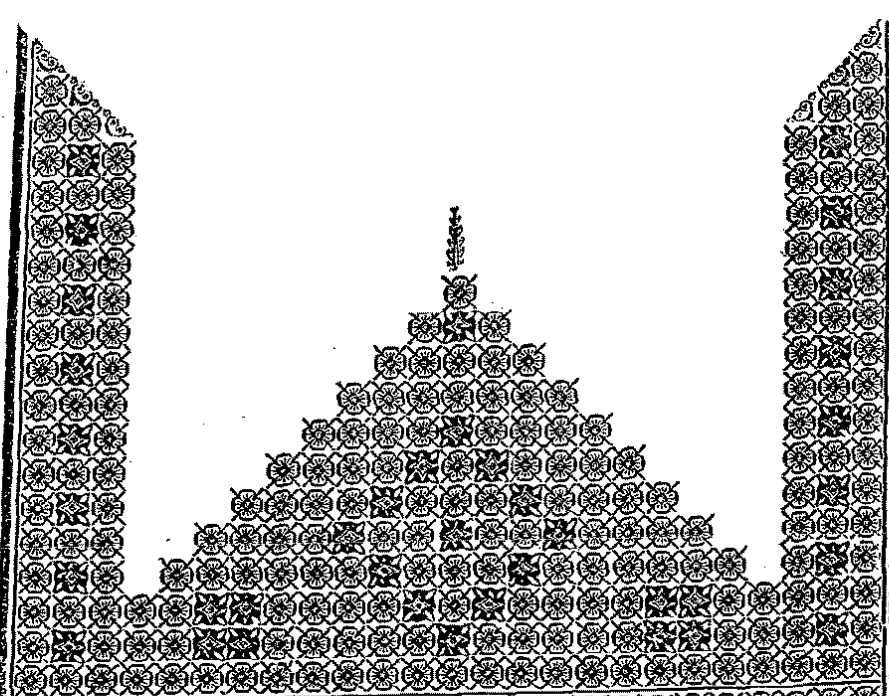


الجزء الأول من الآيات الينيات للشيخ الامام السلامة  
المحقق المدقق الفهامة شهاب الدين والدين أجدين  
تأليف العبادى على شرح جمع الجوامع  
للإمام المولى نعمدهما الله برحمته  
وأسكنهما الفردوس  
آمين



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ الامام العالم العلامة الرحلة العمدة الهامة خاتمة المحققين وفاتحة المدققين  
 شهاب الله والدين شيخ الاسلام وقدوة المسلمين أجد بن قاسم الصباغ العبادي ثم المصري  
 الأزهرى الشافعي نعمه الله برحمته (أجد الله) على عز وجل احسانه واشكره على جميل افضاله  
 وامتنانه وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة أرجو بها عموم غفراته وعظيم  
 رضوانه وأشهد أن محمدا عبده ورسوله وصفيه وخليله المبعوث بأتم تبيانه وأوضح برهانه  
 وعلى آله وأصحابه وأحبابه واخوانه (وبعد) فيقول المقتدر لعفوره الكريم الهادي الفقير  
 أجد بن قاسم الشافعي العبادي هذا تعليق لطيف ومجموع شريف يعترف بفضل العاملين  
 ولا يمجده الا الظالمون والجاهلون يفت فيه اندفاع أو فساد ما وقتت عليه مما أورد على جمع  
 الجوامع للسلامة الامام تاج الدين السبكي وشرحه للمحقق مولانا جلال الدين المحلى من  
 الاعتراضات ومن ثم (سميته) الايات اليبينات على اندفاع أو فساد ما وقتت عليه مما أورد على  
 جمع الجوامع وشرحه للمحقق المحلى من الاعتراضات حملني عليه في المراتب جمعاً من شيوخنا  
 وغيرهم قد ألقوا التحامل عليهما وازافة ما لا يليق ببعض الطلاب اليهما وأوردوا أنواع  
 الاعتراضات وبالغوا بصوف التشنيعات مما هو في الاغلب كسراب ببقية بحسبه الظمان  
 ما حتى اذا جاء لم يجده شيئاً أحسنت التأمل في تلك الاعتراضات واستعملت القهول في تصور  
 تلك التشنيعات فاذا هي لا تخرج في الاغلب عن أقسام ثلاثة الاول ما يرجع حاصله الى مجرد  
 المناقشات اللفظية التي اشهر أم ليست من دأب المحصلين نعم لا بأس بها لو كان القصد منها  
 مجرد التدريب والتمرين للمتعلمين والثاني ما لا منشأ له الا اغلاط القاحشة والاهام كما  
 سيبين ذلك للفطن الموفق من ذوى الافهام والثالث ما لا سبب له الا مجرد مخالفة ما اتاه

ابن الحاجب والعضد وأحدهما وهذا القسم كالأجنبي على إنسان من البطلان بكان  
 الخصالفة ما قاله ابن الحاجب والعضد لم يرتقل بامتناعها ولا قام عقل مستقيم على منعها  
 أو عدم استحسانها فان ادعوا امتناعها لذاتها فهو هذيان غنى عن البيان اولاً ثم ما علم  
 منغناه بالنسبة للمصنف في هذا الفن ولتن سلماً فلا تنم امتناع مخالفة العلم بغير دأته اعلم  
 بل دعوى امتناعها مما يقطع كل عاقل يبطلانها كيف لا ولم تزل العلماء قديماً وحديثاً يخالف  
 المقضول منهم الفاضل ويرد على اجلهم وأعلامهم من هو النازل عنه والسافل من غير انكار  
 على ذلك من احد بل ابن الحاجب والعضد قد خالفوا في هذا الفن بالاجماع من هو أعلم منهما  
 بالاجماع كالشافعي والاشعري والاستاذ والباقلاني وابن فورلوك والامامين وجمعة الاسلام  
 القزالي كما هو قطعي عند كل واقف على كلامهما فلو صح ذلك الامتناع لزم رد كل ما خالفه  
 هؤلاء الائمة بلانزاع والمعتز لا يسلم ذلك ولا يرتضيه ولا يسمعه بوجه أن يحوم حوله أو يقع  
 فيه أولان قولهما في صور المخالفة أقوى فهذه مجرد دعوى لم يقم عليها برهان ولا أتى المعتز  
 على ترجيح قولهما فيها بآدنى تبيان بل أتى المصنف على ترجيح خلافها في أكثر المواضع أو كلها  
 بغاية البيان وحدث عبرت بالمخسبين فرادى به ما شيخ الاسلام الكمال بن أبي شريف وشيخ  
 مشايخنا شيخ الاسلام زكريا أبو المحنسى فرادى به الأول أو بشيخ الاسلام فرادى به الثاني  
 أو بشيخنا العلامة فرادى به علامة عصره بلانزاع وواحد وقت من غير دفاع شيخنا ناصر  
 الملة والدين القاني أو بشيخنا الشهاب فرادى به محقق عصره وفهامة وقته شيخنا شهاب  
 الملة والدين أحد البرلسي المشهور بالشيخ عبدة أو بشيخنا الشريف فهو واحد زمانه وعلامة  
 أو انه سلطان المحققين وسيد المدققين مولانا قطب الملة والدين عيسى الصفوري الابجي  
 نزيل الحرم الشريف المكي واعلم ان هذا التعليق وان كان المقصود بالذات من وضعه انما هو  
 بيان اندفاع أو فساد تلك الاعتراضات وبطلان تلك التشبهات لكني ربما أذكر فيه زيادة  
 على ذلك مما يسر من القوائد والمناقشات ولأنتكلم قصداً على المواضع التي تكلموا عليها بما  
 فيها الكفاية من المهمات فاذا انضم هذا التعليق الى ما وضعوه ولو حظ بعين الانصاف مع  
 ما صنعوه حصل بالجموع تمام المطلوب ونهاية المرغوب والله أسأل أن يسره له وان يسدد  
 قلبه وأن يتق به انه خير مسؤول وأكرم ممول 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  
 أشكال أبدأ شيخنا الشريف حاصله انها ما اخبارية أو انشائية فان كانت اخبارية فيرد أن  
 من شأن الخبر الصادق ان يتحقق مدلوله في نفس الامر بدون الخبر ويكون الخبر حكاية عنه كما  
 صرح به العلامة التقازاني وغيره وما نحن فيه ليس كذلك لان كلام من مصاحبة الاسم  
 والاستعانة به من تمة الخبر وهما لا يتحققان الا بهذا اللفظ وان كانت انشائية فن شأن الانشاء  
 ان يتحقق مدلوله به وأصل هذه الجملة لا يكون كذلك غالباً لان نحو الاكل والسفر والذبح مما  
 ليس يقول لا يحصل بالبسلة فكيف يقدر مثلاً ذبح أو اسافر بسم الله بقصد الانشاء فان  
 جعلت لانشاء المصاحبة أو الاستعانة لزم أن تكون الجملة لانشاء معلقة بالاصل غير مقصود  
 بوجه وذلك في غاية الندور قال ولو قيل ان المعنى أبدأ أو أفتح بسم الله أي أجمعه بداية الفعل  
 على ان البناء للعددية والجملة لانشاء العمل لم يلزم تني تمامه الا انه خلاف المشهور ولا يجري

(بسم الله الرحمن الرحيم)

حقيقة الا في نحو التاليف مما يمكن ان يكون له بداية حقيقية وان أمكن اجراؤه في سائر  
المواضع بالمسحة في جعله بداية انتهى بعناه ومن ههنا يظهر النظر في نسوية بعضهم بين تقدير  
أوائف وتقدير أفتح محجبا بان في كل منهما منزلة اذ في الاول عموم التبرك والاستعانة وعدم  
اختصاصهما بالمداية وفي الثاني جعل الاسم فاتحة متضمنة لجميع الكتاب اذ فاتحة الشيء  
تتضمنه وذلك لان هذا انما يأتي على جعل الباء المتعدية وهو خلاف المشهور مع أنه نفسه مع  
ذكرة هذا مشى على المشهور ولان الافتتاح هنا ليس الا بمعنى الابتداء فليس اللازم على الثاني  
الاجعل الاسم فاتحة الكتاب بمعنى انه بداية له ويجوز ذلك لا يقتضي كونه فاتحة له بمعنى تضمنه  
لجميع ما فيه غاية الامر أنه قد يوهم ذلك مجرد اشتراك اللفظ فعلى تقدير أن في أفتح من يمتن هذا  
الوجه انما يكون على سبيل الإيهام في الجملة وذلك لا يقاوم عموم التبرك والاستعانة ولانه  
لا يطردي جميع المواضع اذ لا معنى لكون الاسم فاتحة متضمنة لجميع السفر ونحوه من الافعال  
الابغاية التعريف اللهم الآن يجاب عن هذا بان دعوى النسوية مخصوصة بنحو التاليف وان  
كان كلام الأئمة صريحا في اطراد التقادير المذكورة (قوله الحمد لله على افضاله) أقول هذه  
الجملة ان كانت خبرية فينبغي ان يكون الظرف أعني على افضاله متعلقا ما بالابتداء وهو الحمد  
والمعنى كل حمد على الاضال ولا جله أو جنس الحمد على الاضال ولا جله ذلك أو مستحق لله وهذا  
المعنى مما لا شبهة في صحته الا أنه لا فائدة في الاختيار به لانه معلوم فان ثبوت كل حمد أو جنس الحمد  
على افضال الله مما لا يخفى على أحد الآن يلاحظ المضاف دون المضاف اليه وكأنه قيل كل  
حمد أو جنس الحمد على الاضال ثابت لله اذ لا افضال حقيقة الا لله تعالى فيفيد وهو حينئذ نظير  
ما قيل في قول ابن الحاجب ان من خواص الاسم الاسناد اليه أي الى الاسم واما بالحمد اللازم  
لهذا الظاهر وكأنه قيل جدي اللازم من هذا الخبر لاجل افضاله وأما تعلقه بخبر المبتداء أعني  
للمعنى جل آل على الاستغراق فلا ينبغي جواره اذ المعنى حينئذ ان كل حمد مملوك أو مستحق  
أو محض لاجل الاضال وقضيةه انحصاره على مملوك الحمد أو استحقيقه في الاضال وليس  
كذلك اذ غير الاضال كالدات وصفاتها الذاتية يكون علة أيضا لما ذكر بخلاف ما ذكر مع جل  
آل على الجنس اذ مملوك جنس الحمد أو استحقيقه لاجل الاضال لا ينافي ملكه أو استحقيقه لغيره  
أيضا وكذا تعلقه بخبره على انه خبر المبتداء والله صلة المبتداء مع جل آل على الاستغراق أيضا  
اذ المعنى حينئذ ان كل حمد لله كائن لاجل افضاله وليس كذلك اذ بعض الحمد كائن لاجل غير  
الاضال كالدات والصفات بخلاف ذلك مع جل آل على الجنس لما تقدم وان كانت انشائية  
وهو الواجب على طريقة الشارح كما يعلم من كلامه الا في أي لانشاء الحمد بمضمونها بالانشاء  
مضمونها حتى يلزم منه انشاء جميع المحامد كما توهم فينبغي تعلق الظرف بمضمون الجملة كأنه  
قيل أصف الله تعالى بمالكية كل وصف يجميل أو جنسه أو باستحقاق ذلك أو الاختصاص به  
لاجل افضاله أو بالمبتداء والمعنى حينئذ أصفه تعالى بمالكية كل وصف يجميل أو جنسه لاجل  
افضاله أو باستحقاق ذلك أو الاختصاص به بمعنى أن كل وصف يجميل أو جنس ذلك لاجل  
الاضال أصفه تعالى بمالكية أو استحقيقه أو الاختصاص به ولا اشكال في 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



استصحابها على الصحيح فانه بطريق الالتحاق بالآل (فان قيل) مجرد هذا الايقاع الاقتصار  
 حيث سلم صحة الالتحاق لان القياس من الادلة الشرعية قلنا يحتمل انه لا يسلمها وفاقا لمن قصر  
 الاستصحاب على مورد النص ويحتمل انه اكتفى بالصلة على الصحيح لفظا ورأى انها لا تطلب  
 خطأ أيضا ويحتمل انه أراد بالآله كل تقي كما قيل به وان فسره في كلام المصنف بما سبأني ان  
 شاء الله تعالى (قوله هذا) أقول يجوز ان تكون الاشارة الى ما في الذهن ويجوز ان تكون  
 الى ما في الخارج وفي كل منهما اشكال بسط الكلام في بيانه والجواب عنه في شرح  
 شرح الورقات للشارح (قوله اشتدت اليه) أقول عبر في شرح منهاج الفقه بقوله دعيت اليه  
 ووجه ذلك ان شروح المنهاج السابقة على شرحه أكثر واجل وأقيد من شروح هذا الكتاب  
 لما احتجته الى شرحه دون حاجة جمع الجوامع الى شرحه (قوله يجعل الفاظه وبين مراده)  
 كذا في شرح المنهاج أيضا وقال فيه شيخنا الشهاب مائة وحل اللفاظ فك التراكيب ببيان  
 الفاعل والمفعول ومرجع الضمير ونحو ذلك وفي العبارة استعارة بالكناية وترشح وقوله وبين  
 مراده من عطف العام على الخاص اه (وأقول) اما بيان الاستعارة بالكناية في العبارة أي  
 قوله يجعل الفاظه فهو انه شبهت الفاظ الكتاب بعد ايضاح دلالتها على المعنى وذكر ما يحتاج اليه  
 فيه بشئ كان معقودا على المطلوب ازيل عقده عنه وتوصل بذلك اليه فعلى طريق صاحب  
 التلخيص تكون الاستعارة هي التشبيه المضمرة في النفس ولم يصرح بشئ من اركانها سوى  
 التشبيه كما هو الواجب فيها ويكون اثبات الحل الذي هو من خواص التشبيه به هو قرينة  
 الاستعارة وعلى طريق صاحب المفتاح يجعل اللفاظ استعارة بالكناية عن ذلك الشيء وتجعل  
 نسبة الحل اليه قرينة الاستعارة وهم ذابظهر انه لا ترشح هنا لان اعتبار الترشيح انما يكون بعد  
 تمام الاستعارة فلا تعد قرينة المكتبة ترشحا لقول الشيخ وترشح فيه نظر هذا والا فرب جعل  
 ذلك من الاستعارة التبعية بان شبه تبيين معاني اللفاظ بازالة العقد عن الشيء المعقود على  
 المطلوب ووجه التشبيه اظهار المطلوب ثم استعير لتبيين لفظ الحل ثم اشتق منه الفعل فتكون  
 الاستعارة في المصدر أصلية وفي الفعل تبعية وقرينتها تعليق الفعل باللفاظ ويجوز ان يطلق  
 لفظ الحل على التبيين لا باعتبار التشبيه بل باعتبار انه لازم للحل فيكون مجازا مرسل لا وقد  
 صرحوا بأنه لا امتناع في ان يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد استعارة ومجازا  
 مرسل باعتبار العلاتين وأما قوله من عطف العام على الخاص فقد يقال عليه بل بينهما عموم  
 وخصوص من وجه لان حل التركيب قد لا يبين مجرد المراد ويبان المراد قد يكون بدون حل  
 التركيب كأن يقتصر على نحو المراد كذا (قوله ويجحق مسائله) أقول التحقيق فسر تارة  
 بمعنى اثبات المسائل بادلها وأخرى بمعنى بيان حقيقة الشيء على الوجه الحق وكلا المعنيين محتمل  
 ههنا أي في الجملة والاقبعض المسائل لم يستدل عليها وبعضها لم يزد في بيانه على ما دللت عليه  
 عبارة المصنف واعلم ان المسئلة تطلق تارة بمعنى النسبة التامة في القضية أي الوقوع أو  
 الالاقوع وأخرى بمعنى مجموع القضية فان أريد الاول فنظاها أو الثاني قدر مضاف أي أحكام  
 مسائله (قوله ويجحق مسائله) أقول فيه أمور الاول ان التحرير فسر بالتقويم وتلخيص  
 العبارة ويجحق مسائله لا يتعلق بالادلة والثاني ان جمع دليل على دلائل غير محسوس وسبأني الكلام

هذا ما اشتدت اليه حاجة  
 المتفهمين لجمع الجوامع من  
 شرح يجعل الفاظه وبين  
 مراده ويجحق مسائله  
 ويجحق مسائله على وجه

على ذلك بقائه عند قول المصنف دلائل القه الإجمالية والثالث انه يحتمل انه أراد بتحرير  
 دلائله تحرير دلائله الواقعة فيه وهي قليلة كما أشار اليه المصنف في آخر الكتاب بقوله فرما  
 ذكرنا الأدلة في بعض الأحيان ويحتمل انه أراد بذلك ذكره أدلة مساتله محررة وأعم من  
 تحرير الأدلة الواقعة فيه ومن ذكره أدلة بقية مساتله محررة (قوله مهمل للمبتدئين)  
 أقول قد يستشكل ذلك مع صعوبة كثير منه على كثير من العلماء فضلا عن المبتدئين الآن  
 يجاب بأن المراد منه بالنسبة لافراد نوعه من الكتب الموضوعه لكثرة الجمع واختصار  
 اللفظ بحسب الامكان لزيد تحرير بالنسبة اليها لان الازيد تحرير أقرب الى الفهم وبالنسبة  
 لبعض الوجوه تحسن تخيظه وعدم اتساره وبالنسبة لبعضه دون جمعه أو بالنسبة  
 لبعض المبتدئين في الجملة وفيه ما نظرنا كثيرا لكتب أوجهها كذلك أو بانه قال ذلك  
 ههنا التقه ولا ينبغي بعده وعدم مناسبة السياق (قوله حسن للناظرين) أقول قيد  
 بالناظرين للترغيب اذ الشيء قد يحسن في نفسه ولا يحسن للناظرين بان يقوم بهم أو به ما يمنع  
 ظهور حسنه لهم مما لا يثنى حسنه في الواقع (قوله اذ المراد به ايجاد الحمد لا الاخبار  
 بانه سيوجهه وقوله وأني بنون العظمة لاظهار ملزومها الذي هو نعمة من تعظيم الله بناهله  
 للعلم امتثالا لقوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث) اعترضها الكوراني اعتراضا لامتناسا  
 له الا من يذم السهو وفساد التصور مع اراده بعبارة ضعيفة ركيكة تجبه الامماع وتقرعها  
 الطباع واعترض الثاني الكمال أيضا اعتراضا لامتناسا له الا التعصب الفاسد والتعامل الكاسد  
 فاما الكوراني فقال مانعه الاشكال الثالث عدل أي المصنف عن هزمة المتكلم وأني بالتون  
 مع انه في مقام العجز والاستقصاء فالنائب الانفراد عن الغير لا يكون أقرب الى المقصود  
 والجواب انما عدل الى تون الجمع لكنة شريفة وهي انما قد مناهة أو وقع الحمد في مقابلة تلك النعم  
 القائمة الحصر أدرج نفسه في جماعة الحامدين من الملائكة والانس والجن وكل من يتاني منه  
 الحمد وان من شئ الا يسبح بحمده ليكون أبلغ في المرام وأقضى لحق المقام فكانه قال يامن  
 هذا شأنه فحمدك كلنا معاشر الحامدين بكل محامدك أي بكل أوصافك الجميلة وان لم تحط بها  
 علما وهذا نية ذك العارف في مقام الحمد فظهر ذلك من هذا التحقيق أن ما قبل انخذل ترون  
 العظمة لاظهار ملزومها الذي هو نعمة من تعظيم الله بناهله للعلم امتثالا لقوله تعالى واما  
 بنعمة ربك فحدث مما لا يمتق اليه وليس له معنى صحيح مع قطع النظر عن هذا المقام وما قبل من  
 ان المراد بقوله فحمدك ايجاد الحمد لا ما سيوجد أسفل من ذلك اذا ايجاد فعل الله لا فعل الحامد  
 اذا لا في بالفعل غير الموجد كما يظهر بدهته في الزنا والقتل وقوله لا ما سيوجد مما لا معنى له  
 اذا المضارع اما حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال فلا اشكال في فحمدك أو هو مشترك بينهما  
 اذ لم يذهب ايجادا الى العكس ولا يشك أحد في ان القائل اذا قال في مقام الحمد فحمدك لم يرداني  
 الا أن أشغل فحمدك ولكن سأفعله وأمثال هذه الاشياء الواهية لا ينبغي لنا أن تعرض لها  
 ولكن تحقيق معنى الحمد كما كان من المطالب السنية والمهمات الدينية كان بذل النصح فيه  
 من الواجبات التي لا يستغنى عنها وقد ذكرنا أمور آخر لا أساس لها بالمقام ولا هي معان  
 صحيحة أيضا عدلتا عنها إضافة التطويل وقد أسأت التجربة عن الثمرة والله أعلم اه ما زخره من

سهل للمبتدئين بحسن  
 للناظرين نفع الله به آمين  
 قال المصنف رحمه الله تعالى  
 (بسم الله الرحمن الرحيم  
 فحمدك اللهم) أي نصفتك  
 بجميع صفاتك يا الله اذ  
 الحمد كما قال الزجاج في  
 القائق الوصف بالجميل وكل  
 من صفاته تعالى جميل  
 ورعاية جميعها أبلغ في  
 التعظيم المراد ايجاد الحمد  
 به ايجاد الحمد لا الاخبار  
 بانه سيوجهه وكذا قوله  
 نصلى ونضرع المراد به  
 ايجاد الصلاة والضراعة  
 لا الاخبار بانهم ما سيوجدان  
 وأني بنون العظمة لاظهار  
 ملزومها الذي هو نعمة من  
 تعظيم الله بناهله للعلم  
 امتثالا لقوله تعالى واما  
 بنعمة ربك فحدث وقال  
 ما تقدم دون فحمدك  
 الاخصر منه التلذذ  
 بخطاب الله وندائه

الهذيان ونقصه من واضح اليه من مما لا يبره الا بالبرهان ولا يلحق به الادوام العار عند اول  
 الابصار فاما مقربه توجيه العدول فبعضه من الانتظار ما لا يخفى استقراجه على ذوى الاعتبار  
 وان كان اصل التوجيه مسرورا لكانه تصرف فيه ولم يحسن تصرفه بل اذهب رونقه واتلقه  
 مع ان فيه منافيه مما سيظهر من الكلام على ما سياتى عن الكمال واما قوله فظهر لك من هذا  
 التحقيق ان ما قيل الى قوله مما لا يلتفت اليه الخ فهو غلط واضح وخطا قبيح فاضح وذلك لان  
 المراد بالتحقيق المشار اليه بما زعمه من ان التون في فهمه ذلك نون الجمع وما ذكره نكتة لذلك بقوله  
 والجواب الخ ولا يخفى على من عنده أدنى عقل ان مجرد هذا لا يقتضى رد ما سواه وانه  
 مما لا يلتفت اليه لان غاية ذلك حمل الكلام على معنى يحتمله ويبان نكتة ذلك المعنى وذلك  
 لا يدل على بطلان جملة على غير ذلك المعنى من المعاني المحتملة أيضا مع بيان نكتة ذلك الغير ولا على  
 أنه مما لا يلتفت اليه الا عند من انطمت بصيرته وتحدث سريره ولو صح ذلك لزم من حمل  
 الكلام على أى معنى بطلان غير ذلك المعنى من المعاني وامتناع تجويز جملة على المعاني المتعددة  
 وذلك باطل باجماع العقلاء لا يقال منشاظهور وما ذكره حصر التون في نون الجمع كما ذكره بقوله  
 انما عدل الخ لا نقول اما أولا فالحصر غير متعلق بكون التون للجمع بل يكون العدول اليه ما  
 ذكر وبينه ما يوثق بائن وأما ثانيا فلوفرص انه متعلق بذلك لكنه مجرد دعوى باطله لم يأت لها  
 بشئ من الآيات فكيف يصح له ان يفرع عليها ما زعمه واقتراه من عدم الالتفات على انه  
 لو صح ذلك لزم بطلان غير النكتة التي ذكرها من النكات مع اشتمال نكات نون الجمع عند  
 التفات واما قوله ولا يبره معنى صحيح فهو ادعاء باطل لا يخفى بطلانه على عاقل ولعمري ان  
 التشبيح على أئمة التحقيق مجرد الدعوى لا يصدرا الا عن نكس قبيح وان ما ذكره واستكره  
 المحقق الهلى مما لا يبرى في صحته من رزق أدنى عقل صحيح فان حمل التون على العظمة لقصد  
 اظهار تعظيم الله اياه بتأهيله للعلم للحدث بنعمة الله المأمور به أمر يحتمله اللفظ قطعا فان العظمة  
 من معانيها كائنوا وعليه فلا مانع من حملها عليها اذ حمل اللفظ على ما هو من معانيه مما لا يمكن  
 منه والمعنى قد يجعل وسيلة الى ما زعمه كما لا يسع عاقل انكاره فصح ارادة الملزوم هنا لا فائدة  
 للحدث المأمور به مع ما فيه من غاية المناسبة للمقام فان مقام التأهل للتأليف والشروع  
 فيه لا يرتاب عاقل في أنه مقام عظمة عظيمة وبخلافه كريمة وأنه دال على عظمة المؤلف وتعظيمه  
 في آياته حينئذ بما يدل على عظيمته وتعظيمه للحدث 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 استعمال في معناه مراد منه ملزوم معناه ليحصل القيام بهذا الامر المطلوب وهذا  
 مما لا يرتاب عاقل في صحته واتضح أن فيه غاية المناسبة للمقام كما تقرروا عند ذلك يظهر كل الظهور  
 بطلان ما هو قول به الكوراني وأنه من الخطا الصريح والاقتراء القبيح الذي لا يلتفت اليه  
 ولا يعمل عند عاقل عليه ولو لا غلبة ضعف الحال وغلبة العافية على الطلبة كان الواجب علينا  
 الاعراض عن هذه المهملات وعدم الالتفات الى هذه الجازفات واما قوله وما قيل من ان المراد  
 بقوله نعم ذلك ايجاد الحد لا ما سيجدنا أسفل من ذلك فهو وكما ترى قد ضم فيه الى بطلان ما ادعاه  
 ونسأ ما اقتراه كما يتبين لك من الكلام على احتجاجه ركازة لفظه ومسخ محكمه وتخريره

فان قوله لا ماسي وجود ليس هو لفظ المحقق المحلى ولا هو مطابق له في المعنى للفرق الواضح والتباين  
الظاهر اللاحق بين قوله لا ماسي وجود وقوله لا الاخبار بأنه سيوجد وكأنه لم يفرق بينهما وهذا  
وان كان من المصائب لا يستبعد لانه قياس ما يقع منه من العظام مع انه يحتمل ان في النسخة  
الواقعة لى سقما وأما قوله في الاحتجاج لهذه الدعوى الفاسدة اذا لايجاد فعل الله تعالى لا فعل  
الحامد فهو من الفساد والخلاف بمكان وذلك لانه ان بناء على ما فهمه أن المحقق أراد باليجاد  
الخلق فهو وفهم باطل لا يفهمه عاقل عن أقل العوام فضلا عن الجزم بنسبته الى مثل هذا الامام  
وانما أراد باليجاد مقابل الاخبار وهو ما يعبرون عنه بالانشاء ولهذا تأويله قوله لا الاخبار بأنه  
سيوجد وان بناء على أن التعبير باليجاد يوهم معنى الخلق فهذا التوهم غير له عدم فانه لا يكاد  
يحظر بيال اذ كل موجود موقن بانه من الخلق مع ان ذلك لا يفتق له ما دعاه من الفساد والازم  
الحكم بالفساد على كل تعبير موهم ولا يقوله مسلم وقد اشتهر ان المناقشة في الالفاظ ليست من  
دأب المحصلين ثم لست شعري أي فرق بين اليجاد الذي عبر به المحلى والانشاء الذي أطبقوا على  
التعبير به هنا وقد قال استاذ المسلمين المولى سعد الدين في شرح خطبة الشمية والابحاح ايجاد  
الشي غير مسبوق بمادة ولا زمان وكذا الانشاء اه وفسر بعضهم قوله ايجاد الشيء بقوله أي  
انجاء الشيء من العدم الى الوجود اه فان امتنع التعبير عنها باليجاد فليمتنع التعبير بالانشاء  
أيضا والاشكال الذي حذر تعبير المحلى باليجاد وابع اطبا قهم على التعبير بالانشاء مع استوائهما في  
اطلاقهما بالمعنى المحدور واطلاقهما بالمعنى غير المحدور وقوله رأما قوله لا ماسي وجود مما لا معنى  
له اذ المضارع اما حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال فلا اشكال في صحة ذلك فهو وكلام بلوح عليه  
أثر الفساد ويظهر من خلاله انه ما نشأ الا من عدم فهم المراد كما لا يخفى عليك بعد اطاعتك بمعنى  
كلام المحقق فاعلم أن صحة ذلك لو كان اخبارا فاما أن يراد به الاخبار عن الحد في الحال أو في  
الاستقبال لا جاز أن يراد الاول لان الاخبار عن الحد في الحال يستدعي حصول الحد في الحال  
والحد في الحال انما يحصل به ضرورة انه ليس في حال النطق به حد حاصل بغيره اذ الحد انقضى  
اذ الكلام فيه ويستحيل حال النطق أن يوجد نطق بغيره وحينئذ يمتنع كونه اخبارا عن الحد  
في الحال لان الاخبار عن الحد في الحال حكاية لحد واقع في الحال والحكاية لا بد ان تكون  
غير المحكي بالذات ولا يكتفي بالتغابر الاعتباري وقد قال في المطول ان أيسر الخبر لا بد ان يكون  
مدلوله تحقق بغير هذا اللفظ وأنت تحكيه بخلاف الانشائي وجعل ذلك مدارا للفرق بين الخبر  
والانشاء فمتعين ارادة الثاني فلهذا اقتصر المحقق في نفي ارادة الاخبار على نفي الاخبار بوجوده  
في المستقبل ولم تعرض لنفي الاخبار بوجوده في الحال لعدم صحته فلا حاجة الى نفيه (فان قلت)  
لا حاجة في كونه اخبارا الى تحقق حد آخر لانه يصح أن يكون اخبارا عن الحد الحاصل من  
ذلك الاخبار كما اذا قيل أتكلم بخبر بما يحصل من ذلك الكلام فاللفظ من حيث انه دال على نسبة  
خبر به مطابق لما يحصل به من حيث هو وفيحتاج الى نفي الاخبار بوجوده في الحال (قلت) قال  
شيخنا الشريف ان في صحة ذلك نظرا وتاملا فان الخبر حكاية أمر واقع والحكاية لا بد ان تكون  
غير المحكي بالذات ولا يمكن ان يحكي الشيء عن نفسه بتغابر اعتباري بدهة وقد فصل التحرير  
الدواني ذلك في رسالته دفع التناقض المشهور اه واذا علمت ذلك فقول الكوراني مما لا معنى

له باطل قطعا بل له معنى صحيح قطعا وذلك ان العلماء لما جوزوا في نحو محمدك أن يكون اخبارا  
 وأن يكون انشاء بل رجع السيد الاخبارية بانها الاصل كما هو مبين في محله ونال فهم المحقق  
 ومنع الاخبارية احتاج الى ثبوتها ولما استغنى عن نفي الاخبارية في الحال لعدم امكانها  
 عنده وعند غيره كما بين لم يعترض له واقتصر على التعرض لنفي الاخبارية في الاستقبال وهذا  
 في غاية الحسن والجملة والظهور عند من له أدنى مسكة فدعوى الكوراني انه محال له  
 دعوى باطله لامشأهما الا التهور وفساد التصور وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا وقوله  
 اذ المضارع الى قوله فلا اشكال ان أراد نفي الاشكال انما كان حقيقة في الحال قطعا كان  
 لا يحتمل الاستقبال فلا يحتاج الى نفيه فنقول انما اولاف عدم الحاجة الى نفيه لا ينتج انه لا معنى له  
 فدليله لا يثبت ما ادعى وانتم على هذا التقرير وأما ما نادى دعوى عدم الحاجة اليه باطله  
 لان من أجاز الاخبارية مراده الاخبارية في المستقبل وان كان مجازا على ذلك القول  
 لا في الحال أيضا لما تقدم من امتناعها فالشارح حيث خالف في الاخبارية كان به حاجة أي  
 حاجة التي نفي الاخبارية في المستقبل لانها تدعى التام وكذا ان أراد انه لما كان حقيقة في  
 الحال لم تصح ارادة الاستقبال فلا يحتاج الى نفيه لان الجملة على وجه التجوز مما لا يمكن  
 انكاره بل تعيين ارادته وارتكابه عند من أجاز الاخبارية بناء على ذلك القول وان أراد  
 شيئا آخر فليصوره لتكلم عليه ولا يجذب بأصحايبه وأما قوله وهو مشترك ولا يشك  
 أحد الى قوله لم ير داني الا ان اشتغل بمحمدك وان كان ساعده فعماء انه لم ير الاخبارياتي  
 الا ان اشتغله ولكن يريد الاخبارياتي ساعده ولا يصح قول المحقق المحلى لا الاخبارياتي  
 سيوجد بل يتعين ارادة الاخبارياتي ساعده المقصود كما هو ظاهر من عبارته وحاصله  
 انه اذا كان مشتركا بين الحال والاستقبال يتعين أن يكون المراد الاخبارية بانه يحتمل في  
 المستقبل وأنت خبير بان هذا كلام في غاية الفساد لاحتماله بوجه ولا اعتداد بل هو  
 ككلام البرهمن غير منظوم وكهذه ان المجموع ليس له مفهوم وذلك لانه ان أراد بتعيين ارادة  
 الاخبارياتي في المستقبل انه يمنع ارادة الاخبارياتي في الحال فهذا لا يرد على المحقق  
 لانه ليس مدعا أن المراد الاخبارياتي في الحال بل مدعا أن المراد انشاء الحمد كما هو صريح  
 قوله اذ المراد ايجاد الحمد وكأنه غفل عنه أو عن مقابلة انشاء الحمد للاخبار به مع ظهورها  
 او فهم أن المراد ايجاد الحمد ما يلزم الاخبارية وكل ذلك مما يتجه منه وان أراد بتعيين ذلك  
 أنه يمنع الانشاء فهو جزاف فصح لا يصدر منه عن عاقل ولا يعاب به فاضل كيف وقد اجعوا  
 على صحة الانشاء وانما اختلفوا في صحة الاخباريات كما أشرفنا اليه فجمع ما اجعوا على صحته وقام عليها  
 البرهان هذان غني عن البيان وان أراد شيئا آخر فليصوره لتصوره وفساده وأما قوله اذ لم يذهب  
 أحد الى العكس أي الى أنه حقيقة في الاستقبال مجازا في الحال فهو من قبيح القصور فان  
 الذهاب الى العكس مشهور حتى انه مذكور في شرح نصريف الزنجاني للمولى التقطازي  
 قال مانعه قيل ان المضارع موضوع للحال واستعماله في المستقبل مجاز وقيل بالعكس والصحيح  
 مشترك بينهما انتهى فيطل ما أشار الى بناءه على هذا النفي الذي لا مستنده الا الجزاف وقديان  
 بما لا مزيد عليه للعاقل ان هذا الرجل لم يأت في هذه المباحث بطائل وانه لم يزد فيها على ضمه الى

غلظه القاضى فيها الاتساع الباطل الذى هو به حقيق وبعوارده خلق وان قوله وامثال  
 هذه الاشياء الواقعية الخ من اليتمان الواضح الذى على الخطا القاضى والغلط القاضى وانه  
 لم يحتم فيما يتبع به من هذا الكلام حول تحقيق معنى الحمد ولا نقل النصح الواجب بل لم يرد على  
 التشيع بالباطل والاهام وان قوله وقد آتت الشجرة عن الثمرة كلمة حق اريد بها باطل  
 اذ قد بان الخلل من حفظ الله قلبه عن العمى ان اصلها ثابت وفرعها في السماء  
 وكم من عائب قولها صعبا . واقته من الفهم السقيم  
 والله بحق الحق ويطل الباطل . واما الكمال فقال واعلم ان جعل النون هنا لعظمة مع توجيه  
 بما ذكر لا يخلو عن تكلف اذ لا يخفى ان مقام خطاب رب العالمين بالثناء عليه من عبده مقام  
 التلبس ظاهرا وباطنا بالدلة والخضوع وليس مقام تعرض لعظمة العبد والظاهر ان الذى  
 جعل السارح على جعل النون لعظمة استبعادا صكونها في انصرح للمتكم ومن معه  
 ويمكن ان يقال ان نون المتكلم ومن معه فواضعا لان قيمته عن النون من اسناد الفعل  
 اليه مع خبره اشارة الى اختفائه نفسه عن الاستقلال بالقيام بحق الحمد والصلاة والضراعة  
 فأوقع ذلك الحمد على لسانه وألسته الخاطمين على التمس والصلاة والضراعة على لسانه وألسته  
 المصلين والصارعين أو ليكون حده وصلاته وضراعته أبلغ اذ انشاء التثناء على السنمة متعددة  
 أبلغ من انشائه على لسان واحد من تلك الالسنمة وكذا انشاء الصلاة والضراعة الخ  
 (وأقول) اما ما زعم من التكلف في الجعل المذكور فهو ممنوع منها لاختفاء معهما على  
 سلم من بنية العصبية واما ما حجج به على ذلك الزعم من قوله اذ لا يخفى الخ فمما يقطع بذهبه  
 ان التلبس ظاهرا وباطنا بالدلة والخضوع بعد تسليم ان مقام خطاب رب العالمين بالثناء عليه  
 ليس الامقام ذلك التلبس أى ان يزيد منه والاشق العبد ان يكون في كل مقام وحال  
 متلبسا بذلك لا يساق اظهار تعظيم الله له بأهله اللهم أى الاعلام بذلك والدلالة عليه لغرض  
 التصديق بالنعمة وانما يساق التعظيم أى التصور بصورة العظم وهذا غير لازم لذلك الاظهار  
 لا مقام بان عبد السلطان . فلا قد يتصوفا بين يديه بقاية الذلة والخضوع خصوصا في مقام تسكيت  
 اياه على ذمته وفي ذلك الحال يحسب الخاضعين بما أسداه اليه السلطان من تعظيمه وتقديمه على  
 غيره وأمر أهل دولته بتعظيمه وتقديمه على غيره ويخصه بالنصاب الجليلة والعطايا الجليلة  
 وتتميزه أو اخره الى غير ذلك بل كل عاقل يقطع بأنه عليه الصلاة والسلام لم يفتك في زمن من  
 أزمنة ولا في حال من أحواله عن التلبس ظاهرا وباطنا بقاية الادب والخضوع بين يدي الحق  
 سبحانه وتعالى مع انه مأمور بالحدوث بالنعمة ومع كثر ما صدر منه من التحدث بها ومن نحو  
 قوله انما النبي لا كذب انما من عند المطلب انما النبي الامى الصادق المزكى انما أبو القاسم الله  
 يعطى وانما انتم انما اصبكم من الاتياء تعاوم القيامه انما سيد ولد آدم يوم القيامة ولا تخف  
 ويدي لواء الحمد ولا تخف وما من نبي ومثله آدم من سواء الا تحت لوائى انما قائد المرسلين ولا تخف  
 وانما اسم النبيين ولا تخف وانما اول شافع ومشفع ولا تخف فهل تفتت هذه الاقوال الاظهار رعاية  
 تعظيم الله له وهل يمكن مؤتمرا ان يجوز انه عليه افضل الصلاة والسلام حين صدورت تلك الاقوال  
 والتحدث به بتعظيمه من تلك النعم الجليلة لم يكن على غاية الادب والخضوع بين يدي الحق

سبحانه وتعالى أو أن فيها أدنى معان فاعلمنا بالادب والخضوع وكان الحال اشبه على الكمال  
فظن ان اظهار التعظيم هو التعظيم أو انه يستلزمه وكلاهما ليس بصحيح فتفطن لذلك . وأما  
قوله والتظاهر الخ فاعلم انه لا شبهة لمن ألهم رشده في ان المتبادر من مثل هذه الصيغ في مثل هذا  
المقام ليس الا ارادة المتكلم وحده ويؤيد ذلك هنا بل بعينه ان قوله نصلي لا يجاز أن يكون  
اخبارا معني وهذا خطأ من جعل جملة الصلاة خبرا معني قياسا على الحمد بأن الاخبار بثبوت  
الحمد بخلاف الاخبار بثبوت الدعاء لا يستلزم الدعاء فنعين أن يكون انشاء معني كما درج  
عليه الجمهور ولا يتصور أن يكون هذا اللفظ صادرا من المصنف للانشاء منه ومن غيره لاستحالة  
أن يكون أحد منشئا لفظه عن غيره أو منشئا بلفظ غيره ثم قديدي ذلك على سبيل التخييل  
والإيهام فيقال أتى بالمضارع الصالح للجماعة لا يهام تشاركه مع غيره في الانشاء للعرض  
المذكور أما على سبيل الحقيقة فلا يذم عاقل وكذا يقال في نضرع فتعين أن المصنف اتعنا  
أراد به ما نضعه فقط وهذا ظاهر ان لم يكن فاطعا في ان الحمد كذلك ليتوافق السياق وضح  
ما قاله الشارح المحقق بل تعين فقوله الكمال فأوقع لذلك الحمد على لسانه وأما في الحامدين الخ  
ان أراد على سبيل الحقيقة لم يصح قطعا أو على سبيل التخييل والإيهام فهذا لا يخرج عن ارادة  
المصنف على الحقيقة نفسه بهذه الأفعال بل ظهر مما تقرر انه لا حاجة في الاستدلال على أن  
المصنف أراد نفسه فقط بقوله فحمدك الى تعين ذلك في نصلي ونضرع لان فحمدك 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 اللازمه ولا يتصور وجود حمد لازم للاخبار من غير الخبر على  
وجه الحقيقة كما لا يخفى (فان قلت) التشارك على وجه التخييل والإيهام ينافي الدلالة على اظهار  
التعظيم (قلت) أما أولا فالتشارك المذكور خلاف التظاهر المتبادر من عبارة المصنف فلا يحمل  
عليه بل لا شبهة في أن الشارح لم يجعل على ذلك فلا اشكال عليه وأما ثانيا فلا نسلم المناقاة  
المذكورة فعليك بالتأمل الصادق ولا تهوئك تلك التهوريلات فقد انضمت لك انها تليققات  
ومن هنا ظهر فساد توجيه الكوراني السابق وان يصح بتسميته تحفة فإنا والله أعلم (قوله) وعدل  
عن الحمد لله الى قوله لانه شامع لجميع الصفات برعاية الأباغية) اعترضه الكمال بعد ما شرحه  
فقال ولك أن تقول قدم آتفا ان الثناء كما يكون بالجملة الانشائية يكون أيضا بالجملة الخبرية  
وحديثه عن الجملة الاسمية الخبرية هنا الثناء على الله تعالى بأن كل حمد مستحق له أو يختص به  
الى آخر كلامه (وأقول) اعلم وفقنا الله وإياك للصواب أن المراد بالجميل في هذا المقام وهو الذي  
يكون الوصف به حمدا كل ما يستحسن ولو في زعم الحامد أو المحمود فقط كما بينه شيخنا الشريف  
واستدل له في رسالته في الحمد على أبلغ وجه وجهه حيث يدريج فيه أمور منها كونه مستحقا مثلا  
للحمد أي أو ما كمالا للحمد أي لكل وصف يجميل ومنها كونه موصوفا بالجميل أي منسوبا  
اليه بالجميل ومنها نفس الصفة الحقيقية كالعلم والكرم ومنها مجموع المركب من هذه الثلاثة  
أو من اثنين منها وهو ثلاثة أقسام الأول مجموع كونه مستحقا للحمد وكونه موصوفا بالجميل  
والثاني مجموع كونه مستحقا للحمد ونفس الصفة الحقيقية كالعلم والكرم والثالث مجموع  
كونه موصوفا بالجميل ونفس الصفة المذكورة كونه مستحقا للحمد فإذ كل واحد من هذه الأقسام السبعة مما

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

يستحسن ويعد الوصف به جدا ولا نزاع لاحد في ذلك وانه اذا كان الحمد هو الوصف بالجبل أي  
 نسبة الجبل اليه كما تقدم في كلام الشارح كان قول المصنف له ذلك معناه من ذلك بالجبل  
 فيندرج في منطوقه الوصف بكل واحد من الاقسام السبعة السابقة بالطريق الذي يده  
 الشارح بخلاف قوله الحمد لله فان منطوقه ليس الا الوصف بكونه مستحقا للحمد الذي هو  
 الوصف بالجبل ويدل بالاتزام على الاتصاف بنفس الجبل ضرورة ان استحقاق الوصف بالجبل  
 فرع لاتصاف بالجبل فحسب استحقاق الوصف بالجبل اليه مستلزما لنسبة نفس الجبل اليه واما  
 بقية الاقسام فلادلالة علم الامتنوطا ولا التزاما بالامتنوطا فواضح واما التزاما بالظهور واما كان  
 تصدق وصفه بكونه مستحقا للوصف بالجبل مع استحقاقه بنفسه وصفه بالجبل بان لا ينسب احد اليه  
 الجبل الا بازم من استحقاق النبي حمله ويحققه الاثرى الى انه يجوز ان ينسب زيد الكرم  
 اعلم الى استحقاقه الوصف بالكرم والعلم مع اتصافه وصفه من احد بنوا احد عنهما وسبب امكن  
 الاتصاف بين وصفه بكونه مستحقا للوصف بالجبل وبين وصفه بنفس الجبل امكن الاتصاف  
 بين وصفه بكونه مستحقا للوصف بالجبل وبين كل مجموع من كرم من نفس وصفه بالجبل اعني كل  
 مجموع يكون وصفه بالجبل هو ذاته وهو أربعة أقسام كما علم بتمه ضرورة ان امكان الاتصاف  
 بالزيتون امكان اتصاف الكلى لا يمنع تحقق الكلى بدون الجز ففقدان ذلك ينافي ظاهره ان  
 ما ايقنه الشارح من كون الجملة الفعلية ابلغ من الجملة الاسمية من المبالغة أي ازيد في المعنى كما  
 يدل عليه تقريره دلالة واضحة مما لا يحتمل تنازعه فيه ولا يوقفان عاقل أحسن التأمل (فان  
 قلت) لكن من مزججات الاسمية افادتها الذوام (قلت) ممنوع لان الفعلية ايضا تصد الذوام  
 بالطريق الذي افادت به ككون التثنية بجميع الصفات اذ كما يفيد ذلك الطريق كون التثنية  
 بجميع الصفات يفيد كونه على الذوام كما هو ظاهر لا شفا فيه (فان قلت) لكن افادة الاسمية ذلك  
 بالوضع (قلت) ممنوع كما علم من قول الشيخ عبد القاهر لادلالته في نطاق على أكثر من ثبوت  
 الانطلاق لزيد وما قيل على ذلك فراجع من محله ولو سلم ليراف المذموم وذلك لان المذموم  
 ازيد معني وذلك لاسل وان كان بدلالة المقام واما كونه ابلغ من البلاغة أي اتم بلاغة فهذا  
 يحتاج باستدلال المقامات فان اقتضى المقام حضورها كانت ابلغ بهذا المعنى أيضا كما هو  
 المناسب هنا لان المقام مقام شمس على الاتمامات الكثيرة العظيمة فيناسبه نسبة جميع  
 الاوصاف الجبلية فان اقتضى المقام حضور الاسمية كانت ابلغ بهذا المعنى فثبت ان الفعلية  
 ابلغ من المبالغة أي ازيد معني مطلقا بالطريق الذي يده الشارح وكذا من البلاغة ان اقتضى  
 المقام حضورها كما في مقام حمد المصنف وعلى هذا فالألفية هنا من البلاغة أيضا (الاقبال) هذا  
 الذي حتمت به ألفية الفعلية صحيح في نفسه لكنه لا يصلح توجيهها لكلام الشارح لاعتبارها في  
 الجبل كونه صفة لله تعالى بدليل قوله وكل من صفاته تعالى جبل الخ وهذه الاقسام السبعة  
 المذكورة ليس منها ظاهرة صفة لله تعالى الا القسم الثالث الذي هو نفس الصفة الحقيقية فلا  
 نسبة كلامه شعول الفعلية بجميع تلك الاقسام السبعة دون الاسمية حتى ترجح الفعلية عليها  
 لذلك الاعتبار (لانا نقول) بل انما يريد لو اعتبر الشارح كون الجبل صفة لله تعالى حقيقة وهو  
 ممنوع بل انما اعني بكونه صفة لله تعالى اعم من كونها حقيقة واعتيابه كما يصحح به قوله

وهذا



وهذا واحدة منها اذ تلك الواحدة هي مالكة الحمد أو استحقاته وهي اعتبارية قطعاً فالمراد  
بالصفات في قوله وكل من صفاته تعالى بجمل كل ما يصح أن يوصف به وينسب اليه وان كان  
اعتبارياً وبجميع تلك الأقسام السبعة كذلك كما هو ظاهر واذا علمت ذلك انضمتك انضماماً  
لانضمامه ان قول المحشى تعنى الجملة الاسمية الخبرية هنا الشاء على الله تعالى بان كل حمد  
مستحق له أو يحتمل به مما لا يمتنع ولا يفتى من جوع وذلك لاننا نقول له سلمنا ان معناها ذلك  
لكن هذا المعنى ليس شاء بكل جمل كما هو في أعلى درجات الوضوح مما يثناه فهذا لا يقيد شيئاً  
فيما قصدته بهذا الكلام من رد تزجج الشارح الجملة الفعلية بكونها شاء بكل جمل بخلاف  
الاسمية وكان مقشاً هذا الكلام منه الفسلة بمن أن الموجودية في الاسمية المطابق ليس الا  
استحقاق كل حمد أي وصف بجمل أو الاختصاص به والالتزامي ليس الا الاتصاف بنفس  
الجمل وان ذلك يخرج بقية أقسام الموجودية الميمنة فيما سبق وغيره تناول اشئ منها لا مطابقة  
ولا التزاماً كما سبق ايضاحه وقصره النظر على الحمد الذي هو متعلق الموجودية ههنا وظنه ان  
عموم متعلق الموجودية يستلزم عموم الموجودية أو ان ذلك المتعلق هو الموجودية ههنا ذلك خطأ واضح  
مما قررناه فقامل ولا تغفل وبذلك يعلم ايضاً ان استدلاله بقوله كما يدل عليه لام التعريف في  
الحمد ولا م الخبر في الله لا يقيد شيئاً في مدعاه لان الموجودية على ما تفيد هذه الجملة بواسطة الامين  
المذكورين ليس الا بعض افراد الموجودية الذي لا يستلزم الباقي كما يثناه ووضحناه بما لا مزيد  
عليه المتأمل (لا يقال) بل يستلزم الباقي لانه لا يخرج عنه مطابقة واستلزاماً الا نعم وصفه  
بالجمل والمجوع المركب منه أي الذي هذا خبر منه لكن نفس وصفه بالجمل ليس بجسلاً  
الا باعتبار ما يدل عليه من اتماده بالجمل وليس جمل في نفسه فلا يكون الوصف به حمداً الا بذلك  
الاعتبار فالثناء راجع الى الثناء بنفس الاتصاف بالجمل والاسمية تشدد ذلك لزوماً كما بين (لانا  
نقول) لاننا لم ذلك بل نفس وصفه بالجمل مما يستحسن مع قطع النظر عما دل عليه فهو جمل في  
نفسه ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يمنع تعدد الجمل المستلزم تعدد الموجودية غاية الامر ان جملية  
أحدهما باعتبار دلالة على الآخر وذلك لا يمنع كونه جملاً وان الحمد الحاصل بأحد هما غير  
الحمد الحاصل بالآخر ويعلم ايضاً ان قوله ولو سلم ان الجملة انشائية وانها شاء بصفة واحدة فهي  
صفة تتضمن الثناء عليه بجميع صفاته اجمالاً اشتباه نشأ من الفسلة مما قررناه ووضحناه بما  
لا مزيد عليه وان قوله في بيانه لان كل حمد معناه لان كل شاء بجمل الخ من باب اشتباه الموجود  
به بتعلقه أو من باب توهم ان عموم متعلق الموجودية يقتضي عموم الموجودية وقد سبق لك بطلان ذلك  
وحيث قد يتضح بطلان قوله فرعاية الابلية التي أشار اليها الشارح حاصلة في الاسمية على وجه  
أظهر وانتهى على الاشتباه والتوهم لان رعاية الابلية انما تصح فيما تختمل الجملة كونه محموداً  
به ولو لم يكن ذلك بما لا مزيد عليه خرّج به عن افراد الموجودية عن الجملة الاسمية منطوقاً  
ولو زادون الفعلية وقوله ولو سلم بقولهم الخزم على تقدير الخبرية بان الجملة شاء بجميع الصفات  
ومنع كونها شاء بصفة واحدة على تقدير الانشائية وقد اوضحك اندفاع ذلك على التقديرين  
لان المعنى الانشائي تابع للمعنى الخبري فاذا لم يتم الحمد على تقدير المعنى الخبري لم يتم على تقدير  
الانشائي فتعظن لذلك وقوله ولا يدعي الخ مجرد ترويل لا التفات اليه عند أهل التفصيل اما

أولاً قلانه أي محذور في الحكم بالبلية غير ما افتتح به الكتاب العزيز بمعنى كونه أزيد  
معنى مما ابتدئ به إذا كان مقام افتتاحه لا يقتضي ذلك الأزيد ويقتضي خلافه أو في الحكم  
بكون غير ما افتتح به أتم بلاغة في مقامه مما افتتح به بالنسبة لذلك المقام وكم في غير الكتاب العزيز  
أشياء هي أزيد معنى وأتم بلاغة في مقامها من نظيرها الواقع في الكتاب العزيز بالنسبة لذلك  
المقام بعينه وإن كانت بلاغة الواقع في الكتاب العزيز باعتبار مقامه أعلى وأتم من بلاغة  
الواقع في غيره باعتبار مقامه وذلك بأن يكون مقام الكتاب العزيز يقتضي القدر الواقع فيه  
دون زيادة عليه ومقام غيره يقتضي زيادة على ذلك القدر الواقع فيه ألا ترى أنه قد يوتى في  
الكتاب العزيز في مقام انكار يقتضي تأكيد ويقتضي عدم الزيادة عليه كما يجمله مشقولة على  
تأكيدين ويوتى في غيره في مقام يقتضي عشر من التأكيدات يجمله مشقولة على العشر ولا  
شبهة لما قل في جواز مثل ذلك ووقوعه ولا في ذات العشر أزيد معنى وأبلغ في مقامها من  
ذات التأكيدين فيه وإن كانت بلاغة ذات التأكيدين باعتبار مقامها أتم وأعلى من بلاغة  
ذات العشر باعتبار وقوعه وقد يوتى في مقام يقتضي نسبة التصرف في بعض مصنوعاته أو العلم به  
البه دون زيادة يجمله تفيد ذلك فقط ويوتى في غيره في مقام يقتضي نسبة التصرف في جميع  
مصنوعاته أو العلم بجميعها اليه يجمله تفيد ذلك ولا شبهة لما قل في جواز مثل ذلك ووقوعه ولا  
في كون الثانية أبلغ أي أزيد معنى وأتم بلاغة في مقامها من الأولى بالنسبة لذلك المقام بعينه  
وإن كانت بلاغة الأولى في مقامها أتم وأعلى من بلاغة الثانية فيه ولا يتوهم عاقل أدنى محذور  
في ذلك وعلو قدر الكتاب العزيز ورفعة شأنه على ما عداه لا يقتضي أن تكون فاتحته أزيد معنى  
من فاتحة ما سواه بل ولا مساوية لها في قدر المعنى ولا أن تكون فاتحته أتم بلاغة من غيرها في  
مقام افتتاح غيره مطاقاً وإنما يقتضي أنها أتم مطابقة لمقتضى مقامها مما عداها وإن قصت  
ضه في قدر المعنى فإن منزلة الكتاب العزيز على غيره ليست مبنية على زيادة المعنى على غيره باعتبار  
كل جملة مطلقاً ولا على أن تكون جملة أتم بلاغة من جملة غيره في كل مقام على الإطلاق كما هو في  
غاية الوضوح لمن أدنى العلم بقنون البلاغة فظهر أنه يجوز أن يقع في غير الكتاب العزيز  
ما يكون أزيد معنى من نظيره الواقع في الكتاب العزيز إذا كان مقام الكتاب العزيز لا يقتضي  
ذلك الأزيد وإن يكون ذلك الواقع في الغير أبلغ من ذلك النظير بالنسبة لمقام ذلك الغير وإن  
كان ما في الكتاب العزيز في مقامه أبلغ من ذلك الأزيد فيه وأنه لا محذور في ذلك بوجه وحيد  
فيجوز أن يكون ما نحن فيه كذلك بأن يكون مقام افتتاح الكتاب العزيز يقتضي مضمون  
الجملة الاسمية المقيدة لوصفه تعالى باستحقاق كل وصف يجمل أو اختصاصه بذلك على الدوام  
بناء على أن المقصودين بالخطاب - مبتدأ أو به ضمهم جاهل بذلك أو منكر له أو متردد فيه (لا يقال)  
فكان ينبغي التأكيد على غير الأول (لأننا نقول) قد تترك التأكيد في الانكار أو التردد لتزويله  
منزلة عدمه كما تقر في محله على أنه يحتمل التأكيد باسمية الجملة بناء على أن تأكيدها تابع  
لاعتبارها موكده كما قيل بذلك على ما تقر في محله وحيداً يقتضي مقام الافتتاح هو الاسمية  
وذلك لا يمنع كون الفعلية أزيد معنى ولا ينافي كونها أبلغ في مقام يقتضي مضمونها كتمام حسد  
المنف على سابق بيانه والشارح المحقق رحمه الله لم يدع صريحاً إلا بلبنية الفعلية بمعنى زيادة

معناها

معناها وقد تبين أن لا محذور فيه (فان قلت) أبلغ على هذا من المبالغة وفعالها مزيد فلا يصح بناء  
اسم التفضيل منه اذ لا يبنى الا من مجرد (قلت) يصح على قول الاخفش فانه يجوز بناءه من كل  
مزيد وأما ببلغيتها من البلاغة فهو وان لم يصرح بدعواه الا ان كلامه يرخص اليه ومع ذلك  
لا محذور فيه لانه لم يدع ذلك بكل اعتبار وفي كل مقام بل باعتبار المقام الذي يقتضيه ذلك كقمام  
جد المصنف كما يشير اليه اشارة واضحة تعبيره في شرح المنهاج بقوله وهو أبلغ من حده الاقول  
فأضاف الحمد الى مصنف المنهاج دون ان يعبر بقوله وهو أبلغ من الحمد الاقول وبالجملة فصحة هذا  
الاعتراض تتوقف على اثبات ان مقام افتتاح الكتاب العزيز يقتضي عموم الحمد بعموم المحمود  
به ودون اثبات ذلك بالبرهان خرط القناد وشبب الغراب ومجرد الاحتمال لا يجدي في مقام  
الاعتراض لاسيما على مثل هذا الامام بل البرهان مانع من ذلك الاثبات لما تقر من عدم شمول  
المحمود به في الجملة الاسمية لبعض اقسام الجميل والحاصل انه ان اعتراض يمنع زيادة معنى القولية  
فقد تبين زيادته عما لمزيد عليه أو بانه لا يجوز ان تكون فاقحة غير الكتاب العزيز ازيد معنى  
من فاقحة فان أراد لوم مع اختلاف المقام فذلك مما لا يقوله أحد وان أراد مع اتحاده فلا بد له  
قبل الاعتراض من اثبات الاتحاد بالبرهان وهو لم يثبت به وان يستطبع اثباته مادام الزمان  
واما ثانياً فيجوز ان يكون المقصود بالذات في افتتاح الكتاب العزيز مجرد الاخبار والاعلام  
بمضمون الجملة دون لازم ذلك الاخبار الذي هو الحمد فان الجملة الخبرية لا تقيد الحمد بطورها بل  
بالاخر منطوقها كما تقر في موضعه فما ادعاه الشارح لامعارضته بينه وبين ذلك بوجهه لان  
المقصود على هذا التقدير في افتتاح الكتاب العزيز هو الاخبار باستحقاق سائر افراد الحمد  
أو الاختصاص بها والجملة الاسمية وافية بذلك قطعاً والمقام حينئذ مابين مقام انشاء الحمد الذي  
ساق الشارح الكلام باعتبارها (فان قلت) هذا الوجه الثاني وهو احتمال أن يكون المراد  
مجرد الاخبار والاعلام بتأنيده بناء على مذهب الشارح من تعيين الانشائية في جملة الحمد حديث  
قال الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين وقوله فيه فاذا قال العبد الحمد لله رب  
العالمين قال جدي عبيدي (قلت) لانسلم المناقاة بل وازان تكون نسبة الحمد الى العبد بالنظر لان  
شان المؤمن القائل الحمد لله اعتقاد مضمون ذلك ونسبته اليه وذلك جدي عرفي على انه لا يكون  
حامداً على تقدير الانشائية أيضاً لانحوه هذا الاعتبار ضرورة ان فارئ القرآن حاله  
لان شئ اعانيه فيحتاج للجواب على تقدير الانشائية أيضاً كما كان جواباً على ذلك التقدير كان  
جواباً على تقدير الخبرية فلينأمل وقد اتضح بما لمزيد عليه للعاقل المتأمل السالم من بلية  
العصية ان ما قرره الشارح المحقق في هذا المقام في غاية السداد والاتمام وان المحشى قد بالغ  
في الاقراط والتفريط وأظن به تويلات مبنيّة على أوهام وشبهات وقد تبين على ذلك جمع من  
شيوخنا منهم شيخنا العلامة على ما دل عليه تقرير بعض أجراء أصحابه بل أجملهم حتى قال في  
آخر تقريره رد كلام الشارح بنحو ما زعمه الكمال فلجحد ما ذكره الشارح اه وقد تبين للمصنف  
الراغب في اتباع الحق الواضح ان الذي يحذر انما هو ما ذكره من الرد عليه ومنهم شيخنا  
الشهاب حيث قال فيما كتبه على شرح المنهاج للشارح ما نصه وولك أن تقول حيث تقر ان  
مضمون الاسمية التناء باستحقاقه تعالى لجميع المحامد لم ذلك أن يكون الا في ذلك قد أتى

على التبع كل صفة كمال على وجه الاجمال فكما جعل الالف في الصيغة الفعلية آتيا بجمع  
الصفات برعاية المقام فكذا يجعل هذا آتيا بطريق الاستلزام ويتبرح هذا بان الاستفاد  
بطريق الزوم أقوى من استفاد بالمقام والقراين انطارية اه ولا يخفى عليك ان تعلق  
لمنايه لك اندفاع جميع ذلك وبطلان هذا الزوم الذي توهمه وما بناه عليه بما لا يزيد عليه  
ثم قال زيادة على ما قاله الكمال وغيره مانصبه وايضا قد سلف ان الجملة الاسمية اصلها جملة فعلية  
وانهم عدلوا عنها اليها للدلالة على الدوام والثبات وهذا بلا ريب يقتضي ترجيحها في نظر البلغاء  
على الفعلية اه (وانا أقول) لا يرتاب من له أدنى المقام بالمعاني في ان كلام من الفعلية والاسمية  
تصلح وتصدق لأغراض لا تصلح ولا تصد لها الاخرى وان كلامهما في المقام الذي يقتضيهما أبلغ  
من الاخرى في ذلك المقام ولهذا ذكرنا حتى في متون المختصرات لكل منهما ما اغراضا يوتي بها  
لاجلها لا تصلح لها الاخرى بحيث لو أتى بالانثى مع تصد تلك الاغراض التي لتلك احتمال  
الكلام وبطلت بلاغته وعد كاصوات الحيوانات وهذا كالمعروف مشهور حتى بين  
طلبة المعاني فضلا عن علمائها ولم يريدوا بالعدول عن الفعلية الى الاسمية للدلالة على  
الدوام والثبات هجر الفعلية وعدم تعلق الغرض به مطلقا بل أرادوا استعمال الاسمية  
عند اقتضاء الحال معناها المطلقا والانا في ما قررناه عنهم وحيث قد ان أراد الشيخ بكونهم  
عدلوا عن الفعلية الى الاسمية لما ذكرنا من هجروا الفعلية حتى لا يتعلق غرضهم بها مطلقا  
ولا تصد بلاغته ولا يقتضيهما مقام فبطلان ذلك مما لا شبهة فيه فكذلك شاهدنا قطعا  
على بطلانه غير ما أشرنا اليه عن أهل المعاني كلام أهل التفسير ونحوهم وبين أمرار  
الفعلية وتعيينها في مقاماتها المقتضية اها ويلزم على ذلك التقدير مرجوحية الفعلية أيضا  
وقمت في القرآن مع كثرة وقوعها فيه وهو باطل اجازة من كل عاقل وان خص ترجيح الاسمية  
والعدول اليها بصيغة المجددون غيرها فذلك هذيان لا يحتاج بطلانه الى بيان وان أراد ان  
اغراضهم قد تتعلق بالاسمية وانهم عدلوا اليها لوفاء تلك الاغراض عند تحققها كما  
انها قد تتعلق بالفعل حتى لا تصد مسدها الاسمية عند تعلق الغرض بها وهذا لا ينجح له ارجحية  
الاسمية في نظر البلغاء على الاطلاق كما هو مدعا ولا يصح له الاستدلال بذلك على ارجحية  
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 بلا ريب يقتضي ترجيحها في نظر  
البلغاء الخ مدفوع بلا ريب لانه ان أراد الكلية كان باطلا متنعنا 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 تمييزها وترجيحها في نظر البلغاء وقائل بان المجد بها أولى كما ان من ذلك  
ما سلكه الشارح من ابلغية الفعلية يلزمه عكس ذلك اه وبالجملة فجميع ما ذكره لم ينشأ  
الاعن سهو وعقله وعدم ايمان التامل في المقام لكن هذا لا ينافي في حلالته ودقة نظره ولو أدرك  
هذا الكلام وعرض عليه لبادر الى قبوله والرجوع اليه فانه كان مطبوعا على الانصاف  
رجاعا الى الحق وقفا معه فرجه الله تعالى ونفعنا بعلمه وبركاته (قوله يانه مالك بجمع الحمد  
من الخلق) اعترضه غير واحد كالكمال بان تقييده الحمد بالصادر من الخلق يخرج شانه تعالى

فانه مالك بجمع الحمد من الخلق لا الاعلام بذلك الذي هو من جملة الاصل في القصد بل هو من الاعلام بضمونه الى ما قاله لانه شانه بجمع الصفات برعاية الابلية كما تقدم وهذا بواحدة منها

على

على نفسه قال وكان الحامل له على التقييد جعل اللام للملك فان ثناءه تعالى قديم لا يوصف بالملوكية والاشهر ان اللام في الله للاختصاص والاستحقاق فيدخل ثناؤه تعالى على نفسه بل هو اولى بقصد النحول اه (وأقول) يمكن ان يقال انما اقتصر على ما ذكره اذ ليس المراد من صنيعه الا بيان كون الجملة انشائية لا خبرية لا تخبر بالجمود به فلا يضر خروج ثناءه تعالى على نفسه من عبارته وقد يوجه اقتضائه على ذلك بأنه اشارة الى كفايته في الحد وعدم توقفه على اعتبار ثناءه تعالى على نفسه أيضا (قوله وان لم تراع الابغية هناك بان يراد الثناء ببعض الصفات الخ) اعترضه غير واحد كالكامل بما حاصله ان انتفاء مراعاة الابغية لا يقتصر في ارادة الثناء ببعض الصفات بل يصدق بالاطلاق أيضا (وأقول) جوابه من اوجه \* الاول انه مبني على ان قوله بأن تفسير لقوله وان لم تراع الابغية الخ وهو ممنوع لادليل عليه ولا ضرورة تدعو اليه بل يجوز ان يكون تقييده والمعنى وان انتفت مراعاة الابغية بسبب ان يراد الثناء ببعض أي وان انتفت مراعاة الابغية على هذا الوجه وهذا الطريق وانما قيد بذلك مع صحة الاطلاق أيضا لظهور الابغية عليه لظهور صدقها بالكثير بخلاف ارادة البعض فانه محل التوهم فاحتاج لبيان واستغنى عن بيان ذلك والحاصل انه تقييد لكنه ومثله لاشكال فيه وكثيرا ما يقع الخلل في فهم المراد من مثل هذه العبارة لاشتباه بان التقييدية بالتفسيرية مع عدم التنبه للفرق بينهما فليتنبه لذلك \* والثاني انه يجوز ان تكون لفظة بأن للتشبيه بمعنى كان كما هو اصطلاح شيني الشافعية الرافعي والنووي في كتبهما على ما قطع به استقراء كلاهما ورضيهما واكثر الشارح من متابعتهم فيه وعلى هذا فاقتم لم يعترض لحال الاطلاق لمثل ما تقدم وبالدان يشتبه عليك الفرق بين الوجهين مع انه كبير والثالث انه يمكن بقاء لفظة بأن على ظاهرها وانما التفسير بناء على ان انتفاء مراعاة الابغية يقتصر في ارادة البعض وذلك لانه ليس المراد بمراعاة الابغية ايضاح الثناء بجميع الصفات مع ملاحظة خصوص انه بجميع الصفات كما ظنه المعترض بل اعم من ذلك ومن اتيانه بهذه العبارة الصالحة للجميل على الثناء بالجميع لعدم تقييدها لفظا او نية بالثناء بالبهض مع مناسبة المقام للعمل على الجميع بل دعائه اليه فحمل على الثناء بالجميع لانه الانسب بالمقام الا بلغ فيه مع صلاحية اللفظ له ودعاه المقام اليه وعدم صارف عنه لان ذلك في المعنى مراعاة الابغية خصوصا ووجهه على البعض دون البعض مع ذلك تحكيم بل مناف للحال فلا يجوز ارتكابه وحسنه فلا تنقضي مراعاة الابغية الا عند قصد الثناء ببعض فقط والحاصل ان مراعاة الابغية اما بمراعاة خصوصها او ضمها واما بمراعاة ما يحتمل عليها وينصرف اليها لان مراعاة ما يحتمل على الشيء وينصرف اليه يتضمن مراعاته فمراعاة الابغية اعم من ان تكون قصدا وان تكون ضمنا واعتبار مثل ذلك كثيرا في كلامهم كما هو معلوم ان له المأم بتصرفاتهم فمراعاة الابغية انما تنقضي عند قصد البعض فقط وبيان ذلك انه اذا لم يقصد الثناء بجميع الصفات قصدا فاما ان يراد الثناء بالبهض واما ان يراد الثناء بحقيقة الوصف الجميل وحسنه لا جاز ان تراد حقيقة في ضمن جميع افرادها قصدا لان هذا ثناء بالجميع قصدا والغرض انتقاؤه فاما ان تراد في ضمن بعض افرادها وهذا ثناء بالبهض واما ان تراد من غير ملاحظة كونها في ضمن البعض او الجميع ولا جاز ترديد

وان لم تراع الابغية هناك بان يراد الثناء ببعض الصفات فذلك البعض اعم من هذه الواحدة لصدقه بها وبغيرها الكثير فالثناء به ابلغ من الثناء بها في الجملة أيضا

ان تراد بشرط عدم اطلاقها لان ارادتها كذلك ارادتها في ضمن البعض أو الجميع  
 والقرض انتفاء ذلك فاما ان تراد لا بشرط عدم اطلاقها ولا بشرط اطلاقها فحمل على الجميع  
 لما تقدم واما ان يراد بشرط اطلاقها أي عدم كونها في ضمن بعض الافراد وكلها وهذا القسم  
 غير متصور هنا لان الحقيقة بهذا الشرط لا تحقق لهما ولا يتصور الاتصاف بها فلا يتصور ارادة  
 هذا القسم في مقام الوصف بالجليل (لا يقال) بقي قسم آخر من وجوه الاطلاق وهو ان يراد  
 الاعم من نفس الحقيقة ومن جميع أفرادها ومن بعض أفرادها (لانا نقول) لا يتخلو الحال من  
 ان يراد بالاعم القدر المشترك بين الامور الثلاثة أو جميع تلك الامور وبعضها فان اراد  
 الأول عاقبه التريدي السابق في ارادة الحقيقة لكن على تقدير ان يراد القدر المشترك في ضمن  
 الحقيقة يكون هذا بمنزلة ارادة الحقيقة ابتداء فيعود فيه التريدي حينئذ أيضا وان اراد الثاني  
 نافي كون القرض الاطلاق وعدم ارادة الجميع وان لم يناف ذلك المطلوب لان فيه مراعاة  
 الابغية وان اريد الثالث فان اريد بالبعض جميع الافراد نافي ذلك القرض أيضا وان لم يناف  
 المطلوب والحقيقة عاقبه ذلك التريدي وبعض الافراد نافي 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 أي المراعى هو المتكلم وهو المصنف فكيف تنسب اليه  
 حال الاطلاق مع انها تقتضي ملاحظة الجميع ولا ملاحظة مع الاطلاق وان جعل الفاعل  
 السامع فهو وان أمكن بناء على ان المراد بعراعاتها الحمل عليها لكنه نوع مراعاة المصنف اذ  
 لا يمكن حمل الكلام الاعلى ما يوافق غرض التكلم (قلت) يكفي في صحة نسبتها الى المصنف  
 ملاحظته ما يتضمنها ويحمل عليها ويناسبها على ما تقرر سابقا والحاصل ان مراعاة الشيء قد  
 تكون قصدا وقد تكون ضمنا بان يرعى ما يتضمن ذلك الشيء فقد ظهر ان مراعاة الابغية انما  
 تقتضي عند ارادة الثناء بالبعض فقط فلهذا قيد به الشارح لكن بقي هنا شيء 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 التقدير لا يصدق عليه  
 ما ذكر اعلى 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 اراد بقوله لصدقه بها وبغيرها انه يصدق بمجموعها مع غيرها لم يحجج الوصف بالكثير اذ  
 صدقه بالمجموع كاف في الابغية وان لم يكثر ذلك الغير اذ هي مع أي وصف كان أبلغ منها  
 وحدها على هذا المعنى قوله في الجملة في بعض الاحوال لان الثناء به باعتبار صدقه وبغيرها الكثير  
 أبلغ من الثناء به الاعتبار صدقه بها فقط ولا باعتبار صدقه وبغيرها القليل واذا كان الظاهر  
 ان المراد هنا بعض لا بعينه فبرده عليه ان انتفاء مراعاة الابغية لا ينحصر في ارادة البعض  
 لا بعينه بل يصدق أيضا با ارادة البعض المعين ولا يصدق على البعض المعين قوله لصدقه بها  
 وبغيرها الكثير حتى يكون الثناء به أبلغ في الجملة اللهم الا ان يجاب بان ارادة البعض المعين  
 بعيدة وخلاف الظاهر والغالب لعدم ما يشعر به من الصيغة وعدم ما يقتضيه من المعين فلم  
 يلتفت اليه ومجرد احتمال لا ينافي مقصوده من ترجيح الفعلية اما ولا فلانه يكفي في ترجيحها

ان مرعاة الاباحية هو الظاهر الراجح المناسب للمقام واما فرض عدم مراعاتها فالتحتم هو امر  
 تنزل لو فرض عدم الاتمام على تقديره لم يضر واما ثانيا فلان هذا الاحتمال البعيد لا ينافي  
 الترجيح الظني وهو كاف في مثل هذا المطلوب (فان قلت) بقي شيء آخر ايضا وهو ان تلك الواحدة  
 صفة عظيمة والبعض كما يصدق بغيرها الكثير يصدق بغيرها القليل المنحط عنها ولا شك ان الثناء  
 بالعظيم قطعاً ولى من الثناء بما يحتمل غير العظيم المنحط عن تلك الواحدة وان احتمل العظيم أيضا  
 اذا احتماله غير العظيم مما يحيط من قدر الثناء (قلت) المقام قرينة واضحة على الصبر الى الغير  
 الكثير لانه المناسب والمطلوب له وان لم يصر في اليه فلا أقل من أن يصر في تلك الواحدة دون  
 المنحطة عنها القلة مناسبتها له فالمقام دائر بين أن يصر في الغير الكثير والى تلك الواحدة مع  
 ان الاول أرحم في مقتضاه فليتأمل (قوله نعم الثناء بها) أي بتلك الواحدة من حيث تفصلها  
 أي تعيينها بكونها مال كنية الحمد أو وقع أي أمكن وأثبت في النفس من الثناء به أي بذلك  
 البعض أي لعدم تعيينه أي بالعبارة وان قصده معينا كما هو ظاهره (وأقول) قد يشير كلامه  
 هذا الى ان الثناء بها ليس أوقع في النفس من الثناء بالجمع بناء على مراعاة البلاغة لانه انما  
 حكم بالواقعية بالنسبة للثناء بالبعض ولم يتعرض لها بالنسبة للثناء بالجمع لكن كلامه في شرح  
 المنهاج صريح أو كالصريح في انه أوقع منه أيضا فانه قال في قول المنهاج اجده يبلغ حمد الخ  
 بعد قوله الحمد لله ما تصه وهو أبلغ من جده الاول وذلك أوقع في النفس من حيث تفصلها انتهى  
 ولعل وجهه ان الواقعية تابعة للتعيين ولا تعين فيه وان أريد بالجمع لانها غير مذكورة  
 بمعناها وفيه تأمل فليتأمل (قوله على نعم) عبر بالجمع دون المفرد لانه أبلغ في مطلوبه لانه  
 في مقام اظهار تعظيم الله والتحدث بنعمه الواصلة اليه والجمع أبلغ في ذلك لان دلالة 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 العظمة 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 وبجازته  
 كيف لا وقد نسب المحقق الجلي الى أبيه من جملة القاصرين لاجل أمر في حكم الواجب ان لم  
 يكن واجبا صرح به مشاهير المحققين وذلك لان العلامة المولى التفتازاني صرح في حواشي  
 الكشف بان المحمود عليه هو الفعل الجميل وواقفه التحرير الاستاذ الدواني في حواشي  
 الاصول قال شيخنا الشريف بل الامام الرازي وكفى به سندا ودليلا سيما في النقلات ثم قال  
 شيخنا فان قلت كثيرا ما يحمده على العلم والكرم والاخلاق العلية النفسانية قلت في باب  
 التسدير المدح يجوز على صفات الذات كالعلم والحمد لا يجوز الاعلى صفات الفعل كالمخلق  
 والرزق لكن الظاهر من تحقيقات المتأخرين ان المراد الفعل العرفي اللغوي والعرف بعد  
 جميع ذلك افعالا وعلى ما قررنا أي من ان المحمود عليه لا بد أن يكون فعلا يكون الحمد حقيقة  
 على الانعام لاعلى النعمة ولذا قال العلامة التفتازاني في الحواشي أي حواشي الكشف 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) لاشبهة لعاقلة في ان المحمود عليه

نعم الثناء بها من حيث  
 تفصلها أو وقع في النفس من  
 الثناء به (على نعم) جمع نعمة  
 بمعنى انعام والشكر والتعظيم

يجب أن يكون أمر في المحمود فان الامر الاجنبي عن شخص لا يكون سببا لتناء ذلك الشخص  
وتعظيمه بدهاة والا لا يمكن جد زيد على ما لم يتعلق به من فعل عمر وغيره وهن فاسد قطعاً فالجد  
على النعمة لذاتها غير معقول بل لا بد من ملاحظة تعلقها بالمحمود بالصدور وحينئذ يرجع الى  
الانعام فان الجد على النعمة حينئذ لاجل انعام المحموداها وأما الجد على الانعام فانه لذاته  
فلهذا صار الجد على الانعام أمكن فالذي يلزم عما في المطول ان الحاصل من الفعل قد يجعل  
بجزلة الفعل ويحتمل عليه لكن لا ذاته بل من حيث حصوله من الفعل عليه الفعل أو ما هو  
بجزلة الفعل مما لوحظ فيه الفصل فلا منافاة ولا اشكال اه المقصود نقله من كلام شيخنا وهو  
فصر واضح في ان جعل النعم بمعنى الانعامات مما يحتاج بل يضطر اليه بل لو أخذنا ظاهر قول  
المطول أمكن لكان محتاجاً اليه أيضاً لان الجمل على الامكن أولى والاخذ بالاولى أريح والاخذ  
بالاربع من غير معارض في حكم الواجب ان لم يكن واجبا قبل مع هذا كله يسوغ لذي عقل  
نسبة المحقق في مثل ذلك الى انه من جملة القاصرين وثاقه انه لا منشأ له هذا الخراف والتهور  
وراء الاخراف الالجهل المركب بهذا الحكم أو عدمه المبالاة بالعار وعدم المسكة في الدين  
وان أمثال هذا التشيع الباطل لا ثمرة له الادوام العار مادامت هذه الدار ثم رأيت عن  
بعضهم موافقة الكوراني في هذا الاعتراض مع زيادة نعمة في الظهور فانه اعترض على  
الشارح بان المقابل بالجد حتى يكون شكر انما هو المنعم به لا الانعام ثم قال ويرد تفسيره النعمة  
بالانعام قوله يؤذن الحمد عليها بزيادة اذ لا يوصف بالزيادة الا المنعم به لا الانعام لانه صفة له  
تعالى وصفته لا تقبل الزيادة اه فأما الاعتراض فقد علم فساد وانه لا منشأ له الا القصور  
وعدم احسان هذا البحث وأما الزيادة ورد التفسير بما ذكره فلا منشأ له الا القلة المعروفة بن  
الكلام وعدم احسان سياسته فانه استدل على ان الانعام لا يوصف بالزيادة بانه صفة لله تعالى  
وصفته تعالى لا تقبل الزيادة وما درى ان الذي لا يقبل الزيادة انما هو صفاته الذاتية اما الفعلية  
كالانعام فانها تقبل الزيادة قطعاً ولعله أخذ ما توهمه من نحو قول القصيدة المعروفة يقول  
العبد مائنه صفات الذات والاقعال طرا \* قديمان مصونات الزوال

اه ووجه الاخذ عند انه صرح بقدم صفات الانعام وقدمها يستلزم عدم زيادتها لانها  
تقتضى التغيير ولا تغير في القديم وما درى ان قدم صفات الانعام انما هو قول الحنيفة وأما  
الاشاعرة فعلى انها حادثة كما بينه شراحها بل قال العزيز جماعة منهم والتزاع عند التحقيق  
زول فانهم 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 والتخلق والايجاد والاحداث  
والاختراع ونحو ذلك وأورد أدلة الحنيفة على هذا المدعى مانته ومبني 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 بجدوث التكوين أي وهم  
الاشاعرة الخ اه على ان القائلين بقدم التكوين يعتبرون بجدوث تعلقاته كالانعام أي اعطاء  
النعمة كما لا يخفى على من له الملم بكلامهم على وجهه ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم  
(قوله أي انعامات كثيرة عظيمة) فان قلت التمجيع كثرة والانعامات جمع فكيف فسر ما بها

أي انعامات كثيرة عظيمة  
سبها الالهام لتأليف هذا  
الكتاب والاقدار عليه



قلت الوصف بالكثرة والعظم دفع ارادة التثنية وصرف الى الكثرة التي هي معنى جمع الكثرة لانها المتبادرة من هذا الوصف (قوله وعلى صله محمد) قد يقال لافادة لهذا التعينه وعدم احتمال العبارة خلافة وقد يجاب بأنه ذكر توطئة لما بعده على انه يحتمل تعلق على بالحمد في قوله يؤذن الحمد أو يمحذوف فلهذا احتز 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 الحمد عليه ما كان عليه في صدور الحمد ولهذا قال شيخنا الشريف وأما الحمد عليه فهو ما كان الوصف بالجميل بازائه ومقابلة بمعنى ان الموصوف لما كان له ذلك الشيء ذكر جملة وأظهر كما له فهو لاجل حصوله له ولولاه لم يوصف أي لم يتحقق ذلك الوصف فهو كالعلة الباعثة للوصف على الوصف أو هو العلة اه وقوله كالعلة أي كافي حمد الله اذ لا باعث في حقه تعالى وقوله وهو العلة أي كافي حمد انطلق ثم قال الحمد عليه يجب ان يكون كالأفان غير الكمال لا يكون سببا لظهور الكمال والتعظيم اه وبذلك يعلم سقوط ما نقل عن بعضهم ان معنى كون على صله محمد انها حرف يوصل معنى الفعل الى الجر وربه لانه يحمد لاجل النعمة وبين المعنيين تفاوت اه والثاني ما أورده الكمال مما هو أوهن من بيت العسكوت حيث قال يقال عليه ان أريد بالثاني مالم يقصد لفظا فقد يكون واجبا أيضا وذلك اذا أطلق لفظا وقيدية بأن يقصد ايقاعه في مقابلة النعمة اه (وأقول) من الواضح الذي لاسترة دونه ان الشارح المحقق قابل بالاطلاق قوله على النعم أي في مقابلتها اه فتح هذه المقابلة الصريحة هل يهيم ذوعقل من الاطلاق سوى مالم يجعل في مقابلة النعم بأن لم يقصد ايقاعه في مقابلة النعم وهل يتوهم متوهم ان منه ما جعل في مقابلة النعم الا انه لم يقصد لفظا بما يدل على ذلك حتى يجعل محلا للتردد والاحتمال كلا والله لا يتوهم ذلك الاغافل ذاهل وكأنه توهم ان الشارح أراد بما في مقابلتها ما قيد لفظا بدليل وجود التقييد في عبارة المصنف فيكون المطلق مالم يقيد لفظا وهذا مع انه لا يتوهم ذوعقل من مثل هذه العبارة لا يلبق ان يتوهم عن بعض أدكباء الطلاب فكيف يتوهم عن خضعت لجلالته الرقاب غاية ما في الباب ان الشارح استدل على المقابلة بالتقييد لفظا لکن هذا لا يقتضي ان كل ما خلا عنه تنفي المقابلة عنه ويوضح ذلك ان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسه او فرق كبير بين المقابلة بالتقييد وبين تفسيرها به وقد يشبهه أحد هما بالآخر عند اجمال التامل والثالث انه قد يستشكل قوله لا مطلقا بان تعلق الحمد بضمير الذات الاقدس وهو الكافي يقيد كون الحمد أيضا للذات وذلك حذرا في مقابلة نعمة فقد حذم مطلقا أيضا ولهذا حال في المطول في قول التلخيص الحمد لله على ما أنعم مانحه 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 تنبها على تحقيق 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 الأهم بل قيد بالنعم ليحصل وان حصل غيره أيضا فأنمله والرابع ان معنى كون الاول واجبا كما قال شيخ الاسلام انه يقع واجبا لانه اذا أنعم الله على

وعلى صله محمد وانما حمد على النعم أي في مقابلتها لا مطلقا لان الاول واجب والثاني مندوب

عبد بنعمة يجب عليه ان يحمد عليها بالحمد الذي ذكره وهو الحمد اللفظي أو بالحمد المسمى هـ \*  
والخامس انه يحتمل انه أشار بهذا الكلام الى رد قول العراقي قلت وقد تبين ان الحمد هنا أحد  
قسميه وهو ما كان على نعمة ولو أطلقه لتناول القسم الآخر وهو ما كان على غير نعمة اهـ وكان  
وجه الرد ان المراد بالاطلاق هنا اتقاء التقيد مطلقا وحينئذ فلا يكون الحمد في مقابلة  
النعمة ويلزم خروج الواجب تعالى على اننا شرنا في الثالث الى ان الحمد على غير النعمة داخل  
في حده أيضا فتأمل (قوله ووصف النعم) لا يخفى ان الظاهر المتبادر ان المراد بالنعمة المعنى  
لا اللفظ وهو المناسب لقوله بما هو شأنها وقضية هذا تعين ظرفية الباء أو أليتها في قوله بقوله  
وأما مجوز الكمال من ابدال بقوله من بما هو شأنها فليس كذلك ان جعل الموصوف النعم  
التي هي المعاني كما هو مراد المصنف اقتضى انها موصوفة بالقول المذكور ولا معنى لذلك  
الآن يجب بحذف المضاف فيه أي بمعنى قوله وفيه تكلف مستغنى عنه وان جعله لفظ النعم  
المذكور اقتضى ان القول المذكور شأن لفظ النعم وفي صحة ذلك نظر (قوله يؤذن الحمد عليها)  
لا يخفى ان الحمد مطلقا يؤذن بالزيادة بالطريق الذي ذكره وانما قد يدعى عليه لان الكلام في  
الحمد عليها بدليل نحمدك اللهم على نعم وليصح وصف النعم بالجملة التي بعدها (قوله أي يعلم) أي  
اعلام دلالة الالتزام كما يدل عليه التوجيه بقوله لانه متوقف على الاهتمام والاقدار عليه  
والحاصل انه بمعنى يدل وحينئذ فلا تجوز في الاسناد بل في المسند ولا منافاة بينه وبين ذلك  
التوجيه بان يقال ان تفسير الايدان بالاعلام يقتضى انه لا تجوز في المسند بل في الاسناد  
والتوجيه المذكور يقتضى تفسير الايدان بالدلالة فلا تجوز في الاسناد بل في المسند خلافا لما  
توهم (قوله بزيادتها) فان قلت هلا عبر به المصنف فانه أخصر بحرف (قلت) ما عبر به أنسب  
بقوله لرشادها مع ما فيه من المبالغة كما في الأكتساب والكسب وإيهام خصوصها بنفسها وعدم  
توقفها على فاعل فان ذلك أسرع للموصول والاختصارية انما تراعى ما لم تقوت امر استحسانا  
(قوله وهما من جملة النعم) أقول مجزدها كاف في صدق قول المصنف يؤذن الحمد بزيادة ما فلا  
حاجة فيه الى ما بعده الا ان أريد بالحمد على النعم الحمد على كل النعم الواصلة اليه لدخول الحمد على  
كل الهام واقدار حينئذ (قوله فيقتضيان الحمد) أي يستلزمانه (وأقول) ان أراد يقتضيان  
وجود الحمد فهو ممنوع اذ يمكن ان يوجد ولا يوجد الحمد اذ يتصور قطعا ان يحمد الانسان مرة  
واحدة على النعم مع ان هذه المرة توقفت عليها ما فقد وجد ولم يوجد حمد عليها اذ الغرض  
انه لم يحمد بعد تلك المرة وان أراد يقتضيان طلب الحمد فيجوز 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 ان يجب بانها في هذا الاقتضاء ما هو حق العبد واللا تقي به  
وهو امتثال الطلب والعمل بمقتضاه فليأمل (قوله فلا غاية للنعم حتى يوقف بالحمد عليها) أي  
على تلك الغاية (فان قلت) بل لها غاية لانه اذا ترك الحمد على الهام الحمد السابق والاقدار عليه  
انتهت النعم بهما وكانا غاية لها لا يقال لانه لم ذلك لجواز ان تحصل نعم أخرى غير الهام الحمد  
والاقدار عليه لانا نقول كلامنا في النعم المتعلقة بالحمد على النعم لان كلامه انما هو في ذلك كما  
هو ظاهر (قلت) هذا المنع انما يرد لو اريد في الغاية على الاطلاق وليس كذلك بل اريد في الغاية

ووصف النعم بما هو شأنها بقوله  
(يؤذن الحمد) عليها (بازديادها)  
أي يعلم بزيادتها لانه متوقف  
على الاهتمام له والاقدار  
عليه وهما من جملة النعم  
فمقتضيان الحمد وهو مؤذن  
بالزيادة المقتضية للحمد أيضا  
وهلم جرافة غاية للنعم حتى  
يوقف بالحمد عليها

المقدمة بالوقوف بالحمد عليها والحاصل ان المتنى غاية هي نعم جد عليها ولا تجر الى نعم اخرى وهذه  
منتقبة لان ذلك الحمد الواقع فيها يقتضى نعماً اخرى هي الهام الاقدار عليه وهكذا (فان قلت)  
ثم الله على كل احد لا تقف على غاية سواء حمد أو لا وان كان ما دخل منها في الوجود مستاهفا  
الفرق بين الحمد وغيره (قلت) الفرق حصول نعم للحمد لا بوقف لها على غاية بواسطة حده زيادة  
على ما شارك فيه غيره (فان قلت) كيف يتأتى افضاء الحمد الى نعم لا غاية لها مع توقفها على تكرر  
الجمع انه قد يعارضه في آتته ما تقدم عليه ولا يمكن اجتماعه معه (قلت) لعل المراد ان الحمد  
في نفسه صالح لذلك فلا يتأتى انه قد يعارضه ما يمنع من ذلك (قوله) وان تعدوا نعمة الله  
لا تحصوها (أقول) هذا استدلال على ما قرره من انه لا غاية للنعم المستلزم لعدم احصائها (وقبه  
أمران الاول) ان ما قرره من ذلك الانتفاء انما هو اذا وجد الحمد والالية تقتضى الانتفاء  
مطلقا فيها اثبات زيادة على المتدى فكأنه قصد بحكايتها افادة تلك الزيادة في الفائدة  
والثاني ان نعمة الله مفرد مضاف لمعرفة فهو من صيغ العموم والحكم الوارد على العام  
يتعلق بكل فرد منه وقد يتعلق بالجمع ولا اشكال في صحة جعل ما في الالية من قبيل الثاني  
ويمكن جعله من قبيل الاول أيضا نظر الان كل واحد من افراد الالهام له من الاعتبارات  
والتامع ما لا يحصى فليتامل (قوله) وازداد وازداد الا لازم مطاوعا زاد المتعدى الخ) أقول  
فيه أمران \* الاول انه يحتمل ان الكوراني أشار بقوله وازداد نعمة ولازم كاصله وقد ذكر  
بعض الشراح كلاما في هذا المقام لاتعلق له بالمقصود فاجتنبه اه الى رد ذلك ويحتمل انه اشار به  
الى رد قول الزركشي والازدياد ابلغ من الزيادة كما ان الاكتساب ابلغ من الكسب وأصله  
ازدياد ابدل من التاء والاتوافق الزاي والذال في الجهر لتشاكل اللفظ وهو مأخوذ من قوله  
تعالى لئن شكرتم لازيدنكم اه فان كان أراد الاول فذلك أدل دليل على مجازته فان الفرق  
بين المطاوع وغيره واضح والتفاوت بينهما المألخ وما زالت الائمة يميزون بينهما ويجهنون  
بذلك فبيان ان ما في كلام المصنف مطاوع بيان معنى كلامه على وجهه على ما هو وظيفة  
الشرح فكيف مع هذا يدعى ذوعقل انه لاتعلق له بالمقصود ويأمر باجتنابه وان كان أراد  
الثاني فكذلك لان ما ذكره الزركشي تضمن تكملة ايشار الازدياد على الزيادة وبيان أصل هذه  
الكلمة وهذا من حق الشرح فكيف يدعى ذوعقل انه لاتعلق له بالمقصود ويأمر باجتنابه  
واعلم والله انه لا مسكنة لمن هذا حاله ولا تحرز له عن الجراف وتعود بالله من انحراف بطمس  
البصرة ويطغى نور السريرة \* والثاني ان تخصيصه فاد بتقيد باللازم يحتمل ان يكون لانه  
يرى ان ازدا مطاوع في حالي التعدى واللازم مثال حالة اللزوم ما ذكره الشارح ومثال حالة  
التعدى قوله تعالى ويزداد الذين آمنوا ايماناً فان المفسرين أعربوا ايماناً مقعولا ويحتمل ان  
يكون لانه يرى لزوم ازداد ايماناً فلا حاجة الى تقيد به فيكون مخالفا للمفسرين ومعربا ايماناً  
في الالية ونحوها غير ما يحول عن القاعل وقد قال شيخنا العلامة ان هذا ظاهر كلام الشارح  
وانه الحق اه (قوله) ونصلي على نبيك اعترض بان حقه ان يزيد بعد نصلي ونسلم نحو ويامن  
كراهة افراد احد هما عن الاخر (وأقول) يحتمل ان المصنف لا يوافق على كراهة الافراد  
مطلقا أو يرى انتفاء ما بالجمع انظروا لا يرى كراهة الافراد خطأ أيضا وان صرح به جمع وقد

وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها  
وازداد وازداد الا لازم مطاوعا  
زاد المتعدى تقول زاد الله  
النعم على فازدادت وزادت  
(ونصلي على نبيك محمد)

وقع للشافعي في الام وغيرها الافراد خطأ وقد قال بعض الفضلاء ان الحق ان الكراهة هنا  
 بمعنى خلاف الاولى لعدم النهي بخصوص وقد ينازعه انهم كثيرا ما يثبتون الكراهة  
 الحقيقية بغير نهى مخصوص لوجود ما يقوم مقامه على ان توقف الكراهة على النهي  
 بخصوص 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 فاصل كلامه انم الانشاء الدعاء وهذا  
 صحيح لاخبار عليه مطابق لمادات عليه الآيات والاخبار الا مرة بالصلاة عليه ولصريح كلام  
 الأئمة كما لا يخفى على من له أدنى المام به واما مخالفة الكوراني فيه وجه الصلاة على لازمها  
 الذي هو التعظيم ولعله قصد بذلك مخالفة الشارح والرحميت قال والصلاة لغة الدعاء والدعاء  
 يلزمه التعظيم فان من دعوت له فقد عظمته فاطلق الملتزم وأريد اللزم فيكون مجازا من سلا  
 أي ونعظم نبيك بان تقول يا الهناصل عليه أي عظمه وبجمله اه فما لا يلتفت اليها فان فيها صرف  
 الكلام عن حقيقة من غير ضرورة الى ذلك ولادليل عليه مع مخالفة كلام الأئمة وظاهر  
 الآيات والاخبار وكأنه توهم ان معنى الصلاة الذي هو الرحمة غير متصور في حقه عليه أفضل  
 الصلاة والسلام لانه مر حوم فلا تطلب له الرحمة وهذا خطأ لان أنواع الرحمة ومراتبها لا تنحصر  
 وليس جميعها حاصله عليه أفضل الصلاة والسلام فيطلب له من ذلك ما ليس حاصله (قوله  
 والنبي انسان الخ) أشار الكوراني الى اعتراض التعبير بالانسان حيث قال والنبي ذكر  
 من بنى آدم أوحى اليه بشرع وقولنا ذكر أوحى من قولهم انسان للاجماع على عدم استنباء  
 الاثنى من بنى آدم اه ولقائل ان يقول لانسلم الاجماع المذكور وقد ذهب الأشعري الى  
 عدم اشتراط الذكور في النبوة ووقع الاختلاف في وقوع نبوة أربع نسوة مريم وآسية وسارة  
 وهاجر وعن 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 بين مذكره ومؤنثه بالتاء فيقال  
 في الذكر انسان وفي الاثنى انسانة كما تقرر في محله وعلى هذا فالانسان مختص بالذكور (قوله  
 وانظروا بالهمز من النبأ) أورد السكالك ما حاصله ان الانسب كونه فعلا بمعنى المفعول أي الخبر  
 بالفتح عن الله لان هذا النسب 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 ضبط مخبر في  
 عبارته بصيغة المفعول قال لكن قد اشتمر ضبطها عن الشارح بصيغة اسم فاعل انتهى وأقول  
 يمكن ان يجاب بحمل كلام الشارح على اسم المفعول ولا ينافيه الاشتمار المذكور اذ لا يلزم  
 من اشتراشي عن أحد صحته عنه فكثيرا ما يشتمر النبي 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 شأنه الاخبار بنحو الآداب والاخلاق ارشادا  
 وتعليل الخبر وان لم يؤمر بذلك (قوله وقيل انه الاصل) قال شيخ الاسلام عرفه ليقيد انه أصل

من الصلاة عليه المأمور بها  
 وهي الدعاء بالصلاة أي الرحمة  
 عليه أخذنا من حديث  
 أمرنا الله ان نصلي عليك  
 فكيف نصلي عليك قال  
 قولوا اللهم صل على محمد  
 اخره رواه الشيخان الاصدده  
 فسلم والنبي انسان أوحى  
 اليه بشرع وان لم يؤمر  
 بتبليغه فان أمر بذلك  
 فرسول أيضا أو أمر  
 بتبليغه وان لم يكن له كتاب  
 أو نسخ لبعض شرع من قبله  
 كيشوع فان كان له ذلك  
 فرسول أيضا قولان فالنبي  
 أعظم من الرسول هاهما معنى  
 ثالث انما معنى وهو معنى  
 الرسول على الاول المشهور  
 وقال نبيك دون رسولك لان  
 النبي أكثر استعمالا لفظه  
 بالهمز من النبأ أي الخبر لان  
 النبي مخبر عن الله وبلا همز  
 وهو الأكرم قيل لانه تخفف  
 الهموز بقلب همزته ياء  
 وقيل انه الاصل

للمهموز ولو نكره لتوهم ان كلا منهما اصل اه (وأقول) اذا كان أصلا للمهموز فينبغي ان يكون  
بمعنى المهموز السابق أو يكون المهموز بمعنى الآتي ليتحد معناه ما والاختلاف معناه ما  
فكيف يكون أحدهما أصلا للآخر فليتامل (قوله من النبوة) أي فيكون واويا وأصله نبيو  
قلت الواو ياء لاجتماعها مع الياء وسبق احدهما بالسكون وأدعت احدي الياء في الاخرى  
(قوله أي الرفعة) أقول هذا من جملة مقول وقيل قبله فلا يتوجه على الشارح ما ورد على من  
فسر النبوة بالرفعة بان الذي صرح به كلام القاموس وغيره أنها المكان المرتفع بتقدير تمامه  
لان الشارح حال الكلام غيره غير مختار له فلا اعتراض (قوله مرفوع الرتبة على غيره من الخلق)  
أي من غير الانبياء مطلقا وأما النسبة للانبياء فلا نبيا قد يكون مرفوع الرتبة على غيره منهم أيضا  
مطلقا وذلك في سيد الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم وقد يكون مرفوع الرتبة على غيره منهم في  
الجملة كما في غيره (قوله من اسم مفعول المضعف) أقول التضعيف هنا بالمعنى اللغوي دون  
الاصطلاحى (قوله يعني لدين الاسلام) أقول يجوز بقاؤه على ظاهره لتحقيق هدايته الى نفس  
الرشاد بهدايته الى طريقة الموصل اليه اذا الهداية الى الشيء بان ما يوصل اليه فعمل اختياره  
الاول لانه أظهر في معنى الدلالة (قوله الذي هو لتسكنه في الوصول به الخ) لا يخفى ان التجوز  
يكفي فيه مطلق السببية كما هو مقتضى كلامهم فعمل اعتبار التمكن المذکور لبيان قوة  
العلاقة لتصحها فليتامل (قوله وهذا) أي الوصف المذکور ما خوذ من قوله تعالى الخ  
(أقول) ان أراد أن ما في الآية يدل على ان المهدي اليه هذا ذلك الصراط المستقيم الذي  
هو دين الاسلام فهو ممنوع والفرق ظاهر لانه عبر عن المهدي اليه في الآية بالصراط المستقيم  
ولا يناسب جملة الاعلى دين الاسلام الذي هو طريق موصل الى الرشاد لا على نفس الرشاد اذ ليس  
طريقا بل هو ثمرة للطريق بخلاف ما هنا فإنه يعرفه بالرشاد الذي لا يتعين جملة على الطريق  
الذي هو دين الاسلام بل يصح جملة على ظاهره كما تقرروا ان أراد تصحيح ارادة ذلك هنا بدليل  
ما في الآية فهو مسلم لكن لا يخفى ما في التعبير بالاخذ من الخفاء ويمكن أن يقال المراد ان  
الماخوذ الوصف بالهداية مع قطع النظر عن خصوص المهدي اليه والاولى في الجواب أن  
يقال ليس المراد بالاخذ هنا الاستدلال بما في الآية على ارادة ذلك هنا ولا على صحته بل المراد  
ان المصنف ارتكب وصفه بالهداية الى ما ذكره موافقا لما في الآية يعني أن المصنف استعمل في  
وصفه ما في الآية (قوله افاربه المؤمنون من بنى هاشم والمطلب) قال شيخنا الشهاب فيما كتبه  
على شرح المنهاج للشارح وقوله المؤمنون وبنى فيه ما تغليب كما لا يخفى انتهى أي فالمراد به ما  
ما يشمل المؤمنات من بنات هاشم والمطلب وهذا تصریح منه بشمول الآل للذکور والانات  
وقال هنا مانصه واعلم ان استدلاله أي الشارح بهذه الاحاديث يقتضى أن اولاد بنات بنى هاشم  
لا يدخلون في الآل لانه لاحق لهم في الخمس وقضية الاحاديث أيضا جواز الصدقة عليهم اه  
فليتامل (قوله ان لكم في خمس الخمس) فان قلت قضية الظرفية عدم استحقاتهم خمس الخمس  
بتمامه وهو خلاف ما صرح به الفقهاء قلت يمكن ان تكون الظرفية باعتبار كل واحد أي ان  
لكل منكم في خمس الخمس ما ذكر فلا يشاق استحقات جهاتهم تمام خمس الخمس وأن يراد بخمس  
الخمس المفهوم العام الصادق بكل خمس من أجناس الخمس وحيث تصدق الظرفية مع

مفعول المضعف سمي به نبيا  
بالهام من الله تعالى تقاؤلا  
بأنه يكثر حمد الخلق له لكثرة  
خصاله الجميلة كما روى في  
السيرانه قيل لخدمه عبد  
المطلب وقد سماه في سابع  
ولادته ملوت أي به قبلها لم  
سميت ابنك محمد اوليس من  
أسماء آتاك ولا قومك قال  
رجوت أن يحمدي في السماء  
والارض وقد حقق الله  
رجاءه كما سبق في علمه (هادى  
الاسمة) أي دالها بلطف  
(رشادها) يعني لدين  
الاسلام الذي هو لتسكنه  
في الوصول به الى الرشاد  
وهو ضد الخي كأنه نفسه  
وهذا ما خوذ من قوله تعالى  
وانك لتهدى الى صراط  
مستقيم أي دين الاسلام  
(وعلى آله) هم كما قال  
الشافعي رضي الله عنه  
أفاربه المؤمنون من بنى  
هاشم والمطلب ابن عبد  
مناف لانه صلى الله عليه  
وسلم قسم سهم ذوى القربى  
وهو خمس الخمس تاركاً منه  
غيرهم من بنى عمهم نوفل  
وعبد شمس مع سواهم له  
رواه البخارى وقال ان  
هذه الصدقات انما هي  
أوساخ الناس وانها لا تحل  
لمحمد ولا لآل محمد رواه  
مسلم وقال لأهل لكم أهل  
البيت من الصدقات شيئا ولا غسله الايدي ان لكم في خمس الخمس ما يكفكم أو يغنيكم

استحقاقهم تمام خمس الخمس لخصه ظرفية المفهوم العام لقرده في الجملة (قوله أي بل يغنيكم)  
أقول لا يتعين ذلك بل يمكن جعل أو على التردد اشارة الى أن خمس الخمس لا يخرج عن الاخرين  
وان في كل منهما كفاية \* واعلم ان شيخنا الشهاب بهن 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 القرص بالنص ومن تحرم عليه الصدقة المذكورة آثاره المؤمنون من بني هاشم  
والمطلب دليل الصفري بالحديث الثاني والثالث ودليل الكبرى الاول والثالث حيث أثبت  
الاول قسم خمس الخمس لآثاره المذكورين وأفاد الثالث تعليل حرمة الصدقة عليهم بذلك فان  
قلت مفاد الثالث أخص من الثاني فهذا أعني عنه قلت موضوع النتيجة المدعاة لفظ الآل  
ولم يصرح به سوى في الثاني وبعارة أخرى أثبت في الاول وصف قسم خمس الخمس لآثاره  
المذكورين وفي الثاني وصف حرمة الصدقات للآل وفي الثالث الوصفين جميعا للموصوف  
واحدوهم أهل البيت فيلزم اتحاد الموصوفات الثلاثة فينبج المطلوب وهو كون الآل آثاره  
المذكورين فعلم أن ذكر الثالث لا يعني عن الثاني لان ذكر الاول والثالث إنما يلزم منه اتحاد أهل  
البيت وآثاره المذكورين وهو غير مطلوب وهذا كما شئ بسبب الظاهر والافق ان تقول  
أفاد الثالث ان أهل البيت تحرم عليهم الصدقة وأن لهم شيئاً في خمس الخمس ويحتمل ان يراد بهم  
بعض مخصوص من الآل فلا يتم الاستدلال اللهم الآن يراعى ما قبل من أن الآل أصله أهل كما  
صرح به الرخشري وغيره ثم قوله في الحديث الثالث ولاغسالة الايدي يحتمل نصبه عطف على شيا  
عطف خاص على عام أو على مقدر رأى لا كثيراً ولاغسالة الايدي يحتمل نصبه عطف على شيا  
الصدقات ويحتمل جره عطف على الصدقات عطف تشبيه وهذا الاخير أولى لان الصدقات  
مطهرة فهي كالغسالة انتهى (قوله يعني الصحابي) أي الذي هو أخص من مطلق صاحب  
وهو ما ذكره (قوله ما قامت الطروس والسطور لعيون الالتقاط مقام بياضها وسوادها)  
شرحه الشارح بما تروى وما اعترضه الكال والكوراني فاما الكال فقال فسر الشارح  
الطروس بالصف وهو المعنى الحقيقي وجعل عطف السطور عليها من عطف الجزء على الكل  
ووجهه بما فيه تكلف والظاهر ان المصنف أراد بالطروس الورق بدون كتابه من باب اطلاق  
اسم الكل على الجزء وجعله 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 وأتم تخبير بان الحمل على المعنى الحقيقي واجب عند انتفاء قرينة المجاز  
ودارج عند ضعفها وحينئذ فإذا كان المعنى الحقيقي للطروس هو الصف كان الحمل عليه واجبا  
عند عدم قرينة المعنى المجازي الذي هو الورق الخالي عن الكتابة وضعيفا عند ضعف القرينة  
وتأية ما يتخيل هنا قرينة المعنى المجازي هو عطف السطور من حيث انه لو لم ير دالمعنى المجازي  
لما احتج 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 لسكته  
أخرى كشرفه بكونه دال على اللفظ الدال على المعنى الذي هو المقصود كما في عطف الخاص  
على العام فكما ضعف دلالة عطف الخاص على أنه أريد بالعام بأسواء ولا إلى غير وجهه عن كونه

أي بل يغنيكم رواه  
الطبراني في معجمه الكبير  
والصحيح جواز إضافة آل  
الى الصغرى كما استعمله  
المصنف (وصحبه) هو اسم  
جمع لصاحبه بمعنى الصحابي  
وهو كما سيأتي من اجتماع  
مؤمنين سيدنا محمد صلى الله  
عليه وسلم وعطف العصب  
على الآل الشامل لبعضهم  
لتشمل الصلاة بأقبيهم (ما)  
صدقية ظرفية (قامت  
الطروس) أي الصفح جمع  
طروس بكسر الطاء  
(والسطور) من عطف  
الجزء على الكل صرح به

من عطف الخاص بل أبقوه على ظاهره أشاروا إلى المنع ضعف هذا لالة عطف الجزء على أنه  
 أريد بما قبله ما لا يتناول الذي هو المعنى المجازي وأما ترتيب تمكين جناس القاب على الحمل على  
 المعنى المجازي فذلك لا يصلح قرينة على الحمل عليه وإنما ذلك من فوائد ارادة المعنى المجازي  
 لأن قرائنه وقرينة بين فائدة الشيء بعينه وجوده بشرطه وبين قرئته الدالة على وجوده والالزم  
 صحة الحمل على المعنى المجازي في كل موضع بمجرد ترتيب فائدة على ارادته لا تقترب على ارادة المعنى  
 الحقيقي ولا يقول ذلك عاقل وكلامهم صريح في منعه كيف لا وهو يجزى إلى عدم اشتراط  
 خصوص القرينة مع اجماعهم على اعتبارها وتخصيص هذه الفائدة بهذا الحكم بما لا وجه له  
 ولا دليل عليه ولا ضرورة اليه فتدبرين أن جعل الطروس على المصنف وجهل عطف السطور  
 من عطف الجزء كما فعل الشارح هو المعنى الظاهر المتبادر من العبارة وأن الحمل عليه واجب  
 أو واجب غير أنه يحتاج إلى بيان نكتة ذلك العطف للاستغناء عنه بما قبله في الشارح أن تلك  
 النكتة هي اشرفية ذلك الجزء لكونه الأعلى اللفظ الدال على المعنى الذي هو المقصود فهو  
 الدال على المقصود وإن كان بواسطة وهذه النكتة أعني الاشرفية من جهة تكات عطف  
 الخاص على العام ولا تكاف فيها بوجه وإنما اجتمعوا على قبولها ومرعاتها والتوجيه بها في  
 عطف الخاص على العام من غير توقف من أحد منهم في ذلك فظهر أن هذا الذي اعترض به  
 الكمال مدفوع بلاشكال وأن زعمه التكاف في ذلك التوجيه زعم لا سند له يعتد به من معقول  
 أو منقول بل لا داعي اليه ولا حامل عليه إلا محبة التعصب بالوارد والتعامل القاسد وأن قوله  
 والظاهر أن المصنف أراد الخ ان اراد ان هذا هو الظاهر من العبارة فهو ممنوع لما تبين أن من  
 جهة المعنى مجرد ذلك بتقدير تسليمه لا يسوغ ترجيح الحمل عليه وصرف العبارة عن ظاهرها  
 فتأمل ثم قال وفي تركيب المتن استعارة بالكسابة فلي طريق صاحب التلخيص إلى أن قال  
 وعلى طريق صاحب المقناح يقال شبه الالتقاط المختارة بالعيون الباصرة إلى آخر ما بينه لكن  
 ما ذكره على طريق صاحب المقناح غلط ظاهر لوجود ذكر الطرفين وهو مانع من الاستعارة  
 كما تقر في محله ثم ما ذكر السكال في تقرير عبارة المصنف وجهها آخر بقوله وهو ان يقال لفظ  
 العيون يطلق على خيال الشيء وعلى آلات البصر بالاشتراك والحقبة والمجاز في ذكر الكتاب  
 من ادا يتخيار الالتقاط المتني للتدوين لبلأخته وبالإشارة معناه وأعيد الضمير عليه باعتبار المعنى  
 الآخر على طريق الاستخدام وقوله مقام بياضها وسوادها أي مكان بياض العيون وسوادها  
 لما كانت الطروس والسطور هي التي تحفظ غالباً الالتقاط المختارة للتدوين فتسبى على الأيام  
 نزلت منزلة ما لا يبقا لذاتها بدونه كالبياض والسواد الذين لا يبقا لذات العين بدونهما الذهب ما  
 قولها الخ قال هذا هو اللائق بتقرير هذا الحمل وأما ما ذكره الشارح في تقريره فلا يخفى على  
 ذي الفطرة السليمة ما فيه فان قوله أي الطروس وقوله أي سطور الطروس ان فسرهما  
 الضميران في بياضها وسوادها كما هو ظاهر العبارة كان المعنى مدة قيام الطروس والسطور  
 للمعاني قيام بياض الطروس وسواد سطورها وذلك يرجع إلى التوقيت بمدة قيام الشيء بقيام  
 عرضه القائم به المقتدر في تحققه اليه ولا تعلق فيه للبياض والسواد بالعيون ولا يخفى ما فيه من  
 التهاوت المقتضى لكونه غير اجل عن بلاغة المصنف وان فسرهما البياض والسواد في قوله

هذا هو الظاهر من العبارة  
 وهو ممنوع لما تبين أن من  
 جهة المعنى مجرد ذلك بتقدير  
 تسليمه لا يسوغ ترجيح الحمل  
 عليه وصرف العبارة عن ظاهرها  
 فتأمل ثم قال وفي تركيب  
 المتن استعارة بالكسابة فلي  
 طريق صاحب التلخيص إلى أن  
 قال وعلى طريق صاحب  
 المقناح يقال شبه الالتقاط  
 المختارة بالعيون الباصرة إلى  
 آخر ما بينه لكن ما ذكره  
 على طريق صاحب المقناح غلط  
 ظاهر لوجود ذكر الطرفين وهو  
 مانع من الاستعارة كما تقر  
 في محله ثم ما ذكر السكال في  
 تقرير عبارة المصنف وجهها  
 آخر بقوله وهو ان يقال لفظ  
 العيون يطلق على خيال الشيء  
 وعلى آلات البصر بالاشتراك  
 والحقبة والمجاز في ذكر  
 الكتاب من ادا يتخيار  
 الالتقاط المتني للتدوين  
 لبلأخته وبالإشارة معناه  
 وأعيد الضمير عليه باعتبار  
 المعنى الآخر على طريق  
 الاستخدام وقوله مقام  
 بياضها وسوادها أي مكان  
 بياض العيون وسوادها لما  
 كانت الطروس والسطور هي  
 التي تحفظ غالباً الالتقاط  
 المختارة للتدوين فتسبى على  
 الأيام نزلت منزلة ما لا  
 يبقا لذاتها بدونه كالبياض  
 والسواد الذين لا يبقا لذات  
 العين بدونهما الذهب ما قولها  
 الخ قال هذا هو اللائق بتقرير  
 هذا الحمل وأما ما ذكره  
 الشارح في تقريره فلا يخفى  
 على ذي الفطرة السليمة ما  
 فيه فان قوله أي الطروس  
 وقوله أي سطور الطروس ان  
 فسرهما الضميران في بياضها  
 وسوادها كما هو ظاهر  
 العبارة كان المعنى مدة قيام  
 الطروس والسطور للمعاني  
 قيام بياض الطروس وسواد  
 سطورها وذلك يرجع إلى  
 التوقيت بمدة قيام الشيء  
 بقيام عرضه القائم به  
 المقتدر في تحققه اليه ولا  
 تعلق فيه للبياض والسواد  
 بالعيون ولا يخفى ما فيه من  
 التهاوت المقتضى لكونه غير  
 اجل عن بلاغة المصنف وان  
 فسرهما البياض والسواد في  
 قوله

يا ضها وسوادها عاد المعنى الى مدة قيام الطروس والسطور والمعاني بقيام الطروس والسطور  
 وذلك متهافت أيضا اه (وأقول) أما ما هو قول به بقوله فلا يخفى على ذي القطرة السليمة ما فيه  
 فقد بينه بقوله فان قوله اي الطروس وقوله أي سطور الطروس الخ في علم حاله من الكلام على  
 ذلك وأما قوله ان فسر بهما الخ بجوابه اننا نختار الاول قوله وذلك يرجع الى التوقيت بمدة قيام  
 الشيء بقيام عرضه القائم به المقتدر في 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 بحاله وتوقف محله هنا عليه انما هو من جهة التوقيت المذكور اه  
 وان أردت بذلك ان التوقيت المذكور مستقيم في نفسه لان تقدير قيام الطروس والسطور  
 بقيام البياض والسواد تقدير لقيام الشيء بقيام ما يلزمه ولا فائدة فيه فهو ممنوع أيضا والقائدة  
 في ذلك التقدير بيان دوام الصلاتة ودوام الطروس والسطور لانه قد 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 وغيره بالبياض لانه  
 الغالب فيه وبالسواد لون السطور ولو غير سواد وغيره بالسواد لانه الغالب فيه وظاهر أن  
 المتلون مهما وجد لونه كان هو موجودا ومهما اتفق لونه كان هو منتقيا اذ لا تحقق لتلون  
 بدون اللون ولولا ذلك التقييد لما كان لا يرا د عموم قيام الطروس والسطور وأن يراد بقوله  
 ما قامت الطروس والسطور مدة قيام لهما الامتدة بجميع قيامهما (فان قلت) هذا الاحتمال قائم  
 مع التقييد أيضا اذ يجوز ان يكون المعنى ما قامت الطروس والسطور قياما بالبياضها وسوادها  
 لجميع قيام بياضها وسوادها (قلت) لكنه مع التقييد في غاية الضعف والبعده فهو بمنزلة العدم  
 لان التقييد ظاهر في ارادة الدوام والاستعنى عنه بما قبله وأما قوله ولا تعلق فيه للبياض  
 والسواد بالعيون فجوابه أنه لا محذور في ذلك وأي ضرورة لتعلقه ما بالعيون فان الواجب  
 في ذكرهما انما هو افادة فائدة وقد ظهرت فيه الفائدة وحينئذ يظهر سقوط ما زعمه من التهافت  
 لا تدفع ما استند اليه في هذا الزعم (فان قلت) ما الحامل للشارح على ما ذكره وهلا جعل ضمير  
 بياضها وسوادها بالعيون بمعنى الباصرة على طريق الاستخدام كما اختاره الكمال ليقيد أن  
 الطروس والسطور تحفظ الالفاظ حتى كأنه لا يبقا لها بدو ثم ما هي بمنزلة بياض العين  
 وسوادها الذين لا يبقا لذات العين بدو ثم ما وهنه نكتة حسنة بليغة لا تحصل بما ذكره الشارح  
 (قلت) لعل الحامل له على ما ذكره انه ظاهر المتن مع بعد الاستخدام هنا ولازم التكلف فيه وذلك  
 لان ضابطه أن يذكر لفظ له معنيان مراد به أحدهما ثم يعاد الضمير عليه مراد منه المعنى  
 الآخر والمذكور هنا هو لفظ العين مقيد بإضافته الى الالفاظ لا لفظ العيون من غير تقييد  
 والمعنى الآخر الذي يعود الضمير في الاستخدام باعتبارها وهو آلات البصر ليس من معاني  
 المذكور أعني لفظ العيون المقيد بما ذكره بل من معاني لفظ العيون المطلق وهو غير المذكور  
 قطعا واعتبار المضاف بدون اعتبار المضاف اليه فيه غاية التكلف والتعسف في مخالفة الظاهر  
 فاعادة الضمير هنا باعتبار ذلك المعنى الآخر لا تصح بالنسبة للمذكور باعتبار ظاهره وانما  
 تصح باعتبار المطلق الغير المذكور فالاستخدام مع كونه في نفسه خلاف الظاهر يلزم من



ارتكابه ذلك التكلف والتعسف ثم رأيت السيد السهمودي أشار لما وافق ما ذكرته الله  
 الحمد وذلك لأنه ذكر التوجيه الذي ذكره الكمال ثم قال مانعه وإنما عدل شيخنا الشارح عن  
 ذلك لأن العميون التي هي مرجع الضمير على هذا التقدير في كلام المصنف مقيدة بكونها عميون  
 الاقفاظ اه (ثم أقول) ما ذكرناه في الجواب من تناقضه على التنزل مع الكمال والافتقار  
 تقرير كلام الشارح على وجه آخر يفيد تلك التكلفة التي تبيح بها الكمال على وجه متال عن  
 الاستخدام الذي هو خلاف الظاهر وعمل منه من التكلف والتعسف وحينئذ يتبرح على  
 ما سلمه الكمال لعدم خلوه عما ذكر كائين ويظهر كل الظهور بطلان ما زعمه من التناقض  
 وأساو ذلك بأن يكون المعنى مئة قيام الطروس والسطور لعميون الاقفاظ أي المعاني المذكورة  
 قياما مثل قيام يبيض الطروس وسواد السطور في انهما أي الطروس والسطور حائطين  
 لوجود تلك المعاني وثباتها عن الضياع حتى كان تلك المعاني لا وجود ولا ثبات لها بدونها  
 كما ان يبيض الطروس وسواد السطور رأى لونها مساوية كان يبيض وسوادها ولا كما تقدم  
 حافظان لوجود الطروس والسطور اذ لا قوام لهما الا بهما وهذا معنى صحيح ملجوع عن  
 تكلفه الكمال لا مخالفة فيه للظاهر ولا تكلف ولا تعسف وليس في كلام الشارح ما ينافيه  
 لا يقال بل ينافيه قوله وقيامها بقيام أهل العلم الخ لأنه يدل على ان المقصود بذكر القيام التأييد  
 به لا نأقول هذا انما يصح لو كان الضمير في قوله وقيامها عائدا على يبيضها وسوادها وليس كذلك  
 بل هو عائدا على كسب العلم المذكور والمعنى حينئذ ان قيام كتب العلم المذكور قياما مثل قيام  
 يبيضها وسوادها في انما تحفظ العلم حتى كانه لا قيام له بدونها كما يحفظ يبيضها وسوادها  
 وجودها فلا قوام لها بدونها بقيام أهل العلم لانها انما وضعت وجعلت لاجل أخذهم منها  
 ولا يصح ان لا ينافي في ذلك بوجه على أنه يمكن تقرير كلام الشارح على ما يتضمن الوجهين  
 جميعا أعني مضمون الجواب التنزلي ومضمون هذا الجواب وذلك بان يجعل المعنى ما قامت  
 الطروس والسطور لعميون الاقفاظ أي المعاني أي مئة وجودها لها وحفظها اياها حتى كانت  
 لا قوام لها بدونها ما قيام البياض والسواد أي وجودهما للطروس والسطور وحفظهما  
 اياها فانه لا قوام لها بدونها فليتمل به وأما الكوراني فقال والطروس جمع طروس وهو الورق  
 والسطور جمع سطر مصدر سطر أي رديه المقبول وما قيل من ان عطف السطور على الطروس  
 عطف الجزء على الكل غلط فاحش لان الطروس هو الورق الذي هو محل السطر وليس الحال  
 جزءا للمحل وتفسير عميون الاقفاظ بالمعاني أغشى اذ لا دلالة لعين اللفظ على المعنى بوجه من الوجوه  
 بل عميون الاقفاظ نقوش الكتابة وهو إشارة الى ما ذكره بعض المحققين من ان اللفظ له وجود  
 في التكلم ووجود في الكتابة ووجود في الذهن عند القائل به ووجود في الروح المحفوظ ولا شك  
 ان نقوش الكتابة تستعمل على يبيض الطروس وسواد السطور اذ نقوش الكتابة هي كتبها  
 فببياض الطروس وسواد السطور عرضان قائمان بالحلين قياما حقيقيا والحلان قائمان مقام  
 بياض نقوش الكتابة وسوادها قياما مجازيا لا شتمال الحمل على الحال قال الضمير في يبيضها وسوادها  
 واجمع على الاقفاظ على ما حققناه ورجوع الضمير الى الطروس والسطور كما فعله بعض  
 الشارحين لا يحسنه اذ التقدير حينئذ ما قامت الطروس والسطور مقام يبيض الطروس

وقيام الجوهر وهو الطرس مشلا مقام البياض الذي هو عارض قائم به مما لا يقول به ذو عقل  
 اه كلام الكوراني وهو أدل دليل على مجازفته وأنه يتكلم من غير تأمل فانه لم يزد في هذا  
 الكلام على الاباطيل الواضحة والاهام الفاحشة الفاضحة على ما ستقف عليه بحيث لا يجترى  
 فيه فاما قوله وما قيل الى قوله فهو غلط فاحش وهو الغلط الفاحش والخطا الواضح الذي  
 لا مستند له فيه سوى الجراف ومزيدا تمكاس الطبع والانحراف وذلك لانه مبني على توهمه  
 ان الطرس هو الورق مجردا عن النقوش وهو غلط بل الطرس هو الصحيفة وهي الكتاب كما نص  
 عليه الجوهري وغيره من أئمة اللغة وعبارة القاموس الطرس بالكسر الصحيفة أو التي بحيث  
 ثم كتبت جمع اطراس وطروس اه \* وأما قوله وتفسر عيون اللفظ أخفش اذ دلالة العيون  
 اللفظ على المعنى بوجه من الوجوه فهو خطأ قبيح وكان انحراف طبعه انساها ما يزعم معرفته من  
 فن البيان فان لفظ عيون الالفاظ مما يجوز فيه أن يكون استعارة تحقيقية بان شبه معاني  
 الالفاظ بالعيون الباصرة بجامع الالتماد بكل منهما كما أشار الى ذلك الشارح بقوله وبه تندى  
 بها كما به تندى بالعيون الباصرة فأطلق عليهم اللفظ العيون ودل على المراد باضافة العيون للالفاظ  
 وشرح بذكر البياض والسواد الماعين للمستعار منه الذي هو العيون الباصرة وقد تقرر ان  
 الاستعارة مجاز علاقته المشابهة فلفظ العيون دل على المعاني دلالة كل مجاز على معناه المجازي  
 والعلاقة هي المشابهة المذكورة والقرينة الاضافة المذكورة فكيف مع ذلك الامر  
 الواضح الذي لا يخفى على بعض حذاق الطلاب يقال لدلالة عيون الالفاظ على المعنى بوجه  
 من الوجوه ثم يقال فاي دلالة عيون اللفظ على نقوش الكتابة التي زعمت من غير برهان  
 ولا أدنى بيان أنهم المراد من عيون اللفظ ومن اى أنواع الدلالة هي فان صور فيها التجوز  
 والاستعارة قلنا فلم منعت ما قلنا مع وضوح ذلك فيه \* وأما قوله ولا شك أن نقوش الكتابة الى  
 قوله اذ نقش الكتاب مركب منه ما فهو اشتباه واضح وخطا لا يخفى لظهور ان البياض ليس  
 جزءا من النقش قطعا غاية الامر أنه وصف لمحل النقش واقع بين أجزاءه وذلك لا يقتضى جزئيته  
 ولا بصحة او عدمه ان هذا مما لا يشبهه على ذي عقل \* وأما قوله والمجملان اى الطروس  
 والسطور قائمان مقام بياض نقوش الكتابة وسوادها قايما مجازيا بالاشتغال للمحل على الحال  
 فيوجب ان يكون التقدير ما قامت الطروس والسطور مقام بياض نقوش الكتابة  
 ولا شبهة في أن بياض النقوش عارض قائم بالطروس لان بياض النقوش هو بياض  
 الطروس بعينه كما صرح به قوله ولا شك أن نقوش الكتابة تشمل على بياض الطرس وحينئذ  
 فيرد عليه ما أورده على الشارح المحقق في قوله بعد اذا التقدير الى قوله وقيام الجوهر وهو  
 الطرس مقام البياض الذي هو عارض قائم به مما لا يقول به ذو عقل فان صح ذلك الايراد كان  
 كلامه باطلا بعين ما أبطل به كلام غيره فان فرق بان مدعا القيام المجازي ومدعى الشارح  
 القيام الحقيقي قلنا بعد اثباتك صحة هذا الفرق وتصوير قيام مجازي معقول وصحة ما توهمته  
 عن الشارح في تقرير كلامه من أين لك أنه أراد المعنى الحقيقي المحذور ثم ان أراد بقوله  
 قائمان مقام بياض نقوش الكتابة وسوادها ان المجملين المذكورين قائمان بالبياض  
 والسواد وحاصلان فيهما فهذا مع ضرورية بطلانه وفساد تعليقه بما ذكر خلاف مراد

المصنف مع أنه حينئذ لا معنى لزيادة لفظ مقام واضافته لما بعده وان أراد بقيام المحلين  
 مقام البياض والسواد أنهما يسدان مسدهما ويقيدان فائدتهما فهو أياض مع ضرورة  
 بطلانه اذ لكل من الجوهر والاعراض خواص يستلزامها فلا يسد أحدهما سد الآخر  
 وفساده عليه 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 مبيحا عن  
 اشتغال المحل على الحال بل قد يغني الحال مع بقاء المحل ولا يجوز 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 لعوى التجوز أيضا وان أراد شيئا  
 فليسوره لتسلك عليه \* وأما قوله فالضمير في بياضها وسوادها راجع الى الالفاظ على ما حقه قناه  
 فبما أنه لم يسبق له تحقيق ينتج منه رجوع الضمير الى الالفاظ وقد حكينا لك عبارته بغير وفيها  
 قتل في أهل تجديفها ذلك التحقيق ثم لو سلم فإما معنى اضافة البياض والسواد الى الالفاظ حتى  
 تنصف الالفاظ بالبياض والسواد \* وأما قوله ورجوع الضمير الى الطروس الى قوله لا ضمة له  
 فهو قرية بلا مرية . وقوله في الاحتجاج لهذه القرية وقيام الجوهر وهو الطروس مقام البياض  
 الذي هو عرض قائم به مما لا ية قوله ذو عقل قلنا قد يناهضه وحسنه بما لا يتوقف ذو عقل فيه  
 ونجاية الامر أنه خفي عليك لعدم اعتدائه عقل اليه

لادلالته على اللفظ الدال  
 على المعنى (يعيون الالفاظ)  
 أي للمعاني التي يدل عليها  
 بالالفاظ ويهتدى بها كما  
 يهتدى بالعيون المباشرة  
 وهي العلم المبعوث به النبي  
 الكريم (مقام بياضها)  
 أي الطروس (وسوادها)  
 أي سطور الطروس المعنى  
 نصلي مدة قيام كتب العلم  
 المذكور

وقد تنكر العين ضوء الشمس من رمد \* ويتنكر القم طم الماء من سقم  
 والعجب صحة انكاره هذا مع دعواه صحة رجوع الضمير في بياضها وسوادها الى الالفاظ حتى  
 تنصف الالفاظ بالبياض والسواد فسيهان الله عما يصقون وبالجملة فهم هذا الرجل لم يزد في هذا  
 المقام على الجازات وكثرة الادغام (قوله دلالاته على اللفظ الدال على المعنى) أي الذي هو  
 المقصود توجيهه لافراده بالذكري مع دخوله فيما قبله لانه جزؤه وحاصله أن افراده دلالاته على شرفه  
 كما في ذكر الخاص مع العام وقال شيخنا الشهاب قوله صرح به دلالاته على اللفظ الخ أي تفصيل  
 الإلمامة مع قول المتن يعيون الالفاظ لانها بمعنى المعاني (قوله التي يدل عليها بالالفاظ) توجيه  
 لاضافة العيون الى الالفاظ (قوله ويهتدى بها الخ) إشارة 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 الجز على الكل (قوله المعنى نصلي مدة قيام الخ) قال شيخنا الشهاب اعلم ان  
 الذي يصلح مظهر وقام وبداية هذه المدة في الحقيقة انما هو صلاة الباري سبحانه وهي المطلوب من  
 قوله نصلي لكن صح جعل صلاتنا مظهرة باعتبار تضمين ذلك وعلى سبيل الاتصاف والمبالغة كما في  
 أحمدك عند ادائها \* وحاصله أن حاصل صلاتنا سؤال صلاة الله سبحانه وهذا السؤال لا يدوم  
 بخلاف السؤال الذي هو صلاة الله سبحانه فانه يدوم قائما بصدق حقيقة انما هو له (قوله اعني

الشارح قيام بياضها الخ) قال شيخنا الشهاب أي مدة قيام بياضها وسوادها وقيام مثل ذلك  
 اه وقوله أو قيام مثل ذلك أي في الدوام وان مدته مقدرة بحدته (قوله على الحق) يجوز  
 ان يكون خبرا ثانيا أي ثابتين عليه وقوله ظاهر من خبر أول أي غلبين على غيرهم بتمكثهم من  
 الحق ويجوز ان يتعلق بظاهر من أي غلبين على الحق لتمكثهم منه ومن اتباعه ثم رأيت شيخنا  
 الشهاب قال يحتمل تعلقه بظاهر من والكلام في الجار هنا كما في على هدى من ربهم ويحتمل  
 تعلقه بترال وكونه خبرا بعد خبر وعليهما معنى ظاهر من أي على من ناوهم اه (قوله وايد  
 الصلاة الخ) توجهه لاختيار هذا التأيد الخاص قال شيخنا الشهاب واعلم ان الشارح لو جعل  
 التأيد راجعا للحمد أيضا لكان أولى اه وقد يجاب بأنه انما خص التأيد بالصلاة لانه  
 تأيدها حقيقة من حيث المطلوب بها وهو صلواته سبحانه ولا كذلك الحمد (قوله ونضرع اليك)  
 قال الكمال أي ندعو بخضوع وذلة فاصدق اليك ثم قال تكرر استعمال النضرع مع الدعاء  
 في الكتاب العزيز فاشتمر اطلاقه في السنة أهل الشرع مراد به الدعاء بتخضع وذلة وعلى هذا  
 جرى المصنف وعبارة الشارح هنا لا تخلو عن غموض فان قوله أي تخضع ونذل تفسيره معنى  
 نضرع لفته وقوله أي نسألك غاية السؤال من الخضوع والذلة تفسيره باعتبار ما اشتمر اطلاقه  
 في السنة أهل الشرع ومن في قوله من الخضوع والذلة بيانية والمبين غاية السؤال اه (وأقول)  
 لا يخفى ان جعل من بيانية لا يوافق ما ذكره من ان قوله أي نسألك تفسيره باعتبار ما اشتمر لان  
 قضية كونه تفسيره باعتبار ما اشتمر ان 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 في جعله من بيانية غاية السؤال مع ما قرره من أن معنى الضراعة الخضوع  
 والذلة نظر ظاهر اذا الملام لم يقرر به المحشى كلام الشارح أن تجعل من ابتدائية او سببية  
 فتأمل اه وقال شيخ الاسلام في قوله أي نسألك الخ تفسيره نضرع بالمعنى العرفي ثم قال  
 لكنه قد يشكل يجعل من الخضوع والذلة بيانية غاية 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 في معناها اللغوية  
 بمعنى نضرع اليك أي تخضع ونذل اليك يا الله في طلب منع الموانع اه (قلت) ويمكن جعل من  
 للتبعيض بناء على ان السؤال نوعان لساني وغير لساني وهو الخضوع والذلة وقد يجعل من  
 ابتدائية لان السؤال المبتدأ من الخضوع والذلة يصاحبه ما فيكون غاية السؤال فليستأمل  
 والمعنى نسألك سواء هو غاية النوع الثاني أي تخضع ونذل غاية الخضوع والذلة وفي قول  
 الكمال فاصدق اليك اشارة الى تضمن نضرع معنى التصدي لاجل التعدية بالي (قوله غاية  
 السؤال) فينبغي ان يكون مفعولا مطلقا مينا للنوع لا مفعولا به كما قد يتوهم اذا المسؤول ليس  
 غاية السؤال بل منع الموانع (قوله أي تعوق) فيه اشارة الى تضمين الموانع معنى العوائق لانه  
 الانسب بالتعدية بعن (قوله جمع الجوامع) قال الكوراني 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 لا خذهم  
 اياه منها كما عهد وقيامهم  
 الى الساعة لحديث  
 الصحيحين بطريق لا تزال  
 طائفة من أمي ظاهرين  
 على الحق حتى يأتي أمر  
 الله أي الساعة كما صرح  
 بها في بعض الطرق قال  
 البخاري وهم أهل العلم  
 أي لا ابتداء للحديث في  
 بعض الطرق بقوله من يرد  
 الله به خيرا يفتقه في الدين  
 وأيد الصلاة بقيام كتب  
 العلم المذكور لان كتابه  
 هذا المبدور بجاهي منه من  
 كتب ما يفهم به ذلك العلم  
 (ونضرع) يسكون الضاد  
 بضبط المصنف أي تخضع  
 ونذل (الك) بالله (في منع  
 الموانع) أي نسألك غاية  
 السؤال من الخضوع  
 والذلة أن تمنع الموانع أي  
 الاشياء التي تمنع أي تعوق  
 (عن الكمال) هذا الكتاب  
 (جمع الجوامع) تخريرا  
 بقرينة السياق

وأما الثاني فيحتاج الى محاضرة المتبادر والتكلف في الموصوف بجعله نحو الوسائل والمقدمات ليكون المقدم وثامن غير ضرورة الى ذلك والله أعلم \* والثاني ان ما زعمه 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 اتقاس بجمعه على فواعل وجامع هنا من قبيل الثاني (قوله خمبور كثيرة وعلى كل خير مانع) أقول قضيته ان جمع الموانع اتما هو باعتبار تعدد الخبر وفيه بحث فقد يكون للخبر الواحد لاسيما العظيم كالكال التاليف موانع ولو سلم ان مانع الخبر الواحد ليس الا الواحد الكن ذلك الواحد يحتمل أمورا كثيرة على البندل فيحتاج الى سؤال منع الجسح فليتامل (قوله الى جمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه الخ) أقول قد يمنع صدق هذا كقوله الآتي البالغ من الاطاعة بالاصلين بالنسبة لاصول الدين (قوله فضلا عن كل مختصر) قال شيخ الاسلام وفي استعماله أي فضلا في الاثبات كما هنا نظر أقول ابن هشام انه لا يستعمل الآتي التقي الخ (وأقول) يمكن تقدير التقي هنا أو تاويل ذلك الاثبات به فالتقدير على الاول الى جمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه فلم يحتمل عن جمعه ماني كل مصنف جامع فضلا الخ وعلى الثاني يؤول قوله الى جمعه كل مصنف جامع بقولت الى عدم خلوها مما جمعه كل مصنف جامع وقد صرح السيد بانه يقع بعد تقي 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 فن الاصول الجنس وهو كالصريح من قول الشارح وهي أوضح فيوافق نسخة التنبيه وهو الاوافق بقوله الآتي البالغ من الاطاعة بالاصلين وعلى هذا فيوجهه الافراد هنا ثم التنبيه في قوله الآتي بالاصلين بان الافراد اشارة الى ان الفنين كالواحد لا اشتراكهما في انهما أساس الاحكام الشرعية أو الى أن المقصود من الكتاب بالذات اصالته اتما هو أصول الفقه والتنبيه اشارة الى اشتمال كتابه على الفنين لثباتهم خلافاً من الافراد وان يراد به أصول الفقه فقط ويوجه بانه اشارة الى أنه المقصود بالذات من الكتاب (قوله الختم بما يناسبه) جواب عما يقال كان ينبغي ان يقول من فنون الاصول والتصوف لاشتماله على الفنون الثلاثة وحاصل الجواب ان التصوف كالتابع والتجته لاصول الدين لمناسبته له لانه يصني القلوب التي هي محل الاعتقاد فيقوى اعتقادها وتنور قلبه بعد شيأ مستقلا (قوله وفن كذا من اضافة المسمى الى الاسم) اعترضه الكوراني اعترضاً لا مفئاله الامر بزيادة الجملة والتهور حيث قال والقن هو النوع وأقائين الكلام أنواعه وضافته الى الاصول من اضافة العام الى الخاص وهو ظاهر وما قبل انه من اضافة المسمى الى الاسم ليس بشئ اسمى (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 كما في اضافة الاسم الى اللقب كسعيد كرزوا لجل عليه هنا مما لا يصدق عنه معقول ولا منقول مع موافقة الواقع واغادة التسمية فان هذا الفن مسمى بالاصول فالتشبيح بمجرد الباطل والزور مما لا الثقات اليه فانه من الهباء المنثور (قوله ومن وما بعد هيا ان لقوله الخ) قال شيخنا الشهاب البيان في الحقيقة بما يجب من فن في العبارة تجوز ان تسمى فليتامل وقياس

الذي كاله لكثرة الانتفاع به فيما أمثله خبرور 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 في هادون الدلائل وأسماء أصحاب الاقوال الا يسيرا منهم ما فذكرة لئلا يتركها في آخر الكتاب (الآتي من فن الاصول) بافراد فن وفي نسخة بتثنيته وهي أوضح أي فن أصول الفقه وفن أصول الدين المختص بما يناسبه من التصوف والفن النوع وفن كذا من اضافة المسمى الى الاسم كسهر رمضان ويوم الخميس ومن وما بعد هيا لبقوله (بالقواعد القواطع قدم عليه رعاية السبب والقاعدة قضية كذا يتعرف منها أحكام جزئيا

ما ذكره ان يقول والمبين في الحقيقة هو القواعد لا بالقواعد في قوله بيان لقوله بالقواعد تجوز  
ثم قد يقال ان اريد بالبيان ما سد لوله حقيقة ذلك الشيء فما لاه واضح وان اريد به ما بين به  
حقيقة الشيء فلا يخفى مدخلية من في ذلك لانها الدالة على ان ما بعدها هو حقيقة ذلك الشيء  
وتفـ ير لها (قوله نحو الامر الوجوب حقيقة الخ) فان قلت لم قدم عند التمثيل القواعد ما يتعلق  
باصول الفقه على ما يتعلق باصول الدين وعكس عند التمثيل للقواعد قلت اما الاول فله قدم  
اصول الفقه في الكتاب ولكونه المقصود بالذات اصالة من الكتاب واما الثاني فلان القطعية  
اكثر في مسائل الاعتقاد بل كلها قطعية على ما يشير اليه قوله الاتي فان من اصول الفقه  
ما ليس يقضى ولم يذ كر مثل ذلك في اصول الدين (قوله والعلم ثابت لله تعالى) فان قلت كيف  
يصح التمثيل به للتأدية مع انها القضية الكلية وهذا ليس قضية كلية اذ كل من العلم وغيره من  
الصفات الذاتية امر واحد لا تكثرفيه في نفسه كما تقر في محله فلا يصح ان يكون موضوعا  
للقضية قلت التمثيل به ليس باعتبار ظاهره بل باعتبار ما يؤول اليه من القضية الكلية اذ قولنا  
العلم ثابت لله يؤول الى قولنا كل شيء معلوم لله وذلك قاعدة كلية موضوعه (فان قلت) ما الحامل  
للشارح على ذلك حتى اخرج الى هذا التكلف وهلا مثل ينفس القاعدة التي هي قولنا كل شيء  
معلوم لله تعالى (قلت) الحامل له على ذلك التسمية على ان المصنف كغيره اراد بالقواعد اعم مما  
ذكرت بنفسها او بما يؤول اليها بدليل تعبيره في فن اصول الدين بقوله علمه شامل لكل معلوم فان  
هذا ليس قاعدة بنفسه لعدم كلية موضوعه كما بين بل باعتبار تأويله بنحو قولنا كل شيء معلوم  
له تعالى او كل شيء مشمول لعلمه تعالى وبدليل ان غيره قد يقع له التعبير بما يؤول للقاعدة لا بنفس  
القاعدة كما لا يخفى على من له تتبع لغباراتهم وما خفي ذلك كله على الكمال اقتصر في حاشيته  
على الاعتراض بان التمثيل به محتمل نظر لانه ليس قضية كلية اذ كل من العلم والقدرة وسائر  
صفات الذات امر واحد لا تكثرفيه في نفسه كما هو مقرر في موضعه فلا يصح ان يكون موضوعا  
للقضية الكلية الخ ثم قال فالتحقيق انه مسئله من مسائل اصول الدين لا قاعدة بالتفسير  
المذكور اه وفيه نص صريح بان مسئله لا يجب ان تكون كلية وفيه نظرية قد صرح بعضهم في  
فن المعقول بان مسئله يجب ان تكون كلية فليست كما لم رأيت في قطعه قال ما منه وتمثيلها  
بالعلم ثابت لله تعالى مؤول بالمعلوم والا فالعلم من الصفات ولا تكرارها في نفسها اه ويخفى  
حمله على ما ينه والاقبر وتأويل العلم بالمعلوم لا يكتفي واعلم انه لا يكتفي في كلية القضية هنا  
بمجرد كلية موضوعها كما يتوهم من هذا الكلام والادخل فيها الجزئية والطبيعية لكلية  
الموضوع في كل منهما بل لا بد فيها من كلية الموضوع من كون الحكم على الافراد على الطبيعة  
وان يبين فيها ان الحكم على جميع الافراد وحينئذ فلا بد في كون قولهم الامر للوجوب  
قاعدة من حمل ال في الامر على الاستغراقية فتأمل (قوله والقاطعة بمعنى المقطوع بها  
كعبشة راضية من اسناد ما هو للفاعل الى المفعول به الخ) فان قلت فيه تناقض لان قوله  
بمعنى المقطوع بها يقتضي انه لا يجوز في الاسناد بل في المسند عكس قوله من اسناد ما هو  
للفاعل الخ فانه صريح في ان التجوز في الاسناد قلت لم يرد به معنى المقطوع بها انها  
ههنا مستعملة في هذا المعنى حتى يحصل التناقض بل اراد بذلك بيان حال القواعد في الواقع

نحو الامر الوجوب حقيقة  
والعلم ثابت لله تعالى  
والقاطعة بمعنى المقطوع  
بها كعبشة راضية من  
اسناد ما هو للفاعل الى  
المفعول به المألوفة الفاعل  
لهما

حتى يظهر الجوز في الاستناد فتأمل (قوله كالعقل) في التمثيل به للدلالة تجوز اذا الدليل  
 ليس هو نفس العقل بل مقدمات يحكم العقل بها ويمكن جعله على حذف مضاف أي كنظر  
 العقل أو تأويله بالمفعول أي المعقول وهو المعنى الذي يحكم به العقل (قوله المثبت للعلم  
 والقدرة) أقول فيه جعل اثبات العلم والقدرة لله تعالى من القواعد لان قوله كالعقل الخ  
 تمثيل لدلالة القواعد فيرد عليه ما ورد على قوله السابق والعلم ثابت لله تعالى ويجب عنه  
 بما أجيب به عن ذلك فالمعنى كالعقل المثبت لقاعدة العلم والقدرة أي للقاعدة المتعلقة بالعلم  
 والقاعدة المتعلقة بالقدرة أي كل شيء معلوم لله تعالى وكل يمكن مقدوره تعالى فليست  
 (قوله والنصوص والاجماع) يثبت أن كلام من النصوص والاجماع قد يثبت القطع وسبب  
 بيان الاول قبيل المنطوق والمفهوم والثاني في باب الاجماع (قوله المثبت للبعث والحساب الخ)  
 قال شيخنا الشهاب القضاة في هذه الامثلة هي قولك البعث ثابت بالحساب ثابت القياس صحة  
 خبر الواحد حجة انتهى (قلت) وصرح كلام الشارح عده من القواعد فلا بد من بيان كونه  
 موضوعها فكان المعنى بعت كل أحد ثابت حساب كل أحد ثابت أي وان خص منه من  
 لا يحاسب كل قياس حجة كل خبر واحد حجة (قوله حيث عمل كثير منهم بما) أي بالقياس  
 وخبر الواحد نظير لاجماع الصحابة وقوله في مثل ذلك أي القياس وخبر الواحد ولذا يثبت بقوله  
 من الاصول العامة (فان قلت) قوله مع سكوت السابقين يقتضي ان هذا الاجماع سكوتي  
 والاجماع السكوتي ظني ولهذا اختلف في حجته كما سبقت في باب الاجماع فكيف يصح التمثيل  
 به للدلالة القطعية (قلت) قد أشار الشارح بقوله متكررا شاعرا الخ الى أن هذا الاجماع ليس  
 من السكوتي الظني لامتياز عنه بتكرار العمل به وشيوعه وكون المسكوت عليه من الاصول  
 العامة وذلك يوجب القطعية عادة فقوله وفاق عادة أي قطعاً فليست (قوله وفيما ذكره من ان  
 الاصول قواعد قواطع تغليب فان من اصول الفقه ما ليس بقطعي كحجية الاستصحاب  
 ومفهوم المخالفة) فيه جثمان أحدهما ما أورده السكوتي في حيث قال والقطعية تارة تكون  
 بالنظر الى متن الدليل كآيات الكتاب والاحاديث المتواترة والاجماع المنقول تواتراً وتارة  
 بالنظر الى الدلالة وان كان المتن ظنياً وتارة بالنظر الى وجوب العمل المظنون للمجهت فانه قطعي  
 العمل اذا يجوز له العدول عنه فعلى هذا جميع القواعد قطعية ولا حاجة الى دعوى التغليب  
 كما فعل بعضهم لان التغليب مجاز لا يرتكب الا عند تعذر الحقيقة انتهى (وأقول) هذا الكلام  
 منه أوضع دليل على مجازته وعدم تأمله وأن مزيد الخرافة أو وقع في المبادرة الى التكلم بالخطا  
 الواضح والغلط الفاحش فانه لو أحسن التأمل واستعمل التمهل اعلم ان وصف القاعدة  
 بالقطعية بالنظر الى قطعية متن أدلتها مجاز لانه من باب وصف الشيء بوصف ما يتعلق به وذلك مجاز  
 قطعاً وكذلك وصفها بذلك بالنظر لوجوب العمل فاي حقيقة في هذا التخصيص من الجواز الذي  
 لا يرتكب الا عند تعذر الحقيقة كما قال وهذا بخلاف ما اقتصر عليه الشارح من وصفها  
 بالقطعية لقطعية أدلتها لان القطعية حينئذ متعلقة بانفسها وان كانت بسبب تعلقها بأدلتها  
 بخلاف النوعين الاخرين فان القطعية لم تثبت بانفسها مطلقاً وانما تثبت لاهم يتعلق  
 بها على انه لا يخفى ان التجوز لازم هنا مطلقاً لانه من باب استناد ما لا يعمل الى المفعول كما ذكره

والقطع بالقواعد بقطعية  
 أدلتها المينة في محالها  
 كالعقل المثبت للعلم  
 والقدرة لله تعالى والنصوص  
 والاجماع المثبتة للبعث  
 والحساب وكاجماع الصحابة  
 المثبتة لحجية القياس وخبر  
 الواحد حيث عمل كثير منها  
 بما متكررا شاعرا مع  
 سكوت السابقين الذي هو  
 في مثل ذلك من الاصول  
 العامة وفاق عادة وفيه  
 ذكره من أن الاصول  
 قواعد قواطع تغليب فاد  
 من اصول الفقه ما ليس  
 بقطعي كحجية الاستصحاب  
 ومفهوم المخالفة

الشارح المحقق فأى قرار من الجواز 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 نورا في قلبه من نور هذا ولا يخفى ان من تبسح صنيع الأئمة علم قطعاً انهم حيث أطلقوا  
إضافة القطعية الى المعاني انما يريدون قطعيتها في نفسها لا باعتبار من دليلها ولا وجوب  
العمل بها فليست امل \* وثانيهما وهو ما خطر لنا ان ما ذكره من التغليب مبني على ما ذكره أيضاً من  
ان من في قول المصنف من فن الاصول البيان وهو غير لازم بل هو ان تكون للتبعض حالاً من  
القواعد والباء في بالقواعد للملازمة حالاً من فاعل الآتي والتقدير الآتي حال كونه ملتبساً  
بالقواعد القواطع حالاً كونها ببعض 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  
العبادة أو يكون ارتكابه لانه أحد الجائزين وان لم يترجح هو أو يمتنع غيره فليست امل (قوله  
كعقيدة أن الله موجود الخ) فيه أمران الاول ان هذا يقتضي انه لا يجب كفاية المسائل خلاف  
ما تقدم تصریح بعضهم به \* والثاني قال شيخنا الشهاب الظاهر ان الاضافة بيانية وان العقيدة  
بمعنى العقيدة أي كعقده وان الله موجود الخ والاداعي لذلك الملازمة مع قوله ومن أصول الدين  
ماليس كذا أي والذي من أصول الدين المسائل المعتقدة لانفس الاعتقاد (قوله من غير  
الباس) أي في التعبير بالاصليين بخلاف التعبير بالاصوليين فانه ملتبس بجميع الاصول وفيه بحث  
لان الاصوليين ياء واحدة والجمع ياءين فابن اللباس اللهم الا ان يقال كونه ياء واحدة  
لا يمنع امكان اللبس لانه قد يذهل عن كونه ياء واحدة وفيه نظر لانه يمكن مثل ذلك في الاصلين  
اذ يمكن أن يتوهم انه جمع أصلي بناء على الفهول عن كونه ياء واحدة وتوهم انه ياءين  
ولا ينبغي ان يراد بالجمع جميع الاصول لانه لا يجمع بالواو والنون اللهم الا ان يقال كون الاصول  
لا يجمع بالواو والنون لا يمنع وقوع اللبس اذ قد يتوهم جوازها وقوعه خطأ ولا يخفى ما فيه  
(قوله من تلك الاطاعة) قال السكالك متعلق بقوله بلوغ أصحاب الاجتهاد في نفسه وفي قول  
المصنف البالغ من الاطاعة بالاصليين يحتمل كونها بمعنى في شعور أو في ما داخله أو من الارض  
أي في الارض وكونها للغاية نحو قربت منه أي اليه وكونها بيانية انتهى وقوله وكونها للغاية  
فيه نظر اذ للغاية لا يقتضي التلبس بالجرور والاحتمال خروجها فيقوت المعنى المقصود وقوله  
وكونها بيانية قال شيخنا الشهاب فيه نظر ظاهر وقد أهمل كونها تبعيضية وهو الظاهر  
وتقر به ان الاطاعة بالاصليين يقال بالتشكيك على مراتب فالكتاب بلغ من تلك المراتب بلوغ  
ذوى الجاهل منها وهي المرتبة القصوى انتهى (قلت) وقد أهمل الاستدعاء وهو ممكن أيضاً  
(قوله الوارد من زهاء مائة مصنف منها لا يروى ويبر) أقول فسر الشارح الوارد بالجائي وهو  
صحيح لا اعتبار عليه لان المراد بالجمعي هنا المصنوع لخاصة المعنى الحاصل من قدر مائة مصنف  
تقرىباً وهذا موافق في المعنى لما كثر في كلامهم من نحو قولهم اختصرته أو أخذته أو جعته من  
كذا وغاية ما يلزم استعمال الوارد في معنى مجازي علاقته المزوم اذ يلزم من الورد وحصول  
الوارد وقرئته استخالة الورد الحقيقي ولا اعتبار على استعمال المجاز مع تحقق علاقته وقرئته  
خصوصاً مع موافقته في المعنى لما كثر في كلامهم ونحوه وصامع اطباق البلاغ على انه أبلغ من

ومن أصول الدين ماليس  
بقاعدة كعقيدة ان الله  
موجود وان ليس بكذا  
سباني (البالغ من الاطاعة  
بالاصليين) لم يقل الاصوليين  
الذي هو الاصل اشارة  
للتخفيف من غير الباس  
(مباغ ذوى الجاهل) بكسر  
الجيم أي بلوغ أصحاب  
الاجتهاد (والقصر) من  
تلك الاطاعة (الوارد) أي  
الجائي (من زهاء مائة  
مصنف) بضم الزاي والمد  
أي قدرها تقرىباً



الحقيقة مع ان التجوز لازم هنا بكل حال اذا المعنى الحقيقي غير متصور هنا وأغرب منه لاجل الالانه  
 أبلغ من اعرابه مفعولاً به للوارد لان كونه منه لا يقتضي من كثره فوائده ومن يدعوا نده  
 ما لا يقتضيه كونه ورد المنهل كما لا يقتضي الا ترى ان وصفه زيدا بأنه بحر أبلغ من وصفه بأنه ورد  
 البحر بل لان نسبة بينهما وانما حله اعنى منه لاجل الاستعارة التحقيقية دون التشبيه البليغ  
 لان هذه الاستعارة أبلغ منه كما أطبق عليه البلاغ ولا يرد عليه أن ترشح الاستعارة يجب  
 أن يكون مستعملاً في معناه الحقيقي وقد جعل ترشح هذه الاستعارة أعنى قول المصنف يروى  
 ويعبر على معناه الجمازي بدليل قوله الاتي ومن استعمال الجوع والعطش الخ لان زعم  
 وجوب ما ذكر ممنوع كاستحقة وانما قدر مفعول يروى كل عطشان دون من ورده مثلاً لانه  
 أنسب إذ معنى يروى يزيل العطش وتعلق ازالة العطش بالعطشان أنسب من تعلقه بنحو  
 من ورد كما لا يقتضي وأعم اذ يشمل غير الوارد أيضاً وأبلغ اذ تعلقه بكل عطشان دون كل وارد  
 اشارة الى أنه بلغ من الكثرة الى أن عم جميع البقاع بنحو قبضانه ونقله فعم كل عطشان من  
 الواردين وغيرهم وكذا يقال في تقدير مفعول غير كل جوعان ولا يقتضي على عاقل بعد ما تقرر  
 ظهوره تقرر الشارح لهذا المحل وحسنه ودقته وانه لا اعتبار عليه ولا تكلف فيه بوجه من  
 الوجوه يستند اليه فزعم الكمال ان فيه تكلفاً لا يقتضي على الفطن زعم فاسد وتوحيه خامد  
 كاسد لا يجده شبهة فضلا عن حجة فيا ليت شعري أى تكلف فيه وأى فطن يتوقف في محاسنه  
 الكثرية وطاقته الغزيرة ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وقد علم بما قررناه ان الوارد من قبيل  
 الجماز المرسل ولما جوز الكمال ان يكون منه لا منصوباً 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 يجمع الاستعارة  
 اذا كان على وجه يبي عن التشبيه لا مطلقاً ولهذا جوزوا الاستعارة في القمر من قوله

لا تجيروا من بلي غلالته \* قد زار زواره على القمر

مع ذكر الطرفين واعتذر راعن ذلك بما ذكرنا فيما لم نرأيت الكمال في قطعته جوزنا الحالية  
 من غير تعقب لها (قوله من زهوت به بكذا) قال شيخنا الشهاب مصدره الزهو وما الزها فهو  
 اسم للقدرة الذي يجز به الشيء ويقدر به لالمطلق القدر انتهى (قوله يعني يشبع) اشارة الى  
 الجماز والتفسير بالاشباع بعمونة المقام وقوله الذي من صفته الخ اشارة الى العلاقة وهي  
 السببية فان الاتيان بالميرة سبب في الجملة لا اشباع (قوله الى ما هو فيه) تخصيص للمفعول  
 المحذوف امدن ما كان التعميم الى غير ما هو فيه (قوله الذي من صفته انه يشبع) اشارة الى  
 علاقة استعمال يعبر عنه يشبع وهي السببية (قوله بقريئة السياق) أى سياق المدح  
 (قوله ووصفه بالارواء الخ) جواب ما قد يقال المنهل الماء وهو لا يشبع وحاصل الجواب أن  
 من الماء ما يشبع أيضاً (قوله ومن استعمال الجوع والعطش في غير معناهما) لم يذ كر مثل  
 ذلك في قوله يروى ويعبر فانها أيضاً مستعملة لان في غير معناها ما للعالم بذلك مما ذكره في الجوع  
 والعطش لانها ثابتان لذلك في المعنى (قوله ومن استعمال الجوع والعطش في غير معناهما  
 المعروف كما هنا الخ) اعترضه شيخنا الشهاب اعتراضاً أحسب بل أجزم انه مسبوق به من

من زهوت به بكذا أى حروته  
 حكاة الصغاني قلبت الواو  
 همزة طرفة اثار الف زائدة  
 كما في كساء (منه لا) سال من  
 ضمير الوارد (يروى) بضم  
 أوله أى ككل عطشان  
 الى ما هو فيه ويعبر بفتح اوله  
 يعنى يشبع كل جائع الى  
 ما هو فيه من ما رأاه انا هم  
 بالمرة أى الطعام الذى من  
 صفته انه يشبع فحذف  
 مفعولى الفعلين للتعميم مع  
 الاختصار بقريئة السياق  
 والمنهل عين ما تورد ووصفه  
 بالارواء والاشباع كما في  
 عين ما تزمم فانه يروى  
 العطشان ويشبع الجوعان  
 ومن استعمال الجوع  
 والعطش في غير معناهما  
 المعروف كما هنا قول العرب  
 جعت الى لقاءك أى اشتقت  
 وعطشت الى لقاءك أى  
 اشتقت حكاة الصغاني

شيخنا العلامة فقال ما نصه اعلم أن جعله منها لا من ضمير الوارد العائد على جمع الجوامع  
 ويجب كونه منها لتشبيها بليغا يجذف الأداة وتكون كل من يروي ويمر مستعملا في معناه  
 الحقيقي إذا التقدير حينئذ الوارد جمع الجوامع من قدر ما تمصنفة حالة كونه كمنه من واصل  
 عطشان ومشبع لكل جوعان وجعل منها على تقدير الحالية المذكورة استعارة متحققة  
 سهو عن كونها ما تضمن تشبيهه معناه أي ما عني باللفظ واستعمل فيه بما وضع له فإذ كمن  
 ان كلام من جاع وعطشان مستعمل في غير معناه المعروف بمعنى على السهو والمذكور على أنه  
 لوضع كون منها استعارة ويجب كون يروي ويمر تشبيها وهو مستعمل في معناه اذ هو الوصف  
 الملائم للمستعار منه بل صرحوا بأنه غير مجاز وضابط الفرق بين التشبيه والاستعارة قال  
 التفازاني ان اسم المشبه به في الاستعارة يكون مستعملا في معنى المشبه من ادائه ذلك بحيث  
 لو أقيم مقامه اسم المشبه استقام الكلام وفي التشبيه يكون مستعملا في معناه الحقيقي مرادا  
 به ذلك ثم قال في قوله تعالى وما يستوي البحران هذا عذب الى قوله مواخر دلالة قاطعة على ان  
 المراد بالبحرين معناهما الحقيقي فيكون تشبيها أي لا يستوي الاسلام والكفر اللذان هما  
 كالبحرين الموصوفين قال وقد خفي هذا البيان على بعض الأذهان فذهب الى أن هذه الآية من  
 قبيل الاستعارة اه لفظ شيخنا (وأقول) من العجب انهم تجرأ على هذا الامام وبالغوا في حقه  
 بما هو كسر اب ببقية بحسبه الظمان ماء حتى اذا جاء لم يجد شيئا واعلم ان صاحب التلخيص  
 قد فسر في ايضاحه الاستعارة بقوله ما تضمن تشبيهه معناه بما وضع له قال والمراد بمعناه ما عني  
 باللفظ واستعمل اللفظ فيه قال فعمل هذا لا يتناول قولنا ما تضمن تشبيهه معناه بما وضع له اللفظ  
 المستعمل فيما وضع له وان تضمن تشبيهه شي به نحو زيد أسد ورأيت زيدا أسدا ورأيت به أسدا  
 لانه اذا كان معناه عين المعنى الموضوع له لم يصح تشبيهه معناه بالمعنى الموضوع له لاستحالة تشبيه  
 الشيء بنفسه قال في المطول وفيه نظر لاننا نسلم ان أسدا في نحو زيد أسد مستعمل فيما وضع  
 له بل مستعمل في معنى الشجاع فيكون مجازا واستعارة كما في رأيت أسدا يرمي بقرينة جارية على  
 زيد ولا دليل لهم على ان أداة التشبيه هنا محذوفة وان التقدير زيد كالأسد الى آخر كلامه  
 ومنه قوله تقولنا زيد أسدا صله زيد رجل شجاع كالأسد فذقنا المشبه واستعملنا المشبه به  
 في معناه فيكون استعارة اه وبعبارة التلويح ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور أيضا  
 لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لاني المعنى الحقيقي ليقترن الى تقدير  
 أداة التشبيه الخ اه والحاصل انه ذاهب في نحو زيد أسد مما وقع اسم المشبه به خيرا عن اسم  
 المشبه حقيقة أو حكما كما في الحال الى أنه استعارة وهو ما نقله غيره عن المتأخرين من المحققين  
 من غير منازعة حيث قال في كلامه ذكره ما نصه هذا رأى السلف من علماء البيان في زيد أسد  
 أي ونحوه وهو انه تشبيهه بليغ يجذف الكاف واما المحققون من المتأخرين فقد ذهبوا الى  
 ان أسدا استعارة للرجل الشجاع اه وأما رد السيد عليه في ذلك فهو على تقدير لزومه ولا يمنع  
 كونه مذهباً للمتأخرين من المحققين يصح اتباعهم فيه مع ان جميع ما احتج به في رده يؤخذ  
 رده من مجموع الخواشي كما هو معلوم للمستمع لها ولولا مزيد الاطالة لاستوفينا ذلك وقد أطلب  
 اليها السبكي في عروس الافراح في تجويز الاستعارة بوجوده نقلية وأخرى عقلية وجعل من

الاولي ان المصنف يعني صاحب التلخيص وكل من تكلم في قوله تعالى فجعلناها حصيدا كان لم  
 تقن بالامر وقوله تعالى فأصبح هسما تذرره الرياح جعل حصيدا وهسما استعارة قال وهو  
 يناقض قولهم اذا وقع المشبه به شيئا أو لا يصح كون تشبيها وان الرماني وغيره جعلوا من  
 الاستعارة وآتيناهم ذلنا فمبصرة مع ان مبصرة حال وان الرماني والامام نجر الدين والرنجاني  
 جعلوا منه يعني من الاستعارة قوله تعالى وسراجا منيرا وان كان حالا وان الرنخشري جعل منها  
 قوله تعالى نساؤكم حور لکم حيث قال مانسه وهذا مجاز تشبيهي بالمحارث فان في كل  
 استعارة تشبيها معنويا وقوله تعالى وسيد او حصورا فقال استعير الحصور لمن لا يدخل في اللعب  
 وان جماعة جعلوا منها قوله تعالى هن لباس لکم وان التبوخي في الاقصى القريب من جزم  
 بان زيدا أسد استعارة وان عبد اللطيف البغدادي قال في قوانين البلاغة التشبيه مصرح  
 بصرفه والاستعارة ان يطلق على المشبه اسم المشبه به من غير تصريح بأداة التشبيه فيقال زيد  
 أسد و غيرت أو زيد أسد في شجاعته وان النحاة عن آخرهم ذكروا في نحو زيد زهر شعرا  
 ما يشبه دلالة استعارة وان ابن مالك قال في شرح الكافية اذا قلت مشيرا الى شخص هذا أسد  
 فقيه ثلاثة أوجه أحدها تنزيه منزلة الأسد بمبالغة دون أداة تشبيه والثاني ان ينوي أداة  
 التشبيه اي زيد مثل أسد وفي هذين الوجهين لا ضمير في أسد الثالث ان يتأول أسد بصفة واقية  
 بمعنى الاسدية ويجري مجرى ما أولته به فيتم عمل الضمير اما اذا أشرت لميوان مقترن فلا يتحمل  
 ضميرا لا يقال انما جوز ابن مالك الاستعارة في هذا الاسد لان اسم الإشارة لا يصدق عن الحقيقة  
 كما ان زيدا يصرف لانه قول قد مثل بقوله اسان الفتى سبع واللسان كزيد في صرفه عن  
 الحقيقة وان المصنف يعني صاحب التلخيص ذكر في 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 حور لکم وقول النبي صلى  
 الله عليه وسلم النساء حباثل الشيطان والشباب شهلة من الجنون والمسلم من أخيه فهل  
 تحكّم المشايخ على جميع هذه الطوائف وهو لاء الأئمة في جميع هذه المواضع بالخطا والسهر  
 كما حكّموا بذلك على الشارح أو يخصون بذلك الشارح سبحانه الله عما يصفون وجعل من  
 الثانية ان الاصوليين مختلفون فيما اذا دار الامر بين المجاز والاضمار أيهما أولى وذلك في مطلق  
 المجاز وفي علم أصول الفقه اما الاستعارة التي هي أشرف أنواع المجاز فانها مقدمة على  
 الاضمار ولا سيما ونحن في علم البيان الذي الاستعارة فيه هي الاصل وهم مجمعون على ان  
 الاستعارة خير من الاضمار وان تجوز الاستعارة لا يحتاج لدليل لانه مجاز شائع فكما يجوز  
 ان تقول جاني أسد تريد الاستعارة يجوز ان تقول زيد أسد وهذا قياس جلي قال وما ينظن من  
 الفرق بينهما ما يجب عنه وان حاصل كلام الرنخشري والسكاكي وصاحب التلخيص ومن  
 تبعهم ان نحو زيد أسد انما يمكن استعارة لا متناع امكان جعل الكلام على الحقيقة وان من  
 شرط الاستعارة امكان جعل الكلام على الحقيقة في الظاهر وتناسي التشبيه ولا حاصل لما قالوه  
 لانه قول ليس من شرط الاستعارة ذلك بل لو عكس وقيل لا بد من عدم الصلاحية كان أقرب  
 لان الاستعارة مجاز لا بد له من قرينة فان لم تكن قرينة امتنع صرفه الى الاستعارة وصرّفناه

الى حقيقة وانما نصره الى الاستعارة بقرينة غير ان تلك القرينة تارة تكون معنوية حالية  
 مثل رأيت أسدا وتارة تكون افظية مثل زيد مخبرا عنه بالاسد فانه قرينة تصرف الاسد عن  
 ارادة الحقيقة وايضا فانجد اللفظ في كثير من المواضع لا يصلح للحقيقة ويسوؤه استعارة  
 ولا يكادون يترددون فيه كقولك تكلم الاسد ورعى الاسد بالشباب وكيف يمكن تناسي  
 التشبيه في مثله وايضا فليس كل ما وقع خبر المبتدا يمنع حمله على الحقيقة فانك اذا قلت هذا  
 أسدا والذي في داري أسد ونحو ذلك مريدا زيدا فوقع الاسد خبر مبتدا ومع ذلك لا يمنع  
 حمله على حقيقة فكان ينبغي أن يسمى استعارة فالله الذي قاله لا يستقر لهم في كل خبر الا ان  
 كان مقبدا بذلك وتركوه لوضوحه وايضا فالله الذي ذكروها بهيها موجودة في الصفة التي  
 لا تصلح أن تجرى بالحقيقة على موصوفها نحو رأيت رجلا بجرا ومررت بزيد الجرح ومع ذلك  
 هو عندهم استعارة لا تشبيه لانه ليس في حكم الخبر وايضا فصار زيدا استعارة كما صرح به  
 المنصف يعني صاحب التلخيص في الكلام على ان الاستعارة مجاز لغوي مع ذكر طرفي التشبيه  
 ووجود ما ذكره فقد ظهر ان كون زيدا اسدا استعارة مذهب صاحب المطول والتلويح  
 وناهيك به وهم ما بل ومذهب غيره من متأخري المحققين كما تقدم نقل بعضهم له عنهم بل وغيرهم  
 من تلك الطوائف المتقدمة كما سمعت نقل اليها السبكي له عنهم بل وصاحب التلخيص نفسه في  
 بعض المواضع كما تقدم في كلام اليها ايضا هل يسوغ لعاقل مع ذلك ان يجزم بالاسم وعلى من  
 جرى على هذا القول الذي بهذه المنزلة خصوصا مثل هذا المحقق الثبت كلا والله لا يصدر هذا  
 الحكم الا عن سهو وغفلة وعدم اطلاع على حقيقة الحال مع التساهل بالسرعة الى تحطئة  
 الاثمة وعدم الثبت الواجب واعلم ايضا ان الترشيح لا يجب ان يكون مستعملا في معناه  
 الحقيقي واهذا ما قال في المطول قبل قوله فصل في شرائط حسن الاستعارات ينحو ووقتين  
 مانصه ومما يدل على ان الترشح ليس من الجواز والاستعارة ما ذكره صاحب الكشاف في قوله  
 تعالى واعتصموا بحبل الله الاتية انه يجوز ان يكون الحبل استعارة له هذه والاعتصام  
 استعارة للوثوق بالعهد وهو ترشح لاستعارة الحبل بما يتاسبه قال السيد قد مر انما اعياها الى  
 ان صاحب الكشاف جوز في الترشح كونه حقيقة ومجازا كما في قرينة الاستعارة بالكفاية قوله  
 ان يؤول عبارة الكشاف بان المراد وهو ترشح فقط فان الاول مع كونه ترشحا في الجملة  
 استعارة أيضا وان كانت تابعة لاستعارة الحبل للعهد اه وقد تابع صاحب الكشاف على ما  
 جوزه غيره وزاد بعضهم كالعلامة أبي القاسم السمرقندي في رسالته لجوز كونه مستعارا من  
 ملائم المستعار منه ملائم المستعارة ويكون ترشح الاستعارة بمجرد انه عبر عن ملائم المستعارة  
 بلفظ موضوع للملائم المستعارة منه فعلم انه يجوز فيه ثلاثة اوجه الحقيقة والمجاز المرسل  
 والاستعارة كما صرح بعضهم بالوجه الثلاثة وبين جريانها في الاية المذكورة واذا اتقرر  
 ذلك ظهر لك كل الظهور ان يجوز ان يكون ما ذكره استعارة قول ذهب اليه طوائف من المتقدمين  
 والمتأخرين وانه قول متأخري المحققين واختاره مثل المولى سعد الدين وان الحكم بسهو من  
 من جرى عليه كالشارح المحقق خطا واضح لا منشأه الا عدم الاطاعة بحقيقة الحال واهمال  
 الثبت الواجب وان جميع ما اطل به شيخنا الثماب وفاق شيخنا العلامة لم يقع شيء منه في

محله وان مازعه من وجوب كون من لا تشبها 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 يمتنع ولا يفتى من جوع فانه مجرد دعوى خالية عن الدليل ومثله مما  
 لا يلتفت اليه عند اهل التصحيح بل كون التقدير ذلك مبقى على تقدير التشبيه البليغ دون  
 تقدير الاستعارة فلا يصح اثباته به ومن ان جعل منها على تقدير الحالية استعارة سهو عن  
 كونها الخ هو السهو لانه لا مانع من ان يشبه هنا معنى باللفظ واستعمل فيه أى المعنى المجازى  
 بما وضع له ولا من ان هذا هو المراد فن أين جاء السهو عما ذكر فان بزعمه السهو على مازعه  
 أو لا من وجوب كونه تشبها بليغا فيكون الوجوب المذكور مانعا من أن يشبه ما عني باللفظ  
 واستعمل فيه بما وضع له لان اللفظ حينئذ مستعمل فيما وضع له فلا يصح أن يشبهه بما وضع له  
 لانه لا يشبه بنفسه بطل قوله عن كونها مانع الخ كالايجزى لان كونها مانع 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 لثبوت غلط فيه واما قوله فخذ كمن أن كلاً من  
 جائع وعطشان مستعمل في غير معناه المعروف مبقى على السهو المذكور فهو قطعاً سهو لان  
 استعمال ذلك في غير معناه لا يفتى على كون منها استعارة لان زعمه انه ترشيع على هذا التقدير  
 وان الترشيع يجب استعماله في معناه فتأمل ومن انه لو صح كون منها استعارة وجب كون يروى  
 ويغير ترشيحاً وهو مستعمل في معناه الخ مدفوع بل غير صحيح لانه ان ارادته يجب استعماله في  
 معناه وانه لا يجوز كونه مجازاً مرسلاً واستعارة فهو مردود لما تقدم وانما صاحب  
 الكشف وغيره من جواز ذلك أيضاً وان ارادته يجوز ان يكون مستعملاً في معناه وان يكون  
 مستعملاً في 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 هما فانه يجوز ان يكون من لا الذي هو اسم المشبه به مستعملاً في معنى  
 المشبه الذي هو كآب كثيراً في القرائد ولواقيم مقامه اسم المشبه استقام الكلام  
 اذ التقدير حينئذ الوارد جمع الجوامع من قدر ما تمصنغ حال كونه كتاباً كثيراً القوائد جمع  
 القرائد ولا شبهة في استقامة ذلك وكذا قوله ثم قال في قوله تعالى وما يستوى البحران الخ لا يقدح  
 أيضاً فيما ذكره لان امتناع ارادة المعنى المجازى فيه لمانع لا يتحقق مثله هنا وهو ما ذكره في المطول  
 بقوله لان قوله تعالى ومن كل تا كلون الحامط راوتستخر جون حليسة تلبس ونها يفتى عن انه قصد  
 التشبيه بالاستعارة وازاد تفضيل البحر الاجاج على الكافر بانه قد شارك العنذب في منافع  
 والكافر بلوعن المنفعة اه على انه قيل ر بما يعترض عليه بلوازان يكون قوله تعالى ومن  
 كل تا كون ترشيحاً للاستعارة أو ابتداء كلام اه فقد اتضح بما لا مزيد عليه صحة كلام  
 الشارح وحسنه وبراهنه بما نسب اليه من السهو غاية ما في الباب انه جرى على أحد مذهبين  
 اختاره مثل المولى سعيد الدين وغلبه طوائف من المتقدمين والمتأخرين ونقل عن متأخرى  
 المحققين ومثل ذلك مما لا يصدر الحكم بالسهم وفيه من عاقل بل من غافل ذاهل ويا لله التوفيق  
 فاقولت قد اتضح غاية الاضاح صحة كلام الشارح وسقوط الاعتراض عليه رأساً

ما الحكمة في ايقاره الجمل على الاستعارة دون التشبيه البليغ وفي مخالفة الجمهور في ذلك قلت  
 الحكمة أن الاستعارة أبلغ من التشبيه البليغ كما ينه في السابق كما انهم أبلغ أيضا من جعل  
 من كلامه قول الوارد اذا لاختفاء في ان وصف الشيء بأنه مثل ابلغ من وصفه بورد والمثل ويجوز  
 ان يجعله مفعولا للوارد ان سبب لما قدمه من تقديم البيان على المبتدئ بان يجعل من زهاء مادة  
 مصنف بياننا لما بعده لا يقاوم المبالغة الطامحة بوجهه حالا كما تقر بل لا يعد شيئا معها كما لا يفتي  
 على المتامل وبهذا يظهر رجحان ما ارتكبه الشارح زيادة على مجرد صحته وقدره (قوله المحيط  
 بزبدته ما في شرعي) يحتمل أن الشرحين من جهة الكتب المذكورة في قوله مائة مصنف وانما  
 صرح به لتلايتهم خروجهما مع كثرة فوائدهما ويحتمل انهما زائدان عليها وهو ظاهر  
 قول الشارح أيضا (قوله بزبدته ما في شرعي) اقول فيه أمران الأول أن المراد زيادة ما فيها  
 من الاحكام لا زيادة جميع ما فيها وأراد بالزيادة الاحكام والثاني انه لا يريد عليه انه ليس شرح  
 المتماخ بتقاربه بل ككل على ما شرحه والده منه اما القلة ما شرحه والده بالنسبة لما شرحه هو فلم  
 يعتد به فاطلق انه شرعي واما تغليب أحد الشرحين لتقاربه على الآخر واما لان قولك شرعي  
 على كذا يصدق لفة بشرح البعض من كذا فيمتامل (قوله بالتقنين بضبط المصنف) اقول  
 يمكن توجيهه لما فيه من وصف المزيد بالكثرة وعدم اختصاصه لمزيد الكتب بخلاف الاضافة  
 لقوات وصف المزيد عليها بالكثرة وتخصيصه بمزيد الكتب فان المتبادر كون موضوع الكثير  
 فيها هو الكتب متعلقا بمزيد (قوله ويقتصر جمع الجوامع بمعنى المعنى المقصود منه) اقول  
 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 يعني المقصود منه باسقاط لفظ المعنى ثم ههنا اباحت الأول أن يقال جعل  
 المقصود هو المعنى دون اللفظ وهذا جعل كليهما مقصودا ويجب ان القاطلة ليست الا وسائل  
 لفهم المعنى فلياسب 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 ويجب ان النظر الى المعنى أولا وبالذات والى الالفاظ ثانيا وبالغرض اه  
 الثاني ان المراد بالمقصود اما المقصود بالذات أو الاعم فان كان المراد الاول فنخرج المقدمات  
 اذا ثبتت من المقصود بالذات مع ان المصنف أدخلها فيه وان كان المراد الثاني فلتدخل الخطبة  
 لانها من المقصود لتبرك بما فيها من أسماءه تعالى وسجدته في تأليف الكتاب والتوسل بالصلاة عليه  
 وذكره عليه أفضل الصلاة والسلام في ذلك والترغيب فيه والجمل على الاعتناء به بما أشار اليه  
 فيها من أوصافه الجليلة وغير ذلك فهو من المقصود في الجملة مع ان المصنف أخرجهما عنه  
 ويجب باختيار الاول ولا يلزم خروج المقدمات وانما يلزم خروجها وأريد المقصود من العلم  
 وليس كذلك بل المراد المقصود من الكتاب كما يشير اليه قوله منه أي من جمع الجوامع وقد  
 يكون الشيء مقصودا من الكتاب دون العلم والمقدمات مقصودة بالذات في الكتاب وان لم تكن  
 مقصودة كذلك في العلم ولا ينافي هذا الجواب ما يأتي من قول الشارح أي في أمور متقدمة  
 أو مقدمة على المقصود بالذات الصريح في أن المقدمات غير مقصودة بالذات لان المراد هناك

(المحيط) أيضا (بزبدته) أي  
 خلاصة (ما في شرعي) على  
 المختصر (لابن الحاجب  
 والمنهاج) للبيضاوي وناهيك  
 بكثرة فوائدهما (مع مزيد)  
 بالتقنين بضبط المصنف  
 (كثير) على تلك الزيادة أيضا  
 (ويقتصر) جمع الجوامع  
 يعني المعنى المقصود منه  
 (في مقدمات) بكسر الهمزة  
 كقوله الجيش للجماعة  
 المقصود منه من قدم اللازم

بالمقصود بالذات المقصود بالذات لعمد للكاتب كما هنا وبذلك يجمع أطراف كلامه ثم رأيت شيخ  
الاسلام قال قوله يعني المقصود منه أي بالذات أو بالعرض دفع لا يراد بالخطبة وما وصف به  
الكاتب بعد تمام المقصود منه اه وفيه نظر ظاهر لما تقر من أن الخطبة مقصودة بالعرض  
ومنها ما اختر به الكتاب فالوجه ما ذكرناه من أن المراد المقصود بالذات للكاتب والأوردت  
الخطبة وما ألتحق بها ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ان أريد المقصود بالذات لزم كون المقدمات  
مقصودة بالذات وسيأتي قريباً انها أمور متقدمة على المقصود بالذات وان أريد المقصود مطلقاً  
لزم كون جملة الحدود الصلاة وما اتصل بهما غير مقصودة أصلاً أي مع انه لم يقصود في الجملة  
ويمكن اختيار الشق الثاني ومعنى المقصود منه المقصود بوجه اه وفي جوابه نظر أيضاً لانا  
لاننا ان الخطبة غير مقصودة مطلقاً بوضع الكتاب فالوجه ما تقدمناه الثبات ان لفظة من يجوز  
ان تكون صلة المقصود ولا يرد عليه انه يلزم حيث ان يكون المعنى المقصود المذكور خارجاً عن  
جمع الجوامع لان المقصود من الشيء خارج عنه وذلك لاصحة هذا اللزوم بناء على أن معنى جمع  
الجوامع هو الاقفاط متلاقان المعاني حيثما خارجة عنه مقصودة منه ثم ان أريد بالمقدمات  
والكتب السبعة الاقفاط المقصودة ولم يقدر المضاف لم يكن الانحصار من قبيل انحصار الكل  
في اجزائه ولا انحصار الكل في جزئياته ضرورة ان الاقفاط ليست اجزاء للمعنى المقصود ولا  
جزئياته بل كل من قبيل انحصار المدلول في الدال وضيطة به أو يقدر مضاف الى المعنى أي  
وتخصر عبارات المعنى المقصود في مقدمات وسبعة كتب وان أريد بالمعاني كما هو المناسب  
لتظاهر قوله كعريف الحكم وأقسامه أو قدر المضاف أي في معاني مقدمات وسبعة كتب جاز  
أن يكون الانحصار من قبيل الاول ان أريد بالمعنى المقصود وجلة المعاني المقصودة المعينة في  
الواقع وان يكون من قبيل الثاني ان أريد بالمعنى المقصود ومعه ما ذكره على كل واحد من  
المعاني التي في المقدمات والكتب ويجوز أن تكون من تبعضية بناء على أن معنى جمع الجوامع  
المعاني أي وينحصر المقصود حال كونه به ضامه أي من جمع الجوامع انحصار الكل في الاجزاء  
ان أريد به جلته أو الكل في الجزئيات ان أريد مفهومه وأريد فهمه بما بالمقدمات والكتب  
المعاني أو قدر المضاف والاقتن قبيل انحصار المدلول في الدال نظير ما تقدم وأما حمل من على  
البيان في معنى امتناعه لانه مع احتياجه الى البناء على أن معنى الكتاب المعاني يستلزم  
خروج الخطبة ونحوها عنه مع دخولها في معناه كما هو ظاهر اللهم الامع التكتف والحمل  
على المبالغة وعلى هذا فالانحصار من قبيل انحصار الكل في الاجزاء أو الكل في الجزئيات  
أو المدلول في الدال على قياس ما تقدم وأما حملها على الابتدائية بناء على ان معنى جمع الجوامع  
الاقفاط أو نحوها في معنى امتناعه أيضاً الاعلى وجه التكلف البعيد وعما تقر بظهوره لا يتأتى  
عنا ما قبل في قول المختصر والطول وينحصر المقصود من علم المعاني في ثمانية أبواب كما لا يخفى  
على من تأمل المقامين وتفاوت التعبير فيهما خلافاً لما يرويه من لم يتأمل فهم ما وان ما أطلقه شيخ  
الاسلام من ان الانحصار باعتبار لانه من تقسيم الكل الى اجزائه انما يتأتى على بعض  
التقديران كما هو ظاهر المأمول فيما تقرناه (قوله يعني تقدم) لم يقيد باللازم قال شيخنا الشهاب  
لانه قد يعنى كما في زيد تصدق بعمرو اه فليتأمل (قوله أي في أمور متقدمة أو مقدمة على

بمعنى تقدم ومنه لا تقدموا  
بين يدي الله وبقصها على  
قوله كقائمة الرجل في لغة  
من قدم المتعدى أي في أمور  
متقدمة أو مقدمة على

المقصود بالذات الانتفاع به اقبه مع توفقه على بعضها) أقول قد بين المولى س عد الدين انقسام  
المقدمة الى مقدمة العلم ومقدمة الكتاب وعبارته في الما قول ما نصه يقال مقدمة العلم لما  
يتوقف عليه مسائله كعرفته وغاياته وموضوعه ومقدمة الكتاب لطائفة من كلامه قدمت  
امام المقصود لارتباطها به واتفاقها به اقبه سواء توقف عليها أم لا لعدم فرق البعض بين  
مقدمة العلم ومقدمة الكتاب أشكل عليهم أمران احتاجوا في التقصي عنهما الى تكلف  
أحدهما بيان توقف مسائل العلوم الثلاثة على ما ذكر في هذه المقدمة والثاني ما وقع في بعض  
الكتب من ان المقدمة في بيان حد العلم والقرض منه وموضوعه زعمتهم ان هذا عين المقدمة  
اه وهو كلام حسن صحيح وأما اعتراض السب عليه في اثبات مقدمة الكتاب فقد ردوه كما هو  
معلوم ان له اطلاع على كلامهم ولا يخفى أن كلام المصنف والشارح ووافق لما قرره السعدقان  
هذه المقدمات مما يفتح به في المقصود أعم من ان يتوقف عليها أولا كما أشار اليه الشارح بقوله  
مع توفقه على بعضها بقوله للانتفاع به اقبه فنصلح ان يجعل مقدمة الكتاب متضمنة لمقدمة  
العلم نعم كلام السعد صريح في ان المراد بمقدمة الكتاب الالفاظ بخلاف عبارة المصنف  
والشارح لكنهما تقبل الجمل على ذلك كما علم مما قررناه بقوله وينحصر في مقدمات وسبعة كتب  
(قوله اذ يثبتها الاصولي تارة الخ) قال شيخنا الشهاب فيه ان امكان الاثبات متوقف على  
التصور بوجه ما على التصور بالتعريف ويجاب بان المراد امكان الاثبات والذي على بصيرة  
واقول وايضا فذكر التعريف والحكم بالتوقف عليه باعتبار كونه وبها من الوجوه لا باعتبار  
خصوصه على ان التعريف اعم من الحد عند أهل الميزان فهو المميز مطلقا فقوله كتعريف  
الحكم أي مميزه مطلقا وان فرض أن الواقع دلالة انما ذكر لتضمنه المميز في الجملة ولزيادة  
القائفة للاعتبار بخصوصه (قوله وسبعة كتب في المقصود بالذات) اقول فيه جشاش في الازل  
انه قد يستشكل كون الكتب السبعة في المقصود بالذات مع اشتغال السابع على ما ليس منه  
وهو ما ختم به السابع من اوصاف الكتاب والجواب اولها ان ما ختم به من اوصاف الكتاب  
من جملة السابع وان اتصل به حسا وفاقا بيان المراد عرفا بقولنا الكتاب في كذا مثلا اما ان  
كذا هو المقصود بالذات وامانه في كذا وما يناسبه وعلى التقديرين فلا يضر اشتغاله على شئ  
آخر والثاني ما اشتهر من اشكال الطريقة في امثال ذلك اذ ليست الكتب التي هي الالفاظ  
مخصوصة على المختار منظوفة في المقصود المذكور الذي هو معان مخصوصة بل العكس اقرب  
ولذا اشتهر أن الالفاظ قوال المعاني وان لم تكن الالفاظ ظروفا حقيقة للمعاني بل غاية الامر  
انهاد والعليا والجواب من وجوه الاول جمل مثل ذلك على الاستعارة بالكناية بان شبه الدال  
والمدلول وهما هنا الكتب السبعة والمقصود بالذات المذكور بالطرف والمظروف تشبيها مضرا  
في النفس بجماع الارتباط بين الشيعين في كل منهما ولم يصرح بشئ من أركان التشبيه سوى  
المشبه وهو الدال والمدلول ودل على التشبيه بذكر ما يخص المشبه به وهو لفظ في والثاني جمل  
ذلك على الاستعارة التيمية بان شبه الحالة التي بين الدال والمدلول بالحالة التي بين الطرف  
والمظروف ثم استعمل في المشبه لفظ في فخرت الاستعارة أولا في الحال وتبعيتها في لفظ في  
والثالث جمل على الاستعارة التيمية بان شبه الصورة المنتزعة من الدال والمدلول وارتباط

المقصود بالذات للانتفاع  
به اقبه مع توفقه على بعضها  
كحريف الحكم وأقسامه  
اذ يثبتها الاصولي تارة وتحتها  
أخرى كما سياتي (وسبعة  
كتب) في المقصود بالذات



احدهما بالآخر بالصورة المنتزعة من الطرف والمظروف وارتباط أحدهما بالآخر فاستعير  
 للمثبه اللفظ الموضوع للمثبه به \* والرابع جملة على التشبيه بالبيع محذوف أداة التشبيه أى  
 وسبعة كتب كأنها فى المقه ودبالات لشدة ارتباطها به \* والخامس جملة على حذف المضاف  
 والتقدير فى بيان المقصود بالذات والمراد ان اللفظ الخاص فى بيان المقه ودبالات ولما كان  
 بيانه بمكافئ هذه الالفاظ كان البيان محيطا بما جعل الشئولى العمومى كأنه محمول الظرفى ثم  
 ان أريد بالبيان المعنى المصدرى فجعل شموله للفظ المخصوص وعموما مسامحة وان جعل البيان  
 بمعنى ما يميزه فلا اشكال (قوله خمسة فى مساحت أدلة الفقه) أقول ينبغى ان تكون  
 المساحت جمع بحيث بمعنى محل البحث وتفسيره بقضايا اذهى محل البحث الذى هو اثبات المحمول  
 للموضوع بمعنى مساحت أدلة الفقهه القضايا المشتبه على اثبات أحوال أدلة الفقهه لتلك الادلة  
 (قوله فى التعادل والتراجع) قال شيخنا الشهاب ان قلت لم عبر فى المعطوف عليه بما هو  
 وصف للأدلة وفى المعطوف بما هو فعل المرفع ولم أفرده الأول وجمع الثانى قلت لأن 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 به عبارة المصنف الآتية قاله وال جواب انما يتعلقان بعبارة المصنف  
 (قوله والسابع فى الاجتهاد) أى فى مسائله وما يتعلق بها كتعريفه (قوله وما ضم 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 المفتوح) قال شيخنا الشهاب بيان لان ضمه اليه بسبب  
 افتتاحه بمسئلة مما يتبعه اه (واقول) ويحتمل ان يقال بيان لان تأخير هذا المفهوم عما  
 يتبعه لمناسبة افتتاحه بمسئلة من ذلك التابع فلا يكون أصل الضم له للابالافتتاح المذكور  
 كما هو اللازم على تقرير شيخنا كما يحتمل أن تكون الهامى وما ضم اليه عائدة لما يتبعه ويوجه  
 هذا الضم بالافتتاح المذكور ثم قال شيخنا واعلم أن مفتوح الشئ منه فكأن المسئلة  
 المذكورة من علم الكلام تغليب اذهى من مسائل الفقه قطعاه اه (واقول) ما ذكره من أن  
 مفتوح الشئ منه كليا ممنوع فقد مر ح التوروى فى ذكرهم افتتاح خطبة العيسد بالتكبير بيان  
 التكبير ايس منها وان الشئ قد يفتح بما ليس منه (قوله الكلام فى المقدمات) أقول يحتمل  
 أن يكون الكلام مبتدأ اما بمعنى التكلم خبره اما فى المقدمات سواء كانت بمعنى الالفاظ  
 أو المعانى على أن فى اللببية والمعنى التكلم الآن كأن فى شان المقدمات وبسبب بيانها واما  
 محذوف وفى المقدمات صلاته والمعنى التكلم فى المقدمات أى فى شأنها وبسبب بيانها الآن  
 أى كأن الآن واما بمعنى التكلم به خبره فى المقدمات فان حلت المقدمات على المعانى ففى  
 الظرفية ما تقدم فى الكلام على قوله وسبعة كتب فى المقصود وبالذات وان حلت 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 التكلم وفى المقدمات صلاته 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 التكلم به فالكلام

خمس فى مساحت أدلة  
 الفقه الخمسة الكتاب  
 والسنة والاجماع والقياس  
 والاستدلال والسادس فى  
 التعادل والتراجع بين هذه  
 الادلة عند تعارضها  
 والسابع فى الاجتهاد الرباط  
 لها بعد أولها وما يتبعه من  
 التقايد وأحكام القادين  
 وآداب القضا وما ضم اليه  
 من علم الكلام المفتوح  
 بمسئلة التقليد فى أصول  
 الدين المحتتم بما يناسبه من  
 خاصة التصوف (الكلام فى  
 المقدمات)

المدكور كذلك وفي المقدمات حال منها أو صفة له لأن فيه معنى الفعل فيجوز له أني الطرف به  
والتقدير هذا المتكلم به الآن هو المتكلم به في شأن المقدمات وبسبب بيانها أو هو المتكلم  
به حال كونه في المقدمات وفي الظرفية حينئذ ما تقدم هذا ان جعلت المقدمات على المعاني فان  
جاءت على الاقفاط فالمناسب في قوله في المقدمات هو الخالية دون الصلبة وفي الظرفية أيضا  
ما تقدم فليتناهل فان بعض هذه الوجوه لا يخلو عن تكلف (قوله اقتضها بتعريف اصول  
الفقه) أقول فيه الجاهل أحد ما قال شيخنا العلامة الضمير يرجع للمقدمات فلو قال  
اقتضها واعاد الضمير على الكلام كان أوضح لان المفتوح بتعريف اصول الفقه هو الكلام في  
المقدمات اهـ (وأقول) التعريف من جهة المقدمات كما تقدم في كلام الشارح فتنايت  
الضمير للإشارة الى بعضية التعريف منها وان لم يكن هناك الا المقدمات التي منها التعريف لا شيء  
آخر مفتوح بالتعريف كما يتوهم من تذكرة الضمير فاصنع الشارح أو لي ان ليكن واجبا (فان  
قلت) قد تقدم ان المفتوح به الشيء قد لا يكون منه فتنايت الضمير لا يدل على بعضية التعريف  
(قلت) الظاهر والتميز من المفتوح به الشيء انه منه وما كونه ليس منه فهو احتمال مخالف  
للظاهر والتميزه ثانياً أن المقدمات عبارة عن الاقفاط على ما صرح به كلام السعد السابق  
في مقدمة الكتاب التي هي المرادة هنا على ما تقدم وعلى ما هو المناسب لكونها جزءاً من الكتاب  
الذي هو عبارة عن الاقفاط على ما هو المختار فيه وحيث ان المناسب لذلك كون المفتوح به  
الذي هو بعض منها لفظاً أيضاً وقد تقدم أن التعريف من بعضها فان أريد به اللفظ فواضح  
أو المعنى كان على حذف المضاف أي اقتضها بلفظ تعريف اصول الفقه فان جعلت المقدمات  
عبارة عن المعاني كالكتاب على ما هو أحد الاحتمالات فبه فلا إشكال ثالثاً انه ينبغي أن يكون  
المراد اقتضها بتعريف اصول الفقه مع معرفته بفتح الراء وهو اصول الفقه بدليل انه لم يعهد  
ذكر التعريف وحده لعدم إقادة حيث قد يدل على انه لا يفهم من قولنا ذكر فلان تعريف كذا  
اصطلاحاً الا انه ذكر كذا وتعرفه فلاحاجة الى ما يقال لا بد من جعل الافتتاح على العرفي لانه  
لم يفتح حقيقة بتعريف الاصول بل بالمعروف أي بفتح الراء الذي هو اصول الفقه وذلك لانه اذا  
كان المراد التعريف والمعروف كان المراد الافتتاح الحقيقي لا العرفي (قوله ليتصوره طالبيه)  
(أقول) لقائل ان يقول هذا الدليل لا يفتح افتتاح المقدمات بالتعريف لوجهين أحدهما عن اصول  
الفقه الذي هو المعروف وان كانت داخله في الكتاب وانما يفتح افتتاح الكتب السبعة التي  
هي اصول الفقه ويمكن ان يجاب بان طلب اصول الفقه يستتبع طلب مقدماته فينبغي أن  
يتصورها ولا يكون على بصيرة في طلب مقدماته أيضا فقوله لا يكون على بصيرة في طلبه أي  
المستتبع اطلب ما يتبعه أو المراد بطلبه أعم من طلبه نفسه وطلب ما يتبعه وبيان افتتاح  
الكتب السبعة متحقق عند افتتاح المقدمات به بناء على أن المراد بفتحها به تقديمه عليه  
(قوله مسائله الكثيرة) أقول قيد بالكثيرة إشارة الى دفع ما يقال لاحاجة في طلب مسائله  
الى تصوره بتعريف اذ يمكن الوقوف على مسائله بدون تصوره بتعريفه بان تعدله واحيدة  
واحدة وتغيره نوع تميز كأن يقال له مسائل الفن هي مسألة كذا ومسئلة كذا وهكذا  
الى غيرها فاشارة الى أن كثرتها تمنع الوقوف عليها بتجويز ذلك الطريق وتوجع الى التصور

اقتضها بتعريف اصول  
الفقه ليتصوره طالبيه بما يضيئ  
مسائله الكثيرة

بالتعريف

بالتحريف وفيه نظر لان الوصف بالكثرة لا ينافي الامكان بل ولا يقتضى المشقة كلياً فان  
 الكثرة متحققة في نحو العشر والعشرين والخمسين والمائة والوقوف على تلك المقادير بنحو  
 العدد يمكن بل ولا مشقة في بعضها أو كلها إلا أن يجاب بأن المراد بقرينة المقام الكثرة الظاهرة  
 جدا لا سيما مع تكثر المسائل من كل فن على عمر الدهور بحيث لا تقف على حده بقى ههنا بحث  
 آخر وهو انه يمكن تصور كل نوع منه بانقراده وبذلك يكون على بصيرة في تطلبه كما لا يخفى إلا أن  
 يجاب بأن ذلك في معنى تصور به تعريفه ان لم يكن من قبيل تصور به تعريفه فليسامل (قوله  
 لا يمكن على بصيرة في تطلبها) أقول لقائل ان يقول ان أراد بصيرة ما فهمى لا توقف على  
 التعريف بل تحقق بعينه أيضاً كما يعلم مما أسأ حكيه عن السعد والجمال البصيرة فهي لا يمكن فيها  
 مجرد التعريف كما يعلم مما ذكر أيضاً قال السيد في خواص شرح الشمسية واعلم ان الواجب  
 على الشارع في كل علم أن يتصوره بوجه والامتنع الشروع فيه بدونه وأما تصور به برسمه فانما  
 يجب ليكون في شروعه على بصيرة وان يعتقد ان ذلك العلم فائدة مخصوصة تترتب عليه سواء كان  
 ذلك الاعتقاد جازماً أو لا مطابقاً للواقع أو لا واما الاعتقاد لما هو فائده وغرضه في الواقع فانما  
 يجب لتلا يكون شعيه مما يغد عبثاً على ما تروى ويزداد سعيه في تحصيله اذا كانت تلك الفائدة مهمة  
 له وأما معرفته بان موضوع العلم أى شئ هو فليست بواجبة للشروع بل هي لزيادة البصيرة في  
 الشروع الى ان قال قد تحققت بما تقر بأن مقدمة العلم المذكورة ههنا ثلاثة أشياء احدها  
 تصور العلم بوجه ما أورسجه وثانيها التصديق بقائده وثالثها التصديق بموضوعية موضوعه  
 والاولى أن تجعل مباحث الاقفاط أيضاً من المقدمة لتوقف استفادة العلم وافادته على معرفة  
 أسوال الاقفاط وقد يجعل من المقدمة أيضاً بيان مرتبة العلم فيما بين العلوم وبيان شرفه وبيان  
 واضفه وبيان رجة تسميته باسمه والاشارة الى مسانلة اجالاً فهذه تسعة أمور غائية متعلقة  
 بالعلم المطلوب وموجبة لتمييزه عند الطالب ولزيادة بصيرة في طلبه وواحدة منها متعلق بطريق  
 استفادته اعنى مباحث الاقفاط ويمكن أن يجاب بأن المراد ليكون على فرد معين من البصيرة  
 وهو الفرد الحاصل بالتعريف وبيان المراد بصيرة كاملة لا بصيرة ما ولا كمال البصيرة وبان العلم  
 أن كون التصور بالتعريف لاجل البصيرة يقتضى توقف البصيرة عليه بل غاية ما يقتضيه  
 حصولها به اما التوقف فلا (قوله اذ لو تطلبها قبل ضبطها) أى قبل ضبطها ايها بان تصور  
 ما يضبطها وهو التعريف كما هو ظاهر من السياق فلا اثر لما قد يقال ان مجرد ضبطها لا يقتضى  
 تصورها فتطلبها بعد مجرد ضبطها لا يحصل معه الامن المذكور (قوله اصول الفقه لا تل  
 الفقه الاجمالية وقيل معرفتها) فيه امور الاول قال الكوراني اعلم ان حقيقة كل علم مسانلة  
 ثم قال قد تقر في غير هذا العلم أن لفظ العلم يطلق على معان أربعة الاولى ادراك الشئ والثاني  
 ملكة تحصل للمدرك بعد الادراك وبعد ملاحظة المدرك مستكررة وتسمى تلك الملكة عقلاً  
 بالذم كالتصور مثلاً فانه بعد ادراك مسانلة 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 علماً اجمالياً والذي يشتملها على تفصيلها وتارة يطلق  
 على الامول والقواعد المذكورة 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 يرجب وضبطها  
 الوقت فيما لا يغيبه فقال  
 (أصول الفقه) أى الفن

انظر أصول الفقه وضع بازاء العلم الباحث عن اسوال الادلة السمعية التي هي موضوع علم  
 الاصول او هي مع الاحكام على ما اختاره بعض المحققين فلا يحتاج حينئذ الى اضافة العلم اليه  
 الايانا 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 انقص الفن والعلم الخاص المدون فاذا تقدر  
 هذا فتقول من زاد في التعريف لفظ المعرفة كما فعله البيضاوي أو قيد العلم كما فعل ابن الحاجب  
 فقد صرح بالمراد وأبرز المقدر ثم قال والدلائل الاجمالية هي القضايا الكلية التي يستدل بها  
 على المسائل الفقهية الى أن قال فذلك الدلائل الكلية ابدأ اما أن يجعل 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 الكلمات والدلائل المذكورة كلية على ما حقه بخلاف المعرفة  
 فانها تستعمل في الجزئيات ثم قال في قول المصنف وقيل معرفتها قد عرفت انه الحق وقال بعض  
 الشراح هنا كلاما يقضي منسبه بالموجب وهو أن ما ذكره المصنف أولا واختاره هو الاولي اقرب  
 من معناه اللغوي اذا اصول لغة الادلة وساد من وجوه الاول أنك قد عرفت أن تعلق العلم  
 بالدلائل مما لا بد منه حتى يصير علما مدونا \* الثاني أن قوله اذا اصول لغة الادلة غلط فاحس لان  
 الاصول جمع اصل والاصل ما يفي عليه غيره كالدران للسقف والحقيقة للمجاز والدليل  
 المدلول اذا لا يتناء اعم من الحسي والعقلي فالدليل من جهة ما صدقات الاصل لانه وضع له لغة  
 اذا التماثل انما توضع للموضوعات كالانسان فانه موضوع للعيوان الناطق لالزيد وعمر ووبكر  
 وان صدق عليها \* الثالث لو كان الامر كما زعم فلا معنى للقرب اذا الاصول اذا كانت لغة الادلة  
 ولم يقدر فيه معنى العلم وتعلقه بها فاقرب بما اذا يعتبر اذا الشيء لا يقرب من نفسه ومفاسد قوله  
 التأمل اكثر من أن يحيط بها نطاق البيان ومن قال من المحققين ان الاصول يجوز باقائه على  
 معناه اللغوي اراد بالاصول جميع ما يحتاج اليه الفقه من الادلة السمعية والاجتهاد والترجيح  
 اذا المجموع هو الذي يبنى عليه الفقه لا الادلة وحدها على ما توهمه المصنف اه كلام الكوراني  
 (واقول) حاصل ذلك كله الاعتراض على المصنف والشراح المحقق الخالي فانه الذي اراد  
 بقوله وقال بعض الشراح ولعمري انه لا منشا لاعتراضه هذا الاقله تدبره وقد سادناه وانه  
 الحقيق بما توربه من قوله ومفاسد قوله التأمل الخ وساصل 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 يطلق 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 الأئمة صريح في رده وان العلم يطلق على القواعد نفسها وان  
 كان ذلك الاطلاق مشروطا بملاحظة كونها معلومة فراجع كلام الأئمة كحواشي المطول  
 للسيد في الكلام على تعريف علم المعاني وحواشي المختصر لشيخ الاسلام حفيد السيد في  
 الكلام على ما ذكره تراص صريحا فيما قلناه ولولا هذي الاطالة لتقلنا وبيانه وعبارة شيخنا  
 الشريف في شرح القواعد لفظ العلم بل سائر اسما العلوم كالتحوي والمعاني تطلق على ثلاثة معان  
 على المشهور المسائل وادراكها أي التصديقات المتعلقة بها وملكة استحضارها أي قوة

حاصله من تكرار ادراك القواعد يقتدر بها على استحضارها بلا كذب كذا قرره والحق أن  
 كونه من التكرار غالي واللازم حصولها بعد الادراك أرمعه ثم قال وفسر العلم في تعريف  
 الفقه بالتهيؤ القريب لجميع المسائل ولو يكسب وقبل انه مستتبض فهو معنى رابع حقيقة الا  
 أن فيه خفاء ثم ان المحقق يعني السيد قال اسم كل علم موضوع بازا مفهوم اجالي هو هذه  
 الاسمي وهذه الحقيقي تصور المسائل بل تصور التصديقات ومدلولها المطابق ومسماه الحقيقي  
 أي وهو المفهوم الاجالي 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  
 ما ذكر وان سلم انه يطلق على نفس القواعد لكن لا بد 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 حميد السمرقندي 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 اذا اصول لغة الادلة فاما نسبة هذا الترجيح الى المحقق حيث نسب  
 اليه انه قال ان ما ذكره المصنف اولا واختاره هو الاول اقرب به من معناه اللغوي اذا اصول لغة  
 الادلة فهي نسبة باطلة مع ما فيها من التحريف فان العجيب المحقق لم يدع أن ما ذكره اولا واختاره  
 هو الاول وانما حكى ترجيح الاول بدليله عن المصنف بقوله ويرجح المصنف الاول بانه اقرب الخ وقد  
 صرح المصنف في منع المواضع بهذا الترجيح لدليله المذكور وغيره فليس حظ المحقق منه الا مجرد  
 حكايته وكأنه بل الظاهر انه لم يدرك أن قوله ويرجح المصنف الاول حكايته عن المصنف مع  
 صراحتهم في الحكاية عنه بل توهمهم مع ذلك انه من عنديات الشارح وهذا من المصائب واما  
 دعواه الفساد فدعوى فاسدة مثبتة عن فساد نظره والوجود التي احتج بها بوجود قبيحة لا منشأ  
 لها الا الوهم اما الاول فلان ما ذكره من أن تعلق العلم بالدلائل عمالا بتمنه حتى نصير علماء مدونا  
 ان أراد به أن الدلائل المذكورة انما تصير علماء مدونا باعتبار تعلق العلم به في أن العلم هو تعلق العلم  
 بها فهو ممنوع بل هي في انفسها علم وان كان ذلك مشروطا بملاحظة كونها معلومة كما تقدم  
 بيان ذلك بما فيه مقتنع للعاقل وان اراد انها بنفسها تصير علماء لكن بالشرط المذكور فاحتجاجه  
 بهذا الوجه على ما زعمه من فساد كلام المحقق احتجاج باطل كما هو ظاهر وكأنه لم يعرف الفرق  
 بين الامرين فانه قد يشبه على من لا يحسن التأمل واما الثاني فلان دعواه الغلط القاحش من  
 تهوؤ القبيح وغلظه القاحش وذلك لوجوده الاول ان المصنف ثقة في النقل وقد نقل عن اللغة  
 ان اصول الادلة ومجرد اثبات ان الاصل في اللغة ما يبتنى عليه الشيء لا يبتنى ما ذكره بل هو ازان  
 يكون له في اللغة معنى آخر وهو ما ذكره وعدم نقل غيره لذلك لا يشاقبه على ان عدم نقل غيره لذلك  
 غير ثابت فالاستناد فيما زعمه من الغلط القاحش الى مجرد ما اشهر من ان الاصل في اللغة  
 ما يبتنى عليه الشيء من الخطأ القاحش والثاني انه يجوز ان يريد يكون اصول لغة الادلة ان  
 مما صدقها الادلة غاية الامر أن في العبارة نوع مسامحة لا يتماشون عن مثلها فيرجع النزاع  
 حيث ان المناقشة في العبارة بسبب ارتكاب مسامحة فيها اعتيد مثلها مع اشهر ان المناقشة

في العبارة ليست من داب احصلين فكيف يصح لذي عقل مع ذلك دعوى الغلط القاحش  
والثالث انه يجوز ان يريد بالاصول في قوله اذا الاصول لغة الادلة الاصول المضافة الى الفقه  
لامطلقا فتكون ال في الاصول للعهد ولا اشكال في ان الاصول المضافة الى الفقه لغة الادلة  
بمعنى ان حقيقتها وادواتها المفهومها هي الادلة لانها في اللغة ما يستند اليها الفقه ولا معنى  
لستنده الأدلته ولهذا قال في التلويح فبهنا يحمل أي الدليل على المعنى اللغوي وبالإضافة  
الى الفقه الذي هو معنى عقل يعلم ان الابتناء عقل فيكون أصول الفقه ما يتبنى هو  
عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومنشئه الادليله 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 لقاتل ان يقول ما يستند  
اليه الفقه لا ينحصر في الادلة بل معرفتها أيضا ما يستند اليه والجواب ما قاله بعضهم  
في حواشيه على حواشي العبد للسيد ان ابتناء المطالب اصالة انما هو على المعلوم لانه الموصل  
واما على العلم به فبالسبغ فاذا أطلق الاصول يتبادر ما يتبنى عليه اصالة وهو المعلوم انتهى واما  
الثالث فلان قوله فلا معنى للقرب لامنشأه الا الغلط والغفلة عن كون الادلة التي هي المعنى  
اللغوي أعم من أدلة الفقه الاجالية التي هي المعنى الاصطلاحي اشمولها غيرها كادلة الفقه  
التفصيلية وتوهمه انهما متحدان فاعترض بأنه لا يتصور القرب حينئذ لان الشيء لا يقرب من  
نفسه وهذا خطأ ظاهر بل المعنى اللغوي أعم من الادلة الاجالية التي هي المعنى الاصطلاحي  
وحيث فاطلاق الاصول على الادلة الاجالية اقرب الى المدلول اللغوي من اطلاقها على  
معرفتها لان الادلة الاجالية من افراد مطلق الادلة بخلاف معرفتها وفرد الشيء اقرب اليه من  
معرفته فاعتبار الاقربية هنا في غاية الصحة لا غبار 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 فهي من جملة  
الافراد الموضوع لها لفظ الاصول وحيث فلا اقربية لانها تقتضي الخروج عن الموضوع له  
وليس كذلك (قلت) لا يخفى في انه لم يعتبر في الموضوع له لغة خصوصيات الافراد فادلة الفقه  
الاجالية من حيث خصوصياتها المعتبرة في المعنى الاصطلاحي ليست من الموضوع له حتى  
لو استعمل اللفظ فيها باعتبار خصوصياتها كان مجازا كما يعلم من كلام الشارح في بعض  
المواضع الامة فهي باعتبار خصوصياتها مغايرة للموضوع له وهذا القدر كاف في تصحيح  
الاقربية (فان قلت) أيضا هذا الجواب انما يظهر لو اريد بالدلائل ما هو الظاهر منها لکن آل  
الحال الى ان المراد بها المسائل الكلية الباحثة عن أحوال الدلائل كما سبقين قريبا وحيث  
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 الاجالية هي القضايا الكلية التي يستدل  
بها على المسائل الفقهية الخ على انه لو سلم انها ليست أدلة ثبتت الاقربية أيضا لظهور ان  
المسائل الباحثة عن أحوال الادلة اقرب الى الادلة من التصديق بتلك المسائل لان تعلق ذلك  
التصديق بالادلة بواسطة تعلقه بالمسائل الباحثة عن أحوالها بخلاف تعلق المسائل بها فانه

لا واسطة وما يكون متعلقا بلا واسطة أقرب مما يكون متعلقا بما قبله (فان قلت) التعبير  
 بأقرب يقتضى ثبوت أصل القرب للمعرفة فإى قرب لها منها (قلت) لما لم تكن اجنبية منها  
 بالكلية بسبب تعلقها بما كان لها أقرب منها قطعاً بخلاف ما ليس متعلقاً بها من الامور المناسبة  
 لها وغيرها والامر الثاني ان الكمال بعد ان بين ان كل واحد من أسماء العلوم يطلق تارة على  
 المعلومات وتارة بآراء ادراك تلك المعلومات قال فقول المصنف في منع الموانع ان التعريف  
 الاوّل هو الصواب لكونه أقرب الى المدلول لغة منتقداً اذ كل منهما صواب انتهى ويجاب بان  
 المصنف أراد بالصواب الاوّل لا يمنع الثاني بدليل تعبيره بأنه أقرب الدال على قرب الاخر وقد  
 بيناه فيما سبق وبدليل استناده في منع الموانع الى قول والده في شرح المنهاج مانصبه والاوّل  
 جعل الاصول للدلالة والفقهاء العلم لانه الاقرب الى الاستعمال اللغوي انتهى اذ تعبيره بالاوّل  
 يدل على صحة الاخر أيضاً وقد وقع استعمال الصواب بمعنى الاوّل في عبارات الائمّة كالسعد  
 كاتبه عليه شيخنا الشريف وقد علمت مما تقدم ان ما يطلق عليه كل واحد من أسماء العلوم  
 لا يختص فيما ذكره الكمال والامر الثالث ان دلائل جمع دليل وجمع فعيل على فعائل غير مقبس  
 وجاب بأنه محتمل انه جمع دلالة بمعنى دليل فقد صرح امام الحرمين بان الدليل يسمى دلالة وجمع  
 فعالة على فعائل مقبس والامر الرابع ما خطر ببالى وهو ان فرق أصول الفقه اما المسائل كما هو  
 المراد من التعريف الاوّل وان لم تتضح فيه عبارة المصنف والشارح وسأقى الاشارة اليه واما  
 التصديق بالمسائل كما هو المراد من التعريف الثاني وان لم تتضح فيه عبارتها أيضاً والمسائل  
 يجب ان تكون كلية كما صرح به بعضهم كما تقدم ذلك والمحكوم عليه في الكلية كل فرد من افراد  
 الموضوع لامفهوم الموضوع وانما هو آلة للاحظتها كما تقر في محله وسبب ان في بحث العام  
 كلام فيه وحينئذ يتبع ان يكون المحكوم عليه في مسائل الاصول مفهوماً للموضوع من حيث  
 هو والام تمكن كلية بل طبيعية بل يجب ان يكون المحكوم عليه فيها افراد الموضوع وان  
 لوحظت بمفهوم الموضوع كما تقر ويلزم ان يكون المطلوب بيان أحوال الافراد التي هي  
 الادلة التفصيلية وان يكون مسمى أصول الفقه المسائل الباحثة عن أحوال الادلة التفصيلية  
 أو التصديق بتلك المسائل متعلقاً بالامر للوجوب مستلثة من مسائل أصول الفقه والمحكوم  
 عليه فيه أقبوا الصلاة أو الزكاة الى غير ذلك لامفهوم الامر لكنه جعل آلة للاحظة تلك  
 الافراد فكيف يصح قولهم اصول الفقه دلائل الفقه الاجالية أو معرفتها لان المراد به قطعاً  
 ليس تلك الدلائل انفسها في الاوّل ولا معرفتها في الثاني ضرورة ان الدلائل انفسها موضوع  
 العلم ومعرفة الدلائل انفسها هي تصورها وكل منهما لا يمكن ان يكون نفس العلم بل المراد  
 في الاوّل المسائل الباحثة عن أحوال الدلائل وفي الثاني التصديق بتلك المسائل وقد علمت انه  
 يجب كلية المسائل وان المحكوم عليه في الكلية افراد الموضوع لامفهوم الموضوع من حيث  
 هو بل مفهومة آلة للاحظتها وكيف يصح قول الشارح الا في الموضوع لبيان ما يتوقف  
 عليه من أدلته لكن الاجالية دون التفصيلية بل يجب ان يكون موضوع البيان ما يتوقف عليه  
 من الادلة التفصيلية أي للمسائل الباحثة عن أحوال ما يتوقف عليه من الادلة التفصيلية  
 أو لمعرفة تلك المسائل أي التصديق بها اللهم الا ان يجب يمنع اشتراط كلية المسائل كما هو

صریح قول الشارح السابق ومن أصول الدين ما ليس بقاعدة كعقيدة ان الله موجود الخ  
 الا ان يقول ذلك أو بتأويل كلامهم هنا بان يحتمل التقييد بالاجالية على مجرد وجوب كون  
 البحث عن الادلة على وجه كلي بان لا يقع التفصيل عنوانا في شيء من المسائل نحو أقبوا  
 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 لامطلقا أصول  
 الفقه والاضح ان يقال ان في التفصيلية جهتي اجال وتفصيل والبحث عنها في هذا الفن  
 باعتبار الجهة الاولى دون الثانية مثلا أقبوا الصلاة فيه جهة اجال وهو كونه أمرا متلا وجهية  
 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 وافق ذلك فقال ليس  
 بين الاجالية والتفصيلية تغاير بالذات بل باعتبار اذ هما شيء واحد له جهتان فأقبوا الصلاة  
 جهة اجال هي كونه أمرا وجهية تفصيل هي كون متعلقه خاصا وهو إقامة الصلاة فالاصول  
 يعرف الدلائل من الجهة الاولى والفقه من الثانية اه (قوله المسمى بهذا القالب المشعر  
 بحدسه) أقول هذا ظاهر في انه علم لاسم جنس وهل هو علم جنس أو علم شخص فيه ما يستل عليه  
 قال في منع الموانع وهما بحث شريف وهو ان هذه الاسماء الموضوعات للعلوم كالفقه والاصول  
 والنحو والطب هل هي مما صار علما بالغالبة أو هي من المنقولات العرفية للوالد فيه احتمالان  
 قال والثاني أقوى لان العلم بالغالبة يتقيد أي غالبيا اذا كان معرقا بال كالعقبة أو بالاضافة  
 كابن عمرو ونحن نجد في العرف انه لو قال القائل فلان يعرف فقهنا ونحو او طبنا فهم منه معانيها  
 الخاصة فدل على انها موضوعات لها مع التنكير كما يفهم من دابة مع التنكير ذوات الاربعة قال  
 ثم اذا ثبت انها منقولة فهي اسماء اجناس لا اعلام اجناس لوجهين أحدهما انها تقبل الالف  
 واللام ولو كانت اعلاما لما قبلتها والثاني انه قد ثبت ذلك في دابة اذ ليست يعلم فتمكن هذه مثلها  
 هذا كلامه في منع الموانع وفي كلا الوجهين المذكورين لتني العلية نظر لا يخفى نعم بما أورده من  
 الامثلة وتعميمه البحث يعلم ما في اقتصار الكلام على نقله اختيار والده في لفظ أصول الفقه  
 ورد عليه الوجه الاول بأن مدخول اللام لفظ أصول من غير اضافة وليست العلم انما العلم  
 المركب الاضافي ولا يدخله اللام وقال السيد هو يعني لفظ أصول الفقه من اعلام الاجناس  
 لان علم أصول الفقه كلي يتناول افراد متعددة اذا القائم منه بز يدغير ما قام بعمره وتخصصا وان  
 اتحد معلوماهما ولما احتج الى نقل هذا اللفظ عن معناه جعلوه علما للعلم المخصوص على ما عهد  
 في اللغة لاسم جنس له اه يعني ان المتعارف عند أهل اللغة هو ان المركب اذا نقل يشق ان  
 ينقل الى المعنى العلمي ويجعل علما قال بعضهم هذا صحيح لكنه غير مطرد في أسماء العلوم والكتب  
 والوجه المطرد ان كل عرض علما كان أو غيره يبلغ بواسطة مشخصاته حد لا يمكن تعدده الا  
 بتعدد محاله فقد قوى شبهه بالشخص الحقيقي حتى قالوا انه لا يوجد كرهه وفالحقه أهل العرف به  
 وجهوا اللفظ الموضوع بازائه علما واعترض قوله على ما عهد في اللغة بان الصواب في العرف  
 اذا نقل في اللغة غير معهود الا ان يراد في نقل اللغة ورد بما في التلويح ان الكتاب في اللغة اسم  
 للمكروب وظاهر انه منقول اليه من معنى الكتاب كما صرح به صاحب فصول البديع حيث

المسمى بهذا القالب المشعر  
 بحدسه باقتناء الفقه عليه  
 اذا اصل ما بين عليه غيره  
 (دلائل الفقه الاجالية)  
 أي غير المبنية

قال



قال الكتاب لغة الكتابة ثم جعل اسمها للمكتوب ثم غلب في عرف الشرع على القرآن وفي شرح  
القوائد لشيخنا الشريف واعلم ان أسماء العلوم كاسماء الكتب اعلام اجناس عند التحقيق  
وضعت لانواع اعراض تعدد افرادها بتعدد المحل كالقائم بزيد وبعمرو وقد يجعل اعلام  
شخص باعتبار ان المتعدد باعتبار المحل بعد عرفا واحدا وهذا التمايز ان لم تكن موضوعة  
للمفهوم الاجمالي كما مر فيندفع ما قبل انما جزئيات والجزئي لا يمكن تعريفه على انهم صرحوا  
بان الماهية التي تتميز جزاؤها في الوجود تصديدها ببيان تلك الاجزاء الجنس والفصل ومثل  
ذلك جار في الجزئي فيشبهه التعريف قد يراد به يعني يمكن بيان اجزائه المتميزة في الوجود فيمكن  
ان يسمى بيانها حدا أو رسما المشابه الحد والرسم بذلك المعنى ولم يرد انه حد حقيقي لاختصاصه  
بالكليات بالاتفاق فلا تعلق كذا كتب بحاشية المقام (قوله كطلق الامر الخ) أقول هو على  
حذف المضاف أي كقاعدة مطلق الامر المبحوث عنه بأنه للوجوب أي القاعدة التي موضوعها  
مطلق الامر ومحمولها كونه للوجوب وهكذا وحذف المضاف من الامر الشائع الذائع وقرينته  
هنا قول المصنف السابق الاتي من فني الاصول بالقواعد القواطع مع قول الشارح فيه ان  
من البيان فغاية ما في الباب ان في عبارته تساخا فامت عليه قرينة ومثله مما لا اعتبار عليه وذلك  
لان الدلائل الاجالية يجب ان يراد بها المسائل بالقرينة المذكورة لانها التي يمكن ان تعتمد من  
معاني العلوم بخلاف ما هو الظاهر منها فليعتمد من معانيها بل هو موضوع الاصول على ما سأتق  
فقول المصنف دلائل الفقه الاجالية اما ان يكون اراد به نفس المسائل التي هي القواعد  
الكلمية كما تقدم واما ان يكون على حذف المضاف أي كمسائل الدلائل الاجالية أي المسائل  
الباحثة عن احوالها وهذا يدفع ما أورده السكالك على تمثيل الشارح المذكور وما أورده  
شيخ الاسلام على قول المصنف دلائل الفقه الاجالية فان كلامه ما يفي اراده على الجمل على  
ظاهر العبارة فتح قطع النظر عن القرينة الميمنة للمراد وقد اختلفوا في موضوع أصول الفقه  
فقد اجمهوا انه الادلة الشرعية لانه يبحث فيه عن اعراضها الذاتية وموضوع العلم هو  
ما يبحث فيه عن ذلك والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية جملها على موضوع العلم كقولنا  
الكتاب ينبت الحكم أو على أنواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب أو على اعراضه الذاتية كقولنا  
العام يتسلك به في حياته عليه الصلاة والسلام أو على أنواع اعراضه الذاتية كقولنا العام  
المخصوص حجة فيما يفي 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 يعني ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل  
في ذلك أي كالمريجات فيكون موضوعه الادلة والاحكام من تلك الحديثة وعن المولى  
التفتازاني انه قال وطني انه لا خلاف في المعنى لان من جعل الموضوع الادلة جعل المباحث  
المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات تقليل الكثرة  
الموضوع بالذات فانه أليق بوحدة العلم من الوحدة بالحقييات كما جعل المباحث المتعلقة  
احوال الادلة من حيث الاثبات راجعة الى احوال الاحكام من حيث الثبوت من جعل  
الموضوع هو الاحكام على ما قال الامام الغزالي في كتاب معيار العلوم ان موضوع أصول

كطلق الامر والنهي وفعل  
النبي والاجماع والقياس  
والاستصحاب المبحوث عن  
أولها بأنه للوجوب حقيقة  
والثاني بأنه للحرمة كذلك  
والباقي أنها حجج وغير ذلك  
مما ياتي مع ما يتعلق به في  
الكتب الخمسة تخرج  
الدلائل التفصيلية نحو أقويوا  
الصلاة ولا تقرؤا الزنا  
وصلواته صلى الله عليه وسلم  
في الكعبة كما أخرجه  
الشيخان والاجماع على ان  
لبنت الابن السدس مع بنت  
الصلب حيث لا عاصب لهما  
وقياس الارز على البرقي  
امتناع بيع بعضه ببعض  
الامثلة بمثل يدا بيد كما رواه  
مسلم واستصحاب الطهارة  
لمن شك في بقائها

الفقه هو الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة ومن جعل الموضوع كلا الامرين اراد التوضيح  
 والتفصيل اه (فان قلت) كيف يصح جعل جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات  
 والثبوت مع تقييد الموضوع الذي هو الادلة والاحكام بما وقيد الموضوع لا يكون محمولا  
 (قلت) لعل القيد صحة الاثبات والثبوت والمحمول نفسها على قياس ما قيل في موضوع المنطق  
 بناء على انه المعلومات التصورية والتصديقات اذا تقرر ذلك فالدلائل الاجالية في عبار  
 المصنف ان اريد بها نفس المسائل احتمل ان يوافق الجمهور في الموضوع وان يوافق البعض فيه  
 وان اريد بها ما هو الظاهر وقدر المضاف كما تقدم تعين الاحتمال الاول فليست (قوله) فليست  
 اصول الفقه) اقول برده عليه انه كان المناسب ان يقول فليست من اصول الفقه لان المنق  
 كونهما بعضا منه لا كونها حلية وأجاب شيخنا العلامة في بعض دروسه بانه غير ذلك على  
 سبيل المقابلة للمعرف انتهى ويمكن ان يجاب بأن كون الاصول هي الادلة الاجالية فقط وراءه  
 احتمالا لا يحتاج الى تقييد احداهما انه الادلة التفصيلية فقط والثاني كونه مجموع الاجالية  
 والتفصيلية ولما اراد نفي الاحتمالين مع الاختصاص عبر بما ذكره اصلاحه لتفهم ما جيعا على  
 معنى فليست اصولا للفقه أى لا كلا ولا بعضا ولو قال من اصول 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 بالعدم الحاجة حينئذ الى اعتبار الاجالية لان اثبات الاحوال التفصيلية  
 يتضمن اثباتها للاجالية كما ان اثباتها للاجالية يتضمن اثباتها التفصيلية فلا حاجة الى  
 اعتبارهما جميعا فالمناسب ان يكون الاحتمال دائريا بينهما على سبيل الاتصال الحقيقي  
 فلهذا كان المناسب على تقدير اعتبار الاجالية نفي كون التفصيلية هي الاصول لانه لا يفتى كونها  
 من الاصول فليست (قوله) وقيل (معرفتها) اقول ينبغي انه لم يرد بصيغة التبريز كالتصويب  
 الواقع في منع الموانع رد هذا القول بل مجرد بيان اولوية الاول وكثيرا ما يراد مثل ذلك من  
 هذه الصيغة كما لا يخفى على من له تتبع واطلاع فلا ينافي ما اشتهر من ان سائر اسماء العلوم تطلق  
 بآراء بازاء المعلومات وأخرى بازاء ادراكها وحيفئذ فالتعريفان باعتبار المعنيين وكل منهما  
 صواب الا ان الاول اولى وبذلك يتدفع اعتراض الكمال وغيره كما تقدمت الاشارة الى كل ذلك  
 (قوله) والاصولى العارفينها بطرق استفادتها ومستفيدةها) اعترضه الكوراني فقال هذا  
 كلام قليل الجدوى لان اصول الفقه اذا كانت عبارة عن العلم بالقواعد الكلية التي يتوصل  
 بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال في الضرورة من  
 كان عالما بتلك القواعد يكون اصوليا كما ان الفقه لما كان عالما باحتمال افعال المكلفين من  
 من حيث الصحة والفساد فن كان عالما بالافعال المذكورة من تلك الحثية فهو فقيه بلا ريب  
 وكانه احتقر بذلك عن سبق الوهم الى ان الاصول من جمع القواعد ودونها الامن عرفها بعد  
 التدوين لكنه بعيد جدا اه (وأقول) لا مفسأ لهذا الاعتراض القاسد الا عدم الخبر بهذا  
 الكتاب ومقاصده وعدم احسان التامل ولعمري انه ان مثله عمال يلبق صدوره من بعض  
 حذاق الطلاب فكيف وقع فيه من تصدى لشرح هذا الكتاب ولرد على من صنفه وشرحه  
 وذلك لان المصنف لما ذهب الى ان الاصول هو الادلة الاجالية فقط وأخرج عنه طرق

فليست اصول الفقه وانما  
 يذكر بعضها في كسبه للتشيل  
 (وقيل) اصول الفقه (معرفتها)  
 أى معرفة دلائل الفقه  
 الاجالية ورجح المصنف  
 الاول بانه اقرب الى المدلول  
 لغة اذ الاصول لغة الادلة  
 كما في تعريف جمعهم الفقه  
 بالعلم بالاحكام لانفسها اذ  
 الفقه لغة الفهم (والاصول)  
 أى والمر السويب الى  
 الاصول

الاستفادة وطرق المستفيد كان مقتضى ذلك ان يكون الاطولى هو العارف بالادلة الاجالية فقط وان لا يعتبر فيه معرفة طرق الاستفادة وطرق المستفاد بل كنهه 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 الاجالية فقط وهو باطل عنده كما تقر فكيف مع ذلك الامر الواضح بادنى نظر في الكتاب يسوغ لمن له أدنى عقل ان يزعم ان هذا الكلام قليل الجدوى ويحجج عليه بما ذكره فمأ كثر مفاسد عدم التدبر نعم بئى ان لقاتل ان يقول كيف صح للمصنف ان يعتبر في مفهوم الاصول وهو المنسوب الى الاطول ما ليس من الاصول لتكن هذا شئ آخر لا دخل له في اعتراضه كما هو معلوم وقد يجاب عنه بأنه لما توقف عند معرفة الاصول على معرفته وان كان ذلك مردودا كما بينه الشارح المحقق ناسب عنده ان يعتبره في النسبة اليه وان لم يكن منه (قوله أى التلبس به) قال شيخنا الشهاب هذا التعبير انما يظهر على التفسير الثاني للاصول اذ التلبس هو الاتصاف بصح الاتصاف بالعلم دون الادلة وقد يجاب بان التلبس بالشئ صادق بالخوض فيه والبحث في مسائله اه (واقول) يوضحه ان الادلة التي هي الاصول هي نفس المسائل والعلم بها تلبس بها لان الملابس المتخالفة وهي اعم من ان يقوم ذلك الشئ بالتلبس او يقوم بالتلبس ما يتعلق بذلك الشئ وقد ظهر من كلام الشيخ ان تفسير الاصول بما ذكره جار على كل من تفسيرى الاصول وان التلبس به عبارة في الواقع عن الاتصاف بمعرفة ومن هنا يظهر انه انما يفسر الشارح الاصولى بالعارف بالاصول لتلا شكرر مع قوله العارف بها بخلاف التلبس لان مفهومه اعم من العارف فسأع ان يفسره به من غير لزوم تكرار فليست امثل (قوله يعنى المرحجات) قال بعض مشايخنا ما حاصله انه لما كانت المرحجات في الحقيقة ليست طريقا للاستفادة الاجالية فان المرحجات انما تتعلق بالتفصيلية من حيث تفصيلها وانما طريق الاستفادة الاجالية هو النقل مثلا عبر يعنى تلقاء هذا المعنى من اللفظ وقال ايضا في قوله الاتي يعنى صفات الجملة لما كان طريق الشئ ما يوصل اليه وليست الصفات المذكورة طرفا للمستفيد ولا موصلة اليه عبر يعنى تلقاء المراد من اللفظ اه وهذا مبني على ان الشارح اصطلح على التعبير به معنى في تفسير المعنى الخفي من اللفظ وبأى في تفسير المعنى الواضح منه وهو شئ لم يصرح الشارح بالتزامه لكن المشايخ فهمته من استقرار صنيعه ولا شك في ظهوره فيه وهذا بخلاف ما دل عليه صنيع المولى التقزازي ونحوه من استواء الصيغتين حتى انه كثيرا ما يبرر يعنى في تفسير المعنى الواضح وبأى في تفسير المعنى الخفي كما هو ظاهر لمن له تتبع لكلامه والمأم به وقول بعض مشايخنا السابق ان طريق الاستفادة الاجالية النقل مثلا فيه نظر (قوله وبطرق مستفيدةها) أقول فيه امران 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 الجملة يصح ان تكون طريقا للجهت بالمعنى الاول والمعنى الامور الموصلة الى الاستفادة أى من حيث استفادته أى الموصلة الى استفادته والمعصية اياها والحاصل الامور التي باتصافه بها يصح ان يتفقد فهي موصلة الى استفادته وموجه له لها ويصح ان تكون طريقا له بالمعنى الثاني لانه يصل بها اوقفا الى المطلوب من استنباط الاحكام وعلى هذا المعنى الثاني

أى التلبس به (العارف بها)  
 أى يدل على الفقه الاجالية  
 (وبطرق استفادتها) يعنى  
 المرحجات المذكور  
 متعلمها في الكتاب السادس  
 (و) بطرق (مستفيدةها) يعنى  
 صفات الجملة المذكورة في  
 الكتاب السابع ويعبر عنها  
 بشروط الاجتهاد

قول شيخنا أطلق الطرق على صفات المجتهد لانه يتوصل بها الى استنباط الاحكام من الادلة اه  
 والمرجحان طريق للاستفادة بالمعنى الاول كما هو ظاهر ولا يخفى ان المراد بصفات المجتهد  
 وبالمرجحان المسائل الباحثة عنهما كما علم مما تقدم به والامر الثاني ان الكمال قال ما نصه قول  
 المصنف ومستفيدا عطف على طرق أى وبمستفيدا وقول الشارح وبطرق مستفيدا  
 تكلف أو وقع فيه ترك اعادة الجار وهو الباء الخ (وأقول) ان أراد بجازعه من التكلف في 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 في صحته وشيوعه ووقوعه في أفصح  
 الفصحى 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 منعظا هرا اذ لا معنى لطرق  
 الشيء الا الامورا 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 موصولة لصحة استفادته وتأهله لها فهى طرق للمستفيد من حيث استفادته كما صرح  
 بهذه الحثية اضافة الطرق الى المشتق أى لصحة استفادته وتأهله لها كما أشار الى ذلك  
 الشارح بقوله وبصفات المجتهد أى قيامها بالمراد الخ فظهر انه لا اشكال في صحة جعل تلك  
 الصفات طرقا للمستفيد من حيث استفادته أى لصحة استفادته وتأهله لها بل ولا تكلف  
 في هذا المعنى غاية الامر ان فيه دقة وغرابة يتوهم منهما التكلف فيه فتأمل بلطف وأنصاف  
 وأما اختاره الكمال من العطف على المضاف فبره عليه ان التقدير حيث العارفين مستفيدا  
 وهذه العبارة تحتل أمورا فانها تحتل معرفة ذات المستفيد بان يتصور انه المجتهد أو يصدق  
 بذلك ومعرفة من حيث استفادته بان يتصور انه يستفيد الاحكام من الادلة أو يصدق بذلك  
 وكلا هذين غير ضروريين مستلزم للمراد ومعرفة من حيث الصفات التي يتوقف تأهله  
 للاستفادة على التلبس به وهذا هو المراد لكن العبارة غير ظاهرة فيه بل قد يتبادر منها أحد  
 الاوئين فلا بد من غاية التكلف في جعلها عليه (فان قلت) مراد الكمال بالتكلف الذى نسبة  
 للشارح التكلف في تفسير طرق المستفيد بصفات المجتهد (قلت) هذا التكلف ان لم ينقص  
 عما زعمه من التكلف فيما اختاره كما بيناه ما زاد عليه فلا وجه مع ذلك للعدول عنه الى ما اختاره  
 فليتأمل (قوله وبالمرجحان أى بعرفتها تستفاد دلالت النقطة) أى ما يدل عليه (ان قلت) لم  
 يقل ابتداء وبعرفة المرجحان ولم قال ابتداء وبالمرجحان حتى احتاج الى قوله أى بعرفتها ولم  
 احتاج الى قوله أى ما يدل عليه فانه لا معنى لدلائل الشيء الا ما يدل عليه (قلت) اما الاول  
 فخرابه انه وافق اول ظاهر المتن فانها مضاف الطرق التي هي المرجحان الى الاستفادة فاقضى  
 ظاهر هذه الاضافة ان استفادة هذه الدلائل بنفس الطرق ولما كان هذا الظاهر غير صحيح  
 لتوقف تلك الاستفادة على معرفة الطرق اذ بمجرد ذوات الطرق لا تحصل بها الاستفادة مالم  
 تتوسط معرفتها والاصح الاستفادة مع الجهل بها لثبوتها في نفسها مع الجهل بها مع انه ليس  
 كذلك قطعا فسر المراد بقوله أى بعرفتها (فان قلت) لو قال ابتداء وبعرفة المرجحان كنى وعلم  
 ان كلام المتن على حذف مضاف فلا حاجة الى ما قبله (قلت) لم يقل ابتداء ذلك كراهة للمبادرة

وبالمرجحان أى بعرفتها  
 تستفاد دلالت النقطة أى  
 ما يدل عليه

الى مخالفة المتن فابتدأ بما وافقه ظاهره ثم بين مراده وايضا لوقال ابتداء ذلك ربما توهم انه ليس المراد بيان مراد المتن لكون هذا اللفظ ليس لفظ المتن وبهذا الذي قررناه يظهر ان قول بعض مشايخنا ولم يقبل بعرفتها الاخصر مما ذكر للاشارة الى ان من عبر هنا بالمرجحات مراده معرفتها فأراد بيان المراد مما ظاهره يخالف ما يعتقده لئلا يعتد مخالفة له وايضا فلو اقتصر على قوله وعرفتم المكان في المرجح ايها الاحتمال انه شروط الاجتهاد فتأمل اه غير حاسم اذ لو عبر بقوله وعرفتم المرجحات حصلت الاشارة المذكورة وان دفع الابهام المذكور وجميع ما تقرر سؤالا وجوابا في قوله وبالمرجحات أي بعرفتها يجري نظيره في قوله وبصفات الاجتهاد أي بقيامها بالمرجحات وانما لم يقل أي بقيامها بالاجتهاد لئلا يلزم التكرار لان الاجتهاد من قامت به صفات الاجتهاد فلما قال ذلك صار التقدير وبقيام صفات الاجتهاد عن قامت به صفات الاجتهاد والفرق بين المقامين حيث اعتبر في المرجحات معرفتها وفي صفات الاجتهاد قيامها بالمرجحات واضحة وأما الثاني فخوابه ان احتمال الاضافة في قوله دلالة الفقه لما يدل منه على غيره وما يدل عليه من غيره أخرج الى ذلك التفسير دفعا للايهام (قوله من جملة دلائله التفصيلية) قال شيخنا الشهاب من في قوله من جملة دلائله تبعية لانه اذا تعارضت الادلة يستفيد الاجتهاد بالمرجحات ما يدل منها على الفقه وهو البعض الراجح من تلك الادلة المتعارضة واطلاق الدليل على المرجح منها تغليب أولاه دلالة لولا الترجيح اه وحاصله بيان ان الشارح أشار بذلك الى ان الاستفادة بالمرجحات ليس كل الادلة بل التفصيلية ولا كل التفصيلية بل بعضها وهو ما عارضه غيره وان الدليل المستفاد بالمرجحات هو ادراج الدليلين المتعارضين أو الادلة المتعارضة فالمرجحات تفيد أي الدليلين أو الادلة عند التعارض هو الراجح المقدم على غيره الذي يجب العمل به دون غيره وانه لا يحتاج الى ان يجعل المراد انه ليس الاستفادة نفس الدليل التفصيلي بل المدلول الذي هو الحكم بل يجوز ان يجعل الاستفادة نفس الدليل التفصيلي من حيث انه دليل بان يصح الاستدلال به والاخذ منه وان المرجح ليس دليلا الا بالتأويل السابق ولا يخفى ان الراجحة والمرجحية هنا قد تكون على الاطلاق كما في النسخ فان النسخ راجح على الاطلاق والنسخ مرجح كذلك وقد يكون من بعض الجهات كما في العموم والخصوص فان الخاص راجح على العام بالنسبة لقدر الخاص من العام والعام مرجح بالنسبة لذلك القدر دون ما زاد عليه وكل ما بينهما عموم وخصوص من وجه راجح على الآخر بالنسبة لقدر خصوصه دون ما زاد عليه مرجح بالنسبة لقدر خصوص الآخر دون ما زاد اه ذوالقائل ان يقول لفظ جملة من قوله من جملة دلائله التفصيلية مستدركا لاستفادة المعنى المذكور بدون اللهم الا ان يقال فهم التبعية مع زيادة أقرب فليستأمل (قوله فيستفيد الاحكام منها) قال شيخنا الشهاب بالنسبة أي بنسب يستفيد عطا على استفادتها أي أهلا لان يستفيد الادلة فيستفيد الاحكام منها ولا يصح رفعه عطا على يكون لان استفادة الاحكام ليس متوقفا على كونه أهلا لاستفادة الادلة وكذا يستفاد الاستئناف نعم ان أريد الاستفادة بالقوة جاز الرفع عطا واستئنافا اه (وأقول) يمكن أن يجاب على تقدير ارادة الاستفادة بالقول بأن السببية المعبرة في العطف صحة الترتب أو أهم من السببية التامة فالوجه جواز الرفع أيضا طلقا فليستأمل (قوله ولتوقف

من جملة دلائله التفصيلية عند تعارضها وبصفات الاجتهاد أي بقيامها بالمرجحات يكون مستفيد تلك الدلائل أي أهلا لاستفادتها بالمرجحات فيستفيد الاحكام منها ولتوقف

استفادة الاحكام منها التي هي الفقه) قال شيخنا الشهاب فيه يجوز حيث أطلق الفقه الذي هو العلم بالاحكام الخ على الاستفادة التي هي سببه ومشوّه اه (وأقول) انما قيل أن يمنع التجوز بل الاستفادة الاحكام نفس العلم بها لا مشوّه والسبب لا يجب أن تكون للطلب وقال شيخنا العلامة جعل الاستفادة هي الفقه نفسه وظاهره الاستفادة والفقه بالفعل فيرد عليه ما سياتي من أن المراد من قولهم الفقه العلم بالاحكام أي بجميعها بالتميز والتميز بالعلم بجميعها بالعلم بجميعها بالفعل ويجاب بان المعنى ولتوقف التميز والاستفادة الاحكام الخ اه (وأقول) الاول تقدير التمهية ليقع قوله التي مسفة له والتقدير ولتوقف تمهية الاستفادة الاحكام أي تمهية الاستفادة الاحكام التي هي أي تلك التمهية الفقه الخ أو يراد باستفادة الاحكام ملكة الاستفادة والله أعلم (قوله ذكره في تعريف الاصول) قال شيخنا العلامة فيقال أصول الفقه دلائل الفقه الاجالية والمرجحات وصفات المجهد وقيل معرفة ذلك وفي كون المرجحات وصفات المجهد من أصول الفقه نظر لان أصول الفقه اما القواعد واما معرفتها لكن بعض تلك القواعد باحث عن احوال تلك الادلة التفصيلية وبعضها باحث ومميز للمرجحات وبعضها مميزات لصفات المجهد لان المرجحات وصفات المجهد من مسمى أصول الفقه اه (وأقول) مبنى هذا النظر كما صرح به عبارته كما ترى على أن المراد بالمرجحات وصفات المجهد اذ لا ينفك عنها وليس كذلك وانما المراد بها القواعد الباحثة عن احوالها كما أن المراد بدلائل الفقه ليس أنفس تلك الدلائل بل القواعد الباحثة عن احوالها كما تقدم تحرير ذلك وبه يتدفع هذا النظر وقوله عن احوال تلك الادلة التفصيلية كذا رأيت عنه وصف الادلة باللفظ التفصيلية فان صح عنه فهو مؤيد لما أولنا عليه كلامهم فيما سبق وان أمكن جعله على ارادة أنه باحث عن احوال التفصيلية في ضمن الاجالية فليتامل (قوله الموضوع لبيان ما يتوقف عليه الفقه) أقول فيه مناقشة لانه ان اراد بالاصول في قوله ذكره في تعريف الاصول اللفظ أي لفظ الاصول ففقهه أن المعرفة ليس لفظ الاصول بل معناه وان أریده معناه ففقهه 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 والادام في بيان ليست صلة الموضوع بل للتعليل والمعنى المحعول والمدون لا جعل بيان ما يتوقف عليه الفقه فليتامل (قوله الموافق لظاهر المتن) أقول انما عبر بظاهر المتن بزيادة لفظ ظاهر إشارة الى احتمال تقدير مضاف قبل الضمير في استفادتها ومستفيدها أي استفادة جبرئيلتها ومستفيدة جبرئيلتها (قوله الذي في علمه) ما لم يسبق اليه كما قال) أقول مجرد كونها طريقا للدلائل الاجالية لا يتأني كونها من الاصول بل وان كان يكون بعض الاصول طريقا لبعض آخر منه فكيف صح أن يبني على كونها طريقا ما ذكر اللهم الا أن يكون المراد أن المبنى عليه ليس مجرد كونها طريقا بل هو كونها طريقا بتمام خروجها عن الاصول ويرد عليه أن خروجها كاف وكونها طريقا لا يدخله فلا وجه لجرد ذكره فضلا عن الاقتصار عليه في اللفظ وكيف سلمه الشارح البناء وانزع في المبنى عليه وهلا نازعه في نفس البناء اللهم الا أن يكون ماصنعه مبنيا على التنزل معه فليتامل (قوله وبالجملة فظاهر) قال شيخنا الشهاب الفقه يدل على شرطه قدر أي ان أردت القول بالجملة فظاهر الخ

الموضوع لبيان ما يتوقف عليه الفقه من أدلته لكن الاجالية كما تقدم دون التفصيلية لكثرة اجزائها ومن المرجحات وصفات المجهد واستقامتها المصنف كما علمت لما قاله من انه ليست من الاصول وانما تدكر في كونه لتوقف معرفته على معرفتها لانها طريق الفقه قال وذكرها حيث تدكر في تعريف الاصول كذا كره في تعريف الفقه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد حيث قالوا الفقه المجهد وهو ذو الدرجة الوسطى عربية واصول الية آخر صفات المجهد وما قالوا الفقيه العالم بالاحكام هذا كلامه الموافق لظاهر المتن في أن المرجحات وصفات المجهد طريق الدلائل الاجالية الذي في علمه ما لم يسبق اليه كما قال من استقامتها من تعريف الاصول وانت خبير بما تقدم بانها طريق الدلائل التفصيلية وكان ذلك سرى اليه من كون التفصيلية بترتبات الاجالية وهو مندفع بان توقف التفصيلية على ما ذكر من حيث تفصيلها المقدم للاحكام على أن توقفها على صفات المجهد من ذلك

من حيث خصها بالمراد لا معرفتها والمعتبر في مسمى الاصول معرفتها بالاحكام كما تقدم كل ذلك وبالجملة فظاهر أقول

(أقول) أو التقدير وأما القول بالجملة فظاهر الخ على عدم ما قبل في نحو و ربك فكبران التقدير  
 وأما ربك فكبر (قوله كأن يقال) قال بعض مشايخنا عبرت به على الاستقبال أي يقال ففرد  
 عليه أنه مثال لما صنعوا وهو ماض لا مستقبل فيحتاج إلى أن يجعل التقدير فالصواب مثل  
 ما صنعوا وصوابية ذلك المثل ليس الا بصوابية مماثلة (أقول) أو التقدير فالصواب نوع  
 ما صنعوا فلا حاجة لقوله وصوابية الخ (قوله وطرق استفادة واستفادتها) قال شيخنا  
 الشهاب فيه نظر إذا طرق معناها عند المرحجات وصفات المجتهد ولا شيء منها من أصول الفقه  
 بل الذي منه القواعد المفيدة لمعرفة القواعد المذكورة على التعريفين نعم يصح ذلك  
 ان فسرت الطرق بالقواعد المذكورة اهـ (وأقول) قد حوزنا فيما تقدم أن المراد بالطرق  
 والمرحجات وصفات المجتهد القواعد المذكورة (قوله فالمراد به بيان الماصدق) أي ما يصدق  
 عليه الفقيه هو ما يصدق عليه المجتهد والعكس لا يبين المفهوم لأن مفهومهما مختلف (أقول)  
 فيه أمران 1- الأول أن الظاهر ان لفظة الماصدق اصطلاحية للعلماء وإنما في هذه العبارة اسم  
 لدخول آل عليها معرب فتكون مجرورة هنا واستعملوا منها الفعل في نحو قولهم ما صدق عليه  
 كذا يصدق عليه كذا أي الذات التي صدق عليها كذا يصدق عليها كذا 2- والثاني ان شيخنا  
 الشهاب أورد على هذا الكلام ما أجزم بأنه مسبق به من شيخنا العلامة فقال مانصه فيه نظر  
 لأنه غير دافع لما قدمه عن المصنف من أنهم ذكروا في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقيه من  
 شروط الاجتهاد يعني بقولهم هو ذو الدرجة الوسطى الخ لأنه تعريف اما للفقيه ان كان الضمير  
 راجعا اليه واما للمجتهد فينقل النظر أي في قول المصنف كذا كرههم الخ اليه ثم اعلم ان بيان  
 مفهوم اللفظ هو تصويره أي تحصيل صورته عند العقل وتصور الشيء بذكر أجزائه الذاتية  
 أو مرادفاته التي تصورها تصويره لكونها نفسه أو خاصته التي يلزم من تصورها تصويره لأن  
 حضور اللازم المساوي يستلزم حضور الملزوم ولذلك قسموا تعريف الشيء إلى حقيق وهو ما أتى  
 عن ذاتياته الكلية كالحيوان الناطق للانسان ورسمي وهو ما أتى عن الشيء بلازمه مثل الحجر  
 مائع يقذف بالزبد واقلبي وهو ما أتى باللفظ أظهر مرادف مثل العقار الخ ولا خفاء في أن كلا  
 من التعريفين الاقربين مفهومه ومختلفا لمفهوم المعرفة اما الاول فله قولهم الحد والمحد وغير  
 مترادفين أي متحدى المفهوم لأن الحد يدل على المفردات تفصيلا والمحد يدل على الاجمال وأما  
 الثاني فظاهر وهو معلوم أن الفقه المعروف بالعلم أي الظن بالاحكام الشرعية المكتسب عن دلائلها  
 الشرعية التفصيلي والاجتهاد المعروف بيذل الوسع في تحصيل ظن بحكم شرعي متبلا زمان لا سيما  
 ان اريد به ما التيه وذلك كما سيجي فيصيح تعريف كل من الفقيه والمجتهد بالاخر تعريفهما  
 أي الفقيه هو الشخص الذي خاصته الاجتهاد وكذا عكسه على حد الانسان هو الواضح سواء  
 فقد علم أن قولهم الفقيه هو المجتهد وعكسه تعريف قصده به بيان المفهوم وأن اختلاف  
 المفهوم لا يضر وقد سبى ما قاله الشارح الى بعض الاوهام من امتناع التعريف بالمباين وهو  
 وهم لأن المباين هنا ما لا يصح حمله وهو كقولنا الانسان هو الكلبة اهـ (وأقول) حاصله أمران  
 الاول أن ما قاله الشارح غير مانع لما قاله المصنف من أنهم ذكروا في تعريف الفقيه ما يتوقف  
 عليه الفقه من شروط الاجتهاد بقولهم ذو الدرجة الوسطى الخ لأنه تعريف اما للفقيه ان كان

أن معرفة الدلائل الاجمالية  
 المذكورة في الكتب الخمسة  
 لا توقف على معرفة شيء من  
 المرحجات وصفات المجتهد  
 المعقود لها الكتابان الباقيان  
 لكونها من الاصول  
 فالصواب ما صنعوا من ذكرها  
 في تعريفه كأن يقال أصول  
 الفقه دلائل الفقه الاجمالية  
 وطرق استفادة ومستفيد  
 جزئياتها وقيل معرفة ذلك ولا  
 حاجة الى تعريف الاصولي  
 للعلم به من ذلك واما قولهم  
 المتقدم الفقيه المجتهد  
 وكذا عكسه الا في  
 كتاب الاجتهاد فالمراد به بيان  
 الماصدق أي ما يصدق  
 عليه الفقيه هو ما يصدق  
 عليه المجتهد والعكس  
 بالعكس لا يبين المفهوم

عبد الوهاب بن صالح بن يحيى

الضمير عائدا اليه واما للجهت فينقل التنظير في قول المصنف كذا كرهتم الخ اليه والثاني أن  
 مفهوم المعرف والتعريف واجب الاختلاف سواء كان حقيقة أو رميا فلا يصح الاستدلال  
 باختلاف المفهوم على انه ليس المراد بيان المفهوم بل يصح أن يكون المراد بيان ذلك بأن يراد  
 تعريف كل من الفقيه والجهت بالآخر تعريفًا رسميًا لتلازم مفهوميهما ويوجب عن الاول  
 بيان التعريف للجهت ونقل التنظير اليه لا يقدح في المذهب كورحتم في تعريفه مفهوم  
 الاجتهاد لا ما يتوقف عليه فان قيل مفهوم الاجتهاد ليس هو المذهب كور في ذلك التعريف بل هو  
 بذل الوسع الى آخر ما سبىق هناك قلنا الاجتهاد اصطلاح له من ان أحد ما المذهب كور في  
 ذلك التعريف كما سنحقة هناك وعن الثاني بوجهين الاول أن يكون مقصود الشارح بما ذكره  
 منع ما قاله المصنف لكنه أورد به بصورة الدعوى بمبالغة وحديث يكون قوله لان مفهومه ما  
 مختلف من قبيل السند الغير المساوي وابطال مثله لا يفيد كما تقرر في موضعه والثاني أن يكون  
 قد بى 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 الملم به وذلك لان الظاهر المتبادر في مقام بيان  
 الاصطلاحات هو بيان حقايقها الذاتية لا العرضية اذ لا فائدة معتد بها في الاقتصار على بيانها  
 وما يدل على ذلك بل برة طبع به أن التعاريف الواقعة في الاصطلاحات انما تحملها على أن البيان  
 حقايقها الذاتية لا العرضية وان كان محتملا فلأرادوا في قولهم الفقيه المجتهد تعريف الفقيه  
 لم يكن المناسب الا بيان حقيقة الذاتية اذ لم يتعترضوا بالبيان في محل آخر لكنه لا يصح ارادة  
 ذلك لاختلاف مفهوميهما أي بغير الاجمال والتفصيل وانما ترك هذا القيد لظهوره ولان  
 التفاوت بالاجمال والتفصيل في عدم حتى قيل بان الحد والمحدود مترادفان ولا أثر  
 لاختلافهما بالاجمال والتفصيل والتعريف الحقيقي لا يختلف المفهوم فيه بغيرهما وحديث  
 فالظاهر أن يكون المراد بيان الماصدق للمفهوم فقوله لان مفهومه ما مختلف أي والمطلوب  
 في مثل ذلك بيان الحقيقة الذاتية وذلك لا يمكن مع اختلاف المفهوم بغير الاجمال والتفصيل  
 فترك التصريح بذلك لظهوره والمراد وبالجملة فهو ما معنى صحيح ملج بجملة كلام الشارح بل  
 لاشبهه عندي في أنه مراده فان زعم المصنف عدم احتمال كلامه لنبطلان ذلك الزعم مما  
 لا يخفى وأنه خلاف الظاهر فهو بتقدير تسليمه مما لا يقبل رجوع اعتراضه حينئذ الى المناقشة  
 في العبارة وليست من دأب المحصلين أو ان جعل كلامهم على هذا المعنى لا يفيده لاحتماله لغيره من  
 ارادة التعريف الرسمي فهو مما لا يفيد أيضا اذ يكفي في مطالب الشارح ظهور كلامهم في ذلك  
 المعنى ولو من طريق المعنى للاكتفاء بذلك في امثال هذا المطلوب فليست (قوله وان كان  
 هو الاصل في التعريف) لا يقال مقتضى هذه المبالغة أن التعريف قد يفيد به بيان الماصدق  
 وانه لا يخرج بذلك عن كونه تعريفًا وهذا ان وافق الاصطلاح في باب التعريف يلزم  
 عليه أن لا يكون قوله فالمراد به بيان الماصدق دافعا لكلام المصنف لانه حيث كان تعريفًا  
 وقد ذكر فيه شروط الاجتهاد فقد ذكر في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه لا بالقول اما  
 الاول أعني كون ما اقتضته المبالغة موافقا للاصطلاح أو لا 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 مفهومه ما  
 مختلف ولا حاجة الى ذكره  
 للعلم به من تعريف الفقيه  
 والاجتهاد فما تقدم من أنهم  
 ما قالوا الفقيه العالم بالاحكام  
 أي الخ لذلك على أن بعضهم  
 قاله نصير بما علم التزاما



ما ذكر فهو وهم قطعاً لانه اذا اريد بيان الماصد قلم تكن الشروط مقصودة في بيان الفقيه  
 اصلاً كما هو واضح وهذا أهون من أن يتعرض له وانما ثبت عليه لأنه توهم (قوله والفقه الخ)  
 أورد عليه شيخنا العلامة كإعلاق عنه أنه ليس للمصنف هنا داع الى تعريفه الفقه لان الفقه  
 ليس من أصول الفقه واما ابن الحاجب وغيره فانما عرفوه لانهم ذكروا معنى أصول الفقه  
 من كإضاقها لتوقف المركب على معرفة اجزائه فتعرضوا لتعريف طرفيه الاصول والفقه  
 ثم عرفوه لقباً 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 الذي هو الجزء  
 الاول اهـ (وأقول) هذا الاعتراض مما يتوجب منه فانه لما كان بين الاصول والفقه غاية  
 المناسبة والارتباط ناسب تعريفه عقب تعريفه لالتفات النفس الى بيانه عند التعرض لبيان  
 الاصول ونشوقها الى ذلك تشوقاً تاماً وكفى بهذا داعياً في مثل ذلك وأبلغ منه أن أصول الفقه  
 أي هذا اللفظ لما كان لقباً يشعر بمدح هذا الفن باقتناء الفقه عليه كما بينه الشارح ولاشبهة  
 في توقف المدح بذلك على معرفة أن الفقه ذو خطر وقدر والا فلا مدح بذلك الاقتناء ومن أقوى  
 الطرق لتلك المعرفة تعريفه ناسب كل المناسبة ايراد تعريفه عوب تعريف الاصول ولا يخفى  
 أن هذا من أقوى الدواعي اليه ولا ينافي في ذلك كون المضاف اليه هنا معنى الاحكام دون  
 معرفتها لأن كلامهم ما ينبغي 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 أفصح به التفتازاني عند قول التلخيص الكلام اما خبرا وانشاء من قوله لانه لا محالة  
 يشتمل على نسبة تامة بين الطرفين قائمة بنفس المسكوك وهو تعاقق أحد الشئتين بالاخر بحيث  
 يصح السكوت عليه سواء كان ايجاباً أو سلباً أو غيرهما كما في الانشائيات وعند قوله قصد الخبر  
 بخبره افادة المخاطب اما الحكم من قوله والمراد بالحكم هنا وقوع النسبة أو لا وقوعها اهـ  
 وقوله أو لا سواء كان ايجاباً أو سلباً مراده بثبوتاً واتقاء وقوله ثانياً وقوع النسبة مراده  
 بالنسبة فيه النسبة الحكمية والتقسيد بالتامة احتراز عن التقييدية ومن تأمل ما ذكرناه علم أن  
 الوجود واللا وجود والشبوت والاتقاء قسمان للنسبة التامة المذكورة في كلام الشارح  
 والتفتازاني ووصفان عارضان للنسبة الحكمية فالنسبة الاولى غير الثانية بل هي عارضة انلا  
 يصح تفسيرها بها كما يوهمه كلام بعضهم اهـ (وأقول) قضية ما ذكره أن العلم بالنسبة الانشائية  
 التي في الانشائيات من الفقه وقد يقال لا مانع فليتأمل (قوله المأخوذة من الشرع) أقول  
 يشمل الاخذ من صريحه بأن يصرح بالنسبة والاخذ بالاستنباط منه ولا ينبغي التفصيل  
 بالثاني كما يوهمه كلام شيخنا العلامة (قوله أي المتعلقة بكيفية عمل) أقول فيه أمور الاول  
 أن العمل يشمل عمل غير المكلف وهو متجه لان الفقه يبحث أوضاع احكام اعمال غير المكلف  
 فانظروا أن العلم به من الفقه اذ يبين فيه انه يمنع من الحرمان كالزنا وشرب الخمر وانه يؤمر  
 بالطاعات كالمسالة فينبغي تعميم الكيفية لخواص المتع في قولنا زنا الصبي يمنع منه ويؤدب عليه  
 ونحو الامر والضرب في قولنا صلاة الصبي يؤمر بها السبع ويضرب عليها العشر والثاني انه

(والفقه العلم بالاحكام)  
 أي يجمع النسب التامة  
 (الشرعية) أي المأخوذة  
 من الشرع المبعوث به النبي  
 الكريم (العملية) أي  
 المتعلقة بكيفية عمل قلمي  
 أو غيره كالم بيان الثبوت في  
 الوضوء واجبة وأن الوتر  
 مندوب (المكتسب) ذلك  
 العلم (من أدلتها التفصيلية)  
 أي من الادلة التفصيلية  
 للاحكام فخرج بقيد  
 الاحكام العلم بتفسيرها

يخرج بالعمل ما ليس بعمل كإظهاره الحاصلة باستحالة الخرخة لا والبيضة فرسا وبانباغ جلد  
 الميتة بنفسه وكالرق المانع من الارث وصحة التصرف والفقهاء المانع من صحة التصرف مع انه  
 يبحث عن أحكام ذلك فالظاهر أن العلم بهم من الفقه فيشكل إخراجها وما أتى زيادة على ذلك  
 والثالث أن من المحاب ما علق عن شيخنا العلامة من جعل كيفية العمل على صورته وهيته  
 حيث قال ومن زادها أي لفظ الكيفية رأى أن العمل ذاته ليس متعلقا بالأحكام بل المتعلق  
 هيته المخصوصة كتقديم الاحرام ثم القراءة في الصلاة مثلا اهـ وهذا هو وانما الصواب أن  
 المراد بكيفية العمل وجوبه أو حرمة أو غير ذلك كما يكاد أن يفهم من عبارة الشارح ولهذا  
 قال شيخنا انما مرادهم أي بالكيفية الرجوب والحرمة الخ ويخص الحد بالعلم بالثبوت  
 والاتقاء المأخوذ من الشرع المتعلقين بالوجوب مثلا الذي هو كيفية العمل الواجب  
 اهـ وظاهره تخصيص الكيفية بالأحكام الخمسة أو السبعة والوجه عدم تخصيصها بذلك لما  
 تقدم في الامر الاول والثاني إلا أن يتكافى في رد الكيفية في تلك الامور الى تلك الأحكام  
 وقال بعض مشايخنا في قول الشارح كالعلم بان النية في الموضوع واجبة فالعمل هو النية أي  
 القصد وكيفية وجوبه ومن ذلك اعتقاد أن الله واحد فالعمل يوجب ذلك أعني الاعتقاد هو  
 الفقه بخلاف العلم بنفس الله واحد كما سبأني اهـ فالتسليم بثبوت الوحدة والفقه يثبت  
 وجوب اعتقاد الوحدة (قوله من الذوات والصفات) قال شيخنا الشهاب المراد بالذوات ما لو  
 وجد في الخارج كان قائما بنفسه فدخل فيه الماهيات وان كانت قائمة بالعقل لا بنفسها فانه  
 لو فرض وجودها في الخارج كانت قائمة بنفسها فيصح قوله كصور الانسان وبالصفات المعاني  
 التي ان وجدت في الخارج لم تقم بنفسها فدخل فيه صفات الباري سبحانه والافعال والامور  
 الاعتبارية لكن قد يشكك في ذلك بأن الحكم من الصفات ويحجب بأناسم ذلك ولكن المراد  
 انه يخرج من الصفات ما عدا اهـ (أقول) أي وأما هو فداخل كما يصرح به جعل جنس  
 التعريف هو العلم به على أن العلم بالحكم قد يكون تصديقا وحيث أنه هو داخل كما يصرح به  
 ما ذكر وقد يكون تصورا وحيث أنه يجب شروبه كالعلمية الصفات فليس الخارج من الصفات  
 ما عداه دونه مطابقا بل هو خارج أيضا في الجملة فليست اهـ (قوله كصور الانسان والبياض) قال  
 شيخنا العلامة إشارة الى أن العلم في قول المصنف الفقه العلم الخ شامل للتصور والتصديق  
 والظاهر أن المراد به هو التصديق فقط والاقصود الاحكام الشرعية بأي قيد يخرج فان قيل  
 بقيد الاكتساب قلنا التصور قد ينسب اهـ (وأقول) لما منع أن يمنع أن هذا التمثيل إشارة الى  
 ما ذكر بل العلم في عبارة المصنف خاص بالتصديق كما يدل عليه أو يصرح به قول الشارح الآتي  
 وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وان كان نظمية أدلته ظنا الخ فانه صريح في أن المراد بالعلم هنا الظن  
 ومعلوم أن الظن ليس الامن أقسام التصديق وحيث أنه 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  
 الاحتمار بالقصول 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  
 كصور الانسان والبياض  
 ويقيد الشرعية

أريد به التصديق وان جاز أن يراد به التصور فبإضافة العلم هنا إلى الأحكام التي هي النسب  
انصرف إلى التصديق ونحوه بقيد الأحكام العلم المتعلق بغيرها ولا يكون الا تصورًا فلا اشكال  
في الانحراج بقيد الأحكام لأن المقسم شامل للعلم بها والمخطاطة بالنسبة للأحكام على التصديق  
انما جاء بإضافة اليها لانه أريد به التصديق ابتداءً ولا ينافي ذلك قول الشارح الآتي وعبروا  
عن الفقه هنا بالعلم الخ لانه بالنظر إلى المخطاطة على التصديق بواسطة اضافته إلى الأحكام وعلى  
هذا يخرج تصور الأحكام بالنظر للغالب من انصرف العلم المضاف اليها إلى التصديق فليست  
(قوله العلم بالأحكام العقلية والحسية) قال شيخنا الشهاب المراد بالعقلية التي مرجعها  
إلى قضاء العقل بها ايحيايا واستحسانا وبالحسية التي مرجعها إلى الحس والأحكام الوضعية  
كثبوت الرفع للفاعل بالنسبة إلى الواضح عقلية لقضاء عقله بها استحسانا وإلى غيره حسية  
لاستنادها فيها إلى السماع من الواضح أو الناقل وثبوت الاحراق للناشئ لاق مرجعه إلى  
الاحساس باحراق أفرادها اه (قوله وأن النار محرقة) اعترضه شيخنا العلامة فقال  
والحاصل أن النار الكلية محرقة والعقل لا الحس وان كان الحس يحكم بالجزئي فلو  
قال وأن هذه النار محرقة لا جاد اه (وأقول) جوابه بعد كونه مناقشة في مثال أن المدرك  
للأحكام هو العقل لكن ان كان بواسطة أمر عقلي فمقلى أو أمر حسي فحسي أو أمر شرعي  
فشرعي وادراك العقل ان النار الكلية محرقة بواسطة الاحساس بالجزئيات كما تقدم في كلام  
شيخنا الشهاب فيكون حسيا ولو سلم فلن يجعل ال في النار للضرورة أي وأن النار الحاضرة أي وان  
هذه النار اشارة إلى نار جزئية محسوسة (قوله العلم بالأحكام الشرعية العلمية أي الاعتقادية  
كالعلم بأن الله واحد وأنه يرى في الآخرة) أقول اعلم أن الشارح فسر الحكم بالنسبة التامة  
والعملية بالمتعلقة بكيفية عمل والنسبة التامة هي الوقوع والادوار أي وقوع ثبوت المحمول  
الذي هو كيفية العمل للموضوع الذي هو العمل أو لا وقوع ذلك فنقولنا التنية في الموضوع واجبة  
الحكم فيه هو وقوع ثبوت الوجوب الذي هو كيفية التنية التنية التي هي العمل وقولنا التنية في  
الاذان غير واجبة للحكم فيه هو اتفاق ثبوت الوجوب الذي هو كيفية التنية عن التنية بمعنى تعلق  
الحكم الذي هو وقوع النسبة التامة أنه وقع ثبوت تلك الكيفية لذلك العمل أو لم يقع . واعلم  
أيضا أن الاعتقاد ادراك والحق في الإدراك انه انفعال أو كفا لفعال كما تقرر في محله وإذا  
لم يكن فعلا فلا يكون عملا الاعلى سبيل التسميح أو نظرا إلى أنه يعبر عنه بلفظ الفعل ويعده فعلا  
عرفنا يقال صدق وادراك وعلم ونحو ذلك إذا تقرر ذلك فالاعتقاد مثل اعتقاد أن الجنة  
موجودة اليوم وأن الله تعالى يرى في الآخرة تارة يتطرق فيه في نفسه ويثبت 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 كصفة الجنة 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 بالأحكام العقلية  
والحسية كالعلم بأن الواحد  
نصف الاثنين وأن النار محرقة  
وبقيد العلمية العلم بالأحكام  
الشرعية العلمية أي  
الاعتقادية كالعلم بأن الله  
واحد وأنه يرى في الآخرة

بل ينبغي أن يكون لكونه أمرا الغرض اعتقاده في كونه اعتقاديا أنه أمر معتقد وأما تفسير  
 المحسن الاعتقادية المتعلقة بحصول علم فيه نظر إذا النسبة المذكورة ليس متعلقة بحصول  
 علم كاهو ظاهر الأن يريدوا بالحكم غير النسبة بخلاف ما سلكه الشارح أو يريدوا بأن متعلقها  
 حصول علم أن المقصود حصول العلم بها وتارة ينظر فيه باعتبار تعلق العلم بالحكم المتعلق  
 بكيفية فان اعتقاد ان الجنة موجودة اليوم مثلا ككيفية 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 قائم علم بثبوت الوجوب لذلك  
 الاعتقاد وذلك الثبوت حكم شرعي لأنه استقيده من الشرع وذلك الوجوب كيفية لا اعتقاد وهو  
 اعتقاد أن الجنة موجودة اليوم فان أراد المصنف بالعمل في قوله العملية ما يشمل الاعتقاد  
 ولو عساه كما هو مقتضى كلام الشارح الآتي في تقرير الحكم حيث جعل الفعل يتناول  
 الاعتقاد دخل في الفقه العلم بوجوب مثل هذا الاعتقاد ان لأنه علم بحكم شرعي على أي متعلق  
 بكيفية عمل كما تقرروا ونحو غيره من هذه الاعتقادات اذ ليست علميا بحكم شرعي على أي  
 متعلق بكيفية عمل اذ ليست تلك الاحكام التي هي متعلق تلك الاعتقادات متعلقة بكيفية عمل  
 كما تقرروا وان أراد به ما يكون عملا ولا حقيقة يخرج عن حد الفقه العلم بوجوب مثل هذه  
 الاعتقادات أيضا اذ ليس العلم فيها حيث علم أي متعلقا بكيفية عمل اذ صاحب تلك  
 الكيفية وهو الاعتقاد ليس عملا لكن يرد حيث قد نفي تحريم ظن السوء بالغير بالامسوخ  
 شرعي فان العلم به من الفقه كاهو ظاهر مع أن الظن ليس من العمل على هذا التقدير وحيث نفي  
 فان خارج الشارح الاعتقادية يحتمل أن مرادها 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 تقرروا ويحتمل أن مرادها 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 الواضع ما منه وما قوائمه 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 من حيث ما ثبت بالعقل وحده كوجود  
 الباري ومنه ما ثبت بكل من العقل والسمع كالوحدانية وهذا من خارج قولنا الشرعية  
 وتفسيرها اياها نحن وغيرنا بما يتوقف على الشرع ومنه ما لا يثبت الا بالسمع كمثل أن الجنة  
 مخلوقة ونحوها فنقول المراد بالحكم الانشائي لا الخبري وما لا يثبت الا بالسمع يتطوفا فيه من  
 جهتين احدهما أصل ثبوته وذلك ليس بانشاء لان السمع فيه غير لامشئى كقولنا الجنة  
 مخلوقة والصراط حق والثانية وجوب اعتقاده وذلك حكم شرعي انشائي وهو عند  
 على من مسائل التمسك وهو داخل في قولنا الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف  
 وقولكم هل تسمى الاعتقادات والنيات والاقوال انما لا جوابه أنها تسمى واما كون  
 ذلك بالحقيقة أو المجاز فيوقف على نقل اللغة والظاهر عندي انه بالحقيقة ومنه  
 يعلم ان عدول الآدمي وابن الحاجب وغيرهما عن لفظ العملية الى لفظ القرعية

احتجاجا بان النية من مسائل القروع وليست عملا ليس يجيد لانها عمل فان قلت فلقط القرعية  
 اوضح من العملية فلم لا اخترعوه قلت لانه لا يدخل فيه وجوب اعتقاد مسائل البيانات التي  
 لا تثبت الا بالسمع فانها عندي فقه وليست قرعية وفي كلام الشيخ الامام الوالد رحمه الله تعالى  
 في شرح المنهاج ما يقتضي ان لفظ القرعية اجود وان الاظهر ان وجوب اعتقاد ما ثبت من  
 البيانات بالسمع لا يسمى فقها ولكني لست اوافق على ذلك واما دخول المجاز في الحديث  
 اذا كان مشهورا وانا اقول اني لم ارفع ريفا الى الا ان لا يجاز فيه لاني المنطق ولا في الكلام  
 ولا في الاصول وهي العلوم التي تحرف فيها التعاريف اكثر من غيرها فانظرك بغيرها اه ما في  
 منع الموانع وفيه تصريح بانه اراد بالعمل ما يشمل الاعتقاد وبانه يدخل في الفقه العلم بوجوب  
 تلك الاعتقادات الا انه كما ترى خص ذلك بما لا يثبت منها الا بالسمع وهو مبني على تفسيره  
 الشرعية بما يتوقف على الشرع كما تقدم في كلامه وقضية تفسيرها بما يؤخذ من الشرع  
 كما فعل الشارح عدم التخصيص وشمولها ما يثبت بكلام الامرين العقل والسمع بخلاف  
 ما لا يثبت الا بالعقل واما ما ذكره من ان الاعتقادات والنيات والاقوال تسمى افعالا وان ذلك  
 على سبيل الحقيقة فتدبر فيده ما صرح به بعضهم في قولهم في الحمد العرفي انه فعل فني عن تعظيم  
 المتم الخ من ان المراد بالفعل الامر والنتان على اصطلاح اللغة اه فان هذه الامور اذا كانت  
 افعالا في اللغة فالظاهر انها ايضا اعمال فيها وبما قرره من انها تسمى افعالا حقيقة ومن ان  
 التعبير بالقرعية لا يشمل وجوب مسائل البيانات مع ان العلم به من الفقه يعلم سقوط قول  
 الكوراني وذكر القرعية في تعريف الفقه اولى من ذكر العملية اذ المتبادر من العملية ما يكون  
 بالجوارح ويورد حيث يخرج النية من المسائل الفقهية ويجاب بان العمل ما يتعلق بكيفية  
 عمل والعقائد لا تتعلق بكيفية عمل والقرعية مخالفة عن هذه الاعتراضات فكانت اولى اه  
 ما في النسخة الواقعة على وفيها سقم فليست في تحرير المقام فانه ليس في الحاشيتين هنا الا الاجال  
 والابهام (قوله وبقيد المكتسب علم الله وجبريل والنبي عماد ك) اعترضه شيخنا الشهاب  
 فقال ولك ان تقول حيث آل الامر الى ان المراد بالعلم التي لزم ثبوت هذا المفهوم باسره على  
 الله عليه وسلم وكذا جبريل اه (واقول) لا يفتي 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 يقر وعلمه وان كان صوابا ينقلب بواسطة التقرير الى  
 الضروري فيكون بمنزلة الثابت بالوحي ومن ثم جعل شمس الائمة اجتهاده عليه الصلاة والسلام  
 مما يشبه الوحي ثم قال ومن زعم ان علمه عليه الصلاة والسلام يخرج بقوله بالاحكام ان يريد بها  
 الجميع فقد غفل عن ان المراد من العلم حينئذ يفتي حين اذيراد بالاحكام الجميع هو النبي  
 وبالاحكام جميع الاحكام التي لم يرد بها نص اه وفيه اشارة الى اعتراض شيخنا والجواب عنه  
 اما الاشارة الى الاول فبقوله ومن زعم الخ فانه يقيد انه على تقدير ان يراد بالعلم النبي لا يخرج  
 علمه عليه الصلاة والسلام واما الاشارة الى الثاني فيجوابه على غير ذلك التقدير لان ذلك الجواب  
 يمكن جريانه على ذلك التقدير بان يقال المراد النبي للعلم بجميع الاحكام على وجه لا تكون  
 الاحكام بمنزلة النابتة بالوحي ولا يفتي ما في هذا الجواب من البعد والتعسف الذي لا يليق

وبقيد المكتسب علم الله  
 وجبريل والنبي عماد ك  
 وبقيد التفصيلية العلم  
 بذلك المكتسب اللغوي من  
 المقتضى والناسي الثابت  
 بهما ما اخذه من الفقه  
 ليحفظه عن ابطال خصمه  
 فعلمه مثلا بوجوب النية في  
 الوضوء لوجود المقتضى او  
 بعدم وجوب الوتر لوجود  
 النافي ليس من الفقه

بالحدود وان كان أصحاب هذه القنون قد يتسامحون في الحدود بما شال ذلك على ان قوله ان لم نقل  
 يجوز الاجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام فالامر ظاهر لا يخفى ههنا من الاشكال  
 لان امتناع الاجتهاد عليه لا ينافي انصافه بذلك التي فالنق قوة الاشكال وعسر الجواب عنه  
 اللهم الا ان يدعى عدم حصول التي المذ كونه عليه افضل الصلاة والسلام لكنه متصرف بما هو  
 اعل منه وان كان هو فضيلة لان اتقاء المانع كما ان الكتابة فضيلة وقد منعها الاخر فالعادة  
 ومادة النقض لا يمدن بتحققها فليتنامل (قوله وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وان كان لظنية ادلته  
 ظنا) فان قلت هلا ابقاه على معناه لانه لا يمكن بحمل الحكم على ما هو حكم الله في حقا في الظاهر  
 وان خالف الواقع لان ظن المجتهد وان خالف الواقع هو حكم الله في حقا في الظاهر قطعاً للقطع  
 بانه يجب على المجتهد ومقلديه العمل بما يظنه مطلقا فاذا ظن حكا حصل له علم حقيقة فان هذا  
 حكم الله في حقه وحق مقلديه للدليل القطعي على ان ما يظنه 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 المذ كور ليس حاصل 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 كما لا يخفى اه  
 وهو كما قال (قوله وان كان ظنية ادلته ظنا) اعترضه شيخنا الشهاب بعد ان بين ان المراد ظنية  
 ادلته من حيث الدلالة بالاجماع المقطوع بوجوده بان يتقل البناء ازا اذ هذا الاجماع وحكمه  
 بالنسبة اليه قطعيا وان كان الحكم الصادر من كل واحد من المجمعين ظنيا مستقدا الى  
 اماره فانه يحصل لنا بعد اجاعهم القطع بذلك كما صرح به التفاتراني في بحث الاجماع من  
 حاشية العوض وقد يجاب بان التعبير فيها بالظن تغليب للاكثر على الاقل وما أفهمه تعليلا  
 الشارح من ان الدليل الظني انما ينتج ظنيا صحيح سواء كان الدليل ظنيا بجميع مقدماته أم  
 بعضها اه (وأقول) قال السيد بعد كلام اوردته يلزم مما ذكر ان تكون الاحكام المعروفة من  
 الادلة القطعية أي القطعية الدلالة والتبوت كما أفصح به بعضهم خارجة عن الفقه فاما ان  
 تختار ان الادلة الظنية لا تقيد الاظنا كما ذهب اليه بعض فكذلك ما يتفرع عنها من الاجماع  
 والقياس واما ان يقال كل ما عليه دليل قطعي من الاحكام فهو جماع علم من الدين ضرورة وقد  
 صرح في الحصول 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 بالدليل 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 اشهرت 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 بلقته بطريق قطعي وفيه ما ذكر عن السيد نعم اعترض الاحتمال  
 الاول مما ذكره بان عدم قطعية شئ لا يستلزم عدم قطعية ما يتفرع عليه اذ اتقرر ذلك فعلى  
 الشارح اطلق الظنية بناء على احد الاحتمالين اللذين ذكرهما السيد وخيتت ذلك الاشكال عليه  
 اذ مع الاحتمال لا يلزم الاشكال (قوله لانه ظن المجتهد الذي هو لقوته قريب من العلم) قال

وعبروا عن الفقه هنا بالعلم  
 وان كان ظنية ادلته ظنا  
 كما ساقى التعبير به عنه في  
 كتاب الاجتهاد لانه ظن المجتهد  
 الذي هو لقوته قريب من  
 العلم وكون المراد بالاحكام  
 جمعها لا يتألفه قول مالك  
 من اكبر الفقهاء في ست  
 وثلاثين مسألة من أربعين  
 سئل عنها الأدرى لانه متبني  
 للعلم باحكامها

شيخنا الشهاب اشعار بان علاقة التجوز فيه المجاورة فيكون مجازا مرسل او المشابهة  
 فيكون استعارة ويحتمل ان تكون علاقة المجاز المرسل هنا الضدية أيضا اه (وأقول)  
 اذا كان مجازا ومنه الاستعارة توجه عليه ان الحدود ثمان عن المجاز لا بقرينة واضحة  
 ويمكن ان يجاب بان التعبير عنه في كتاب الاجتهاد بالظن قرينة واضحة على ذلك ويمكن  
 ان يجعل قول الشارح كاسياني التعبير به الخ اشارة الى ذلك وبانه مجاز مشهور عندهم  
 كما قد يدل عليه قوله واطلاق العلم على مثل هذا التهي شائع عرفا فلا حاجة فيه الى القرينة  
 على انه يمكن ان يكون حقيقة عرفية لهم وان خالف ظاهر كلام الشارح (قوله بماودة  
 النظر) اعترضه شيخنا العلامة بأنه لا يحتاج اليه لانه يوهم انه تقادم له نظر في ذلك ونسبه  
 ولا يلزم ذلك قال اللهم الا ان يريد الرجوع الى جنس النظر بان كان أو لا مشغولا بنظر آخر  
 ثم يلتفت الى غيره بعد قوله لا أدري (اقول) أو يريد المعادة من العود بمعنى الصيرورة كما  
 قيل في قوله تعالى - كما به عن السيد شعيب على تيننا وعليه أفضل الصلاة والسلام ان عدنا  
 في ملتكم بعد ان نجانا الله منها (قوله واطلاق العلم على مثل هذا التهي شائع) اعترضه  
 شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب بأنه قدم ان المراد هنا الظن مجازا وذكر العلاقة بقوله  
 الذي هو لقوته قريب من العلم وذكر هنا ان المراد به التهي مجازا واحدهما ياتي الاخر ويبقى  
 الكلام في ان ايهما صحيح في نفس الامر زاد شيخنا الشهاب وقد يجاب بأنه أطلق على معنيين  
 مجازين احدهما التهي للآخرو هو الظن وهو بعد محتمل نظر وقولنا مجازين هو باعتبار  
 اللغة والافتقار ان استعماله في التهي بل والظن حقيقة عرفية كما يلوح ذلك من قول  
 المصنف واطلاق العلم الخ اه (وأقول) زعم المنافة المذكورة ممنوع بل غلط منشؤه توهم  
 ان الشارح أراد بالعلم في قوله واطلاق العلم هو العلم المذكور في قول المصنف والفقهاء الخ  
 فيكون قد ذكر أولان المراد به الظن ثم ذكر ثانيان المراد به التهي وهو تواف وهذا خطأ قطعاً  
 وانما أراد به جنس العلم كالفقه كما يدل عليه بل يصرح به قوله على مثل هذا التهي والاقوال  
 على هذا التهي قيامه فحاصل الكلام انه بين أولان العلم المفسر به الفقه بمعنى الظن فصار  
 الفقه بمعنى ذلك عبارة عن الظن ثم بين ثانيان الفقه انما هو عبارة في الحقيقة عن التهي  
 للظن ولا منافاة بين هذين لجهة حمل احدهما على الآخر بان يراد بان الفقه العلم بمعنى الظن انه  
 التهي العلم بمعنى الظن فصار حاصل الكلام ان الفقه هو التهي لظن الاحكام فالوضع الاول على  
 حذف المضاف فقوله العلم بالاحكام اي تهي العلم أي الظن بالاحكام كما يصرح بذلك قوله لانه  
 تهي العلم بالاحكام فانه صريح في ان في الكلام حذفاً فالوضع الثاني مبين للعطف المراد في  
 الاول والعلاقة التي أشار اليها في الموضوع الاول بقوله الذي هو لقوته قريب من العلم ياريد مع  
 تقدير ذلك المضاف كما هو ظاهر لان الكلام مع تقدير المضاف لم يخرج عن استعمال لفظ العلم  
 في معنى الظن وعلى هذا فلم يطلق لفظ العلم أي الذي في عبارة المصنف الاعلى معنى واحداً مجازي  
 وهو الظن ولم يطلقه على التهي أصلاً غاية الامر انه قد راد التهي مضافاً الى لفظ العلم وأما جواب  
 شيخنا الشهاب فلا يخفى ما فيه لانه ان أراد ما قلناه فعبارة لاتساعد على ذلك لان قوله أطلق على  
 معنيين يقتضي ان لفظ العلم أطلق على المعنيين التهي والظن مع انه ليس كذلك كما تقرروا

بماودة النظر واطلاق العلم  
 على مثل هذا التهي شائع  
 عرفاً يقال فلان يعلم النحو  
 ولا يراد ان جميع مسائله  
 حاضرة عنده على التفصيل  
 بل يراد انه مهتم بذلك

أراد ما هو ظاهر عبارته من ان لفظ العلم أطلق على المعنيين فهو ممنوع على ان يقرر بل هو خلاف  
الواقع وان أراد شيئا آخر فليصوره ليضع الكلام عليه واما ما قاله من ان الظاهر ان استعماله  
في الظن حقيقة عرفية فهو محتمل لكن مخالفه صنيع الشارح اذ لو كان كذلك لم يمتحج الى بيان  
العلاقة وكون بيانها باعتبار اللفظة دون العرف مع عدم الاحتياج اليها باعتبار العرف  
بما لا وجه له اذ كل قوم انما يراعون عرفهم فكيف يراعي أهل عرف علاقة الجوزة مع  
انتفائه عندهم اللهم الا ان يكون الشارح لم يرد بما قاله بيان العلاقة بل بيان المناسبة بين  
المعنيين واما 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 مقروض في الظن حتى يستدل به عليه بل في التهيئ مع ان اطلاق  
المصنف على الشارح خلاف المعتاد وان أراد بالمصنف صاحب المتن فهذا القول غير منقول  
عنه الا ان يكون رأيه في كلامه وان لم يره الشارح اليه ومع ذلك فالاستدلال به ليس في محله  
لما بيناه الا ان يكون في كلامه زيادة على ما ذكره الشارح فان كان وجه الاستدلال من هذا  
القول قياس الظن على التهيئ فلا يمتحج ما فيه واما ما ذكره من ان الظاهر انه حقيقة في التهيئ  
في واقع ما تقدم في كلام شيخنا الشريف من ان اطلاق العلم على التهيئ معنى رابع حقيقة  
الا ان فيه خطأ لكن نازع في ذلك بعضهم فقال لفظ العلم وكذا سائر اسامي العلوم المدونة تطلق  
على ثلاثة معان ادراك المسائل والمسائل المعلومة والملكية الحاصلة من ادراكها مرة بعد  
أخرى فهي متاخرة عن تلك الادراكات في الحدوث هذا هو المشهور واما اطلاق العلم على  
التهيئ القريب أي الملكية المتقدمة عليها فليس مشهورا ويبدو ان هذا ما يقال ان العلم عبارة  
عن ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية ليس بشيء اذ هذه تحتل الملكية المتاخرة اه ولقاتل  
ان يقول ان اراد بالملكية المتاخرة ما يحصل من ادراكات جميع المسائل فهو في غاية البعد  
لا سيما مع ترايد المسائل بتكرار الازمان والافكار وان اراد ما يحصل من ادراكات المسائل في  
الجملة لم يكن هذا دافعا للتأييد اذ لا بد في حصول التهيئ من ادراكات المسائل في الجملة فلا يكون  
الامتياز اقل لتأمل وبقى ههنا بحث وهو انه اذا كان حقيقة في التهيئ ومعلوم انه حقيقة في  
غيره أيضا كالتصديق بالمسائل فيكون مشتركا والحدود فثمان عنه الا بقرينة واضحة ونساق  
هذا الاشكال الى ما طبقوا عليه من استعماله في التعاريف بمعنى التصديق بالمسائل أو الملكية  
أو نفس المسائل مع انه مشترك بين الثلاثة فيلزم استعمال المشترك مع انهم منعوه الا بقرينة  
واضحة ويمكن ان يجاب عما طبقوا عليه بان محل المنع اذا لم يصح ارادة كل واحد من معانيه  
أما اذا صح ذلك فلا يمنع اذ لا يلزم محذو ونم رأيت مضمون هذا الاشكال والجواب عنه بما ذكر  
مسطورا واما ما نحن فيه في اراد البحث فيه على هذا الوجه غلط لا يمتحج اذ السكون حقيقة في  
التهيئ لا محل له في لزوم استعمال المشترك اذ التهيئ ليس معنى لفظ العلم المستعمل في هذا  
التعريف وانما يقدر اضافته اليه نعم لفظ العلم هنا يحتمل التصديق والملكية وباحتمالهما مع  
اشتراك بينهما يرد البحث دون المسائل لقصد حمله عليها كما هو ظاهر (قوله وما قيل من ان  
الاحكام الشرعية الى قوله خلاف الظاهر الخ) أقول فيه اشكال لان الاقتصار على انه خلاف

وما قيل من ان الاحكام  
الشرعية قيد واحد جمع  
الحكم الشرعي المعروف  
بخطاب الله تعالى الآتي  
بخلاف الظاهر وان آل الى  
ما تقدم في شرح كونهما  
قيدين كالإيجتي (والحكم)

الظاهر



الظاهر يقتضي أنه صحيح وفيه نظر لانه يقتضي تخصيص العمل في قول المصنف العملية باعمال  
 المكلف من حيث انه مكلف لانه حمل الحكم فيه على المعرف بخطاب الله تعالى الآتي مع ان  
 كلام المصنف يشمل عمل غير المكلف أيضا كما تقدم واستدراك قیدی الشرعية والعملية في  
 كلام المصنف للاستغناء عنهما بقوله في التعريف الآتي خطاب الله المتعلق بفعل المكلف ومن  
 هنا يشكك قوله وان آل الخ فليست امله وقد يجاب بأنه حمل الكيفية هنا على الاحكام الخمسة بناء على  
 انه المتبادر منها في مثل هذا المقام وبقرينة ان قيدا 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 يأتي عقب تعريف الفقه المذكور فيه الاحكام فان ذلك اشعارا  
 بارادة تعريف الحكم الواقع في تعريف الفقه فيحصر العمل في عمل المكلف ويساوي الاحكام  
 المذكورة الحكم بالمعنى الآتي ويجرد لزوم الاستدراك لا يمنع الصحة لكن يرجع الاعتراض الى  
 المصنف في اخراج الوضعية عن الفقه ويرجح تعبير ابن الحاجب بالشرعية بدل العملية بشموله  
 جميع الوضعية ثم ان اراد المصنف العملية ولو بواسطة أو بالتأويل دخل جميع الوضعية لان  
 قولنا الزوال سبب في وجوب الظهور يؤول بقولنا الظهور يجب بسبب الزوال وقولنا الرق مانع  
 من الارث والسفه مانع من صحة التصرف يؤول بقولنا الاخذ من الميراث مع الرق ممنوع  
 والتصرف مع السفه غير صحيح وحينئذ فالمراد بالعملية أعم من العملية بنفسها وباعتبار  
 تأويلها بالعملية باعتبار تأويلها داخل بنفسها لا تأويلها دونها كما قد يتوهم وعلى هذا فالعملية  
 أعم من الشرعية لشمولها مع جميع الوضعية الاعتقادية أيضا وحينئذ يشكك كلام الشارح  
 واقصاره في دفع ما تقدم على انه خلاف الظاهر الا ان يجاب بأنه لما احتمل كلام المصنف اقصر  
 على ذلك احتياطاً مع صدقه بالمقصود فان مخالفة الظاهر صادقة مع عدم الصحة فليست امله وعلم  
 ان شيخنا الشهاب أورد على التعريف أمرين أحدهما على التردد فانه قال واعلم ان التعريف  
 المذكور لا يطرأ صدقه على العلم بان أعمال العباد موزونة فان قيل العلم فيه مراد به اليقين وفي  
 التعريف مراد به الظن قلنا المراد لا يدفع الايراد اه وقال أيضا انظر هل يرد على التعريف العلم  
 بان القياس صحة من حيث انه علم نسبية شرعية عملية عن دليل تفصيلي وهو فاعترفاً بالاولى  
 الابصار وكذا الاجماع ونحو ذلك من أدلة الاحتجاج بالقياس اه (وأقول) أما الاول فخوابه من  
 وجهين أحدهما ما ذكره في السؤال الذي أوردته وأما قوله في جوابه المراد لا يدفع الايراد قلنا  
 بل يدفعه اذا دل عليه دليل وهو هنا كذلك لان العلم عند الاطلاق انما ينصرف لليقين فعملناه  
 على ذلك في صورة الايراد لانه لا صارف له عنه وأما في تعريف الفقه فقد قامت القرينة على ان  
 المراد به الظن وهي تعبيرة في كتاب الاجتهاد كما تقدم بيانه بل ظهور أن الأدلة التفصيلية  
 للاحكام الشرعية لا تفيد اليقين ولو في الجملة كما يصرف عن ارادة حقيقة العلم والثاني ان المراد  
 بكيفية العمل في تعريف الفقه هي الوجوب والحرمة ونحوهما كما فسرها هو بذلك فيما تقدم  
 على ما هو ظاهر كلامه وتقدم ما فيه فتخرج صورة الايراد اذا الكيفية فيها خارجة عن ذلك لكن  
 قد يدفع هذا بان المراد لا يدفع الايراد لان ارادة ما ذكره بالكيفية لا دليل عليه في اللفظ وأما  
 الثاني فقد يجاب عنه بالوجه الثاني على ما فيه لا يقال القياس ليس بعمل فلا يتوجه اراده لان

المراد بالعمل ما يشمل الاعتقاد وسحق في باب القياس انه من قبيل الاعتقاد (قوله المتعارف  
 بين الاصوليين) اشارة الى ان اليبست للعهد الذي كرى كما قديتوهم من ذكره عقب تعريف  
 الفقه المذكور فيه الاحكام حتى يكون المراد بالحكم في تعريف الفقه هو هذا المعنى وذلك لانه  
 يلزم حينئذ استدراك قيد الشرعية اذا الحكم بهذا المعنى لا يكون الا شرعيا (فان قلت) انما يلزم  
 الاستدراك بناء على ان قوله الاحكام الشرعية قيدان وهو ممنوع بل هو كونه قيد واحد اجمع  
 الحكم الشرعي وهو خطاب الله الا في (قلت) كونهما قيد واحد لا يدفع الاستدراك اذ يكفي  
 فيه انه لو اقتصر على الاحكام ولم يقيد بها بالشرعية كان كافيا على ذلك التقدير كما لا يخفى وحاصله  
 ان زيادة قيد الشرعية مستغنى عنه لحصول المقصود وبدونه حيثئذ وهذا هو معنى الاستدراك  
 لا يقال ويلزم أيضا خروج العلم بالاحكام الوضعية بناء على انه من الفقه كما تقدم نظروها عن  
 الحكم بهذا المعنى كما بينه الشارح فيما سيأتي وان كان انما فيه نظريسياتي بيانه وان يكون العلم  
 المعروف به الفقه تصورا العلاقة 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 تقول بحيث يصدق قيد العملية عليها كما تقدم وأما  
 الثاني فلانا لان سلم انه يمتنع كون الخطاب المذكور نسبة اذ لا منافاة بين كون المعنى نسبة  
 وكونه خطاب الله بمعنى ما خطاب به عباده ووجهه نحوهم ولو سلم فيجوز حينئذ ان يجعل قوله  
 العلم بالاحكام على حذف مضاف اي يتعلق الاحكام وبما تقرير يظهر ان قول الكوراني لما  
 أخذ الحكم في تعريف الفقه ولم يكن بنا اذ بيانه منشؤه عدم التامل ونسيان ما قدمه  
 قبيل ذلك مما يناقضه مع قرب العهد به حيث قال والحكم في العرف العام اسنادا أمر الى آخر  
 ايجابا أو سلبا وعند الاصوليين خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير والاول  
 هو المراد هنا ولا يكون قيد الشرعية ضائعا (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 تقرره فلا بد من قرينة على المراد لا بد من الاختلال (قلت) يمكن ان يجعل  
 القرينة قيد الشرعية مع ظهور أن الحكم المعروف بالخطاب المذكور لا يكون الا شرعيا فلا  
 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 يتساهلون بما مثال  
 ذلك نعم لقائل ان يقول لوجه الحكم المتعارف بالنسب الشرعية العملية لانها مورد الاثبات  
 والنفي كما لا يخفى سلم من هذا الاشكال ومن التكلف في دفعه ومن الاحتياج في تصحيح كون  
 الخطاب مورد للنفي 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 اذالم  
 يجعله بمعنى النسبة مسامحة مثلها اشاعت ذائع اشهر ان المناقشة مثلها ليست من دأب المحصلين  
 وبذلك يسقط ما هول به هنا بعض المتعصبين (قوله بالاثبات تارة والنفي أخرى) قال شيخنا  
 العلامة الباسية أي المتعارف هو أي 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  
 فاذا عبر بذلك قال ولا تناقض بين النفي والاثبات لان كلا باعتبار ان النفي قبل البعثة والاثبات  
 بعدها اه (واقول) ان اراد بقوله فهو يستلزمه ان تعارف الاثبات يستلزم تعارف الحكم كما هو  
 المطابق للواقع اذ لا يتصور ان يكون اثبات الشيء متعارفا وذلك الشيء غير متعارف نافي ما ذكره  
 من ان التعارف في الحقيقة نفس الاثبات والنفي لا الحكم المثبت والمنفي الا ان يجاب بان المراد  
 بالتعارف في الحقيقة التعارف اولا وبالذات فليتنامل وقوله لان النفي قبل البعثة الخ (اقول) او  
 لان الاثبات في حق بعض المكلفين او باعتبار بعض احوالهم والنفي في حق بعض احوال آخر كما  
 سياتي في قول السارح ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل كما يعلم مما سياتي الخ (قوله خطاب  
 الله) اعترض اخذ الخطاب جنسا للحكم بان الحكم حينئذ لا يتناول الحكم الثابت بنحو القياس  
 اذ لا خطاب وبيان المقصود تعريف الحكم المصطلح وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمه  
 وغيرهما مما هو صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفاته تعالى واجيب عن  
 الاول بان نحو القياس كاشف عن خطابه تعالى ومعرفة له وهو معنى كونه دليل الحكم وعن  
 الثاني قال في التلويح بوجوبه الاول كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خطوب به للقرينة  
 العقلية على ان نفس الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى والثاني ان الحكم هو الايجاب  
 والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمه تسامح الثالث وهو للعلامة المحقق  
 عضد الله والدين ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فلا يجاب هو نفس قوله افعال وليس للفعل  
 منته صفة أي حتى يكون الحكم عبارة عنها فيكون معيار القبول ليس المتعلقة منه صفة  
 المتعلقة بالعدم وهو اذ انسب الى الخطاب واذ انسب الى مافية الحكم وهو الفعل  
 يسمى وجوبا وهو ما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم  
 الوجوب والحرمه مرة والايجاب والتحريم أخرى كما في اصول ابن الخياط اه وقد  
 ضيف الاول بانه ينافي ما وقع له في الجواب عن اعتراض المقتزلة على تعريف الحكم بالخطاب  
 المذكور بان الخطاب قديم والحكم عندكم كما حدث فلا يجوز تعريف احدهما بالآخر من  
 التزام قدم الحكم وهو الخطاب المذكور ومنع حدوثه بل الحادث هو تعلقه فان صح  
 اخدهما بطل الاخر والثاني بانه ان اريد ان اطلاق الحكم على الوجوب ونحوه تسامح نظرا  
 الى الاصطلاح فهو ممنوع كيف وقد صرح جوابه حقيقة في ذلك نظرا اليه وان اريد انه  
 كذلك بالنظر الى الاصل المتقول عنه فهو مسلم لكنه لا يقيد والثالث بان كون الايجاب هو  
 نفس الفعل يلزم عليه ان لا يفرق بين الحكم والحكم وذلك لانه نفس قوله افعال وكون الايجاب  
 والوجوب متحدين بالذات ينافيه ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الالتهام  
 والمقولتان متباينتان ذاتا واعتبارا وان الوجوب مترتب على الايجاب يقال اوجب الفعل  
 فوجب فلا يمكن اتحادهما وكون الفعل ليس له صفة منه ان اريد به نفي الصفة الحقيقية كانت  
 او اعتبارية فهو ممنوع وما ذكر في بيانه لا يقتضي عدم اتصاف العدم بصفة فان من الذين ان  
 الوجوب صفة لفعل معدوم فانه عبارة عن لزوم وجوده بحيث لو لم يوجد لم يكن المكلف وان اراد  
 نفي الحقيقية فقط فهو مسلم لكنه لا يقيد لان المتصور أي من كون الحكم هو تلك الصفة

(خطاب الله) أي كلامه  
النفسى

فيكون مغايرا للخطاب يتم بكونه صفة اعتبارية ويمكن ان يجاب عن تضعيف الاول بانه لا أثر  
 مجرد المناقاة المذكورة في المقصود لاننا لم ندع صدق مقتضى الجوابين جميعا بل ان كان قائلها  
 مختلفا فلا اشكال لان كل قائل يجيب في احد المقامين بما وافق جوابه في الاخر وان كان  
 متصدا فيجوز ان يكون ما قيل في كل مقام مبنيا على الاحتمال دون التعين اذ المقصود دفع  
 الاعتراض وهو حاصل بذلك مع احالة تحقيق الحال في الموضوعين على ظهور ان المراد واحد منهما  
 بحسب الواقع ومن له نظر في كلامهم لم يخف عليه تايد ذلك بكثرة وقوع مثله منهم واعتراضهم  
 بصحته وكفايته على انه لا مانع من صحة اطلاق الحكم بكل من المعنيين فيكون له معنيان فقوله  
 فان صح احدهما بطل الاخر ممنوع وأي مانع من تعدد معنى الحكم اصطلاحا وعن تضعيف  
 الثاني باختيار الاول والجواب يكفيه الاحتمال كما صرح جوابه قلامه في مقابلته بالمعنى وما دعوى  
 تصریحهم بانه حقيقة في ذلك فان أراد تصریح جميعهم فهو ممنوع أو بعضهم فلا يفيد وأما  
 تضعيف الثالث فاجيب عن اول وجوهه بان الحكم هو القول النفسى المناسب لعناه  
 المصدرى والعليل هو القول اللفظى المناسب لمعنى المقول وعن ثانياها بان امتناع صدق  
 المقولات على شئ باعتبارات مختلفة مسلم في الامور الحقيقية دون الاعتباريات كما هنا وانه  
 يجوز ترتيب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار آخر اذ مرجعه الى ترتيب احدها اعتبارين على  
 الاخر ويمكن ان يجاب عن الثالث بتسليم ان للفعل منه صفة اعتبارية لكن ذلك لا يقدح في  
 مقصودنا بناء على ان مبنى الجواب على مجرد التجوز الكافي في دفع الاعتراض والمقصود من  
 نفي ان يكون للفعل منه صفة حقيقة تقرب الاحتمال بوجه تالا استدلال وعلى هذا لا يضربنا  
 ما قاله السيد من ان الظاهر ان له صفة اعتبارية هي السمة بالوجوب وهي كونه بحيث تعلق به  
 الايجاب ليكون كل من الموجب والواجب متصفا بما هو قائم به ولا شك ان القائم بالفعل ما ذكر  
 لانفس القول وان كان هناك نسبة قيام باعتبار التعلق ولو ثبت ان الوجوب صفة حقيقة اتم  
 المراد أى من اثبات اتحادها بالذات على ما تقر راديس هناك صفة حقيقة سوى ما ذكر أى  
 من القول الان الكلام في ذلك اه فليست امل (قوله الازلى) نسبة الى الازل وهو عدم الاولية  
 فالعنى الذى لا ابتداء له وهو اعم من القديم لان القديم مالا ابتداء لوجوده فيختص بالوجودى  
 بخلاف الازلى ووصف الكلام بالازلى بعد وصفه بالنفسى 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 بالسمى ولا كونه حال من الضمير فيه لاستلزامهما وجود  
 التسمية في الازل بل وجود الاستعمال فيه لقوله حقيقة أى وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له  
 أولا اه (وأقول) لاشبهة في قوة هذا الاشكال وصعوبته نعم يمكن جعله حال من الضمير لكن على  
 معنى السمي فيما لا يزال حال كونه ملحوظا في الازل أى يطلق عليه الا ان هذا اللفظ اطلاقا  
 حقيقيا باعتبار تلك الحالة وبلا حظتها أى باعتبار تقدم وجوده وعدم اوليته وهذا قريب مما  
 سياتى عن المصنف ووالده خلافا للقراني وغيره في تفسير الحال المعبرة في كون الوصف حقيقة  
 فليست امل (قوله حقيقة) اقول كانه اشارة الى دفع ما قد يقال اطلاق الخطاب عليه مجاز  
 والحدود تصان عنه (قوله أى البالغ العاقل) قال شيخنا الشهاب التعبير يعنى في هذا المحل

الازل المسمى في الازل  
 خطا باحتمال على الاصح كما  
 سياتى (التعلق بفعل  
 المكلف) أى البالغ العاقل

أولى من أى واعلم انه عدل عن تفسيره من تعلق به حكم الشرع فرارا من الدور وهو لازم له من  
قوله الا ترى أى ملزم مافيه كلفة اذ لا يخفى ان التكليف بمعنى الزام مافيه كلفة نوع من الحكم  
قادخاله في تعريف الحكم دور بلا مرتبة اه وأقول الدور انما يلزم لو أخذ وصف الحكم  
ومضمومه في التعريف لان تعلقه حينئذ تعقل الحكم فأخذه في تعريفه دور بلا شبهة لكن  
الماخوذ هنا ليس ذلك بل ذات الحكم وهو الالزام فانه من أفراد الحكم فيمكن تعلقه بدون تعقل  
مفهوم الحكم كما لا يخفى فقوله دور بلا مرتبة سببه دور بلا مرتبة منتشوا اشتباه مفهوم التثنية بقوله  
أو حكمه بحكمه (يقى) ان لقائل أن يقول لا مانع من تفسير المكلف هنا أيضا بالملزم مافيه كلفة  
بل اتحاد معناه في الموضوعين هو الظاهر المتبادر فلم عدل عن ذلك اللهم الا أن يوجه العدول لما  
ذكره بانه أقعد وأجزل معنى لسلامته من نوع تكرار في المعنى اذ من جهة التعلق الالزام فيصير  
حاصل معنى قوله المتعلق بفعل المكلف بالنسبة اليه الملزم بالفعل على صيغة الفاعل الملزم بالفعل  
على صيغة المفعول ومن الابهام في محل الفعل القابل للتعلق اذ لو فسر بالملزم مافيه كلفة لم يتبين  
ذلك المحل اذ لا يتميز بمجرد ذلك من تعلق الخطاب بفعله من غيره بخلاف التفسير بالبالغ العاقل  
مع موافقته في ذلك التفسير لاستعمال الفقهاء ولغيره من الأصوليين هنا فقد سبقه اليه غيره  
منهم كالأصفيهاني في شرح المحصول والشيخ الامام في شرح المنهاج (يقى بحث آخر) وهو أنه  
لا قرينة يضحهم منها أنه أريد به ههنا البالغ العاقل وفيما يأتي الملزم مافيه كلفة بل يحتمل اتحاد  
المعنى في الموضوعين وعكس المراد فيهما وحينئذ يحتمل التعريف اللهم الا أن يجعل القرينة أن  
المتبادر من المكلف في عرف الفقهاء ونحوهم هو البالغ العاقل مع ظهور الاحتياج الى تمييز  
محل الفعل القابل للتعلق الى التفسير بذلك لانه الذي يتميز به ذلك المحل فلذا فسر به أولا ثم لما  
كان قد الحثية لا بد أن يفيد فائدة زائدة ظاهرة والافلا فائدة فيه ولم تحصل تلك الفائدة أول  
تظهر اذا أريد 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  
ان المكلف اسم مفعول فهو عبارة عن ذات هي البالغ العاقل كما هو معلوم تعلق بها حدث  
وهو التكليف المفسر فيما سبأ بالزام مافيه كلفة فالمكلف في قوله بفعل المكلف ينصرف  
الى البالغ العاقل لانه اسم للذات التي تعلق بها التكليف وهي البالغ العاقل وقوله مع حيث  
انه مكلف ينصرف الى الحدث الذي تعلق به وهو التكليف أى الزام مافيه كلفة فحاصل المعنى  
المتعلق بفعل الشخص الذي تعلق به التكليف وهو البالغ العاقل من حيث التكليف الذي  
تعلق به وهو الزام مافيه كلفة ويوضح ذلك ان قوله المكلف من حيث انه مكلف وزان قولك  
مثلا المضروب من حيث انه مضروب فكأن معناه الذات التي وقع عليها الضرب من حيث  
انه وقع عليها الضرب فتكذلك هذاه معناه الذات التي تعلق بها التكليف من حيث انه تعلق بها  
التكليف والذات التي وقع عليها التكليف هي البالغ العاقل وهذا في غاية الظهور وفيما فسر به  
في الموضوعين فلذا عبر بى دون يعنى على أن الفرق بينهما لم يثبت من الشارح تصريح  
بالاصطلاح عليه واتما فهموه من منبده كما تقدم التبيه عليه (قوله تعلقا معنو يا قبل وجوده)  
قال شيخنا التهاب أى قبل وجوده متصفا بشرط التكليف من البلوغ والعقل كما يرشد

تعلقا معنو يا قبل وجوده كما  
سأق وتجزيزا بعد وجوده  
بعد الحثية

لا اعتبارهما عود الضمير للمكلف 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 للمكلف يرشد ايضا الى اعتبار العلم بالبعثة وبلوغ الاحكام وغير ذلك اذ لا تكليف  
 قبل ذلك يتم قال في قوله وتبجيزا بعد وجوده بعد البعثة أي بصفة التكليف وقد رده عليه ان  
 التبجيزي قد يقارن وجود المكلف بعد البعثة كالصبي العالم بالبعثة وقت بلوغه عاقلنا على  
 تقارن العلة والمعلول اه (وأقول) اما ولا فيمكن حمل البعدية هنا على بعدية الرتبة فيشمل  
 المقارنة في الزمن واما ثانيا فلأبني كلام الشارح على ظاهره من أن المراد يقبل وجوده قبل  
 وجوده بالكلية ويعد وجوده بعد وجود ذاته لم يرد عليه شيء من ذلك خروجه عن التعلق  
 التبجيزي لا يكون الا بعد الوجود بهذا المعنى غاية الامر انه يشترط شروط التكليف أيضا  
 وغاية الامر ان يبقى هناك حالة مسكوت عنها وعود الضمير للمكلف بمعنى البالغ العاقل لا يقتضي  
 ان المراد يقبل وجوده قبل وجوده متصفا بشروط التكليف حتى يكون المراد يعد وجوده بعد  
 وجوده متصفا بذلك حتى يرد عليه ما أورده فاستدلاله لما أورده وعود الضمير المذكور ممنوع  
 (قوله اذلا حكم قبلها) قال شيخنا التمام سياتي في قول المتن ولا حكم قبل الشرع قول  
 الشارح واتقاء الحكم باتقاء تقدمه وهو التعلق التبجيزي وبوجه كلامه هنا وأنت خير  
 بان ذلك مبني على ان التعلقين معاً معتبران في مفهوم الحكم كما هو صريح كلامه هذا الذي  
 أسلفناه عنه وكما يدل عليه أيضا قوله هنا وتبجيزا دون ان يقول أو تبجيزا وقال العوضي تسمية  
 الكلام في الازل خطأ بخلاف وهو مبني على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي علم انه  
 يقهم فيسمى وان قلنا انه الكلام الذي أفهم لم يكن خطأ وبني عليه ان الكلام حكم في الازل  
 أو يضر حكما فيما لا يزال اه فأنت تراهم صرح بثبوت الحكم على الاول بدون التبجيزي اه  
 وحاصله منارعة الشارح في اعتبار التبجيزي في مفهوم الحكم بتصریح كلام العوضي بخلافه  
 (وأقول) ما قاله الشارح هو المطابق لظاهر قول المصنف الآتي ولا حكم قبل الشرع ويجوز  
 مخالفة العوضي لا يتقدح في ذلك القطع بعدم التزام واحد من المصنف والشارح تقلد العوضي  
 القطع باطلاعهما على كلامه ولم يثبت اتفاق القوم على ما قاله بل لو فرض اتفاقهم عليه جازلها  
 المخالفة في ذلك لانه امر اصطلاحى ولكل أحد أن يصطلح على ما شاء اذ لا مشاحة في الاصطلاح  
 (قوله قنأول) أي التعريف لا الفعل لانه يمنع منه قوله الآتي والمتعلق باوجه التعلق الثلاثة  
 اذا المتعلق هناك صفة الخطاب (قوله الاعتقادي) أقول في ادراجيه في الفعل تسمى اذ ليس  
 بفعل وحيث لا يكون مكلفا به نفسه بل باسبابه المحصلة له اذ لا تكليف الا بفعل كإسباتي ومن  
 هنا كان لقائل ان يقول هلا سقط الاعتقادي وأتى بدله باسبابه لانها الفعل المكلف به نفسه  
 بخلاف الاعتقاد كما تقرر فان أوجب بأن الخطاب المتعلق بالاعتقاد من حيث انه متعلق  
 بالاعتقاد حكم وان كان التكليف باسبابه فلا بد من ادخاله في تعريف الحكم قلنا اما ولا  
 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 بالاعتقاد من حيث انه اعتقاد ولا يكون مكلفا به وانما المكلف به

اذلا حكم قبلها كما سياتي  
 (من حيث انه مكلف) أي  
 ملزم ما فيه كلفة كما يعلم مما  
 سياتي قنأول الفعل القولي  
 الاعتقادي وغيره والقولي  
 وغيره والكلف والمكلف  
 الواحد كالنبي صلى الله  
 عليه وسلم في خصائصه

أسبابه اللهم الآن يقال المراد بالفعل الذي لا يتعلق خطاب التكليف الا به ما يعتد به فلا عرفاً  
ويبرغنه 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 فعلاً ليكون  
مقدوراً ونفس الاعتقاد غير مقدور بناء على انه غير فعل وانما المقدور أسبابه فليتأمل (قوله  
والاكثر من الواحد) اعترضه شيخنا العلامة بان فيه جمعاً بين ال ومن التبعية وهو متبع  
(وأقول) هذا الاعتراض قدأوردتمه على قول الشارح السابق وأتمم الخطبة دون تحمد الله  
الاحصرتنه وأجاب عنه شيخ الاسلام بما يجري هنا فراجع (قوله والمتعلق) أقول أي  
والخطاب المتعلق لا الفعل المتعلق كما سهاج شيخنا العلامة في 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 الوجة أما ولا فلان المصنف جعل  
المتعلق فعل المكلف لتلك الوجة واما ثانياً فلان معنى تعلق الخطاب بشئ بيان حاله من كونه  
مطلوباً أو غيره والاقضاء وغيره مما ذكرتم يتعلق به الخطاب على هذا الوجه بل الخطاب متصف  
به فليتأمل (قوله لتناول حثية التكليف الخ) أقول يعني أن هذه الحثية مستعملة في معناها  
معارهما التعليل والتقيد فان قولنا من حيث كذا قد يراد به بيان الاطلاق وانه لا قيد هناك كما  
في قولك الانسان من حيث هو انسان قابل للتعلم والموجود من حيث هو موجود يمكن  
الاحساس به وقد يراد به التقيد كما في قولك الانسان من حيث انه يصح وتزول عنه الصحة  
موضوع الطب وقد يراد به التعليل كما في قولك النار من حيث انها حارة تسخن فقول المصنف  
من حيث انه مكلف معناه أن يكون التعلق على وجه الازام وهو معنى التقيد او يكون بسبب  
وجود الازام ولا اجل تحققه وهو معنى التعليل فتناولت تلك الحثية الاقول وهو الاقضاء  
الجازم باعتبار معنى التقيد وتناولت الاخيرين وهما الاقضاء الغير الجازم والتحير باعتبار  
معنى التعليل لان تعلق الخطاب بفعل المكلف بالنسبة اليه ما ووقوف على تعلق الخطاب به على  
على وجه الازام لما ذكره الشارح مما استكلم عليه والمراد بتناول حثية التكليف الثلاثة  
المدكورة انما يتجاهلها ولا يخرجها عما قبلها وليس المراد أن دخولها فيما قبلها متوقف عليها  
حتى يكون من جملة القصد بها الدخال الثلاثة المذكورة فيكون المقصود بها بالنسبة اليها  
ادخالها للقطع بدخولها فيما قبلها مع قطع النظر عنها فلم الجواب عما أشار شيخنا الشهاب الى  
اراده على قول الشارح رحمه الله لتناول حثية التكليف للاخيرين منها حيث قال عليه قال  
التفتنا في لا ينبغي ان اعتبار حثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الاباحة بل الندب والكرامة  
موضع تأمل اه وذلك لانا اذا جعلنا الحثية على كلا المعنيين المذكورين ظهر اعتبارها فيما  
ذكر بخلاف ما اذا قصرناها على التقيد كما هو ملحوظ بوقفه والدفاع ما ورد شيخنا العلامة  
حيث قال لقائل ان يقول انه حينئذ لا يتناول الازام نفسه لان ما كان لاجل الازام لا يتناول  
الازام نفسه وايضا المهوران الحثيات تعتبر للاخراج والاحتراز لا للدخال كما قاله اه ووجه  
الدفاع الاول انه معنى على قصر الحثية هنا على التعليل وليس كذلك بل هي شاملة له والتقيد  
كما تقر فتناول الازام أيضاً باعتبار التقيد كما قررناه ووجه الدفاع الثاني انه ليس المراد بهذه

والاكثر من الواحد  
والمتعلق باوجه التعلق من  
الاقضاء الجازم وغير الجازم  
والضمير الانية لتناول  
حثية التكليف للاخيرين  
منها كالأول الظاهر فانه لولا  
وجود التكليف لم يوجد

هذا هو الصحيح

الحيثية الادخال كما بيناه بل الاحتراز عن المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله كما ذكره  
 الشارح على انه ان اراد يكون المعهود بما ذكرنا لا تستعمل الا كذلك فهو ممنوع منعاً واضحاً  
 لا يخفى على من له أدنى الملم بكلام الاثمة وكيف لا وقد تقدم انها تكون ايمان الاطلاق وان  
 اراد ان الاغلب عليها ما ذكر فهو على تقدير تسليمه مما لا يجهده شيئاً وأما قوله أعني شيخنا  
 العلامة أيضاً لو فسر المكلف بالمطلوب منه ما فيه كلفة لم يحجج الى هذا التكلف أو أبقى المكلف  
 على تفسيره الاقول لصح التعميم أيضاً لان غير الجازم متعلق بفعل البالغ العاقل وهو أول لان  
 تفسيره بالمطلوب منه ما فيه كلفة لا يتناول التخيير اهـ فهو مدفوع أيضاً ما قوله لو فسر المكلف  
 بالمطلوب منه الخ فلان الاصح عند المصنف ان التكليف الزام ما فيه كلفة لا طلبه كما سيأتي  
 فحمل الشارح التكليف على المعنى الصحيح عند المصنف على ان هذا التفسير لا يدفع التكلف  
 مطلقاً لبقائه بالنسبة للتخيير كما اعترف به فترجى هذا التفسير بانتفاء الاحتياج الى التكلف  
 كما ادعاه عما لا يستقيم فلو ابدل قوله لم يحجج الخ بقوله لكان أقل تكلفاً مثلاً كان صواباً وأما قوله  
 أو أبقى المكلف على تفسيره الاقول لصح التعميم أيضاً فخواهيه بتقدير تسليمه ان طريقة الشارح  
 أظهر في التعميم بل في أصل السؤال اما التعليل فلما لا يخفى من أن ثبوت الاقتضاء غير الجازم  
 والتخيير انما هو بتعبئة ثبوت الازام بما فيه كلفة دون مجرد ثبوت البلوغ والعقل اذ قد يشبان  
 ولا يتحقق اقتضاء غير جازم ولا تخيير كما في مقبل البعثة مطلقاً وفيها حيث انتفى بعض شروط  
 التعلق كالتمكن من العلم بها أو بحكمها أو وجد مانع منه كسهو به ذرية فالتعليل بالزام ما فيه  
 كلفة تعليل بنفس العلة فهو أولى من التعليل بالبلوغ والعقل فانه تعليل بما هو مظنة العلة  
 في الجملة لا ينسبها وأما التقييد فلان التكليف بمعنى الازام قيد بنفسه للتعلق اذا التعلق بفعل  
 المكلف نارة يكون الزاماً ونارة يكون غيره بخلاف التكليف بمعنى البلوغ والعقل فانه ليس  
 قيد للتعلق باعتبار نفسه بل باعتبار ما هو مظنه ولا يخفى أن التقييد بنفس القيد أولى وأظهر  
 من التقييد بغيره وان كان مظنه له واذا علمت ذلك اتضح لك مقصود الشارح من هذا الكلام  
 واندفاع ما اطالوا به عليه في هذا المقام نعم لقاتل ان يقول الحيثية بالمعنى الذي قرره تقتضي  
 شمول هذا التعريف لخطاب الوضع اذ يصدق على الخطاب الوارد ويكون الزامياً لوجوب الحد  
 مثلاً أنه خطاب يتعلق بفعل المكلف وهو الزنا لاجل انه ملازم ما فيه كلفة اذ لولا وجود التكليف  
 لم يوجد الأثرى الى انتفاءه قبل البعثة كالتكليف 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 أيضاً صريح في ان ثبوته ليس تابعاً  
 لثبوت التكليف وقدير هذا بانه تابع لثبوت التكليف في الجملة أي ولو بالنسبة لغيره بدليل  
 انتفاءه قبل البعثة فليتامل (قوله الأثرى الى انتفاءه ما قبل البعثة) اعترضه شيخنا الشهاب  
 بأن الاشتراك في الانتفاء قبلها لا يقتضي كون خصوص بعضها علة في البعض الآخر انتفاء  
 ووجوداً (وأقول) الاشتراك في الانتفاء قبلها والثبوت بعدها يتضمن الدوران وهو من مسالك  
 العلة كما سيأتي في باب القياس وهو دليل ظني كما تقر في محله فبدل على عليه بعضها البعض  
 الاخر دلالة ظنية وهي كائنية في مثل ذلك وأما تعيين خصوص التكليف للعلة دون العكس فلما

الأثرى الى انتفاءها ما قبل  
 البعثة كالتكليف



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  
بمخرج الحكم الثابت بالقياس مثلا قال في التلويح الثالث أي من الاعتراضات ان التعريف  
غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى فاجاب بان القياس مظهر للحكم  
لا مثبت له ولا يفتني أن السؤال وارد فيما ثبت أيضا بالسنة والاجماع والجواب أن كلا منهما  
كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرفة له وهذا معنى كونها أدلة الاحكام اه ثم رأيت شيخنا  
الشهاب قال انه توطئة لما ذكر من الايات الدالة على الخطاب الخارج عن التعريف اه وفيه  
تكرر رأيت شيخنا العلامة قال انه اشارة الى جواب ما سئى ان يقال ان الخطاب المقسرا  
ذكر بموه من المعنى القائم بذاته تعالى من أين يعلم حتى يعرف الخطاب الداخل في التعريف  
والخارج عنه اذ معرفة ذلك تستلزم معرفة الخطاب القائم بذاته ثم يطلب التمييز بين الداخل  
والخارج اه وفيه نظر لانه ان اراد 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 تبوت تلك الذوات أو عدم تبوتها بل المتوقف على ذلك تسمية تلك الذوات في الخارج  
وهو أمر زائد على مقام التعريف الذي الكلام فيه فليتامل (قوله وخروج 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 يجاوز عن تعلق بشئ فأقول الفصول هو قوله بفعل المكلف اه (قوله  
خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين والجمادات) قال شيخنا الشهاب بقى عليه غير  
المكلفين وبقي الحيوانات وأفعالها وصفاتهم ما اه (أقول) وصفات المكلفين مما يدخل في  
أفعالهم ويمكن أن يجاب عن الجميع بأنه لا يجب في بيان الاخراج بالقيود التنصيص على كل  
ما شرح بل يكفي التبيه على ذلك بالتنصيص على البعض وليس في كلامه ما يقتضي التخصيص  
بالمذكور وعن افعال غير المكلفين بانها لا تتعلق بها خطاب عند الشارح كما سيأتي وان كان لما  
فيه نظر سيأتي 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  
بفعلها اه وأقول دعوى البناء على المصدرية ممنوع فقد قال المولى التفتازاني في شرح  
العقائد الثاني أي من الوجوه التي احتج بها أهل الخلق على ان الله هو الخالق لافعال العباد  
التصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون أي عملكم على ان ما مصدرية  
لئلا يحتاج الى حذف الضمير أو معمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا  
أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو العباد لم يرد بالفاعل المعنى المصدرى الذي هو الابداع والابتاع بل  
الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الابداع والابتاع أعني ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا  
والذبول عن هذه النكتة يعني شمول الموصول للافعال قد يتوهم ان الاستدلال بالآية  
موقوف على كون ما مصدرية اه فصرح بشمول الموصولة للافعال فلا يتقدم مقصود الشارح  
بالمصدرية خلافا لما ادعاه الشيخ (قوله ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل) أقول ظاهره  
تقي التعلق لكل من خطابي التكليف والوضع وبواقفه ما في التلويح حيث قال الثاني أي من

ثم الخطاب المذكور يدل  
عليه الكتاب والسنة  
وغيرهما ونخرج بفعل  
المكلف خطاب الله المتعلق  
بذاته وصفاته وذوات المكلفين  
والجمادات كدلول الله لا اله  
الا هو خالق كل شئ ولقد  
خلقناكم ويوم نسير الجبال  
وبما بهدمه لدلول 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  
السى والمجنون مخاطب

الاعتراضات على تعريف الحكم انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان  
 فالاولى ان يقال المتعلق بأفعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم يعني في كتب الشافعية بان  
 الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولى مثلاً يجب عليه أداء الحقوق  
 من مال الصبي ورده المصنف يعني صدور الشريعة وآلاياته لا يصح في جوارحه وصحة اسلامه  
 وصلاته وكونها مندوبة وثانياً بان تعلق الحق بالصبي 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 الصبي الا وجوب أداء الحق من ماله وذلك على الولى ثم لا يخفى  
 ان تعلق الحق بماله أو ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان أقيم العباد مقام المكلفين لاقتناء  
 التعلق بالأفعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الماني به موافقا  
 لما ورد به الشرع أو مخالفه يعرف بالعقل ككون الشخص مصلياً أو تاركاً للصلاة ومعنى  
 جواز البيع صحته ومعنى كون صلاته مندوبة ان الولى مأمور بان يحرضه على الصلاة  
 ويأمره بها القوله عليه الصلاة والسلام من وهم بالصلاة وهم ايتام سبع اه كلام التلويح لكن  
 يخالفه ما صرح به الشارح في شرح قول المصنف الآتى وان ورد سبياً وشرطاً وما عاود صحياً  
 وقاسد فوضع حيث جعل تقديره وان ورد الخطاب بكون الشئ سبياً الخ ثم قال والشئ يتناول  
 فعل المكلف وغيره ثم مثل بالتلاف المائل من الصبي مثلاً سبياً لوجوب الضمان في ماله وأداء الولى  
 منه فانه تصریح بتعلق خطاب الوضع بفعل غير المكلف وليس لأعدان يمنع انه تصریح بذلك  
 تمسكاً بان التعلق بالفعل انما يتحقق اذا كان بغير واسطة وفيما ذكر انما يتعلق بالكون المضاف الى  
 الفعل لان هذا تمسك فاسد اذ لا معنى لتعلق الخطاب بالفعل الا بان شئ من أحواله والتعلق  
 بكون الفعل كالاتلاف سبياً لوجوب الضمان في ماله وأداء الولى منه بيان لحال الاتلاف وهو  
 سبب لما ذكره وما يصح بذلك قول الشارح الآتى واما خطاب الوضع الآتى فليس من  
 الحكم المتعارف كما شئ عليه المصنف أى حيث قد بقوله من حيث انه مكلف فانه تصریح بان  
 قوله هنا المتعلق بفعل المكلف متناول للتعلق بفعله على وجه الوضع مع ان الخطاب في الوضع  
 متعلق ابتداءً بالكون المضاف الى الفعل وبالجملة فلم يظهر الا الجزم بثبوت تعلق الخطاب بفعل  
 غير المكلف خلافاً لظاهر كلام الشارح هنا وما وافقه واما ما تقدم عن التلويح ففهم نظراً لان  
 ما ذكره من ان تعلق الحكم بماله أو ذمته ليس من باب التعلق بالفعل لا يحسم مادة الأشكال  
 لان الخطاب المتعلق بان اتلاف الصبي مثلاً سبب لتعلق الحق بماله أو ذمته خطاب متعلق بفعل  
 الصبي اذ لا معنى لكون الخطاب متعلقاً بفعله الا كونه مبيئاً لله كسبب التعلق المذكور ومن  
 ان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لا يجدي على طريقة المصنف التي أقره الشارح  
 عليها من ان الصحة والفساد من الاحكام الشرعية كما سأتى بيانه ومن ان معنى كون صلاته  
 مندوبة ان الولى مأمور بتحريضه عليها ليس بحاسم لان ذلك لا يخرج صلاته عن كونها فعلاً  
 تعلق بها الخطاب أى بين حالها من كون الولى قد أمر بتحريضه عليها فان الخطاب المتعلق بها  
 على هذا الوجه خطاب متعلق بفعل الصبي قطعاً وبهذا تظهر صحة أراد العرفين عند السلام  
 على نفسهم تعلق الخطاب بفعل غير المكلف قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا ليس تأذنكم الذين

ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم واندفاع ما أجاب به عنه شيخنا الشهاب من أن المراد أمر  
 المؤمنين بأن يرشدوا القاصر من ذلك بدليل تصدير الآية بخطاب المؤمنين اه وذلك لأن  
 الخطاب الأمر للمؤمنين بإرشاد القاصر من الاستئذان خطاب متعلق بالاستئذان لأنه طلب  
 للإرشاد إليه وطلب الإرشاد إلى الشيء متعلق به قطعاً لأنه 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 أن ما ذكره أعني صاحب  
 التلويح في أن صلاة الصبي مندوبة مشكل على قواعد الشافعية لأنه إن أراد بانها مندوبة  
 انما مطلقاً منه على وجه التسبب فهذا بنا في المدعى من أنه لا خطاب يتعلق بفعلها وانما  
 مطاوعة من الولي فهو خلاف الواقع بل والمعقول اذ لا يتصور أن يطالب الولي بان يفعلها أو أن  
 الولي مطالب بأمرها بمطالبة الولي بذلك انما هي على سبيل الوجوب لا التنبه كما تقر في كتب  
 الشيخين وغيرهما من الشافعية ولا وجه جعل هذا معنى للتنبه كما لا يخفى اللهم إلا أن يكون  
 معنى تنبيهها أن لها حكم التنبه من حيث انابة فاعلمها وعدم ائتمها بتركها فليست أملاً فان قيل انما  
 أراد الشارح وغيره بنفي التعاقب في التعلق القصدى فلا يرده عليهم اثبات التعلق في الجملة كما في  
 الآية الكريمة وخبرهم وهم بالصلاة وهم انما يسبغ فان التعلق القصدى فيهما انما هو بفعل  
 الاول وقتها هذا لا يجزى تقعا اذ لا يطرده في جميع المواضع لظاهر قصدية التعلق في الخطاب  
 المين لسيبته نحو اتلاف غير المكلف لتعلق الحق بذمته أو لعدم ائتمه بالاتلاف أو لخصه  
 عبارة أو قساده أو نحو ذلك فممكن أن يجاب عن الشارح بقصر الخطاب الذي نفي هنا تعلقه  
 بفعل غير المكلف على خطاب التكليف بدليل ما صرح به في السابق من تعلق خطاب الوضع  
 بفعل غير البالغ العاقل كما ينهه بقريته قصره الحكم على خطاب التكليف واخرجه خطاب  
 الوضع عنه كما تقر ثم رأيت شيخ الاسلام صرح بذلك حيث قال ومما رآه من هذا في الخطاب  
 التكليفي عن فعل غير البالغ العاقل لما يأتي من أن الخطاب الوضعي يتعلق بذلك اه لكن  
 لا يخفى ما في صنيع الشارح حيث 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 الازام بفعل غير البالغ العاقل فليست أملاً وبما تقر به علم سقوط ما أجاب  
 به الكوراني عن شبهة أو ردها على تعريف الحكم بما ذكره المصنف حيث قال وهما شبه لا بد من  
 إيرادها والجواب عنها الاولى ان الحد غير منعكس ثم روح الاحكام المتعلقة بفعل الصبي  
 والجواب ان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي المأمور وهو  
 الاثم بتركها المتأثر على فعلها اه ووجه سقوطه انه لا يجزى في نحو الخطاب المتضمن لسيبته  
 اتلاف الصبي لتعلق الحق بذمته حتى لو كمل قبل الاداء وجب عليه الاداء لاستقرار الحق  
 في ذمته فان هذا لا يتعلق به بفعل الولي قطعاً 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 إليه المحقق الخليل من ان المراد تعريف الحكم  
 المتعارف بخطاب الوضع ليس منه ثم قال أعني الكوراني الثانية ان أحكام الوضع خارجة

أيضا كدلولك الشمس لسببية الصلاة والجواب ان أحكام الوضع راجعة الى التكليف كما صرح  
 به المصنف في بحث تكليف الغافل فالخاصل ان التكليف على قسمين صريح وضمني فاحكام  
 الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلولك للصلاة وجوب الصلاة عند الدلولك وذهب  
 بعضهم الى ان الاحكام الوضعية لا تسمى احكاما اصطلاحا فلا يضر خروجها الثالثة ان المراد  
 تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء لانه المأخوذ في تعريف الفقه وهو ليس نفس الخطاب بل  
 ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمه أعني صفة فعل المكلف وأجيب بوجوه وذكر ما تقدم عن  
 التلويح في الكلام على قول المصنف خطاب الله اه ولا يخفى ما في قوله الثانية ان احكام  
 الوضع خارجة ايضا فان مفهومه حيث ذكره بعد ذكر الاولى المتعلقة بفعل الصبي ان الاحكام  
 المتعلقة بفعل الصبي خارجة عن احكام الوضع وليس كذلك كما سياتي وما ذكره في الجواب من  
 رجوع احكام الوضع الى التكليف سياتي قريبا رده مبسوطا وما ذكره في تقرير الثالثة يفهم  
 ان الحكم بهذا المعنى هو المراد في تعريف الفقه وقد تقدم رده مبسوطا واعلم ان شيخنا  
 الشهاب أورد ههنا كلاما عجيبا فانه قال قوله ولا خطاب يتعلق الخ هو توجيهه لتفسير المكلف  
 المذكور أو لا بالبالغ العاقل أي لاشي 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 بشي دلللا وغيره مما سياتي يرشد الى  
 ذلك تعبير الشارح الا 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 التبيين انما جعلنا الخطاب المنفي هنا على ما يشمل  
 التكليفي والوضعي وان كان ما يأتي في قول الشارح ولا يتعلق الخطاب بفعل كل مكلف أي  
 الخطاب التكليفي يرشد الى ارادة التكليفي هنا أي فقط لانا لو جعلناه هنا على التكليفي فقط  
 أشكل ذلك بان غرضه محاولة كون المكلف للبيان دون الاحتراز لانا حيث جوزنا تعلق  
 الخطاب الوضعي بفعل المكلف فلم لا يكون ذلك 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 ما تقدم عنه من قوله بقي عليه غير المكلفين وبقيت الحيوانات وأفعالها  
 وصفاتهم وأما ما استدل به على عدم تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل من انه انما  
 يتعلق بكون الشئ دلللا 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 التكون 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 كميان كونه سببا وكان الشيخ توهم ان جعل التكون المضاف الى  
 الفعل متعلق الخطاب ابتداء مانع من كون الفعل متعلقا له ولو صح ما توهمه 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 منافي لما سياتي من قول الشارح وأما خطاب  
 الوضع فليس من الحكم المتعارف كما مشي عليه المصنف أي حيث أخرجه بقوله من حيث انه

مكلف فانه صريح في صدق قول المصنف المتعلق بفعل المكلف على خطاب الوضع المتعلق  
 بفعل المكلف وانه انما خرج بقيد الحثية المذكورة ومن قوله ومن جعله منه كما اختاره ابن  
 الحاجب زاد في التعريف ما يدخله فقال خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء والتخيير  
 أو الوضع فانه صريح في صدق قوله المتعلق بفعل المكلف على تعلقه بفعله على وجه الوضع ولذا  
 فصله اليه مع ان الوضع هو تعلق الخطاب بكون الشيء كالفعل سببا أو غيره فليدبر (قوله باداء  
 ماوجب في مالها المالح) قال شيخنا العلامة ان كان وجب بمعنى ثبت تعلقه بقوله في مالها ما ومن  
 الوجوب الشرعي فقوله في مالها متعلق باستقرار محذوف على انه حال من ما الواقع على المؤدى  
 أى ماوجب اداؤه على الولي كاتنافي مالها ما وقال في قوله وضمن التلغ ليس معطوفا على  
 الزكاة بل على قوله اداء ماوجب اي مخاطب باداء ماوجب كلز كاة وضمن التلغ فضمن بمعنى  
 الغرم اي بغرم التلغ ويدل عليه قوله كما يخاطب صاحب البهيمه بضمن ما اتلقته لان الضمان  
 فيه بمعنى الغرم بلا شك اه (وأقول) لا بد فيما قاله من حذف المضاف أيضا أي بغرم بدل التلغ  
 ويجوز العطف على الزكاة فيجعل الضمان بمعنى المضمون اي مضمون التلغ أى المضمون عنه  
 وبديه من مثله أو قيمته ويصح مثل ذلك في قوله بضمن ما اتلقته أيضا فهو بمعنى المضمون  
 وعلى حذف مضاف أى مخاطب باداء مضمون ما اتلقته اي اداء المضمون عنه وبسببه كما يصح  
 فيه جعل الضمان بمعنى الغرم مع حذف مضاف أى بغرم بدل ما اتلقته ثم ما عينه من العطف  
 على اداء ماوجب يقتضى ككون العطف حينئذ من عطف الخاص على العام لان من اداء  
 ماوجب غرم التلغ اي غرم يده فهو على حذف المضاف وعلى قياسه يجوز كون العطف على  
 ماوجب اي واداء ضمان التلغ اي مضمون التلغ أى المضمون عنه وبسببه من مثل أو قيمة  
 ويعنى عن هذه التوكيدات جعل ضمان التلغ اصطلاحا بمعنى اداؤه وغرمه ونحو ذلك  
 من غير احتياج لتأويل أو تقدير مضاف (قوله حيث فرط) قال شيخنا الشهابي طرف  
 ليخاطب اقول اول اتلقته وقوله لتنزل عليه يخاطب (قوله المثاب عليها) فيه أمران أحدهما  
 قال شيخنا العلامة يصح ان يكون تعنا لسببي وهو الاظهار وهو محتمل للضمير ويصح ان يكون  
 تعنا للصحة فيكون مر فوعا ولا بعد في ذلك لان الصحة سبب للثابتة وضمير عليها يرجع للعبادة  
 ويجوز ان يرجع على الصحة اه (وأقول) كونه تعنا للصحة لا يخالو عن التكليف بناء على ان  
 المتبادر من المثاب عليه ما يكون الجزاء في مقابلته لا ما يكون لاجله وبشرطه وكونه تعنا  
 لسببي فيه الفصل بين التمتع والمنعوت بالاجتنبي الا ان الرضى أجزره وبقى احتمال آخر وهو  
 ان تعنت للعبادة ثم ان جعل نائب الفاعل ضمير السببي فهو تعنت سببي وكان يجب ابراز الضمير هنا  
 اتفاقا لانه يحتمل ان يكون تعنا لسببي فقد حصل اللبس وعند من يوجب ابراز اتفاقا وانما  
 التلغ اذ لم يحصل ويمكن ان يقال محصل الاتفاق اذا اختلف المعنى في التقديرين أما اذا  
 كان ما له واحدا فيهما كما هنا فلا وان جعل نائب الفاعل الجار والمجرور والمعنى التي يترتب  
 الثواب عليها فهو تعنت حقيقي ولا اشكال عليه ولا يخفى ان جعله تعنا للصحة مع جعل ضمير عليها  
 للعبادة يوجب خلوا التمتع عن ضمير المنعوت رأسا ونائبها ما قال شيخنا الشهابي قیده أى بقوله  
 المثاب عليها لتعنى الشبهة في توهم تعلق خطاب التكليف بها اذ الصحة وحدها تحقق

اداء ماوجب في مالها منه  
 كلز كاة وضمن التلغ كما  
 يخاطب صاحب البهيمه  
 بضمن ما اتلقته حيث فرط  
 في حفظها لتنزل فعلها في  
 هذه الحالة منزله فعلة وبجدة  
 عبادة السببي كصلاتها  
 وصوره المثاب عليها

باستجماع ما يعتبر في الفعل شرعا وان لم يتعلق الخطاب به كالباح اه وقد يقتضى ذلك ان  
 المتنى في كلام الشارح هو خطاب التكليف وحده لكن تقسم عنه انه الاعم منه ومن خطاب  
 الوضع الا ان يجاب بانه اراد ان تقوية النسبة فيما ذكر لانه ابلغ في اليراد لا للتخصيص به  
 فليأمل (قوله ليس لانه مأمور بها كافي البائع) اعترضه الشيخان أما شيخنا الشهاب فقال  
 فيه اشعار بان امر البالغ بها علة للصحة وفيه نظر وكذا قوله بل ليعتادها قضيته ان الاعتقاد  
 علة للصحة ويجاب عن هذا بان الاعتقاد علة ثابتة أعني لجملة الشرح على الحكم بالصحة  
 والافا حكم البارى تعالى منزها عن الحامل والباعث اه ويمكن ان يجاب عن الاول بان صحة  
 العبادة متوقفة على الامر بها أى في الجملة بتدليل انه لا يصح التعبد بما لم يؤمر به رأسا ولهذا  
 لو أعاد الظاهر من سلامه منقرد الغير خلل فيها ولو على قول كانت باطلة فيصح تعديل صحتها بالامر بها  
 وأما شيخنا العلامة فقال ما حاصله ان مقتضى كلامه ان صحة عبادة البالغ مأمور بها فتكون  
 الصحة متعلق الامر ويلزم ان تكون من باب خطاب التكليف وهو مخالف لما يأتي ان الخطاب  
 المتعلق يكون المتنى مسميا أو صيحيا أو فاسدا من باب خطاب الوضع لا التكليف قال ويمكن ان  
 يكون معنى قوله كافي البالغ كما ان صحة عبادة البالغ ليس لانه مأمور بها بل لكونه من خطاب  
 الوضع دون خطاب التكليف الذى نحن فيه اه ويجاب بان مقتضى هذا الاعتراض على رجوع  
 الهاء في قوله مأمور بها للصحة وليس ذلك بمتعين بل ولا يتبادر بل المتبادر رجوعه للعبادة ولا  
 اشكال عليه بوجه فتأمل (قوله ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل) قال شيخنا الشهاب  
 حاصله ان اللام في المكلف العموم في أشخاص المكلفين المستلزم للعموم في الاحوال والازمنة  
 والبقاع وان امتناع تكلف العاقل وتاليه في الظاهر تقي للتكليف عن هذه الانشخاص  
 من المكلفين وفي التحقيق أى وعند تحقيق ذلك وتحريره يرجع ذلك الى تقي تكليف عن  
 البالغ العاقل في بعض أحواله دون سائرهما فالتخصيص بالنظر الى الاول راجع للعموم  
 الاشخاص والى الثانى راجع للعموم الاحوال اه وقال شيخنا العلامة ما حاصله ان الحق  
 عندهم ان عموم الاشخاص يستلزم العموم في الاحوال والاوقات وان قول الشارح ويرجع  
 ذلك الخ جار على القول بانه لا يستلزم وهو غير مرضى عند المحققين اه (وأقول) أما ما قاله الاول  
 فيرد عليه ان حاصله جعل ال في المكلف على العموم الا انه مخصوص بالنسبة للأشخاص أو  
 الاحوال وهذا يوجب اختلاف التعريف اذ لا يصح ان يستلزم الاعلى ان خطاب المتعلق بفعل  
 كل مكلف ما عدا ما وقع التخصيص به ولا يصح ان على ان خطاب المتعلق بفعل المكلف الواحد  
 كالتى عليه أفضل الصلاة والسلام بالنسبة لتلصاقه فالوجه جعل ال في المكلف على الجنس  
 ويكون مقصود الشارح بيان الواقع ودفع ما قد يتوهم من التعريف قصدا الى زيادة القاطنة  
 والافلاضرة الى بيان ذلك هنا لانه استقيد من التعريف ان كل خطاب يتعلق بفعل جنس  
 المكلف فهو حكم وامان ان خطاب يتعلق بفعل كل مكلف أو لا فامر آخر ورائدك وأما ما قاله  
 الثانى فيرد عليه أن استلزام العموم في الاشخاص للعموم في الاحوال لا يتناقض جواز التخصيص  
 بالنسبة لهذا اللازم فان عموم الاحوال اللازم ليس باقوى من عموم الاصل الذى هو  
 الأشخاص الملزوم وذلك يجوز تخصيصه فهذا أولى فان زعم امتناع تخصيص عموم الاحوال

ليس لانه مأمور بها كافي  
 البالغ بل ليعتادها فلا يتركها  
 بعد بلوغه ان شاء الله تعالى  
 ذلك ولا يتعلق الخطاب  
 بفعل كل بالغ عاقل

دون عموم الأشخاص فهو ممنوع وكأنه ظن ان معنى الاستلزام هنا انه اذا عم الحكم في الواقع  
 الأشخاص لزم ان يعم أيضا في الواقع الاحوال وذلك ينافي التخصيص فيها وليس الامر  
 كذلك بل لا معنى له الا ان الصيغة اذا أفادت العموم في الأشخاص كانت مفيدة له في احوالها  
 ايضا وذلك لا ينافي التخصيص في تلك الاحوال وحدها كما لا يخفى فعلم ان كلام الشارح غير  
 مناقض لما هو الحق وأن زعم الشيخ هو بانه على خلاف ما هو الحق غير صحيح هذا وان أراد الشيخ  
 ان آل هنا محمولة على العموم ورد عليه أيضا ما ورد على الاول مما تقدم بيانه فليستأمل (قوله كما  
 يعلم مما سبق اني من امتناع تكليف العاقل الخ) قال شيخنا الشهاب فيه قصور عن تناول خطاب  
 الاباسته والتدب والكرهات ويجاب بان فيه تنظيلا أو اكتفاء أو يدعى انه حيث اطلق التكليف  
 في كلامهم يريدون به قسم الوضع بانواعه مجازا أو حقيقة معرفة هـ (وأقول) زيادة على  
 ما أجاب به ان أراد التصور بالنسبة للمعلوم معنى انه لم يعلم مما سبق ان اتقاء تعلق خطاب الاباحة  
 والتدب والكرهات لان ما سبق مناص بغيرها فلا تعلم هي منه فجوابه انه اذا علم كون الغفلة  
 وما ذكره مما هو مانع من تعلق بعض أنواع الخطاب علم كونها مانع أيضا من بقية الظهور  
 ان مانعها ليس الالعدم التأهل معها للخطاب وان أراد التصور بالنسبة للمعلوم منه بمعنى  
 ان هذا الآتي لا يقيد امتناع مخاطبة العاقل وما ذكره على وجه الاباحة والتدب  
 والكرهات فجوابه المنع لما ذكر أيضا على ان ايراد هذا البحث هنا غير متجه بل المتجه تأخيرها الى  
 محله (قوله وأما خطاب الوضع الآتي فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف) اي  
 حيث أخرجه بقوله من حيث انه مكلف (وأقول) فيه نظر ظاهر لما تقدم من حمل الحنية  
 على معنيين من التصيد والتعليل وحيث قد تناول قوله المتعلق بفعل المكلف خطاب الوضع  
 بالطريق الذي جعله متناولا للتخير والاقضاء الغير الجازم وهو انه لولا وجود التكليف لم  
 يوجد الوضع الآتي الى اتقاءه قبل البعثة كاتقاء التكليف اللهم الا ان يقال الطريق  
 المذكور حاصله الدوران كما تقدم وحمل اعتباره حيث لا معارض له وقد عارضه هنا ثبوت  
 خطاب الوضع مع اتقاء التكليف كما في حق غير البالغ العاقل فسقط اعتباره بخلاف التخير  
 والاقضاء الغير الجازم اذ لم يثبت بدون التكليف في حق أحد وقد يدفع هذا بان تعلق خطاب  
 الوضع تابع لتعلق خطاب التكليف في الجملة وحيث قد ثبت خطاب الوضع بدون خطاب  
 التكليف وهذا البحث قد تقدم الكلام عليه فليستأمل (قوله زاد في التعريف السابق ما يدخله  
 فقال خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقضاء والتخيرا والوضع) اعترضه شيخنا الشهاب  
 فقال فيه نظرا ما أوفلان من جملة التعريف السابق ذكر الحنية السابقة أعني قوله من حيث  
 انه مكلف وليست مذكورة في كلام ابن الحاجب كما ترى فقي قوله في التعريف السابق نوع  
 تسامح واما ثانيا فلان هذه الزيادة لا تلازم من جعله منه قال العضد عن بعض من يجعله منه  
 خطاب الوضع يرجع الى الاقضاء والتخير اذ معنى جعل الشيء ليل اقساء العمل به وجعل الزنا  
 سببا لوجوب الحد هو وجوب الحد عند الزنا يعني ايجابه وجعل الطهارة شرطا للصحة البيع  
 جواز الاتقاء بالبيع عندها وحرمة عند عدمها وعليه قصر يعني تجوز بيعه وتحرره قال  
 فالجواب ان مرادنا من الاقضاء والتخيرا عم من الصريح والضمي وخطاب الوضع من قبيل

كما يعلم مما سبق اني من امتناع  
 تكليف العاقل والمبالا  
 والمكره ويرجع ذلك في  
 التصديق الى اتقاء تكليف  
 البالغ العاقل في بعض  
 احواله وأما خطاب الوضع  
 الآتي فليس من الحكم  
 المتعارف كما مشى عليه  
 المصنف ومن جعله منه كما  
 اختاره ابن الحاجب زاد في  
 التعريف السابق ما يدخله  
 فقال خطاب الله تعالى المتعلق  
 بتفعل المكلف بالاقضاء  
 أو التخير أو الوضع

الضمي ٨١ وفي قوله ما يدخله اشارة الى ان قيد الاقتضاء والتخيير أخرجه من الجنس فهذا القيد  
المزيد يدخل به بعد خروجه وبه صرح غيره وهو خلاف شأن القيد المشار اليه في قولهم شأن  
الجنس الادخال وشأن القيد الانحراج نعم هو مع ما قبله مخرج نحو مدركون وما تعملون على  
أن الاصل في ذكر قيود التعريف البيان دون الاحتراز ٨١ فقط شيخنا بجزءه (وأقول) كلا  
الامر من مدفوع اما الاول فهو وبظاهر وذلك لان قول ابن الحاجب بالاقتضاء والتخيير هو  
بمعنى الحبيبية التي ذكرها المصنف كما تقدم بيانه في كلام الشارح حيث قال والمتعلق بأوجه  
التعلق الثلاثة الى قوله لتناول حبيبية التكليف للاخيرين منها كالأول الظاهر الخ فالمراد  
بالحبيبية في كلام المصنف وبقول ابن الحاجب بالاقتضاء أو والتخيير واحد وقول المصنف خطاب  
الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف وقول ابن الحاجب خطاب الله المتعلق بفعل  
المكلف بالاقتضاء أو والتخيير تعريف واحد لا تعريفان لان معناه ما واحد لا يختلف اذا تفاوت  
في اللفظ مع اتحاد المراد به لا يوجب اختلاف التعريف بل اتحادهما فالاقتضاء قول الشارح  
زاد في التعريف السابق من ان ابن الحاجب ذكر التعريف السابق وزاد عليه صحيح لا يخبر  
عليه والشيخ نظر الى اختلاف اللفظ مع القوله عن اتحاد المعنى فوقع فيما وقع فيه على أنالوتر لنا  
عن ذلك كان هذا الاعتراض مدفوعاً أيضاً لان دعوى الزيادة في التعريف لا تنافي القصد  
منه أيضاً بل تصدق مع ذلك بدليل استظام الكلام عند التصريح بالامر من جميعاً وغاية  
ما في الباب على هذا الاحتياج الى قرينة وحكاية ذلك التعريف المزيدية بقوله فقال الخ مما  
يصلح قرينة على ذلك قدسبر وأما الثاني فلان مراد الشارح ما يدخله بحسب الظاهر من غير  
احتياج الى التكلف الذي لا يلبق بالحدود ولانه لم يدع لزوم هذه الزيادة من جعله منه بل حاصل  
كلامه حكاية أمر واقعي وهو ان من جعله منه زاد ما ذكره فاصد ابن زيادته الادخال وهذا كلام  
صحيح مطابق للواقع فان هذه الزيادة لم تقع في كلام من زادها كابن الحاجب الا قصد الادخال  
كما يعلم من شرح كلامه كالعضد وأما ان الادخال متوقف في الواقع على هذه الزيادة أو لا 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 فمنه فيلزم الحكم بزيادة ما ذكره على  
كل من جعله منه مع انه ليس كذلك كما تقر قلنا الحكم على العام قد يكون على مجموع افراده  
لا على كل فرد كما تقر في محله وكلام الشارح جار على هذا الاستعمال على انه لا مانع من جعل  
ما نكرته موصوفة والتقدير وفريق جعله منه زاد الخ فلا يلزم العموم وأما ما أطلب به على  
الادخال بهذا المزيد فما لا يلتفت اليه لان القيود لا تنحصر في الانحراج بل تكون لغيره أيضاً  
كما الادخال كالص عليه الائمة ثم رأيت شيخ الاسلام أو رد 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 ما نصه قال التقنا زاني فان قلت هي ان ما يخرج بقيد  
الاقتضاء أو والتخيير يدخل بقيد الوضع لكن من الاسباب والشروط ما ليس 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 كزوال سببها  
لوجوب الظاهر



الوضعي أعم من ان يجعل فعل المكلف سبباً أو شرطاً مثلاً أو يجعل الشيء سبباً أو شرطاً له  
والسؤال المحكي أول هذا الكلام هو اعتراض الشارح بعينه بقوله كذا وال  
مثال لغير فعل المكلف وسبباً حاله كلام شيخنا (وأقول) لاشبهه لعاقلة ان من الحال عادة  
عندم اطلاع الشارح على ما قاله التقاضي من السؤال والجواب اذ كيف يتاق مع ما علم  
من مزيد تثبته واحتياطه تعرضه لكلام مثل ابن الحاجب من غير ما اجتمعت الكلام من هو  
العمدة في التكلم عليه المشهور وبالاضافة اليه فكأنه لم يرفض الجواب ويمكن ان يوجه ذلك  
بامر من الاول ما في ذلك الجواب من مزيد التكلف الذي لا يلبق بالحدود ولا يطريقة ابن  
الحاجب حيث ذهب الى زيادته هذا القيد احترازاً عن التكلف الذي وقع فيه من أعرض عن  
زيادته وحكمهم يرجوع الوضع الى الاقتضاء أو التخصيص وذلك لان الخطاب المتضمن لكون  
الزوال سبباً للجواب الظاهر مثلاً انما تعلق أولاً بالذات بالزوال فانه انما بين حاله وهو كونه سبباً  
لوجوب الظهور وان لوحظ التكلف وجعل متعلقاً بالوجوب بناء على انه بين حاله في الجملة وهو  
كون شيء وهو الزوال سبباً فالوجوب أيضاً ليس فعل المكلف وانما له نفس الظهور فيحتاج  
في دعوى تعلقه به الى تكلف آخر بان يقال انه مبين لحاله في الجملة وهو كون شيء سبباً للوجوب  
المتعلق به فتوجه لكتبه لا يشمل أي بحسب الظاهر المتبادر الخالي عن التكلف الذي لا يلبق  
بالحدود ولا يطريقة ابن الحاجب ولا تدعو الضرورة الى ارتكابه الثاني انما اعتبرنا هذا  
التكلف فلا يخفى ان الخطاب الوارد بكون الزوال سبباً للوجوب الظاهر كما انه تعلق بفعل  
المكلف الذي هو الظاهر على هذا الوجه الذي تقرر من التكلف حيث بين ان سبباً  
لوجوب المتعلق به تعلق بغير فعله الذي هو نفس الزوال على الوجه الخالي عن التكلف حيث  
بين انه سبباً للوجوب وكلا التعلقين حكم وضعي متميز عن الآخر مقصود 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 تعلقه غير فعل المكلف  
كالزوال سبباً للوجوب الظاهر أي لا يشمل هذا الوضع انما هو الذي هو الخطاب المتعلق بخصوص  
ما ليس بفعل تعلقاً هو الظاهر المتبادر من تعلقه الخالي عن التكلف بان تعلق به ابتداء تعلقه  
ابتداء بكون الزوال سبباً للوجوب الظاهر بان بين ابتداء سببيته لوجوبه وعدم شعوره لذلك الوضع  
عما لاشبهه تعلقه لعاقلة كلالاشبهه له في تعلق هذا النوع من الوضع بخصوص ذلك المتعلق الذي  
هو غير فعل ولا في ان عدم شعوره لذلك لا يندفع بالجواب المذكور لان خاصه التكلف ببيان  
متعلق آخر الخطاب ومعالم ان الاعتراض بخروج الخطاب باعتبار احد متعلقه المحقق  
الثبوت لاسيما مع كون التعلق به هو الظاهر المتبادر لا يندفع ببيان دخوله باعتبار متعلقه  
الآخر لاسيما مع التكلف في كونه متعلقاً ولا يقدح في اعتبار كل من التعلقين وكونه باعتبار  
تعلقه بخصوصه من أقسام خطاب الوضع انما خطاب والالزم امتناع عند التدب وخلاف  
الاولى قسمين من الحكم لان الخطاب فيهما واحد هو بالنسبة الى الفعل امر والى الترتيبى بل  
لزم امتناع تعدد الحكم مطلقاً لان الخطاب الذي هو الكلام النفس حقيقة واحدة لا تعدد فيه  
الا باعتبار تعلقه فتدبر هذا الوجه فانه وجه جدا لا يقال شرط متعلق الوضع ان يكون فعلاً

فغيره وان وقع متعلقا في الظاهر لا يكون الخطاب باعتباره من الوضعيات لاننا نقول هذا باطل  
 قطعاً التصريح الائمة بخلافه حتى ان الجانب نفسه الا ترى الى تمثله لخطاب الوضع بقوله  
 كالحكم على الوصف بالسبيدة الوقتية كالزوال اه فهذا منه نص في جعل الزوال متعلقا  
 بخطاب الوضع بل وفيما قررناه ايضا من ان الخطاب بمجرد تعلقه بالزوال من الوضعيات وبذلك  
 كله تضع صحة اقتصار الشارح على الاعتراض بعدم الشمول وعدم التفاته لذلك الجواب  
 فقله دره من امام على ان اعتراض الشارح ليس قاضرا على ما ليس بفعل بل هو شامل لفعل  
 غير المكاف ايضا لان قوله ما متعلقه غير فعل المكاف شامل لما ليس فعلا أصلا كالزوال وما هو  
 فعل غير المكاف كالسبي والجنون مع ان الخطاب المتعلق بمن خطاب الوضع ولا يشمله  
 التعريف مع الزيادة المذكورة لتقييده بفعل المكاف لا يقال بل يشمله بناء على ان المراد بفعل  
 المكاف فعل جنس المكاف أى فعل ما يصدق عليه الانسان مثلا لاننا 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 البهية ولا يصح ان يراد بجنس المكاف جنس الحيوان مطلقا اذ لا يقدم  
 على ذلك عاقل ثم رأيت الكمال أجاب بما وافق أصل ما ذكرناه في الوجه الاول والثالث ورأيت  
 شيخ الاسلام بعد ان ذكر الامر الثاني من الامرين اللذين حكينا هما عن شيخنا الشهاب  
 وتكلمنا عليه ما في الكلام على قول الشارح السابق زاد في التعريف السابق ما يدخله فقال الخ  
 كما تقدم بيان ذلك ذكر ان السعدا جاب عما ذكره الشارح وقد علمت عذرا للشارح في الاعتراض  
 عن جوابه وعدم الالتفات اليه بما الامر يدعيه ان أحسن التامل واعرضت عن محض  
 التقليد لكل ما سمع والعجب مما يفهم من هذا الكلام من شيخ الاسلام من ان الشارح لم يطبع  
 على جواب السعدا وانه 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 اطالع عليه  
 ولم يلتفت اليه (قوله واستعمل المصنف الخ) قال شيخنا العلامة السنين فيه ليست للطلب بل  
 مجرد التاكيد اى اعمل أى اطلق المصنف وقوله كغيره تقوية وسند للمصنف وهو ما على حذف  
 مضاف أى كاستعمال غيره أو حال من المصنف أى استعمل المصنف حال كونه مشابها لغيره  
 اه (قوله المكان الجازي) انما عدى استعمال باللام اما لانها بمعنى في كما قاله شيخنا العلامة  
 واما لانه ضمن استعمال معنى استعار كما قاله شيخنا الشهاب قال وسميت فسرهما أى ثم بهن فافكان  
 عليه ان يقول للمكان الجازي القريب (أقول) في ثم يجوز من جهتين ولا يخفى أن تفسيرها بهن  
 الذي هو من اشارات القريب ينافي بتفسيرها بذلك الذي هو من اشارات البعيد في قوله أى من  
 أجل ذلك اللهم الآن يقال استعمل هنا في البعيد مجازا أو ذلك في القريب كذلك أو يقال أشار  
 أو لا يهنا الى قرب المشار اليه لقب محله وما فهم منه وثانيا بذلك الى بعد باعتبار أن المعنى غير  
 مدرك حسا فكانه بعيد ثم رأيت في شرح التسهيل للتداعي ما نصه وانظر ثم في قول العلماء  
 ومن ثم كان كذا هل معناه معنى هنالك أى الى البعيد أو معنى هناى التي للترتيب والظاهر هو  
 الثاني اه ثم مما ينبغي التامل في علاقة هذا الجاز وفي قرينته ويمكن أن يجعل العلاقة هي  
 المشابهة فان المعنى محل الفكر وتردده اليه على اختلافه المرة بعد الاخرى كان المكان محل الجسم

واستعمل المصنف كغيره  
 ثم المكان الجازي كثيرا

والتردد اليه بأيمانه المرتبة بعد الأخرى والقرينة احتمالة كون المعنى مكاناً حقيقياً فليتامل  
ثم رأيت لبعضهم في قول ابن الحاجب ومن ثم اختلف في رجم مائمه قوله ومن ثم الإشارة  
الى المكان الاعتباري كأنه شبه الاختلاف المذكور في شرط تأثير الالف والنون أنه اتفاه  
فعلانة أو وجود فعل بالمكان في ان كلامهم مائماً اذاً المكان منشأ النباتات والاختلاف  
المذكور منشأ اختلاف آخر وهو الاختلاف في صرف رجم فجعل الاختلاف المذكور  
من افراد المكان ادعاء ثم شبه المكان الاعتباري بالمكان الحقيقي لاشتراكهما في المكابية  
فذكر اللفظ الموضوع للمكان اه وعلى قياسه يقال هنا شبه ما ذكر من ان الحكم خطاب الله  
لكونه منشأ الاعتقاد المذكور بالمكان الخ فليتامل (قوله وبين في كل محل بما يناسبه) قال  
شيخنا الشهاب اشارة الى ان ثم لادلالة فيها على أن زيد من مشاربها اليه لوقف فيه كونه مكاناً  
وأما بيان ذاته وحقيقته فبقريضة خارجية تختلف باختلافها اه (قوله كما سياتي) لا يقال  
ما هنا من جملة الكل ولا يصدق فيه قوله كما سياتي لأنه يبين هنا لا فيما سياتي لا تقول هذا  
غلط ظاهر لان ما هنا انما يبين أيضاً فيما سياتي ضرورة تارة يبيانه عن هذا الكلام المشغل على  
الحوالة (قوله فتقوله هنا ومن ثم اي ومن هنا) أقول قوله مبتدأ وهو بمعنى مقوله وهنا متعلق  
به ومن ثم عطف بيان عليه اذا المفسرين هنا لفظ من ثم لا النطق به وقوله أي ومن هنا قال شيخنا  
العلامة خبر عن قوله فتقوله لقيام أي مقام معناه والاندخولها في الاصل عطف بيان على ما قبله  
اه والوجه انه متعلق الخبر لا بنفسه والتقدير مثلاً يقال في بيانه وتفسير معناه أي ومن هنا  
أي هذا اللفظ او نفس الخبر على حذف مضاف اليه والى المبتدأ والتقدير فعنى قوله هنا ومن  
ثم معنى قولنا أي ومن هنا أي معنى هذا اللفظ (قوله أي من أجل ذلك تقول لاحكم الله)  
فيه أمور الاقول انه محل من على معنى التعليل هنا وفي 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 اظهر من كونها للتعليل اه (وأقول) أما ولا فقد  
أطبق سراج كاشفة ابن الحاجب من الشيخ الرضي وغيره على حملها على معنى التعليل في نحو  
قول الكافية في بحث ما لا ينصرف ومن ثم اختلف في رجم ولولاه انه الأرجح الاظهر ما طبقوا  
عليه وأما نياتي فقد قال الشيخ الرضي وتبعوه المقصود من معنى الابتداء في من أن يكون الفعل  
المتعدي بمن الابتداءية شيئاً متداك كالسير والشي وقوهما ويكون الجبر وبعين النبي  
الذي منه ابتدئ ذلك الفعل نحو سرت من البصرة أو يكون الفعل المتعدي بها أصلاً للشي  
المتد نحو تبرأت من فلان الى فلان وكذا خرجت من الدار فان الخروج ليس شيئاً متداك اذا  
يقال خرجت من الدار اذا انفصلت منها ولو باقل من خطوة ثم قال وتعرف من الابتداءية بان  
يحسن في مقابلتها الى أو ما يفيد فائدتها نحو قولك أعوذ بك من الشيطان الرجيم لان معنى  
اعوذ بك النبي اليه وأقرب اليه فالبه هنا فادت معنى الانتهاء اه ولا يخفى ان القول في قوله  
نقول لاحكم الله يعني الاعتقاد لا اللفظ اذ لا معنى له هنا وان الاعتقاد ليس أمراً متداك ولا  
يظهر كونه أصلاً للمتداك بالتكلف كما أن أصل مقابلة من هنا بالي أو ما يفيد فائدتها فاضلاع  
حسنها لا يظهر بدون التكلف بخلاف معنى التعليل فانه ظاهر لا تكلف فيه بحسب اللفظ

ويبين في كل محل بما يناسبه  
كإسباتي فتقوله هنا (ومن ثم)  
أي ومن هنا هو ان الحكم  
خطاب الله أي من أجل  
ذلك تقول (لاحكم الله)

ولا بحسب المعنى فكيف مع ذلك يقال ان كونها للابتداء اظهر تشبها بمجرد ان ثم للمكان مع انه ليس مكانا حقيقيا كما تقدم \* نايها قال الكمال ظاهره ان تعريف الحكم بانه خطاب الله دليل يحملنا على القول بانه لاحكم الله وليس بسديد وانما مقصود المصنف انه يعلم من تعريفنا الحكم بانه خطاب الله اننا نقول لاحكم الله فلا حكم عندنا للعقل بحسب اوقع بالمعنى الذى هو محل النزاع بيننا وبين المعتزلة وبيان ذلك اننا أخذنا الحكم جنسا يتناول الحدود وغيره وباضافته الى الله خرج خطاب من سواء فلا حكم الاخطابه وهذا معنى قولنا لاحكم الله تعالى وبعبارة الشرح غير واقية 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 صرح قول الشارح تفسيراً للمشار اليه وهو ان الحكم خطاب الله انه جعل المشار اليه ان الحكم خطاب الله لا تعريفه بانه خطاب الله ولا خفاء في أن كون الحكم هو خطاب الله المذكور مما يحمل على قولنا اى اعتقادنا اذا قول هنا معنى الاعتقاد كما تقدم بيانه أن لاحكم الله تعالى ويوجب اذ اتقاء الحكم عماء الله لازم لكون الحكم خطاب الله واعتقاد الم لازم مما يحمل على اعتقاد اللزم على أن تعريف الحكم بانه خطاب الله مما يحمل من اعتقاد مطابقتها للواقع على ما ذكرنا ايضا من لازم اعتقاد ذلك اعتقادا اتقاء الحكم عماء الله فقوله بالتسبيل هذا ايضا ليس بسديد وعلى التقديرين فلا يخفى أن كون ذلك مقصودا المصنف أقرب الى عبارته وأقل تكلفا فيها مما ادعاه هو فقد ظهر ان ما اقتضته العبارة على هذا في غاية السداد من هذه الجهة التي اقتصر عليها الكمال لكن فيما نظر قوى من جهة أخرى وهو أن التعريف ليس للحكم على الاطلاق بل لنوع مخصوص منه وهو التكليفي المتعارف بين الاصولين بالاثبات والتي 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 ذكرنا لا يحمل على اعتقاد أن لاحكم على الاطلاق الله كما افاده اطلاقه التي واستعماله فيه الصيغة التي هي نص في تقي الخس وهي لامع بناء اسمها في قوله لاحكم الله اذا اتقاء الحكم عماء 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 مقصودا المصنف اذ لا يعلم من تعريف الحكم المخصوص بانه خطاب الله اننا نقول بتعريف الحكم على الاطلاق عماء الله اذ لا يلزم من اختصاص الحكم المخصوص بانه تعالى اختصاص الحكم على الاطلاق به تعالى بل انما يعلم منه اننا نقول بان هذا المخصوص محتص بالله تعالى اللهم الا أن يقال ليس المقصود بقول المصنف لاحكم الله سلب الحكم على الاطلاق عن غيره تعالى بل سلب الحكم المخصوص عن غيره تعالى وحينئذ يتم مقصود المصنف اذ لا خفاء في أن القول بسلب المخصوص يعطى من كون الحكم المخصوص خطاب الله المذكور وعلى هذا يتم ايضا ما تقدم ان العبارة اقتضته ويشدق عنه النظر من تلك الجهة السابقة أو يقال لا فائل 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

بجرد منشأ العلم بالقول المذكور بل المراد ان له مدخلا في حصول ذلك العلم فان الظاهر من  
إضافة هذا النوع اليه تعالى دون غيره كون المطلق مضافا اليه تعالى لانه اللائق بجنايه تعالى  
والحاصل ان بيان اختصاص هذا النوع به تعالى مما يقبه على اختصاص المطلق وعلى هذا يمكن  
ان يتم أيضا ما تقدم انه مقتضى العبارة فان كون الحكم بخصوص خطاب الله تعالى مع كون  
اللائق ان يكون الباقي مضافا اليه تعالى مما يعمل على اعتقاد استفاء الحكم مطلقا عن غيره  
تعالى ويوجبه فليشأمل فان هذا كله من التكلف الذي لا يخفى ثابته ان المقصود من هذا النبي  
التهديد بخلاف المعتزلة في حكم العقل والرد عليهم فيه كما أشار اليه الشارح بقوله فلاحكم العقل  
بشيء مما سأتى عن المعتزلة وحينئذ توجه نظر ظاهر اما اوله لان الحكم حقيقة هو الله تعالى  
وعدم اتفاقا كما سأتى عند قول الشارح أي يدرك العقل ذلك تصريح الاستنوي بذلك بقوله  
فخلص ان الحكم حقيقة هو الشرع وانما النزاع كما سنبين في تحريره في أن العقل هل يدرك  
الحكم من غير افتقار الى الشرع وأما ثانيا فغاية ما يلزم مما سبق بموتة العناية والتكلف في  
الحكم مطلقا تكليفيا أو وضعيا لكن ذكر المصنف في موضع النزاع أمرا آخر يقوله ويعني الغم  
عاجلا في خارجها لان ترتيب الغم والعقاب ليس واحدا من الاحكام الخمسة ولا من أحكام  
الوضع بل هذا هو الذي صرح بجعله في موضع النزاع هنا وعلى هذا فظاهر ان النبي المذكور  
لا يصلح بالنسبة لهذا التهديد والرد المذكورين والحاصل انه ان أراد بقوله لاحكم الله ما هو  
الظاهر منه فهو محل اتفاق فلا يصلح لما ذكرنا ونفي ادراك العقل فهذا لا يتقرب على ما قبله بل  
لا مدخل لما قبله فيه ولو سلم لم يجز في ذلك الامر الاخر الذي هو ترتيب ما ذكره فلا يتبعه قوله ومن  
ثم الخ ويمكن ان يوجه المتن يمنع ان مقصوده من هذا النبي ما ذكره بل مجرد دفع التوهم لكن يبقى  
الاشكال على الشارح في حمله على ما تقدم نعم يمكن أن يجاب عن الاول بأنه يكفي في التهديد  
والرأى الإشارة اليه بما يريد من العبارة وان لم يكن مفهوما منها والمراد من قوله لاحكم الله  
أشياء الحكمه تعالى وحده حسبا أراد لا يجب المصالح والمفاسد وهذا المعنى مما يستلزم في  
حكم العقل يعني 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 ونواهيها متصفة بالحسن والقبح وأرادوا بالتبع كون الفعل بحيث يستحق فاعله  
الذم عند العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك ورعا من هو ويكون الفعل بحيث  
يستحق فاعله المدح ثم القبح هو معنى الحرمة والحسن هو تقاوت مراتبه فان كان بحيث يستحق  
فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب والافان استحق فاعله المدح فقط فهو الذم  
أو استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة ولا 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 بالقياس الى العباد فقط بل بالقياس الى الخلق أيضا ولذلك قالوا بوجوب  
أشياء عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ووضعوا الافعال بالحسن والقبح بالنسبة اليه رذاهوا الى  
ان أوامر الشرع ونواهيها كاشفة عنها الامتية اياها في وجوب الصلاة وحرمة الزنا أمران  
ذاتيان لا بسبب الامر والنهي بل هما كاشفان عنهما انتهى وعن الثاني بأنه اذا فهم عدم

ادراك العقل لاحكام التكليف والوضع فهم عدم ادراكها يترب عليها من ترتب ما ذكرناه  
 اذا اتى ادراكه وجوب هذا الفعل مثلا اتى ادراكه انه يذم ويعاقب بتركه فاستأمل وعلى هذا  
 فلا اشكال على واحد من المتن والشرح على انه سياتى عن شيخنا العلامة دعواه رجوع  
 الترتب المذكور الى خطاب الوضع لكن فيه نظر سنينته ويجوز ان يريد بقوله لاحكام الله انه  
 لا يدرك الاحكام الا من جهته أى بواسطة ما بينه على يد الرسل يناسب هذا المعنى قول الشارح فى  
 شرح قول المصنف الاتى شرعى أى لا يؤخذ الا من الشرع ولا يدرك الا به فعمل حكم الشرع  
 فى محل النزاع على الادراك به يتبع ان يكون فى التمهيد ذالمعنى أيضا وعلى هذا فلا اشكال  
 فى صحة التمهيد والتقرير واذا علمت جميع ما قررناه فى هذا المحل علمت ان الكمال بعزل عن  
 ايضاحه وان ما أشار اليه بقوله السابق وعبارة الشرح غير وافية بايضاح هذا المحل من انه هو  
 وفى ايضاحه لم يصادف محلا (قوله فلاحكم) للعقل انما يقل فلاحكم غيره كما هو المناسب  
 له وم الترتب فى قوله لاحكام الله تنصصا على محل النزاع فانه منحصر فى الواقع فى حكم العقل  
 واحترازا عن زيادة ما يستغنى عنه (قوله مما سأتى عن المعتزلة المعبر عن بعضه بالحسن والقبح)  
 قال شيخنا الشهاب حسن الفعل وقبحه المعروضان للخلاف هما المعنيين أحدهما كون الفعل  
 قد أمر بالثناء على فاعله أو ذمه الثانى كونه لا حرج فى فعله ومقابله وقد مشى فى المتر على ما يلائم  
 الاول حيث قال وبمعنى ترتب الذم الخ وفيما سأتى على ما يلائم الثانى حيث قال والحسن  
 المأذون الخ واعلم انه لا يخرج الفعل عندهم اعنى 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 ما غاب للشارح  
 ان يقيد ببعض نظر المصنف عليه المصنف وان كان ترك التقييد اشمل نظر المعنيين معا  
 انتهى وقضيته ان محل النزاع غير خاص بالحكم التكليفي لان فعل غير المكلف لا يتعلق به حكم  
 تكليفي وعبارة العوض وان الحسن والقبح انما يطلق لثلاثة أمور اضافية لاذاتية الاول  
 موافقة الفرض ومخالفة الثانى ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو الذم له الثالث ما لا حرج فى  
 فعله وما فيه حرج قال والمباح وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير انتهى قال المولى سعد  
 الدين ثم انه لم يبين ان أى هذه المعاني محل النزاع والظاهر انه المعنيان الاخيران كما ذكره بعض  
 الشارحين وانما اقتصر فى المواقف على الثانى لانه لم يذكر التفسير الثالث ولان معنى الحرج  
 استحقاق الذم فى حكم الشارع فاستوى بانتهى وقضيته ما ذكر أيضا ويحق الكلام فيما لا يتعلق  
 بالفعل مطلقا من الاحكام الوضعية ككون الزوال سببا لوجوب الظهور على ما تقدم تحقيقه  
 ولا يعده من محل النزاع أيضا وفسر الكمال ما سأتى بقوله أى من ترتب المدح أو الذم  
 عاجلا والثواب أو العقاب آجلا على الفعل ومن وجوب شكر المنعم عقلا عندهم ومن الحظر  
 والاباحة والوقف عنهم ما 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 فى قوله مما سأتى انتهى فبين بذلك انقسام ما سأتى الى ما يعبر عنه بالحسن والقبح وهو  
 ترتب المدح أو الذم والثواب أو العقاب على الفعل والى ما لا يعبر عنه بذلك كوجوب شكر

فلا حكم العقل بشئ مما  
 سأتى عن المعتزلة المعبر  
 عن بعضه بالحسن والقبح

التم والحظر والاباحة هذا مقتضى صنيعه وظاهره ان المراد التعبير في لسان القوم ويرد عليه  
ان كلام من الوجوب والاباحة عبروا عنه بالحسن وان الحرمة عبروا عنها بالقبح والصواب ان  
المراد التعبير في كلام المصنف حيث ذكر محل النزاع لا سلقا فكان الصواب ان يدل قوله  
وبعبر عن بعض ذلك بقوله وعبر أي المصنف عن بعض ذلك حيث ذكر محل النزاع قتائل (قوله)  
ولما شارك في التعبير بها عنه) اعترضه شيخنا الشهاب كشيخنا العلامة بأنه يجب حذف عنه  
لان التعبير بها عن ذلك البعض لا يشركه فيه غيره انتهى (وأقول) الوجوب ممنوع وبيان ذلك  
ان ابن الحاجب لما قال في خواص الاسم والاسناد اليه اعترض بان الضمير عائد الى الاسم  
فصيرا 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 أي الكون مسندا اليه فاشار  
الى ان المراد اختصاص هذه الصفة فلوا سند الى غيره لم يخص مطلق الصفة وأورد على هذا  
ان الضمير راجع الى الاسم فلا شكل بجمله واجيب بأنه راجع الى اللفظ أو الشيء أو الى الاسم  
والحكم على حقيقة الصفة لا خصوصها كما يقال علامة الرجل لحيته أي حقيقة العيبة وقال  
شيخنا الشريف لا يعدان أمثال هذه العبارة كالمحكوم عليه والمفعول به وفيه لغلبة  
الاستعمال صار كالعالم فلا يقتضي الضمير مجعلا ولا يفتي امكان جريان جميع ذلك هنا بان  
يقصر التعبير ما عنه بالكون معبراً به ما عنه فيكون الاشتراك في هذه الصفة ويجعل ضمير  
عنه للشيء أو للبعض والحكم على حقيقة الصفة لا خصوصها والمعنى حيث ذكر ولما شارك في  
لكون معبراً به ما عن الشيء أو عن البعض والمراد منه عموم كونه شيئاً لا خصوص كونه ذلك  
البعض فان التماس قديراً مع ارادة عمومها لا خصوصها أو يقال هذه العبارة لا يقتضي  
الضمير فيها مرجعاً للغلبة استعمالها في هذا المعنى حتى كأنها علم عليه فليستأمل (قوله يعني  
ملائمة الطبع ومنافرته) أي ملائمة الشيء الحسن الطبع ومنافرته فالمدد ومضاف للمفعول  
والجار والمجرور اعني بمعنى حال اما من الحسن والقبح بناء على تجويز يسوي به محي الحال من  
الابتداء واما من مرفوع عقلي والياء الملائمة واضافة معنى بيانية والتقدير ملتبساً بمعنى هو  
ملائمة الطبع ومنافرته فان قلت الحسن والقبح نفس الملائمة والمنافرة لا شيء آخر ملتبس بهما  
والشيء لا يلتبس بنفسه لان الالتباس يقتضي المغايرة والاكتفاء فيه بالمغايرة الاعتبارية  
وتحقيقها هنا محل نظر قلت الحسن والقبح اعم من الملائمة والمنافرة لصدقهما أيضاً بما سياتي  
وغیره ولا اشكال في التباس الاعم بالخاص لا يقال لاحاجة الى ذلك لجواز ان يكون الحسن  
والقبح مراداً بهما اللفظ والبناء في معنى طرفية بمعنى في والتقدير لفظ الحسن ولفظ القبح حال  
كونهما مستعملين في معنى ملائمة الطبع ومنافرته ولا غبار على هذا لانا نقول جل الحسن  
والقبح على اللفظ يمنع منه الاخبار عنهما بقوله عقل اذا العقل هو المعنى دون اللفظ ولهذا قدر  
الشراح للشيء فان حسن الشيء وقبحه اعمالهما المعنى لا اللفظ اللهم الا ان يجعل الاخبار عنهما  
بقوله عقلي على حذف المضاف أي معناها عقلي فيصح الحمل على اللفظ لكنه تكلف لا حاجة  
اليه فان قلت فأي فائدة في زيادة لفظ المعنى حتى فات الاختصار المقصود له ولزم ارتكاب ما هو  
خلاف الاصل من بيانية الاضافة وهلا قال بلامنة الطبع ومنافرته قلت الفائدة الدلالة على ان

ولما شارك في التعبير بهما  
عنه ما يحكم به العقل وفقاً  
بدأ به فقير المحل النزاع فقال  
(والحسن والقبح الشيء  
يعني ملائمة الطبع  
ومنافرته) كحسن الحلو  
وقبح المر

مدلول الباء هو المراد بالحسن والقبح ولولا زيادة لفظ المعنى لم يهتد بهم ذلك واعلم ان ابن  
الحاجب عبر بموافقة الغرض ومخالفة الغرض ومخالفة العلامة وربما يقال ان بينهما ما قرأ لان  
الموافق للغرض ربما لا يوافق الطبع والمخالف للغرض ربما يوافق الطبع كما في دواء المريض  
اه أي والملائم للطبع ربما خالف الغرض والمناقض للطبع ربما وافق الغرض وبالعرض عبر في  
الموافق فقال الثاني ملائمة الغرض ومناقضته 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 خالعهما ما لا يكون شيئا منهما اه وقد يقال كل من المصلحة والمفسدة قد يوجد مع موافقة  
الغرض او مخالفة (قوله ويعني صفة الكمال والنقص) أقول في الجار والمجرور ما تقدم  
واضافة معنى الى صفة واضافة صفة الى الكمال يانبتان ويوافق ذلك تعبير غير المصنف كالسيد  
في حواشي العضة قوله قد يطلق الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان اه أي ويلتبسا بمعنى  
هو صفة هي الكمال والنقص وفائدة زيادة لفظ المعنى ما تقدم وزيادة لفظ الصفة دفع توهم ان  
المراد معنى لفظ الكمال والنقص فيوهم اعتبارا والتعبير عنه بلفظهما في اطلاق الحسن عليه  
وايس كذلك كما هو ظاهر وبهذا يندفع اعتراض شيخنا العلامة فانه بعد ما ذكر ان اضافة معنى  
الى صفة امان اضافة الاعم الى الاخص أو الاضافة اليانية قال والمراد بالصفة المعنى القائم  
بالغير الحسن العلم مثلا هو كونه صفة كمال والعلم نفسه صفة كمال فلو قال ويعني 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 يكونه صفة كمال اه ووجه اندفاعه انه مبني كما ترى على ان الصفة في  
عبارة المصنف هي المعنى الموصوف بالكمال كالعالم وليس كذلك بل هي نفس الكمال كما تقرروا به  
يظهر ان المصنف لم يفسر الحسن بنفس العلم مثلا كما زعم الشيخ عليه على ما يفهم من قوله  
والحاصل الخ بل هذا الزعم غلط على المصنف واضح بل انما فسر به كمال العلم مثلا وعبارة المصنف  
هي عبارة المواضع فانه عبر بقوله الاول أي من المعاني صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن  
والجهل قبيح اه ثم قال السيد في شرحه فان الحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة  
صفة نقصان اه وبينه وبين ما تقدم عن حواشي العضة تفاوت لا يخفى فانه فيما تقدم عنه  
في تلك الحواشي جعل الحسن عبارة عن الكمال كما هو محمول عبارة المصنف على توجيهنا لان  
كون الشيء صفة كمال أي صفة يحصل لمن اتصف بها كمال كما يفيد قول السيد في شرح تمثيل  
الموافق السابق العلم حسن والجهل قبيح ما نصه في الاول أي لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن  
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 وبيد الكلام  
في انه عبارة عن نفس كمال العلم مثلا كما اقتضته عبارة المصنف كما ينهه وقال المصنف عبارة  
الموافق وحواشي العضة المذكورة أو عن كون العلم مثلا صفة كمال كما اقتضته عبارة شرح  
الموافق وقال شيخنا الشهاب في قوله ويعني صفة الكمال مانعه لا بد فيه من تقدير أي ويعني  
كونه صفة كمال أو نقص لان الصفة نفسها هي الشيء المتصف بالحسن والقبح لا هما ولأضاف  
الكمال الى الصفة عكس ما قيل لصح المعنى بلا تقدير وقد يجب بيان الإضافة بينه وبين عليه

(و) بمعنى (صفة الكمال  
والنقص) بحسن العلم وقبح  
الجهل (عقل)



ان ذكر الكمال والنقص وحدهما يودى هذا المعنى مع الاختصار الذي هو مقصوده ويجاب بان الاقتصار عليهما يوهم ارادة النهاية في الكمال والنقص وليس مرادا اه ولا يجتنى ان المعنى باعتبار رجوايه بان الاضافة بيانية مخالف للمعنى الذي ادعاه اولايته وله لا بد فيه من تقدير الخ مع ان قضية سياقه ان هذا الجواب دافع لاحتمال ذلك المعنى الى التقدير وان ذلك المعنى حاصل باعتبار هذه الجواب فتأمل (قوله أي يحكم به العقل اتفاقا) قال شيخنا الشهاب اعلم ان العقل انما يدرك بنفسه الكلي أو الجزئي المجرد عن المواد فان أخذ المضاف والمضاف اليه في الامثلة الاربعة فهو ما كليا فالخالك هو العقل بنفسه وان أخذ جزئين من كل وجهه فالمدرک للجلو والمزهر العقل بواسطة الحس المشترك والعلم والجهل هو العقل بواسطة الاله الباطنة ولحسن الجلو والعلم وفتح المرو والجهل القوى الباطنة المسماة بالوجدانيات كالوهم فيما ذكر ويصح اطلاق العقل في مقابلة الشرعي على حكم الوهم فيما ذكر اه (واقول) اتفق المحققون على ان المدرک للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلقت في ان صور الجزئيات الجسمانية ترسم فيها أوقى آلتها فذهب جماعة الى الثاني بناء على ان الصورة الشخصية الجسمانية منقسمة فلوارتسمت في النفس الناطقة لانقسمت بانقسامها وذهب آخرون الى ان الصور كلها امر ترسم فيها لانها هي المدرک الاشياء الآن ادراكها للجزئيات الجسمانية بواسطة آلتها وذلك لا ينافي ارتسام الصورة فيها غاية ما في الباب انه ما لم يفتح البصر لم تدرك الجزئي المبصر ولم ترسم فيها صورته واذ افتتحه ارتسم فيها صورته وادركه كنه هذا حاصل الكلام المشهور وفيه ابحاث في محله وبه تعلم ما في كلامه من الابهام والاجال وقوله بواسطة الحس المشترك أي لانها من المحسوسات التي آلت ادراكها الحس المشترك وفي تفرقه بين العلم والجهل وبين حسن الجلو والعلم وفتح المرو والجهل حيث جعل الاولين من مدرکات العقل بواسطة الاله الباطنة والاخرين من مدرکات القوى الباطنة تنظر ومقتضى ما نقلناه خلافه وقد قال السيد في حواشي المطول المفهوم اما كلي أي سواء كان صورة أو معنى أو جزئي أو جزئي اما صور وهي المحسوسة باحدى الحواس الخمس الظاهرة واما معان وهي الامور الجزئية المنتزعة من الصور المحسوسة ولكل واحد من الاقسام الثلاثة مدرک تدرك الكل وما في حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض المادية هو العقل ومدرک الصور هو الحس المشترك ومدرک المعاني هو الوهم اه وقوله المنتزعة من الصور المحسوسة يخرج المعاني الجزئية المجردة فليراجع وجه ذلك (قوله وبمعنى ترتب المدح والذم الخ) أقول فيه امور الاول ان في الجار والمجرور ومعنى الباء وزيادة معنى واضافته ما تقدم فاضافة بمعنى بيانية لكنه في الحقيقة مضاف الى محذوف أي وبمعنى استحقاق ترتب الخ لان اللازم استحقاق الترتب دون نفس الترتب اذ قد يتخلف وقد يراد بالترتب كونه بحيث يستحق ذلك لا حصول ذلك بالتفعل فلا حذف والثاني ان عاجلا وأجلا نظر فان المدح والذم والترتيب والعقاب أو الترتب ان كان بمعنى الحصول بالتفعل لا للاستحقاق المقدر ولا للترتيب بالمعنى الاخر لثمة ههما في الحال مطلقا والثالث انه أورد شيخنا العلامة على ما علق عنه ان حاصل كلام المصنف ان الحكم بمعنى ترتب المدح والذم شرعي أي خطاب شرعي لان الحكم هو خطاب الله

أي يحكم به العقل اتفاقا  
 (وبمعنى ترتب المدح  
 والذم عاجلا) والثواب  
 (والعقاب أجلا) كحسن  
 الطاعة وفتح العصبية  
 (شرعي)

الخ أي الخطاب التكليفي الطالب أو المحرم أو المخير والحكم بمعنى الترتيب المذكور وهو كونه  
 سببا لذلك أي المدح أو الذم وهذا من خطاب الوضع لأن خطاب التكليف فيخرج عن سياق  
 كلامه لأن تمرير نفسه للعلم لم يتناول الا الخطاب التكليفي لا الوضعي فلو قال بمعنى أمر الله أياها  
 بالمدح أو الذم الخ لكان من خطاب التكليف وعبارة ابن الحاجب توافق هذا المعنى الأخير  
 ما علق عنه (وأقول) ما ذكره من ان هذا من قبيل خطاب الوضع فيه نظر لانه الخطاب الوارد  
 يكون الشيء سببا مثلا وما نحن فيه ليس كذلك اذ ليس المراد هنا ان الخطاب ورد ويكون شيء سببا  
 للمدح أو الذم بل انه ورد بالمدح أو الذم وعبارة المواقف الثالث تعلق المدح والثواب أو الذم  
 وال عقاب وهذا هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وعند المعتزلة عقلي ام وهي ظاهرة فيما ذكرنا انه  
 المراد كعبارة المصنف (قوله أي لا يحكم به الا الشرع) أقول فيه أمران الاول انه قد يناقش  
 في هذا الكلام بان قضيته امتداد الحكم في جزأى الاثبات والسلب المشتمل على ما الحصر حتى  
 يكون ما أثبتته المخالف للعقل هو ما أثبتناه الشرع كما هو مقتضى الحصر مع انه ليس كذلك بل  
 الذي اثبت المخالف انما هو معنى مجرد الادراك كما علم مما تقدم وسيتم ذلك في باب الاثبات والنفي  
 ان جعل الحكم في النفي بمعنى الادراك ولا يحصل المقصود من الرد على الحصر ان جعل فيه  
 بالمعنى الذي أثبتناه والجواب ان المراد بالحكم في كلا الجزأين هو الادراك كما أشار اليه الشارح  
 بقوله الا نفي ولا يدرك الا به فانه تفسير لما قبله فلا اشكال والثاني انه قال شيخنا الشهاب أتي  
 بالحصر في هذا دون العقل لانه لا يتبع الشرع من الحكم به أيضا ولا يدخل عندنا للعقل في  
 الشرعي وفي قوله الا الشرع المستلزم للتجوز في الاستناد والمسند وهو يحكم دون الا الشارع  
 الذي هو واقع للتجوز فيه امر اعادة للمحافظة على ذكر التسبب اليه في تفسير التسبب والشرع  
 وضع الهي سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير لهم بالذات فاستناد الحكم اليه  
 مجازي من اسناد المعنى الفعلي الى مكانه المجازي وأيضا الشرع مشتمل على الحكم اشتمال الكل  
 على بعضه أو حقيقى بان يكون قوله لا يحكم مجازا عن لا يدل اهما قاله شيخنا فليست أم ل قوله  
 المستلزم للتجوز في الاستناد والمسند وقد شرح بعضهم تعريف الدين الذي ذكره على وجه يفيد  
 ان الدين هو الشريعة باعتبار حيث قال في قول السبدي حواشى العبد وأما الدين فهو وضع  
 الهي سائق لاولى الالباب باختيارهم المحمود الى الخير بالذات ويتناول الاصول والقروع وقد  
 يخص بالقروع والاسلام هو هذا الدين التسبب الى محمد صلى الله عليه وسلم المشتمل على العقائد  
 الصالحة والاعمال الصالحة اهما ناصه احترز بقوله الهي عن الاوضاع البشرية نحو الرسوم  
 السياسية والتدابير المعاشية وقوله سائق لاولى الالباب احتراز عن الاوضاع الطبيعية التي  
 تهدي بها الحيوانات لخصائص منافعها ومضارها وقوله باختيارهم المحمود عن المعاني  
 الاتفاقية والاوزاع القسرية وقوله الى ما هو خير بالذات عن نحو صناعات الطب والفلاحة  
 فانهما وان تعلقتا بالوضع الالهى أعني تأثير الاجسام العلوية والسفلية وكما تسمى لذوى  
 الالباب باختيارهم المحمود الى صنف من الخيرات فليست تأتو ديارهم الى الخير المطابق الذائق أعني  
 ما يكون خيرا بالناس الى كل شيء وهي السعادة الابدية والقرب الى خالق البرية وهو الله أيضا  
 الا ان بينهما تفرقا وهو ان الوضع الالهى اذا نسب الى من يؤديه عن الله يسمى ملة واذا نسب

اي لا يحكم به الا الشرع

الى

الى من يقبله لوجه الله يسمى ديناً واشتقاق الملة من أملي على لانها بالوحى الذى هو بالقائه  
الكلمة بعد الكلمة في روع الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقد يشرق أيضاً بان الشريعة من  
حيث يطاع لها تسمى ديناً من حيث انها يجتمع عليها تسمى ملة اه والمفهوم منه ان ذلك الوضع  
هو الاحكام لا الاقناظ في قول شيخنا مجازاً عن لا يدل نظر لانه انما يناسب الاقناظ وبما تقدم  
من تفسير الشارح حكم الشرع بالاخذ منه والادراك به ينظر في قول الشيخ فاستناد الحكم  
اليه مجازي الخ لان قضية هذا التفسير ان التجوز في الطرف وان معنى لا يحكم به الا الشرع  
لا يكون واسطة في ادراكه الا الشرع ولا خفاء في انه لا تجوز في استناد الواسطة في الادراك  
الى الشرع فليست امل (قوله المبعوث به الرسل) فيه امر ان أحدهما ان لقائل ان يقول هذا  
التقديم استدراك لا قاعدة فمع ذكر الشرع وثانيه ما قال شيخنا الشهاب ان اريد بهذا التقديم  
الكشف والبيان فالشرع اعم من المبعوث به الرسل لما مر في تعريف النبي والرسول وان  
أريد به الاحتراز ليصح لان الشرع حاكم بذلك سواء كان رسولاً أو نبياً ليس برسول فالوجه  
ترك هذا التقديم وقد يجاب بان ذلك لوقوع الغالب نظر الكثرة جملة شرع الرسل الاخذين  
الاحكام منه وبان ذلك يصح تخريجه على القول الثالث المار اعني استواء النبي والرسول وهو  
معنى الرسول على المشهور اه وايضا ان تظن عدم بيانه الاصر الاول الثاني (وأقول) أما الاول  
فيمكن ان يجاب عنه بان التقديم اشارة الى توقف الحكم وادراكه على البعثة كما ساقى في قوله ولا  
حكم قبل الشرع أى البعثة لاحد من الرسل فان قلت التوقف ممنوع لان الحكم ثبت في حق  
الانبياء بوصول الشرع اليهم مع اتقاء البعثة قلت الكلام بالنسبة لتعلق الحكم بعموم  
المكلفين على ان وصول الشرع الى الانبياء في معنى البعثة بالنسبة اليهم ويجوز ان يراد بالبعثة  
ما يشمل البعثة حقيقة وسكاً وبأى عند قول المصنف ولا حكم قبل الشرع ما يتعلق بذلك ثم  
وأيت عن شيخنا العلامة انه اشارة الى ان المراد بالشرع اللفظ المترى عليهم وسنتهم أيضاً ويدل  
عليه قوله أى لا يؤخذ الا من ذلك لان الماخوذ منه هي الادلة وهي الكتاب والسنة اه وفيه  
نظر ظاهر لصدق البعث بالبعث بالاحكام والاخذ بالاخذ من الاحكام على ان من الابتداء وأما  
الثاني فيمكن أيضاً ان يجاب عنه باختبار الشق الاول منه بناء على ان المراد المبعوث بنفسه  
الرسول على ان الحكم يبعث الرسول به لا ينافي ثبوت الانبياء أيضاً وانما اقتصر على ذكر الرسل  
اشارة الى ما تقدم من توقف الحكم على البعثة مع تشارك الانبياء والرسل فيما نحن فيه  
وباختبار الشق الثاني ووجه الاحتراز ان الشرع الواصل الى الانبياء من حيث وصوله اليهم  
واختصاصه بهم لا يؤخذ منه هذا الحكم ولا يدرك به والكلام في شرع يؤخذ منه هذا الحكم  
ويدرك به على انه يجوز ان يراد بالرسول مطلق الانبياء على تغليب الرسل على غيرهم لانهم أفضل  
وعلى التجوز في البعثة واردة اعم من الحقيقة (قوله في قولهم انه عقلى) قال شيخنا العلامة  
ظاهراً ان الفعل المقدر العامل في خلافاً يتعلق به هذا الجار والمجرور وهو قوله في قولهم وهو  
خلاف الظاهر لانه خلاف المتبادر فلور قال في ذلك أى في قولنا انه شرعى كان اظهرا (وأقول)  
تقدير العبارة على ما سلكه الشارح فخطاب بقولنا انه شرعى المعتزلة في قولهم انه عقلى وهذا  
كلام صحيح حسن منظم ثم على تسليم ما ادعاه الشيخ من كونه خلاف المتبادر فسر ما قاله

المبعوث به الرسل أى لا يؤخذ  
الامن ذلك ولا يدرك الا به  
خلافاً للمعتزلة في قولهم انه  
عقلى أى يحكم به العقل

الشارح تعيين مذهب المعتزلة والتوسط 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 يلزم من مخالفتهم في انه شرعي  
 قولهم بانه عقلي لاحتمال التوقف والتفصيل وغير ذلك وحينئذ فاما ان يعرض عن تعيينه  
 وشرحه وذلك مما لا يليق اذ يفوت به شرح العبارة على الوجه اللائق المطلوب او يعرض مع  
 ذلك لتعيينه وشرحه فيقول الاختصار قد يرد ذلك (قوله لما في العقل من مصلحة او مفسدة  
 الخ) قال شيخنا قد يشكك في ذلك بانه صرح بان الحاكم العقل بالحسن والقبح على الفعل لاشتماله  
 على مصلحة او مفسدة فهو حكمه بذلك لوسط اذ هو ما يقرب بقولنا الاله حين يقال لانه كذا وكل  
 حكم كذلك فهو نظري فتصحيحه بعد ذلك الحكم المذكور الى ضروري ونظري من تقسيم الشيء  
 الى نفسه والى غيره اه (واقول) لان الحكم لوسط يتاقي الضرورة طلقا وانما افيها اذا  
 كان بتقريب المقدمات والانتقال منها الى المطلوب الا ترى ان الحكم بان الاربعة زوج ضروري  
 مع انه بوسط مقارن لها في الادراك وهو انما يتقسم عندنا وبين وقد صرحوا بان الضروريات قد  
 تحتاج الى وسط بدون سرقة وفكر فراجع ذلك من اراد ثم رأيت عن شيخنا العلامة ما حمله  
 انه لا يقال ان قوله بالضرورة يتاقي قوله لما في العقل من مصلحة او مفسدة اذ ظاهره انه لا يد  
 من نظر العقل في ذلك لان الضروري قد يكون قياسه مع الاربعة زوج فهنا اذا نظر  
 العقل الى الصدق النافع فانه يجوز بحسنه بمجرد ذلك من غير احتياج الى ترتيب قياس اه  
 (قوله يتبعها حسنه او قبحه) قال شيخنا الشهاب الاول بشيرا لوجوب والتدب والشاقي بشيرا  
 للتحريم اه واقول اما انقاطه الاباحة فقد يوجه بان ما ذكره المصنف لا يشتملها اذ لا يترب  
 على واحد من فعلها اذ تركها مدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب واعتراك الكراهة فيه نظر اذ  
 يترب المدح على تركها فيشتملها كلام المصنف اذ لم يرد اشتراط ترتيب الاربعة المذكورة  
 والاشكل على الشيخ في عدم التدب اذ لا يترب على تركه عقاب وقد ذكر السيد في حواشي  
 العبد طريق ادراك العقل عند المعتزلة للاحكام الخمسة بما يعلم منه ان العقل عندهم قد  
 يستقل بادراك خصوص كل واحد منها حيث قال ما نصه اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على ان  
 الاعمال تنقسم الى واجب ومنسحب ومباح ومكروه وحرام ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى ان  
 الاعمال في ذواتها مع قطع النظر عن اوامر الشرع ونواهيها متصفة بالحسن والقبح و ارادوا  
 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 التدب او استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة او لا  
 تعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة الى آخر ما اطلال به (قوله أي يدرك العقل ذلك)  
 فيه امر ان الاول قال شيخنا العلامة وتبعه شيخنا الشهاب الاشارة الى قوله حسنه وقبحه عند  
 الله اه واقول هذا لا يناسب ما ذكره ايضا اعني شيخنا العلامة ان قوله أي يدرك العقل ذلك  
 تفسيره قوله يحكم به العقل اه بل المناسب ان يكون المشار اليه هو مرجع الضمير في قوله انه

لما في العقل من مصلحة او  
 مفسدة يتبعها حسنه او  
 قبحه عند الله أي يدرك  
 العقل ذلك بالضرورة كحسن  
 الصدق النافع وقبح الكذب  
 المضار أو بالنظر كحسن  
 الكذب النافع وقبح  
 الصدق المضار وقيل العكس  
 ويجب الشرع موكد لذلك

من قوله في قولهم انه عتلى أى ان الحسن والقبح بمعنى الترتيب المذكور أى يدرك العقل الحسن والقبح بمعنى الترتيب المذكور بالضرورة الخ أو يحتمل ان الإشارة لما فى الفعل من مصلحة أو مضرة يتبعها حسنه أو قبحه كما يناسب ذلك قول المواقف وعند المعتزلة عقلي قالوا للفعل جهة محسنة أو مقبحة ثم انها قد تدرك بالضرورة الخ والثاني انه يدل على ان حكم العقل بمعنى ادراكه وقد صرح بذلك غيره كالأستوى فانه قال فى شرح منهاج الأصول ما نصه وانما النزاع فى الحسن والقبح بمعنى ترتيب الثواب والعقاب فعندنا انهم ما شرعيان وذهبت المعتزلة الى انهما عقليان بمعنى ان العقل له صلاحية الكشف عنهما وأنه لا يقتصر الوقوف على حكم الله تعالى الى ورود الشرائع لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمناسبات وانما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة أو بالنظر فاما ما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر كصوم آخر يوم من رمضان وتحريم أول يوم من شوال فان الشرائع مظهرة لحكمه لعنى حتى علمنا قتلهم ان الحماكم حقيقة هو الشرع اجماعا وانما الخلاف فى ان العقل هل هو كافى فى معرفته أولا وكلام الكتاب يوم خلاف ذلك اه (قوله أو باستعانة الشرع) عبارة العنقد فى شرح ابن الحاجب ومنها أى الافعال ما لا يدرك الا بالشرع كالعبادات فان حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول شوال بما لا يسيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد كشف عن حسن وقبح ذاتين اه وعبارة المواقف وشرحه وقد لا يدرك العقل بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كفى صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجبته الشارع أو جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرمة الشارع فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه وأما كشفه عنهما فى القسمين الأولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورة 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 ادراكها بهما على ورود (قوله الانسب كما قال) بيان لحكمة الاقتصار على هذا المقابل دون عكسه لا قيد للمقابل من حيث انه علم من ذكره المقابل الآخر لان ذلك العلم لا يتوقف على ذلك (قوله فان العقاب عندهم لا يتخلف الخ) ولا يخفى ان هذا مجرد انما ثبت النسبة مقابل الثواب فلا بد فى تقييم الدليل من ملاحظة انه لما تناسب ايثار مقابل الثواب بالذات كتناسب ايثار ما يناسبه وهو مقابل المدح الذى هو النعم المناسبة بينهما (قوله لا يتخلف ولا يقبل الزيادة) أى فهو أخص بهم وأسبق فكان الانسب عند ارادة الاقتصار على أحد الأمرين ايثار بالذات كزيتيه باعتبار متقدمه وبهذا يدفع ما عساه أن يقال لا يدخل للاخصية فيما نحن فيه فتأمل (قوله وشكر النعم) قال شيخنا العلامة هذه المسئلة ذكرها أهل الحق بعد المسئلة الأولى على سبيل الترتيل مع المعتزلة أى قتلنا معكم الى ان العقل يدرك الحسن والقبح بالمعنى المتقدم لكن يلزمكم ان لا يكون الشكر عقليا وقد قررهما ابن الحاجب على اتم وجهه ويرااد المصنف لها على هذا الوجه لا تظهر له فائدة لانهم اتخذوا هذه عقب تلك على طريق الجدول على سبيل الترتيل اه وقال الكوراني بعد ان ذكر ان هذين المقربين أى هذه المسئلة والتي بعدها

او باستعانة الشرع فيما  
 خفى على العقل كحسن صوم  
 آخر يوم من رمضان وقبح  
 صوم أول يوم من شوال  
 وقوله كفى به عقلي وشرعي  
 خير يستد المحذوف أى كل  
 منهما أو كلاهما وتركه كفى به  
 المدح والثواب لله لهما  
 من ذكره مقابلهما الانسب  
 كما قال بأصول المعتزلة فان  
 العقاب عندهم لا يتخلف  
 ولا يقبل الزيادة والثواب  
 يقبلها وان لم يتخلف أيضا  
 (وشكر النعم)

ذكرهما الاصحاح على سبيل التنزل وقرادلتها وما يتعلق بها ما قصه اذا عرفت هذا عرفت  
 ان كلام المصنف في هذا المقام ليس على ما ينبغي لانه اشار الى الفرع الاول بقوله وشكر المتعم  
 واجبا للشرع والى الفرع الثاني بقوله ولا يحكم قبل الشرع ثم قال وحكمت المعتزلة العقل  
 لانه لما بين ان الحكم خطاب الله تعالى وان لاجا حكم عند اهل الحق سواء كان المناسبات ان يذكر  
 بعد ذلك المذهب المخالف ويستدل على بطلانه تمهيدا لفرعين على سبيل التنزل اه (وأقول)  
 أما ولا فاعلم ان التنزل في هاتين المسئلتين ليس امر امتقاعا عليه فقد قال الاصفهاني في شرح  
 الحصول بعد ان حكى قول المحصول واعلم انما معنى يناقض القول بالحسن والقبح العقليين فقد  
 صح في هاتين المسئلتين لا محالة لكن الاصحاح ساءوا القول بالحسن والقبح العقليين  
 ثم بينوا ان بعد تسليم هذين الاصلين لا يصح قول المعتزلة في هاتين المسئلتين اه ما قصه اعلم  
 وقد قال الله ان في هذا الكلام تطورا وبيانه هو انه ان كان الحكم في هاتين المسئلتين لازما لهذه  
 القاعدة لمزوما 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 المتعم  
 عقلا ولان الاشياء لها حكم قبل الشرع بالعقل ومعنى كان اللزوم القطعي واقعا ما حقيقة  
 او يحكم التسليم استحالة تخلف اللازم عنه فلا يقبل المعارضة ومعنى كان اللازم ظنيا وكان  
 وقوع اللزوم ظنيا كان الدليل الذي كورقا بالامعاضة لكن متى سلم اهم قاعدة الحسن والقبح  
 العقليين لزوم ثبوت الحكم في هاتين المسئلتين قطعا على وفق مذهبه لم يتحكما اقامة الدليل على  
 عدم الحكم في هاتين المسئلتين على وفق مذهبه بعد تسليم تلك القاعدة فالصواب ان لا تسلم  
 اهم القاعدة اصلا اه وحيث قد فيجوز ان يكون المصنف في هذا الكتاب ممن لا يرى التنزل في  
 هاتين المسئلتين فلم يسلك طريقه ويا احتمال ذلك بسبب الاعتراض عليه وعلى هذا فانما خص على  
 هاتين المسئلتين بخصوصهما متابعة الاصحاب واقتداء بهم في الجملة وأما ما في فيجوز ان  
 يكون المصنف اكنى بالاشارة الى التنزل حيث أفرد ههنا بالذكرة مع فهمهما مما قبلهما وما  
 بعدهما أو قصد الاحتياط لاحتمال ان لا يصح التنزل فذكرهما على وجه يحتمل التنزل وعدمه  
 (قوله أي التناهي على الله تعالى الخ) فيه أمران الاول قال الكمال واعلم ان كلام الشارح  
 يقتضي ان موضوع هذه المسئلة هو الشكر بالمعنى اللغوي المتعارف وهو خلاف المشهور واذ  
 المشهور ان موضوع المسئلة الشكر بالمعنى العرفي وهو صرف العبد لجميع ما أنعم الله به عليه  
 الى ما خلق واعطاه لاجله كصرف النظر الى مصنوعاته والسمع الى تلقى أو امره وانذاراته 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 يحدور في ذلك ولهذا قال شيخ الاسلام  
 والطيب في ذلك سهل اه على ان شيخنا الشهاب حمل ما ذكره على المعنى العرفي حيث قال في  
 قوله أي التناهي عن عرفه باللام ولم يقبل هوئنا كما قالوا في نبي الخ فائدة لكل الجموع  
 واشعارا بان الشكر المعرف هو الشكر الشرعي المعرف به ولاهم صرف العبد لجميع ما أنعم الله به  
 عليه الى ما خلق لاجله فأوفى قوله أو اللسان أو غيرهما لتفصيل الجملة نحوها في قوله تعالى

أي التناهي على الله تعالى

كوترا

كونه عودا أو فسارى اه لكن قيسه نظري من وجهين أحدهما انه يحتاج الى جعل قول  
 الشارح بان في الموضوعين بمعنى كان وسيأتي عنه ما ينافيه والثاني ان الشارح اعتبر كون التثناء  
 لاجل الانعام والحمد الشرعي المذكور لا يعتبر فيه ذلك والثاني قال شيخ الاسلام تبع في تفسيره  
 الشكر بالتثناء الجوهرى وغيره وفيه تجوز حيث اطلق التثناء على فعل غير اللسان من الاعتقاد  
 ونقل الجوارح المراد بقوله أو غيره اى أو التثناء بغيره اه وقال الكمال لا يخفى ان اطلاق التثناء  
 على العمل بالاركان غير سائغ الا ان يدعى اطلاقه على سبيل المشاكلة لوقوعه مقتربا باللسان  
 والقلب اه لا يقال التجوز يمتنع في الحدود الا بقرينة واضحة لاننا نقول القرينة موجودة  
 وهي تشبيهه الى هذه الاقسام وفي كلام الكمال اشارة الى العلاقة ولا يخفى التفاوت بين كلامه  
 وكلام شيخ الاسلام (قوله لانعامه) قال شيخنا الشهاب تعليل التثناء فالانعام أخذها الشارح  
 من ترتيب الشكر على النعم اذ ترتيب الحكم على الوصف يشعر بعلة الوصف للحكم اه (وأقول)  
 لاجبة الى الاخذ المذكور لان الانعام معتبر في مفهوم الشكر فهو مأخوذ من لفظ الشكر  
 من غير حاجة في اثباته الى الترتيب المذكور (قوله بالخلق) قال شيخنا الشهاب حقيقة الخلق  
 اليجاد وهو نوع من الانعام فلا يصح ان يتعلق به فليجعل على انه بمعنى الخلق اه (وأقول)  
 يمكن ان يجاب أما ولا يقين عدم صحة التعلق مسلم اذا أريد بالتعلق به انه صلة له حتى يكون  
 الخلق متعابا لكن هذا غير متعين لجواز ان يتعلق به تعلق السبب بسميه والمعنى لانعامه  
 بسبب الخلق الذي هو اليجاد أى لاجل انه انعم بسبب انه خلقه فايجد سبب تحقق انعامه عليه  
 أى لتحقيق هذا الجنس لان تحقق الخاص سبب في تحقق العام أولان تحقق الفرد سبب في تحقق  
 الحقيقة الكلية وعلى هذا يضبط الرزق فتح الرامصدرا كالتعلق الا ان هذا لا يناسب قوله  
 والحمد الا ان يجعل معنى التصحيح أو على حذف المضاف أى اعطاء العجبة وأما ما يفتيان براد  
 بالخلق الحاصل بالصدور وكذا الرزق ان يضبط بالفتح والجملة ان أريد به معنى التصحيح وحسنه  
 لا يبيح اشكال في صحة التعلق بالمعنى الاول واستعمال المصدر في الحاصل به أمر شائع فلتأمل  
 (قوله والرزق) قال شيخنا الشهاب بالكسر وهو ما يتنقع به ولو قال بالوجود والرزق والجملة  
 كان أولى اه (وأقول) قد تقدم ما يعلم منه امكان فتح الرامصدرا ووجه الاولوية المذكور ان ذراع  
 الاشكال عنه المهورج الى التاويل الذى ذكره وقد تقدم الكلام المتعلق به (قوله بان يعتقد)  
 قال شيخنا الشهاب تفسير التثناء بالقلب وتعلق الايجاب الذى شرطه كون متعلقه فعلا  
 اختياريا بالاعتقاد الذى هو من مقولة الانفعال على الصيق لان المقصود تعلقه باسبابه  
 المتقدورة كالنظر اه (وأقول) قد قيل ان المذهب المنصور ككون الادراك كفا لا اتصالا  
 ولا اتصالا ولا اضافة كقول بكل من ذلك والمسئلة مسبوطة في محلها ثم قال اعنى شيخنا المذكور  
 تم في قوله بان يعتقد ايجاع اشعار بان النعم عليه اذا اتى على المنعم نفسه وما يفهم صدور ذلك النعمة  
 عنه لا يكون ذلك شكرا ولم أرى ذلك تفصلا اه ثم قال ايضا في قوله بان يتحدث بها أى  
 بلذ كورات من حيث هي خلق ورزق ومحض منم بهامنه قبل لامن أى حثية كانت وفي هذا  
 ايضا اشعار بما مر اه (وأقول) أما التثناء بالقلب فالشارح صوره بما هو صريح كاترى في  
 اضافة النعمة الى المنعم وكذا التثناء باللسان لان التصديح المذكور انما يكون تثناء على الله

لانعامه بالخلق والرزق  
 والجملة وغيرها بالقلب  
 بان يعتقد انه تعالى وايها أو  
 اللسان بان يتحدث بها

عباد الوهاب صاحب  
 ١٢

اذا اضافها اليه الا ان يمنع ذلك بأنه يكفي في كونه ثناءً ان لم يكن بمكونها إضافة اليه تعالى وان لم  
 يصرح بذلك وأما الثناء بغيره ما ليس في عبارته اشعاراً باعتبار الانعام المذكور فيه لان  
 الثناء بنحو الخضوع له تعالى يتحقق بدون إضافة النعم اليه تعالى غير أنه لا يتحقق كونه شكرياً من  
 ان يكون صدوره لاجل الانعام كما أفاد ذلك قوله لانعامه وقد صرح القنري وغيره في تعريفهم  
 الشكرية قولهم فعل فني عن تعظيم المنعم بسبب انعامه بأن قولهم بسبب انعامه متعلق بفعل  
 أي لا ينبغي ولا يتعظيم وهذا يدل على ان المعنى في الشكر كون الثناء لاجل الانعام وان لم  
 يكن فيه دلالة على صدوره تلك النعمة من المنعم وبشكل على الشارح ان تعريفهم هذا يفيد  
 ان كلام من الثناء بالقلب والثناء باللسان لا ينحصر فيما ذكره بل يصدق الاول أيضاً بنحو اعتقاد  
 الكمال لاجل الانعام والثاني أيضاً بنحو وصفه بالكمال لاجل الانعام بل صرحوا بذلك ولهذا  
 قال القنري واعلم انهم صرحوا بان الشكر باللسان اعتقاداً تصاف بالمنعم بصفات الكمال  
 أو اعتقاداً تصافه بصفة الانعام وأنه ولي النعم في مقابلة انعامه أي ذلك الاعتقاد لاجل انعامه  
 ١١ اللهم الا ان يجعل قوله بان في المؤمن على التمثيل على ما هو عادته تبعاً لشيخي مذهبه كما  
 تقدم بيان ذلك في أول الكتاب ويكون مخالفة اسلوب الموضوع الثالث لجمرد التقن واعلم ان  
 تمثله الثناء بالقلب والثناء باللسان والثناء بغيرهما بما ذكره مع قوله بعد فن لم تبلغه دعوة بني  
 لاياتم تركه صريح في ان من وصلت له نعمة ولم يلاحظ ان الله موليا ولم يتحدث بها ولا وجدته  
 فهو خضوع أتم والمتبادر من القروع خلافه وقد قال شيخ الاسلام في قوله السابق في الخطبة  
 واتمجد على النعم أي في مقابلتها المطلقاً لان الاول واجب مانصه أي جمع في انه يقع واجبا  
 لا بمعنى انه اذا انعم الله على عبده نعمة يجب عليه ان يحمد الله عليه بالحمد الذي ذكره وهو الحمد  
 اللطفي أو بالحمد المنوي ١١ والحمد في مقابلة النعم هو الشكر وسأني لذلك مزيد (قوله كان  
 يخضع له تعالى) قال شيخنا الشهاب تمثيل الثناء بغيره لا غيره ولما كان الغرض ادعاء على متعدد ذي  
 افعال متباينة لم ترك الباء المشعرة بصحة ما قبلها في مدخولها والايان بالكاف المؤذنة بعدم  
 ذلك ١١ (وأقول) حاصله كما ترى ان الثناء بالاعتقاد محصور في اعتقاد ان الله تعالى ولي النعم وان  
 الثناء باللسان محصور في التحدث بالنعم وان الثناء بغير الاعتقاد واللسان أي بافعال الجوارح  
 غير محصور في الخضوع فلذلك أتى في الايتين بالياء المشعرة بالمحصر وفي الثالث بالكاف المشعرة  
 بعدم المحصر ويرد عليه أمران الاول ان هذا يناق ما تقدم عنه من ان الشارح أراد تعريف  
 الشكر الشرعي المعرف بقوله هم صرف العبداً لان ذلك انما يصح اذا أراد بان في الايتين  
 التمثيل لا المحصر لان الشكر بالاعتقاد على ذلك التعريف لا ينحصر في اعتقاد ان الله مولى النعم  
 والشكر بالله ان عليه لا ينحصر في التحدث بالنعم كما لا يخفى على الواقف على كلامهم على ذلك  
 التعريف وتقدم نقل القنري عن نصهم يحتمل ما هو صريح في ذلك والثاني ان لقائل ان يقول  
 ان كل ثناء بفعل هو خضوع لله تعالى اذ لا يكون الفعل ثناءً الا ان كان خدمة لله تعالى وكل  
 خدمة خضوع وهذا الثاني وارد على الشارح أيضاً الا ان يمنع ما قلناه فليستامل (قوله  
 واجب بالشرع) أقول فيه امران الاول ان ما اقتضاه هذا الكلام من أن من ترك الشكر  
 بالمعنى الذي فسره الشارح اثم كما صرح به قول الشارح فن لم تبلغه دعوة بني لاياتم تركه

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



تخلاف المتبادر من كلام الفقهاء في القروع كما تقدم بل المتبادر منه انه لا يتم على من نقل  
 مطلقا عن ان الله مولى النعم ولم يتحدث بالنعم ولا لاحظ الخضوع لله تعالى اللهم الآن يقول  
 ما ذكره كان يراد باعتقاد ما ذكر اعتقاده بالقوة بان يكون بحيث لولا لاحظ النعم ومولاه الاعتقاد انه  
 الله تعالى وبالتحدث والتحدث بالقوة بان يكون بحيث لو لاحظ النعم اعترف بوصولها  
 اليمن الله تعالى وبالخضوع والخضوع بالقوة بان يكون بحيث لولا 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 ٥١ والثاني ان  
 القرآني في شرح المحصول قال البحث الاول في بيان حقيقة الشكر ما هو فان التصديق نوع  
 التصور فاقول شكر الله تعالى طاعته بالقول أو الفعل أو الاعتقاد وذلك 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 كون عبدا شكورا فسمى صلواته شكرا وهي فصل وقول واعتقاد وقال تعالى  
 اعلموا آل داود شكرنا فجعل جله شريفهم شكرا الى ان قال فكل ما لله تعالى فيه طلب فقهه  
 طاعة ان طلب فقهه أو تركه طاعة ان طلب تركه لان العبد مطيع بجميع ذلك ومتقرب به الى الله  
 تعالى فيكون فعل جميع الواجبات والمدوبات وترك جميع المحرمات والمكروهات شكرا لله  
 تعالى كانت في الافعال أو الأقوال أو الاعتقادات لكن أعظم رتب الشكر الايمان ومعرفة  
 الله تعالى وأدناه اطاعة الأذى عن الطريق كما قال عليه الصلاة والسلام الايمان سبع  
 وخمسون شعبة أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها اطاعة الأذى عن الطريق ثم قال البحث  
 الثاني اذا تقرر هذا فمظهر أن شكر الله تعالى غير واجب بالاجماع لان المركب من الواجبات  
 والمدوبات غير واجب بل الواجب جزء هذا المجموع لانه على هذا اذا قيل الشكر غير واجب  
 اجماعا صح باعتبار المجموع لا باعتبار كل فرد من افراده فبتعين تحريم الدعوى ولا يوفق بالفظ  
 يوهب ايجاب المجموع من حيث هو مجموع ٥١ وفيه تفسير الشكر بالطاعات افعالا  
 أو أقوالا واعتقادات أو تروكا وأنه يتقسم الى واجب وهو الطاعات الواجبة ومدوب وهو  
 الطاعات المدبوبة (قوله فمن لم يبلغه دعوة نبي) قال شيخنا الشهاب ذكر الرسول هنا أنسب  
 وان أفاده ذكر الدعوة ٥١ ويبقى الكلام في التعبير بالرسول فيما بعده مع ان ذكر البعثة  
 يفيد الاعتذار بالتقنين ليس بذلك والله أعلم (قوله ولاحكم موجود قبل الشرع) أقول  
 فيه أمور الاول ان ظاهره انه لا فرق في ذلك بين الاصول أي العقائد والقروع فلا يجب توجيهه  
 ولا غيره قبل ارسال الرسل وهذا أحد القولين ونقل عن أكثر أهل السنة والجماعة وسنأتي  
 زيادة تتعلق بذلك والثاني قال شيخنا الشهاب ان التصريح بقوة موجود على انه متعلق الخبر  
 مع كونه استقراغا ما في المخرج الذي يصير المجموع كلاما واحدا غير مناسب ٥١ (وأقول)  
 كون المخرج يصير المجموع كلاما واحدا حقيقة ممنوع قطعاً وكونه يصير كالكلام الواحد  
 لوسم لا يتوجه عليه اعتراض ثم ان متعلق الخبر لما كان يحمل انه مادة الوجود فيضيد انتفاء  
 وجود نفس الحكم قبل الشرع وانه مادة غيره مما لا يقيد ذلك بل يحتمل معه حصول نفس  
 الحكم قبل الشرع كما هو رأي المعتزلة كالعلوم كان محتاجا الى بيانه حتى يعلم المقصود ويتبين

فمن لم يبلغه دعوة نبي لا يات  
 بتركه خلافا للمعتزلة  
 (ولاحكم) موجود (قبل  
 الشرع)

المذهب الحق فالشارح مضطر الى التصريح به بل هذا في المعنى بمنزلة ان يقول الظاهر متعلق  
بمخدوف تقديره موجود فلا اعتراض عليه في ذلك لا يقال يلزم عليه مخالفة قواهم الكون العام  
يجب حذفه لانا نقول وجوب حذفه في كلامه لا ينافي ذكره في كلام آخر عند الاحتياج الى بيانه  
والثالث ان هذا التقدير يدل على عدم تعلق الطرف اعني قبل الشرع بلفظ الحكم ويدل عليه  
انه لو تعلق به كان منسوخا بامتنونه لانه حينئذ يشبه بالمضاف مع ان المتبادر من لفظ المتن والمعروف  
فيه ضبط لفظ الحكم بقبحه بالاتين نعم ذهب القداديون الى جواز نصب التثنية بالمضاف  
مع اسقاط تنوينه وعليه ظاهر الامتناع لما أعطيت ولا تعطى للمامنة وعلى هذا يصح التعلق  
المذكور ويتقدم الخبر ونحوه أي لا حكم قبل الشرع موجود مثلا (قوله أي البعثة لا عد  
من الرسل) أقول ظاهره تصوير المسئلة بما قبل جميع الرسل ومن هنا قال شيخنا التهاب  
تفسيره الشرع هنا بذلك تقدير عليه وجود الحكم في شرع نبي لم يوجد قبله رسول ويجب  
بان أول الرسل آدم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين وليس قبله نبي اهـ ويوافق ذلك قول  
الامام الحلبي في باب من لم تبلغه الدعوة من مهاجرة وانما قلنا ان من كان منهم عاقلا ميمزا  
ذا رأي ونظرا الا أنه لا يعتد دينافه وكفر 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 كفرهم وتطاول ازمان  
دعوتهم ووفور عدد الذين آمنوا بهم واتبعوهم والذين كفروا بهم وخالفوهم فان الظاهر قد يبلغ  
على لسان المخالف كما يبلغ على لسان الموافق واذا سمع أمة دعوة كانت الى الله فترك ان يستدل  
بمقله على صحتها وهو من أهل الاستدلال والنظر كان بذلك معرضا عن الدعوة فكفر والله أعلم  
وان أمكن ان يكون لم يسمع قط بدین ولادعوة نبي ولا عرف ان في العالم من بيثت الهام وانرى  
ان ذلك يكون فان كان فامرءه على الاختلاف يعنى في أن الايمان هل يجب بمجرد العقل أو لا بد  
من انضمام النقل وهذا امر يحق في ثبوت تكليف كل أحد بالايمان بعد وجود دعوة أحد من  
الرسل وان لم يكن رسولا اليه وفي تعذيب أهل الفترة بترك الايمان والتوحيد وهذا اعقده  
التوروي في شرح مسلم حيث قال في حديث مسلم ان من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب  
من عبادة الاوثان فهو في النار وليس في هذا ما أخذة قبل بلوغ الدعوة فان هوالا كانت بلغتهم  
دعوة ابراهيم وغيره عليه الصلاة والسلام اهـ وبالغ بعضهم في اعتماد حتى قال فن بلغته  
دعوة أحد منهم بوجه من الوجوه فقصر في البحث عنها فهو كافر مستحق للعذاب فلا تفتقر بقول  
كثير من الناس في نجاة أهل الفترة مع اخبار النبي صلى الله عليه وسلم ان آباءهم الذين مضوا  
في الجاهلية في النار وان ما يدبرج الجمل خير منهم الى غير ذلك من الاخبار اهـ لكن الذي  
عليه الاشاعرة من أهل الكلام والاصول والشافعية من الفقهاء ان أهل الفترة لا يعتدون  
وقد صح تعذيب جماعة من أهل الفترة وأجيب بان أحديتهم أحاد لا تعارض القطع بعدم  
تعذيب أهل الفترة وبانه يجوز ان يكون تعذيب من صح تعذيبه منهم لا امر يختص به يقتضى  
ذلك علمه تعالى ورسوله تليها ما قبل في الحكم بكفر الغلام الذي قلنا انظر عليه السلام مع صباه  
وبان تعذيب هؤلاء المذكورين في الاحاديث مقصود وعلى من غير ويدل من أهل الفترة بما  
لا يعتد به كعبادة الاوثان وتغيير الشرائع لكن هذا الاوافق اطلاق هؤلاء الاثمة ولا القول

أي البعثة لا عد من الرسل

بانه لا وجوب الا بالشرع حتى قال امام الحرمين ان لا تسجد أصلا وقرع الا بعد البعثة ولو أمكن  
 ان يكون من ثبت تعذيبه من اتباع من بقي شرعه اذ ذلك كعيسى صلى الله عليه وسلم لم يبق  
 اشكال أصلا وقد رد الابي شارح مسلم ما تقدم عن النووي بان كلامه متنافي لحكمه بانهم  
 أهل قرة وبيان الدعوة بلغتهم ومن بلغتهم ليسوا أهل قرة لانهم الامم الكائنة بين أزمنة الرسل  
 الذين لم يرسل اليهم الا اول ولا ادركوا الثاني ثم قال ولما دلت القواطع على ان لا تعذيب حتى  
 تقوم الحجة علينا ان أهل الفترة غير مذمومين اه لكن ما زعمه من التنافي عنوع بل هو غلط لان  
 النووي يكتفي في وجوب الايمان على كل أحد يلوغعه دعوة من قبله من الرسل وان لم يكن  
 مرسل اليه كما تقدم عن الحلبي وغيره. وحينئذ فلا منافاة بين كون من مات على ما كانت عليه  
 العرب من عبادة الاوثان أهل قرة لان من تقدمهم من الرسل غير مرسل اليهم وكونهم بلغتهم  
 دعوة اولئك 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  
 فيلزم كذا وليس فيه ما يوهم ذلك التوهم بوجه وليس أهل الفترة من لم تبلغهم دعوة الرسل مطلقا  
 بل من لم تبلغهم دعوة المرسل اليهم وهو لا المذمومون كذلك لان من قبلهم لم يكن مرسل اليهم  
 ومن بعدهم لم يدركوه كما صرح بذلك اعتراف الأئمة بثبوت الفترة بين نبينا صلى الله عليه وسلم  
 ومن قبله ونظائر الكلام في غير أمة عيسى صلى الله عليه وسلم لكن لا ينبغي اختصاص  
 الفترة بذلك بل كل من كان بين رسولين ولم يكن الاوّل مرسل اليهم ولا أدركه الثاني فهم  
 أهل قرة ثم المذموم مما تقر ان النزاع انما هو بالنسبة لاختكام الايمان بخلاف القروع فلا  
 خلاف في انها لا تثبت الا في حق من بلغته دعوة من أرسل اليه وهو الظاهر نعم ما اتفق عليه  
 الملل من القروع هل هو كالايمان حتى يجري فيه هذا النزاع فيه تطر واذا تقر ذلك فيمكن  
 حمل كلام المستنف والشارح على القول الثاني بان يراد أنه لا حكم أصليا وفرعيا يتحقق باحد  
 قبل بعثة أحد من الرسل اليه وان بعث الى غيره (قوله لا تنفاه لازمه حينئذ) أي حين اذ  
 لا شرع فهو نظير لا تنفاه ثم بين الاثر بقوله من ترتب الثواب والعقاب لا يقال ترتب  
 الثواب والعقاب ليس لازما للحكم لانه ينفك عنه وذلك ينافي لزوم الاثر انه بعد تحقق  
 الوجوب بعد البعثة بان يبلغ الرسول ودخل وقت الظهور مشلا قد تحقق الحكم وهو وجوب  
 الظاهر مع انه لم يتحقق ثواب ولا عقاب بمجرد ذلك وايضا فهذا الدليل يتقدر تمامه انما ينهض لنفي  
 ما كان ملزوما للثواب والعقاب دون غيره كالا باحتماع ان المقصود نفي الجميع وايضا للمعتزلة  
 ان ينعوا كون ما ذكرنا لازما مطلقا لجزا ان يكون لازما بشرط وجوب البعثة فلا يدل انتفاءه  
 قبلها على انتفاء الحكم لانه قول اما الاول فالمراد ان ترتب استحقاق الثواب والعقاب على  
 الفعل والتارك لازم لتحقيق الحكم أو يراد بالترتب الاستحقاق بمعنى انه يلزم من تحقق الوجوب  
 مثلا كون الفاعل بحيث ان فعل استحق الثواب أو ترك استحق العقاب وهذا الكون متحقق  
 بعد البعثة غير متحقق قبلها فقول من ترتب الثواب والعقاب أي من ترتب استحقاق الثواب  
 على فعل الواجب أو ترك الحرام ومن ترتب استحقاق العقاب على ترك الواجب أو فعل الحرام  
 وأما الثاني فيجوابه انه لا فاعل بالفرق فاذا اتفق لزوم الثواب والعقاب اتفق غيره أيضا وأما

لا تنفاه لازمه حينئذ  
 ترتب الثواب والعقاب

الثالث بجوابه ان المعتزلة زعموا ان ذلك لازم مطلقا حيث اثبتوا الاثم قبل البعثة على ما دل عليه قول الشارح لا ياتم بتركه خلافا للمعتزلة واذا كان لازما عندهم مطلقا فانتفاءه قبل البعثة كما دلت عليه الآية يدل على انتفاء ملزومه وهو الحكم قبلا ( قوله بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ) فيه أمران الاول قال الاصفهاني في شرح المحصول واعلم ان الاستدلال بالآية يتم اذا كان مقصودنا تحصيل غلبة الظن في المسئلة فان كانت المسئلة علمية فلا يمكن اثباتها بالدلائل الظنية ثم ورد ان المراد من الرسول في الآية العقل سلنا لکن الآية دلت على نفي تعذيب المباشرة ولا يلزم منه نفي مطلق التعذيب سلنا لکن ليس في الآية دلالة على نفي التعذيب قبل البعثة عن كل الذنوب سلنا لکن لا يلزم من نفي المؤاخذة قبل البعثة انتفاء الاستحقاق لجواز سقوط المؤاخذة بالمعقوفة ثم أجاب عن الاول بان حقيقة الرسول التي المرسل والاصل في الكلام هو الحقيقة وعن الثاني بان من شأن العظيم القدر التعبير عن نفي التعذيب مطلقا نفي المباشرة وعن الثالث ان تقدير الكلام وما كنا معذبين أحد او يلزم 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 فن ادعى ان الوجوب ثابت وقد وقع التجاوز عن الذنب بالمعقوفة فعليه البيان والثاني ان الامام في تفسيره ضعف الاستدلال بالآية بانه لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي البتة وهذا باطل فذلك باطل قال بان الملازمة من وجوه أحدها انه اذا جاء الشرع وادعى كونه نيا من عند الله تعالى واطهر المجزة فهل يجب على السمع استماع قوله والتأمل في مجزاة 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 ان يكون هو ذلك المدعى أو غيره والاول باطل لانه يرجع حاصل الكلام الى ان ذلك الرجل يقول الدليل على انه يجب قبول قولي أي أقول يجب قبول قولي وهذا اثبات الشيء بنفسه وان كان ذلك الشرع غيره كان الكلام فيه كافي الاول ولزم اما الدور والتسلسل وهما محالان وثانيهما ان الشرع اذا جاء وأوجب بعض الافعال وحرم بعضها فلا معنى للايجاب والتصريح الا أن يقول لو تركت كذا أو فعلت كذا العاقبتك فيه قول اما أن يجب عليه الاحتراز عن العقاب أو لا يجب فلو لم يجب عليه الاحتراز عن العقاب لم يقرر معنى الوجوب البتة وان وجب عليه الاحتراز عن العقاب فاما أن يجب بالعقل أو بالسمع فان وجب بالعقل فهو المقصود وان وجب بالسمع لم يقرر 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 تنقرر بسبب حصول الخوف من العقاب وهذا الخوف حاصل لبعض العقل فثبت ان ماهية الوجوب انما تحصل بسبب هذا الخوف ويثبت ان هذا الخوف حاصل بمجرد العقل يلزم ان يقال الوجوب حاصل بمجرد العقل فان قالوا ماهية الوجوب انما تنقرر بسبب حصول الخوف قلنا انه تعالى اذا عفا فقد سقط الخوف

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

فعل هذا ماهية الوجوب انما تنقرر بسبب حصول الخوف من الذم وذلك حاصل بمحض العقل  
ثبت بهذه الوجوه ان الوجوب العقلي لا يمكن دفعه اه كلام الامام (واقول) يمكن ان يجاب  
عن الاول بانه اذا اظهر المجزة على دعواه انه رسول ثبت صدقه كما تنقرر في محله فيجب قبول قوله  
في كل ما يخبر به عن الله من غير لزوم محذور من اثبات الشيء بنفسه او الدور والتسلسل وان  
كان ثبوت ما يخبر به بالشرع بمعنى ان ثبوتها باخبار من ثبتت رسالته بالمجزة عن الله بذلك  
وليس حاصل الكلام على هذا ان يقول الدليل على انه يجب قبول قول ابي اقول يجب قبول  
قولي حتى يلزم اثبات الشيء بنفسه بل حاصله انه يقول يجب قبول قولك لانه ثبت اني رسول الله  
فيجب صدقي وتصديقي في كل ما ادعته وليس في هذا اثبات الشيء بنفسه ولا دور ولا تسلسل  
ومما يؤيد ذلك بل يقطع به ان الخصم موافق على ان الثبوت بالشرع فيما يخفى على العقل كما تقدم  
شرح ذلك في الكلام على قول الشارح او باستعانة الشرع فتأمل ما حكيناه هناك من قول  
العصف في شرح ابن الحاجب ومنها أي الافعال لا يدرك الا بالشرع وقوله فان حسن موم  
آخر رمضان وقبح صوم أول شوال مما لا دليل للعقل اليه ومن قول الواقف وشرحه وقد  
لا يدرك العقل لا بالضرورة ولا بالنظر ثم قوله ما قادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف  
على كشف الشرع عنهما اه فقد ثبت الاتفاق منا ومن الخصم على ان ثبوت الحكم في هذا  
القسم ليس الا بالشرع فان كان غرض الامام تقوية قول المعتزلة لم تصح التقوية مع موافقتهم  
لنا في هذا القسم وان كان غرضه مجرد الاعتراض على الدليل بخوابه ما ذكرناه اولاً بل صرح  
في شرح المواظباته بثبت الشرع وتجب المتابعة بمجرد دعوى الرسالة مع اقتران المجزة  
وتمكن المبعوث اليه من النظر وان لم يتطرقا له قال في جواب بعض شبه المخالفين مانصه لانا  
بينما في السابق انه اذا ادعى النبي الرسالة واقترن بدعواه المجزة بالخارقة للعادة وكان المبعوث  
اليه عاقلاً متمكناً من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر او لم يتطرق فلا  
يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهال لم يجب الامهال بخريان العادة بما يجاد العلم عقب النظر  
الذي هو متمكن منه اه فعلم انه بمجرد دعوى الرسالة مع ما ذكر بثبت الوجوب باخبار وهو  
ثبوت بالشرع لان معنى الثبوت به هو الثبوت بالاخبار عن الله حقيقة أو حكماً وهذا الاختيار  
لا يتأتى فيه التردد الذي ذكره بقوله لان ذلك الشرع اما أن يكون الخ فليتأمل وعن الثاني  
بان وجوب الاحتراز عن العقاب ليس أمراً بئسما عن وجوب كذا حتى يتوجه عليه التردد  
الذي ذكره بل هو نفس وجوب كذا ولازمه اذا احتراز ليس الا بالاثبات به كذا الذي هو  
الواجب فوجوب الاحتراز ما وجوب كذا ولازمه فوجوبه بوجوبه فلا يلزم التردد المذكور  
وعن الثالث بانه ان اراد بقوله ان ماهية الواجب انما تنقرر بسبب حصول الخوف من العقاب  
ان حصول الواجب في الخارج بالاثبات به انما هو بسبب حصول الخوف فليس الكلام في ذلك  
مع اننا نسلم ان الاثبات بالواجب متوقف على حصول الخوف وان اراد ان يتحقق وجوب  
الواجب أي تعلق وجوبه بالمكلف الذي هو التعلق التجزي متوقف على حصول الخوف  
المذكور فهو ممنوع كما هو ظاهر (قوله الذي هو اظهر في تحقيق معنى التكليف) قال شيخنا  
الشهاب أي لان دلالة العقاب على وجود معنى لفظ التكليف ان لم تكن الاضافة بيانية أو على

الذي هو اظهر في تحقيق  
معنى التكليف

وجود معنى هو التكليف ان كانت بيانية أظهر من دلالة الثواب عليه لان العقاب لا يكون  
 الاعلى ترك شئ ملازم به من فعل وترك والثواب يكون على فعل ذلك تارة وعلى غيره التابع  
 في الوجود للملازم به أخرى وما يدل على شئ بلا واسطة أظهر مما يدل عليه تارة بلا واسطة وتارة  
 بها ١١ (قوله وانتقاء الحكم الذي هو الخطاب السابق بانتقاء قديمه الخ) فيه امران الاول  
 قال شيخنا العلامة هذا جواب عما يقال كيف يقال لاحكم قبل الشرع مع ان خطاب الله  
 الذي فسر به الحكم قديم فاجاب بان الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ فهو مركب  
 من أمور فاذا التفتي واحده منها التفتي هو والتعلق التمييزي جزمته وهو منتف قبل الشرع  
 فينتفي الحكم ١١ والثاني أن كلام الشارح صريح في أن الحكم ليس هو مجرد الكلام  
 النفسى الازلى وانما هو المجموع الذى منه الكلام النفسى الازلى وتعلقه التعلق التمييزي  
 وهذا صريح قول المصنف السابق والحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث أنه  
 مكلف فانه اعتبارى في تعريفه التعلق مطلقا فدل على انه داخل فيه وقوله كغيره هنا ولا حكم قبل  
 الشرع لظهوره وظهوره وانما فى أن المتنى قبل الشرع نفس الحكم لانه خارج عنه كتعلقه وحده  
 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 لامشاحة فيه حتى اشهر انه لامشاحة  
 فى الاصطلاح وأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء ويحتمل أن مقصوده مجرد توجيه ظاهر المتنى  
 والاشارة الى انه لا مانع منه ولا من ان يكون اصطلاح المصنف ولو فى هذا الكتاب ولا غير عليه  
 على ذلك أيضا لانه أمر يمكن لا يصد عنه نقل ولا عقل خصوصا مع كونه من الاصطلاحات  
 التى لا يجزى فيها كاتفرر وحينئذ فاطالة الكلام ومن وافقه فى الاعتراض عليه هنا فى ذلك اطالة  
 فاسدة فلا التفتان اليها (قوله بل الامر أى الشأن فى وجود الحكم موقوف) فيه امران  
 الاول قال شيخنا العلامة الشأن والقصة هو الحديث المطابق لما فى نفس الامر ولا يخبر عن  
 الشأن ويفسر الالجملة صادقة عليه فقوله المصنف موقوف لا يصح ان يكون خبرا عن الشأن  
 حيث يدل هو خبر موقوف أى الشأن فى وجود الحكم هو موقوف أى الوجود موقوف وهو  
 صادق على الشأن فيصح أن يكون خبرا بخلاف مجرد قوله موقوف الى وروده لا يصح أن يقال  
 الشأن موقوف بل الموقوف وجوده لانفسه ١١ وعبارته فى حاشية قوله موقوف لا يصح أن  
 يكون خبرا عن الامر بمعنى الشأن اذا الشأن فى وجود الحكم أى الامر الثابت فى الواقع  
 لوجود الحكم كل وقت هو أن وجوده موقوف فالشأن هو وقت وجود الحكم والموقوف هو  
 وجوده موقوف خبر عن هو أو انه محذوف عائد الضمير على وجود الحكم ١١ (وأقول) ما ذكره  
 من انه لا بد فى خبر لفظ الامر بمعنى الشأن أن يكون جملة قد يتوقف فيه ويحتاج الى نقل فانهم  
 اتماذكروا ذلك فى الضمير بمعنى الشأن ولا يلزم منه أن يكون حكم الاسم الظاهر بمعنى الشأن  
 كذلك وكلم من الفاظ متساوية المعنى مع اختلاف حكمها فى الاستعمال ولو سلم فلا يتعين  
 ما ذكره فى عبارة المصنف بل يجوز تخرجهما على قول الكونيين فانهم يجوزوا الاخبار عن ضمير

وانتقاء الحكم الذى هو  
 الخطاب السابق بانتقاء قديم  
 منه وهو التعلق التمييزي  
 (بل الامر) أى الشأن فى  
 وجود الحكم (موقوف)

الشان بمفرد خلافا للبصرين كما تم جواز حذف احد جزأى الجملة المخبر بها عن ضمير  
الشان خلافا للبصرين المانعين منه فيجوز تخرج كلام المصنف على حذف احد جزأى الجملة  
على قولهم أيضا وظاهر صريح الشارح حيث لم يقدر مبتدأ القوله موقوف أن الخبر مفرد  
فيحتمل انه يمنع وجوب كون الخبر جملة اذا عبر عن الشان بالاسم الظاهر ويحتمل أنه تخرجه على  
قول الكوفيين من جواز الاخبار بمفرد والامر الثاني انه يمكن تفسير الامر في كلام المصنف  
بالوجود أى بل وجوده موقوف ويمكن حمل كلام الشارح على ذلك فقوله أى الشان في وجوده  
أى وهو تقرر وجوده أى ثبوته أى بل تقرر وجوده أى ثبوت وجوده موقوف وعلى هذا فلا  
اشكال بوجه عن صحة افراد خبر الامر (قوله الى وروده أى الشرع) أقول ان اراد به  
البعثة كما فسره الشارح بالزم وصف البعثة بالورود ولا يخفى ضعفه اذا البعثة هي الارسال  
ووصف الارسال بالورود ليس بظاهر وان اراد به الاحكام لم يحسن الاضراب اذا التقدير  
حينئذ لا حكم قبل ورود الاحكام بل الامر موقوف الى ورود الاحكام وان استلزم ورود  
الاحكام البعثة فليستأمل (قوله اشار بهذا) أى بقوله بل الامر موقوف فن قال بالوقف لم يرد  
معنى ان لا يدري حل الحكم ثابت قبل البعثة أو لا بل اراد ان وجوده متوقف على ورود  
الشرع (قوله اذ توقف الحكم على الشرع) أقول فيه أمران الاول ان فيه اشارة الى انه كان  
الاولى تعبير المصنف على بدل الى لانها أنسب بالمعنى المراد منه والثاني انه قد تشكك هذه  
العبارة بانها تضمنت توقف الشيء على نفسه لان الحكم عام فهو شامل لجميع الاحكام والاحكام  
هي الشرع ولهذا يفسرونه بها فيقولون الشرع ماسرعه الله من الاحكام فيكون حاصل  
المعنى ان الشرع موقوف على الشرع أو ان 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 فلو 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 الوسول  
فلنا يلزم تناقض في العبارة لان قولنا لا يوجد الحكم قبل وصوله مضمون تقي الحكم قبل  
وصوله بقولنا لا يوجد الحكم الخ وانما به بقوله قبل وصوله لانه تضمن اثباته في نفسه وتقي  
الوصول عنه ويجاب بان الشرع هنا ليس بمعنى الاحكام بل بمعنى البعثة كما تقدم في كلام  
الشارح فغاية ما يلزم تقي الحكم قبل تليغ الرسول الاحكام وهو صحيح ولو سلم فيمكن أن يمنع  
ان الاحكام المراد هنا هي الشرع بل الاحكام هي الكلام النفسى المتعلق بالمكلف والشرع  
هو الكلام النفسى مطلقا ولا ينافى ذلك وقوع الاحكام في تفسير الشرع لانها حينئذ بمعنى آخر  
وسبب كلام يتعلق بذلك والله أعلم (قوله مشتمل على اتقائه قبله ووجوده بعده) قال شيخنا  
العلامة أى محتوم مفهومه احتواء الكل على ما في ضمنه ومن المعلوم أن الاتقائه قبله والوجود  
بعده متاركان 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 فم يلزم هنا لخصوص  
كون الشرع المتوقف عليه محتوما وعلى الحكم المتوقف قائل اه (وأقول) فيه ابحاث

الى وروده أى الشرع  
أشار بهذا كما قال الى انه مرأ  
من عبرتنا فى الافعال قبل  
البعثة بالوقف فليس مخالفا  
لمن تقي منا الحكم فيها ويل  
هنا الانتقال من غرض الى  
آخر وان اشتمل على الاول  
اذ توقف الحكم على الشرع  
مشتمل على اتقائه قبله  
ووجوده بعده

الأول انه ان اراد بقوله أي محتوم مفهومه الى قوله ومن المعلوم الخ الاعتراض على الشارح بانه  
 ادعى أن مفهوم توقف الحكم على الشرع محتوم على الاتقاء قبل الوجود بعد المذكورين  
 احتواء الكل على ما في ضمنه وان ذلك ممنوع بل الاتقاء والوجود المذكوران خارجان عن  
 مفهوم توقف الحكم لزمانه فلا يكون محتوما عليهما كذلك فهو واعتراض ساقط اذا اشتمال  
 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 أي محتوم عليه احتواء الملزوم على لازمه  
 لا احتواء الكل على ما في ضمنه اذ من البين ان الاتقاء قبله والوجود بعده خارجان عن مفهوم  
 توقف الحكم لزمانه اه وان اراد بمجرد البيان فكلامه متناقض اذا احتواء الذي ادعاه  
 منافي لقوله ومن المعلوم الخ الثاني ان قوله على أن الخ ان اراد به الاعتراض كان في غاية  
 السقوط لان الشارح لم يدع أن المستلزم مفهوم التوقف لانه بل مراده انه مفهوم التوقف  
 للغير كما سفي راليه الثالث أن قوله ثم يلزم هنا الخ فيه نظر ظاهر اذ لا نسلم أن الشرع محتوم أي  
 احتواء الكل على ما في ضمنه كما تقدم له على الحكم المراد هنا لان الشرع يتحقق بدون التعلق  
 التمييزي المعتبر في مفهوم الحكم هنا والمراد من الحكم هنا بديل تحققه قبل البلوغ والعقل  
 ونحوهما من شروط التكليف المتوقف عليها التعلق التمييزي وبديل قولهم في تعريف الرسول  
 انسان أوحى اليه بشرع وامر بتبليغه فجاءوا بالتبليغ المتوقف عليه التعلق التمييزي خارجا عن  
 معنى الشرع ولا ينافي ذلك اطلاق الاحكام على الشرع حيث قالوا في تفسيره ما شرعه الله من  
 الاحكام لانها هناك بمعنى آخر للحكم اللهم الا أن يجاب بأن الشرع وان لم يعتبر فيه التعلق  
 التمييزي لم يعتبر فيه عدمه فهو اسم لطلق الاحكام أعم من ان تصنف بالتعلق التمييزي أولا  
 ولكونه اسما للاعم احتاجوا في تعريف الرسول الى اعتبار الامر بالتبليغ أو بانه يكفي في صحة  
 الاحتواء المذكور وعروض ذلك التعلق للشرع وان لم يعتبر فيه فليستأمل والوجه في بيان الملزوم  
 ان يقال انه ليس الكلام في الحكم على الاطلاق بل في الحكم الموصوف بانه لا بد من تحققه بان  
 يتحقق التعلق التمييزي ولا بد فاذا حكم توقفه على الشرع لزم اتقاؤه قبله ووجوده بعده لزوما  
 واضحا كما لا يخفى وقد ظهر مما تقرران الشرع والحكم هنا متغايران ولو بالعموم والخصوص  
 على ما تقر ولا اعتبار التعلق التمييزي في الحكم دون الشرع على ما تقر خلافا لما قد يتوهم من  
 اتحادهما (قوله وحكمت المعتزلة العقل) فيه أمور الأول قال شيخنا العلامة فعل هنا لا يصح ان  
 يكون للتصير لانهم لم يصيروا العقل كما قبل نسبة الفاعل الى اصل الفعل كفسقته نسبتا للفسق  
 أي نسبة العقل انه ما حكم اه الثاني ليس المراد بكون العقل كما عندهم انه منشي للحكم اذ  
 المنشي له اتفقا منا ومنهم ليس الا الله سبحانه وتعالى بل المراد انه مدرك لحكم الله تعالى وحينئذ  
 نقابلة قوله وحكمت المعتزلة العقل لقوله ولا حكم قبل الشرع الخ باعتبار لازمه اذ يلزم من أن  
 العقل يحكم أي يدرك الحكم بناء على أن الحكم تابع للحسن والقبح الذاتيين لتعلق الحكم  
 ثبوت الحكم قبل الشرع لان الحسن والقبح لا يتكافأ عن ذلك المتعلق فكذلك الحكم أو  
 باعتبار لازمه الأول اذ يلزم من نفي الحكم قبل الشرع عدم ادراك العقل له بالمعنى الذي ارادوه  
 من أن الحكم تابع للحسن والقبح الذاتيين متعلقه فنفيه قبل الشرع نفي تلك التبعية فلا ادراك

(وحكمت المعتزلة العقل)



لبيته لهما عندهم وحينئذ فيستقيم كلام المصنف في هذه المقابلة وان أوهت والثالث انه قد  
يقال ان هذا مكر مع قوله السابق ويعني ترتيب الذم عاجلا والعقاب آجلا شرعي خلافا للمعتزلة  
فانه يتضمن بحكم العقل عند المعتزلة وأجاب شيخنا العلامة على ما علق عنه في بعض دروسه بان  
ما هنا اعم مما تقدم لشموله جميع الافعال واختصاص ما تقدم بالحرام والواجب والمدوب اه  
(أقول) وأيضا فليس في قوله فيما تقدم خلافا للمعتزلة تصریح بحكم العقل لاحتمال  
التوقف وأيضا فصيها هنا زيادة من وجه آخر وهو تفصيل مذهبهم بقوله فان لم يقض الخ وأيضا  
فقد يكون ذكر ما هنا مع استفادة حكمه من ابطال قاعدة الحسن والقبح العقليين المبني عليها  
قول المعتزلة فيما تقدم اشارة الى ما صرح جوابه من ابطال حكم العقل قبل الشرع وان سلمنا تلك  
القاعدة كما سبقت الاشارة الى ذلك (قوله في الاعمال) فيه أمران الاول قال شيخنا الشهاب  
يعني اعتقدت المعتزلة العقل كما في الافعال فالجار متعلق بمقدر دل عليه حكمت وليس المعنى  
جعلته كما لا يخفى اه (وأقول) لا ينجبه منع تعلق الجار بحكمت وجوب تعلقه بمقدر دل  
عليه حكمت وما ذكره من التقدير لا ينتج ذلك الثاني انه ينبغي حل الافعال على ما يم أعمال اللسان  
وأفعال القلب كالاعتقادات ولو بالمساحة في عددها أفعال اذ هذا الحكم لا يخص الافعال  
بالمعنى المتبادر منها (قوله فاقضى به) ان كانت ما موصولة فالتقدير فاذى أى فالحكم الذى  
قضى العقل به أو شرطية فالتقدير فاقضى حكمه قضى العقل به والمراد بالقضاء ادراك ثبوت ذلك  
الحكم كالباحثة والوجوب لذلك الشيء كما يعلم مما تقرر فيما تقدم فالمعنى فالحكم الذى ادرك  
العقل ثبوته لذلك الشيء أو فاقضى حكمه أدرك العقل ثبوته لذلك الشيء (قوله في شئ منها) أى  
في فعل من تلك الافعال (قوله ضرورى) قال شيخنا العلامة نقل عن الأمدى أن الضرورى  
يطلق على المكروه عليه وعلى ما لا قدرة على فعله ولا تركه وعلى ما تدعو الحاجة اليه دعاء تاما  
كما كل الميتة للمضطر ونظائر ان الاولين لا يتعلق بهما حكم كما سيجي أى في قوله والصواب  
امتناع تكليف الغافل الخ والتنفس في الهواء أشبه بالثالث منه بغيره فالإباحة فيه الا في ذكرها  
بالمعنى الاعم من الأذن في الفعل الصادق بالوجوب وقسم الضرورى لم يذكره المضد في كتابه  
الموافق وشرح ابن الحاجب واسقاطه أو فرق بقصرهم تعلق الاحكام الشرعية على الافعال  
الاختيارية اه (وأقول) فيه أمران الاول أن قوله فالإباحة فيه الا في ذكرها بالمعنى الاعم  
من الأذن في الفعل الصادق بالوجوب أى وبالذهب 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 ولا تركه لا مصلحة ولا مفسدة فيستوى  
طرقه بل ينبغي انه قد يكون سرا كما اذا ترتب عليه مفسدة كتنفس يترتب عليه محرم كالقتل  
وقد يكون مكروها بان يترتب على تركه مصلحة ولا يترتب على فعله مفسدة فينقسم الضرورى  
أيضا الى الاقسام الخمسة ويحجب عما اقتضاه صنيع الشارح وغيره من تخصيص الاقسام  
الى الاقسام الخمسة بالاختيارى والاقتضار فى الضرورى على الاباحة بانه باعتبار الغالب  
(فان قلت) الاحكام الخمسة انما يظهر جريانها فيما يمكن من فعله وتركه والضرورى ليس  
كذلك (قلت) كلامنا باعتبار ما أشار اليه الشيخ بقوله والتنفس في الهواء أشبه بالثالث الخ

في الافعال قبل البعثة  
قضى به في شئ منها ضرورى  
كالتنفس في الهواء  
أو اختياري

من حمل الضرورى هنا على المعنى الثالث وهو ما تدعو الحاجة اليه دعاء تاما والضرورى بهذا  
المعنى لا ينافى الاختيار وعلى هذا يفرض الكلام فى تنفس يتمكن من فعله وتركه وان كان  
الظاهر ان الشارح أراد ما سبأنى عن المحصول لان الظاهر انه تابع له فيه أما ما ليس كذلك  
فلا يتعلق به حكم على ما سبأنى والثانى ان قوله وقسم الضرورى لم يذكره المضد الخ غير موجه  
أما ان المضد لم يذكره فى كتابه فلانه لا أثر لذلك مع انحاء المعنى وقد ذكر الانعام فى المحصول قسم  
الضرورى لكن على وجه يدل على انه أراد به ما لا يتمكن من تركه حيث قال الفصل التاسع  
فى حكم الاشياء قبل الشرع انتفاع المكلف بما يتتبع به اما ان يكون اضطراريا كالتنفس  
فى الهواء وذلك لا بد من القطع بانه غير ممنوع الا اذا جاوزت ان تكليف ما لا يطاق اه ونقله  
الاستوى فى شرح المنهاج عنه فقال وحاصله ان الافعال الصادرة عن الشخص قبل بعثة الرسل  
ان كانت اضطرارية كالتنفس فى الهواء وغيره ففى المحصول والمختبب انها غير ممنوع منها  
قطعا طال فى المحصول الا اذا جاوزت ان تكليف ما لا يطاق وغيره من الشارحين وصاحب التحصيل  
عن هذا بانه مأذون فيه وفيه نظر فسيأتى فى آخر هذه المسئلة أن عدم المنع لا يستلزم الاذن فيه  
لان الاذن هو الاباحه والاباحه حكم شرعى لا يثبت الا بالشرع والقرض 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 باباحه الضرورى واما انهم قصروا  
تعلق الاحكام الشرعية على الافعال الاختيارية فلانه لا ينافى ذلك رقس الضرورى لان  
الظاهر انهم أرادوا بالاختيارية التى قصروا الاحكام الشرعية عليها ما يتمكن الانسان من  
فعله وتركه والضرورى بالمعنى الذى اشار الشيخ الى الحمل عليه هنا كما تقدم بيانه يجامع  
الاختيارى بالمعنى المذكور والمتنفس فى الهواء يمكن من التنفس وتركه وان حصل له مشقة  
يركضه فان فرض انتهاء الحال الى حيث لا يتمكن من تركه القرم عدم تعلق الحكم به حيثئذ وهذا  
بخلاف حوكه المرتضى لعدم التمكن من فعلها وتركها وبخلاف النزول من شاهق لعدم التمكن  
من تركه بل ومن فعله لوجوبه ولا قدرة على الواجب كما يأتى فى نقول الشيخ واسقاطه أوفق الخ  
فيه نظير بل لا يوافق ما اشار الى حمل الضرورى عليه هنا كما تبين ثم رأيت القرانى قال فى شرح  
المحصول ما نصه قوله فى أول المسئلة قوله ما يضطر اليه كالتنفس فى 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 شرعى البتة فالنازل من شاهق لا يساح له النزول ولا يتعلق به حكم شرعى 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 تصور المسئلة بما لا يتمكن الانسان من فعله وتركه بدليل الاستثناء الذى ذكره  
(قوله تلصو صبهان أدرك الخ) قال شيخنا العلامة أى بخصوص ذلك الاختيارى لانه لانه من  
جمله الاختيارات فقط بل لا يختص به واللام فى تلصو صبه متعلق بقضى والباء فى بيان متعلق  
بقضى أيضا لكن مقيدا بالخصوص والضمير فى فيه يرجع الى الاختيارى مقيدا بالخصوص  
اه وقال شيخنا الشهاب والباء فى بيان سببية اه والمعنى على تعلق لام تلصو صبه بقضى ان منشأ

تلصو صبهان أدركه مصلية  
أو مقيدتا أو انتفاءهما

فما نلاحظه أمر يخص ذلك الشيء كان يشتمل خصوصه على مصلحة أو مفسدة ولا ينافي تعلقه  
 بقضى لا باختباري قوله الآتي والاختباري لخصوصه يتقسم الخ لان لخصوصه فيه متعلق  
 يتقسم لا بالاختباري وهو موافق في المعنى لتعلقه بقضى فتأمل (قوله فامر قضائه فيه) أي  
 قضاء العقل في ذلك الشيء قال شيخنا الشهاب وهذه الجملة جواب قوله فما قضى ولك ان تقول  
 جواب اسم الشرط المرفوع بالا ابتداء لا بد فيه من ضمير يربطه به فان لم يقدر هنا لم نجد وصناعي  
 وان قدر بان قيل الاصل فامر قضائه فيه به أي بذلك الحكم المقضى به من وجوب مثلا لزم ان  
 قوله أمر مستدرك لا فائدة له لان ما به مقوله وهو عين قضاء العقل في الفعل الضروري مثلا بما  
 قضى به فيه غاية انه تفصيل لما تقدم ويجاب بان الاضافة في أمر قضائه بيانية سلمنا انها غير  
 بيانية فالمراد بالامر كون الضروري مقطوعا باياحه وكون غيره يتقسم الخ وذلك ليس عين  
 القضاء المذكور اه (وأقول) جواب دعوى الاستدراك ان المراد بالامر التفصيل كما قال  
 شيخنا العلامة في قوله فامر قضائه مانصه أي فتفاصيل مقضى قضائه به فيه فامر واقع على  
 تفاصيل المقضى ويدل على ذلك قول الشارح وهو ان الضروري الخ اه وقول شيخنا الشهاب  
 فالمراد بالامر كون الضروري الخ يرجع حاصلا الى حمل الامر على معنى التفصيل لكن لا يفتي  
 ما قيل استدراكه على الاستدراك من ان ما به وهو عين قضاء العقل وأي دلالة لذلك على  
 الاستدراك (قوله والاختباري لخصوصه) قال شيخنا الشهاب الجار يتعلق يتقسم أو بالمقضى  
 مقدرا أي والاختباري المقضى فيه لاجل خصوصه اه (قوله لانه ان اشتمل على مفسدة فعله  
 حرام كالظلم أو تركه فواجب كالعدل الخ) فيه أمران الاول انه لا يفتي ان الضمير المضاف اليه في  
 قوله فعله عائد للفعل لكن الفعل المضاف بالمعنى المصدرى والمضاف اليه يعني الحاصل بالمصدر  
 فلا اشكال في اضافة الفعل الى ضمير الفعل لا اختلاف معنى المضاف والمضاف اليه لكن يفتي  
 الاشكال من جهة انه قد تب هنا المفسدة والمصلحة الى الفعل المضاف مع ان متعلق الحكم  
 اشتمل عليها انما هو المضاف اليه لان متعلق الحكم انما هو الوجودي الذي هو الحاصل بالمصدر  
 والحاصل بالمصدر هو المضاف اليه اللهم الا ان يقال سهل اضافتهما للمضاف وان كان متعلقهما  
 الذي هو المكاتب به انما هو المضاف اليه اتحادهما في الخارج وكون الفرق بينهما اعتباريا على  
 انه يمكن حمل الفعل المضاف على الحاصل بالمصدر ومعنى فعل الفعل على هذا الفعل الذي نشأ  
 عن الفعل وحصل به فان الحاصل بالمصدر ناشئ وحاصل بالمعنى المصدرى لكنه غير مطابق لسباق  
 الكلام وما قبله الثاني ان كل واحد من هذه الاقسام الخارجة من هذا التقسيم محتاج الى تقييد  
 لكنه يستفاد من مقابلته لان وصف أحد المتقابلين بشئ في مقام تمييزه قرينة ظاهرة في اختصاصه  
 به واتفاقه عن المقابل الآخر والحاصل ان تلك الاقسام حذف منها قيود مع ارادتها بقرينة  
 استفادتها من المقابلة والحذف مع قرينة عليه بمنزلة المذكور وقوله أو على مصلحة فعله أي ولم  
 يشتمل على مفسدة تركه بقرينة مقابلته لما قبله فلا يكون ضابط المتدوب متناولا لواجب وقوله  
 أو تركه أي ولم يشتمل على مفسدة فعله بقرينة ما ذكر فلا يكون ضابط المكره متناولا للحرام وقوله  
 وان لم يشتمل على مفسدة ولا مصلحة فباح أي وان لم يشتمل باعتبار كل من فعله وتركه على مفسدة  
 ولا مصلحة بقرينة مقابلته لما تقدمه وبقرينة عدم تخصيص طعن الاشتمال بخصوص الفعل

فامر قضائه فيه ظاهر وهو ان  
 الضروري مقطوع باياحه  
 والاختباري لخصوصه  
 يتقسم الى الاقسام الخمسة  
 الحرام وغيره لانه ان اشتمل  
 على مفسدة فعله حرام  
 كالظلم أو تركه فواجب كالعدل  
 أو على مصلحة فعله مندوب  
 كالاحسان أو تركه فمكروه  
 وان لم يشتمل على مفسدة ولا  
 مصلحة فباح

أو الترك كما فعل فيما سبق فانه لما أضاف الاشتغال فيما سبق الى خصوص الفعل تارة والترك  
 أخرى ثم أطلق هنا مع المقابلة للمسبق دل ذلك دلالة ظاهرة على اضافة الاشتغال هنا الى اعم من  
 الفعل والترك فظهر بذلك سقوط ما أطل به شيخنا العلامة هنا وتبعه شيخنا الشهاب من ان  
 شرط صحة التقسيم ان تتقابل فيه الاقسام والقسم المسمى بالمتدوب صادق بالواجب لاختلاف  
 طرفي المفسدة والمصلحة وكذا المسمى بالمكروه صادق على المسمى بالحرام كذلك فيكون المسمى  
 بالواجب مندوباً أيضاً والحرام مكروهاً أيضاً باعتبارين ومن ان الضمير في قوله وان لم يشغل ان  
 عاد على الفعل ذي الطرفين كما هو الظاهر المطابق للضمائر قبله تناول المكروه وان عاد على أحد  
 الطرفين المتعاطفين باو وعما فعله وتركه لم يتركه في طرف فله تناول المكروه أيضاً وفي طرف تركه  
 تناول المتدوب ووجه سقوط هذا ان الضمير عاد على الفعل لا باعتبار خصوص فله فقط ولا  
 باعتبار خصوص تركه فقط بل باعتبار المتناول لكل منهما بالقرينة الظاهرة في ذلك كائين  
 فان الفعل الذي هو الحاصل بالمصدر اعتبار الشارح أو لانه خصوص فله وتارة خصوص  
 تركه ثم أطلقه في مقابلة ذلك إشارة الى ارادة المعنى الاعم من كل منهما فأحسن التامل (قوله  
 فان لم يقض العقل في بعض منها) قال شيخنا الشهاب عوسلب جزئي لا كلي لان ليس بعض سور  
 السالبة الجزئية وقال شيخنا العلامة المراد منها السالبة الجزئية لا ما يؤخذ من ظاهر العبارة  
 من الصوم لوقوع التكررة وهي قوله في بعض سياق النبي اه (قوله خصوص) متعلق يقض  
 أي فان اتت قضاؤه من جهة الخصوص فلا ينافي قضاؤه من جهة العموم فلا تناقض بين  
 الشرط وهو اتقاء القضاء وحكاية الخلاف المذكور المشتمل على القول بالقضاء ولا يبينه وبين  
 ما قبله من قوله وحكمت المعتزلة العقل في الأفعال قال شيخنا العلامة وان تناذر التناقض قال  
 لان العقل قاض في الجميع الا انه تارة يقضي للنصوص بحكم معين بان أدرك مصلحة أو مفسدة  
 أو اتقاء هما وتارة لا يقضي لنصوصه بان لم يدرك ما ذكر بل العموم له عموم دليله اه (وأقول)  
 هذا الكلام من الشيخ يقضي حمل جملة قوله وحكمت المعتزلة العقل في الأفعال على الإيجاب  
 الكلي وقد ينظر فيه بما يؤخذ من قوله السابق أو باسماته الشرع فيما خفي على العقل من ان  
 العقل لا يحكم في بعض الأفعال والمناسب لذلك حمل تلك الجملة على الإهمال وحينئذ فلا يتوهم  
 تناقض بينها وبين قوله فان لم يقض حتى يحتاج لجراب (قوله عما تقدم) أي وهو المصلحة  
 والمفسدة في الفعل أو الترك واتقاءهما عنهما (قوله في قضاؤه) أي في ذلك البعض لعموم  
 دليله أي دليل المقضي به اذا الدليل بالحقيقة انما هو المقضي به الذي هو مدرك العقل وقضاؤه  
 معناه ادراكه قالها في دليله للقضاء بمعنى المقضي به أو المقضي به المقدر اضافة للقضاء أي في  
 مقضي قضاؤه أي في تعيين قضاؤه بمعنى المقضي به أو في تعيين مقضي قضاؤه ويمكن عودها لبعض  
 تنوع مسامحة (قوله لعموم دليله) متعلق بقضاؤه أي دليل لا يرجع لخصوصه بل لما يعمله وغيره  
 (قوله على أقوال) أقول قد يشكل جعل الأقوال في القضاء الثالث اذ لا قضاء فيه لما تقدم ان  
 اختلاف في تعيين المقضي به الا أن يكون في الكلام مسامحة وتغليب أو ايراد القضاء اعم مما هو  
 على وجه التفصيل كما في غير الثالث وعلى وجه الإجمال كما في الثالث اذ فيه قضاء بأحد الأمرين  
 من غير تعيين (قوله ذكرها) أي تلك الأقوال بمعنى المقولات والمعتقدات ووجه ذكرها ان الهاء

(فان لم يقض) العقل في  
 بعض منها خصوصاً بان لم  
 يدرك فيه شيئاً مما تقدم  
 كما كل الفاكهة فاختلف  
 في قضاؤه فله عموم دليله  
 على أقوال ذكرها بقوله  
 فتأتمم الهم الوصف عن  
 الحظر والاباحة

في قوله ثالثا عائد الاقوال فقهه تصریح بان في المسئلة ثلاثة اقوال وصرح بتعيين الثالث بقوله الوقت عن الخطر والاباحة وأشار الى تعيين الثاني والثالث بقوله الخطر والاباحة (قوله أي لا يدري أنه محظور أو مباح الخ) قال شيخنا العلامة تفسير الوقت بذلك يقتضي أن اختلاف الاقوال في تعيين المقضى به لا في القضاة فانه متفق عليه وهو خلاف قوله أولا فاختلف في قضاة فيه اه (وأقول) لا مخالفة لان القضاة في قوله فاختلف في قضاة بمعنى المقضى به أو على حذف المضاف أي في معنى قضاة أي فيما يقتضى به كما تقدم بيان ذلك بل هذا الذي تقدمت قوله عنه أيضا أعني عن شيخنا المذكور (قوله مع أنه لا يجوز 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 وروى خبر عنهما وإنما أرادوا استواء الامرين في الفعل والترك اه وسننتقد دعوى عدم التماثل بينهما ما منوعة بل واز كونه واجبا أو مندوبا مثلا لكن خفيت المقسدة أو المصلحة على العقل فلم يدرك فيه شيئا وعلى هذا فتقوله أولا بجواب ممنوع أيضا لوزان يسكون واجبا أو مندوبا مثلا ومن هنا تطرق اقتصار شيخنا العلامة على توجيه هذا الكلام بقوله إشارة أي قوله مع أنه لا يجوز عن واحد منهما إشارة الى أن القضية مائة الجمع والخلافا لان ظاهر قوله أنه محظور أو مباح يصدق باتفاقهما ما فأد أن أحدهما ثابت في نفس الامر اه (قوله وهما القولان المطويان) أي المحظور والمباح القولان أي لازم المحظور ولازم المباح اللذين هما الخطر والاباحة ففي كلامه تسع كذا ذكره شيخنا العلامة (وأقول) لا يتعين أن يكون القولان الخطر والاباحة بل يجوز أن يرجع ضميرهما للتسمية في قوله محظور أي محظور وقوله مباح أي فهو مباح والنسبة يصح أن تكون قولان القول هنا بمعنى القول أي المعتقد (قوله ان الفعل تصرف الخ) هذه صغرى قياس حذف كبراه وتبنيته أي وكل تصرف في ملك الله بغير إذنه ممنوع فهذا التصرف ممنوع (قوله تصرف في ملك الله بغير إذنه) أي يحرم كما في الشاهدان في المواضع وشرحه الجواب الفرق بضرر الشاهد دون الغائب وأيضا صرحة التصرف في ملك الشاهد ستفاد من الشرع (قوله بغير إذنه) أي لعدم المصلحة الدالة على الأذن (قوله فلو لم يبح له كان خلقه ما عيبنا الخ) أي واللازم منتف لأنه تعالى لم يخلق شيئا الا للحكمة فيتفق الملامم وهو عدم الاباحة قال العضد الجواب المعارضة بأنه ملك الغير فيصير التصرف والحل بأنه ربما خلقه ما يشتمه فيصبر عنه فينبأ عليه ولا يلزم من عدم الاباحة عيب اه وبعبارة الجواب وشرحه الجواب ربما خلقه أي العبد ليصبر عنه أي عن المستغنى به ويمتنع هواه وشهوته فينبأ على ذلك وهذه منقحة جليلة أو خلقه لفرض آخر لانه (قوله أي خالنا عن الحكمة) تصدير للعبث هنا لان له معاني آخر والله أعلم (قوله ووجه الوقت) لم يقل ودليل الوقت كما قال في الاوين اذ لا حكم فيه بخلاف الاوين فيم ما حكم ولا يكون الا عن دليل (قوله في الاعمال قبل التمرع) قال شيخنا العلامة تنازعه الخطر والاباحة وعموم الاعمال مخالف للذهب المعتزلة أيضا لانهم انما قالوا ذلك في البعض الذي لم يدرك العقل فيه مصلحة ولا مقسدة اه ويجب بان آل الجبس أو الهمد فلا مخالفة (قوله انما هو لفظهم) فيه بحث لان ذلك لا يمنع ان ذلك القول قول

أي لا يدري انه محظور أو مباح مع أنه لا يجوز عن واحد منهما لانه اما ممنوع منه محظور أو لا يباح وهما القولان المطويان دليل الخطر أن الفعل تصرف في ملك الله بغير إذنه اذ العالم أعيانه ومناقصه ملك له تعالى ودليل الاباحة ان الله تعالى خلق العبد وما يقع به فلو لم يبح له لكان خلقه ما عيبنا أي خالنا عن الحكمة ووجه الوقت عن ما تعارض دليلهما وأشار بقوله لهم أي للمعتزلة الى ما نقله عن القاضي أبي بكر الباقلافي من أن قول بعض فقهاءنا أي كابن أبي هريرة بالخطر وبعضهم بالاباحة في الافعال قبل التمرع انما هو لفظهم

ذلك البعض لانه صدر عنه تحقيقه والقول يشب اتماله وان اعتقد غيره غلطه فيه فكيف  
 يشار الى تقيبه عن ذلك البعض بقوله اهـم الا ان يجاب بأنه لم يرد التي حقيقة بل حكم لانه في  
 حكم الخلق عن ذلك البعض لان مدوره عنه في حكم غير الصادر عنه لعدم خبره به على قواعده  
 والله أعلم (قوله عن تشعب ذلك عن اصول المعتزلة) فيه بحث لان الكلام فيما لم يقض العقل فيه  
 لخصوصه بان لم يدرك فيه مصلحة ولا فساد بل تضي فيه دليل عام فكيف يتفرع ذلك عن  
 اصول المعتزلة اى الحسن والقبح القليبين مع انهما ما تابعا للمصلحة والمفسدة والغرض  
 اتناؤهما الا ان يقال المراد باموالهم هنا مجرد اثبات الحكم قبل ورود الشرع فليست امل (قوله  
 واصواب امتناع تكليف الغافل) فيه امور الاول ان البيضاوي قال لا يجوز تكليف الغافل  
 عند من أحال تكليف المحال قال الاسنوي وفيه نظرين وجهين أحدهما ان مقتضوه ان  
 الثانيين يجوز التكليف بالمحال يجوزواها ذواها وباضافة وم كلام المحصول وليس كذلك بل  
 اذا قلنا يجوز ذلك فلا شعري هنا قولان نقلهما ما بن التلمساني وغيره قال والفرق ان هناك فائدة  
 في التكليف وهو ابتلاء الشخص واختباره والثاني فرق ابن التلمساني وغيره بين التكليف بالمحال  
 وتكليف المحال فقالوا الاول هو ان يكون التامل راجعا الى الماء وربه والثاني ان يكون  
 راجعا الى المأمور كتكليف الغافل وعلى هذا فالصواب ان يقول من أحال التكليف بالمحال  
 بزيادة الباء في المحال اهـ وقضية ساقه ان 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 سبق فيقال تكليف الغافل ليس من قبيل التكليف بالمحال بل من قبيل  
 التكليف بالمحال وقد قيل بتمعه وان قيل يجوز ذلك فلا يلزم من جواز التكليف بالمحال جواز  
 تكليف الغافل نعم بقي الاشكال على المصنف لانه لا يظهر الا ان تكليفه من قبيل التكليف  
 بالمحال الا ان يمنع ذلك كما هو مقتضى قول الاسنوي انه لا خلاف فيه كما قاله ابن التلمساني اهـ  
 وفيه نظر فإى فرق بين تكليف المبالا وتكليف الزمن بالمشي والانسان بالطيران الذي سبقت عدده  
 من التكليف بالمحال الذي يجوز المصنف بل كيف لا يجوز تكليف المبالا ويجوز التكليف  
 بالمحال لذاته كالجمع بين السواد والبياض اللهم الا ان يفرق بمجرد ان المبالا ساقط الاختيار رأيا  
 بخلاف غيره ولا يخفى ما فيه فليست امل \* الثاني سبقت ان التكليف الزام مافيه كفاة لاطلبيه ولا يخفى  
 ان مقتضى استدلالهم انه كما يمنع تكليف الغافل يمنع الطلب منه مطلقا وان لم يكن تكليفه  
 بل يحتمل انه المراد من التكليف بل ينبغي امتناع تعاق الالاحة به أيضا وان لم يشملها هذا  
 الاستدلال ويؤيده ما تقدم انه لا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ الغافل فليست امل \* الثالث أورد  
 على امتناع تكليف الغافل ان العبد مكلف بمعرفة الله تعالى بدون العلم بالامر وذلك لان الامر  
 بمعرفة الله تعالى وارد فلا جاز ان يكون واردا بعد حصولها الامتناع بتحصيل الحامل فيكون  
 واردا قبله فيستحيل الاطلاع على هذا الامر لان معرفة امر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى  
 مستحيل فقد كلف بمعرفة الله تعالى مع عقلة عن ذلك التكليف وأجيب بان المعرفة الاجالية  
 حاصله وهي كافية في انتفاء العقلة عن التكليف والمكلف به هو المعرفة التفصيلية وبأن شرط  
 التكليف انما هو فهم المكلف له بان يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بان يصدق

عن تشعب ذلك عن اصول  
 المعتزلة للعلم بانهم ما اتبعوا  
 مقاصدهم وان قول بعض  
 أئمتنا اى كالا شعري فيما  
 بالوقت مراده به تقي الحكم  
 فيها اى كما تقدم (والصواب  
 امتناع تكليف الغافل  
 والمبالا)

بتكليفه والالزم الدور وعدم تكليفه ~~فما~~ فارهوهنا قد فهم ذلك وان لم يصدق به وبان  
التكليف بالمعرفة مستثنى من امتناع تكليف الغافل وضعف هذا بامتناع الاستثناء في  
العقليات وفي حواشي البعد في موضع آخر بعد كلام قزرة غاية ما في هذا أن يقال انه تكليف  
بالوجود للغافل عنه وانه باطل اجماعا فيجاب بانه ليس ذلك من تكليف الغافل المستحيل في  
شيء فان المكلف في هذه الصورة يفهم التكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف  
شرطا لصحة والالزم الدور أما الغافل الذي لا يجوز تكليفه فهو من لا يفهم الخطاب كاصبيان  
أو يفهم لكنهم لم يقله انه مكلف كالذي لم تصل اليه الدعوة وبني والحاصل أن الغافل عن التصور  
لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق وهذا هو الجواب المحقق عما قيل في اجاب معرفة الله  
تعالى من أنه امة تكليف الغافل أو امر بتحصيل الحاصل لا ما قيل من أن ذلك مستثنى من  
قاعدة تكليف الغافل اذ لا يجوز الاستثناء في الدلائل القطعية اه نعم رأيت عنه أعتنى عن  
السيد أن محل امتناع الاستثناء في الدلائل القطعية اذ لا يمكن الاستثناء عقليا والاباز فليأمل  
(قوله اما الاول) أي اما امتناع تكليف الاول أو امان الصواب امتناع تكليف الاول  
(قوله وهو من لا يدري) قال شيخنا العلامة يصدق بالجنون وفي تكليفه اتفاق ويمكن عدم  
صدقه عليه يجعل من كناية عن المكلف أي البالغ اقل بقرينة تعريف الحكم السابق اه  
(قلت) وتعبير الاستوى بقوله مانصه تكليف الغافل كالتسامي والجنون والسكران  
وغيرهم لا يجوز من جنس التكليف بالجمال اه يقتضى ثبوت الخلاق في الجنون أيضا (قوله  
فلا تفتنى التكليف) قال شيخنا العلامة أي الامر الذي يطلب بالتكليف وليس المراد  
بالمقتضى الالزم كما تقول هذا يقتضى كذا أي يستلزمه اذ التكليف لا يستلزم الايمان بالمكلف  
به اه (قوله امتثالا) قال شيخنا العلامة فيه اشكالان أحدهما انهم فسروه بالايان بالامور  
به على وجهه أي كما امر به ففهمه هو ما قبله أي الايمان بالشيء المكلف به فلا فائدة في ذكره سواء  
جعل حالا أو مفعولا فالصواب أن يقول مع قصد الامتثال فانها أن كون الامتثال أي قصده  
مقتضى التكليف بخلاف لما تزعمنا في تقسيم الحكم وتعريفه الامر والتمهي من أن  
المقتضى هو الفعل لا يقيد فان كان اقتضاء المقصد من مفهوم الحكم فتركه من تعريفه محمل له  
عدم اطراده والالزم يمكن التكليف مقتضاه فانها أن المصنف والتاخر صحما عدم اعتبار  
قصد الامتثال في الخروج عن عهد التهي وان اعتبر في حصول الثواب على ما يأتي في الاتمحل  
وهنا اعتبار في الايمان بالشيء المكلف به أمر كان الشيء أو غيره اه (وأقول) اما الاشكال  
الاول جوازه اما أولا فلا نسلم انهم جميعهم فسروه بما ذكره بل غاية الامر أن بعضهم فسروه بذلك  
في مقام يناسبه وقد فسروه بغير ذلك مما لا يخبر عليه ههنا فقد قال الاستوى فيما نحن فيه مانصه  
لان الامتثال هو أن يقصد ايقاع الفعل المأمور به على سبيل الطاعة اه على أن الشيخ في تقرير  
اشكاله الثاني فسره الامتثال بقصده وهو معنى تصويبه فأي اشكال بعد ذلك في ذكر الامتثال  
واما ثانيا فلأعرب مفعولا لا جملها فأدغم في القصد قطعنا اذ لا معنى للايمان بالشيء لا جمل  
الامتثال الا الايمان به بقصد الامتثال كما هو ظاهر فيكون معنى ما صوبه فلا يصح تقيمه القاعدة  
اذ جعل مفعولا لا جمل ولا تصويبه بالنسبة اليه واما ثالثا فلا نسلم بان على ما ذكره من التفسير

اما الاول وهو من لا يدري  
كالتسامي والتسامي فلان  
مقتضى التكليف بالشيء  
الايمان به امثالا وذلك  
يتوقف على العلم بالتكليف

قوله مفهومه هو ما قبله للقطع بان نسبة مفهوم الايمان بالشيء كما امر به بالنسبة الى مفهوم  
 الايمان بالشيء نسبة المقيد الى المطلق لان الايمان بالشيء قد يكون كما امر به وقد يكون على غير  
 ما امر به ولهذا قد يرد بقولهم كما امر به ولا اشتباه في أن مفهوم المطلق ومفهوم المقيد متغايران  
 والافلامعنى للتقييد ولهذا اختلاف الائمة في أن المطلق يحتمل على المقيد أو لا بل يبقى على  
 اطلاقه ففي ذكر المقيد بعد المطلق فائدة وأي فائدة وهي تقييد ذلك المطلق فسقط ما زعمه من  
 التصويب واما الاشكال الثاني فخواهه ان لا نسلم ما زعمه من مخالفة المذكورة لان ما دل عليه  
 ما ذكر في تعريف الحكم وتقسيمه وتعريفى الامر والنهى من أن مقتضى هو الفعل لا ينافى انه  
 الفعل على وجه مخصوص وانما أطلق قوله لان اطلاقه كافى في المقصود الذى هو تمييز الحكم  
 واقسامه والامر والنهى لمصول ذلك التمييز اطلاقه كما لا يخفى (فان قلت) التبادر من كلام  
 الفقهاء ان من أتى بالواجب مثلا فاعلم ان ملاحظة الامتثال غير متصوره فخرج عن العهدة  
 وهذا ينافى اعتبار الامتثال في مقتضى التكليف (قلت) يحتمل تخالف طريقى الاصوليين  
 والفقهاء في ذلك ويحتمل التوفيق بان المراد قصد الامتثال ولو بالقوة بان يكون بحيث لو لا حظ  
 على اتيانه بالفعل لاحت ان قصد الامتثال وهذا يتوقف على العلم بالتكليف به فالدليل صحيح  
 على هذا الاعتبار ايضا واما قوله هو الفعل لا يقيد فان اراد به انهم صرحوا بقوله بلا قيد فهو  
 بمنوع قطعاً وهذه عبارات المستنف كغيره في تعريف الحكم وتقسيمه وتعريفى الامر والنهى  
 مشاهدتلك لاستردوهم ايسر فيها تصرح بذلك ولا أدنى اشارة اليه وان اراد انه مرادهم وان  
 لم يصرحوا به فهو ممنوع لادليل عليه ولا ضرورة اليه وكيف يسوغ الجزم بنسبة ذلك اليهم  
 وهم لم يصرحوا به البتة على انه يحتمل انهم مختلفون في اعتبار قيد الامتثال وان الدليل  
 المذكور مبني على اعتباره فالى عدم اعتباره يكون الدليل شياً آخر وحينئذ فلا اشكال على  
 من تركه اعدم اعتباره عنده وفاقا لما هو كالمصرح من كلام الفقهاء واما قوله فان كان اقتضاء  
 القصد من مفهوم الحكم الخ فتقول فختاراً وان من مفهوم الحكم قوله فتكره من تعريفه  
 مثل به الخ قلنا هذا ممنوع قطعاً بل لا احتلال ولا عدم اطراف بل كل ما وجد الحد المذكور للحكم  
 مع اطلاق الفعل فيه وهو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف ويوجد الحكم  
 فالاطراف ثابت قطعاً من غير احتياج فيه الى تقييد الفعل بقصد الامتثال ولا يلزم من اعتبار  
 في مفهومه وجوب ذكره في حد ما اذا كان المقصود تمييزه على وجه الجمع والمنع وتيسر ذلك بدونه  
 وكانه ظن انه اذا كان اقتضاء القصد من مفهوم الحكم يوجد حد الحكم المذكور بدون  
 الحكم في بعض الصور وهو الخطاب المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف لكن لا يقيد  
 ذلك القصد وليس كذلك لان هذه الصورة غير موجودة على ذلك التقدير فختاراً بانها ليس  
 من مفهومه قوله لم يكن التكليف مقتضياً له قلنا ممنوع بل لا مانع من أن يقتضى التكليف شيئاً  
 ولا يكون من مفهوم الحكم خصوصاً واطلاق الحكم على هذا المعنى امر اصطلاحى  
 والاصطلاح لا يجزئيه بل الواقع كذلك نسباً الى أن النهى يقتضى الدوام قطعاً وان الامر  
 يقتضى التكرار والقور على خلاف في ذلك مع ان أحداً لم يعتبر شيئاً من ذلك في مفهوم الحكم  
 فقد اقتضى التكليف ما ليس من مفهوم الحكم واما الاشكال الثالث فالقوله مفهوم من قوة

عبارته



عبارة في تقريره ان حاصله تناقض كلام المصنف والشارح حيث اعتبرنا قصد الامتنال مطلقا وصحفا فيما ياتي عدم اعتباره في الخروج عن عهدة النهي وأنت خبير بأنه اذا كان ذلك حاصل هذا الاشكال أمكن دفعه اما بانهم ما يبصر حاشا بأنه لا فرق بين الامر والنهي بل غاية الامر انهما أطلقا ومن المعلوم انه لا تناقض بين الاطلاق والتقييد بل يقيد الاطلاق بمقتضى ذلك التقيد فيقدم ما هنا بالامر لكن هذا قد يخالفه بالنسبة للشارح قوله وان وجب عليه بعد يقظته ضمان ما أتلفه من المال لالتسه على التعميم ويشكل عليه عدم اثبات الدليل حيثئذ المدعى بتمامه واما بان المراد بقصد الامتنال ما يشمل قصد الامتنال بالمعنى الذي تقدم في جواب السؤال السابق فتدفع المخالفة المذكورة حيثئذ المراد حيثئذ بقصد الامتنال المذكور هنا عدم مما بالفعل وما بالقوة والمراد به فيما ياتي هو ما بالفعل والاشكال المذكور اذ قصد الامتنال بالقوة بالمعنى المذكور يتوقف على العمل بالتكليف واما بان ما ذكره في أحد الموضوعين بناء على اختيار غيرهما وما ذكره في الآخر على اختيارهما وكثيرا ما يجيبون عن التناقض بمثل ذلك كما هو معلوم لمن له ممارسة لكلامهم فاذ كراهنا صغى على قول غيرهما فلا تناقض بين المحلين اذ شرط التناقض وحدة القائل كما تقر في محله على أن نسبة اعتبار قصد الامتنال هنا للمصنف ممنوعة فان التزم لم يرد على ذلك الحكم وهو امتناع تكليف الغافل والاستدلال عليه بما ذكره الشارح غير متعين لجواز أن يستدل هو عليه بغيره مما لا يستلزم اعتبار قصد الامتنال ثم التفرقة بين الامر والنهي بان يعتبر قصد الامتنال في الاول دون الثاني وقعت في كلام غير واحد منهم الامام في الحصول على ما يفهم من قوله المسئلة الثالثة في ان المأمور يجب أن يقصد ايقاع المأمور به على سبيل الطاعة المعقوفة قوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات فالواو يستثنى عنه شيان أحدهما الواجب الاول وهو النظر المعروف للوجوب فانه لا يمكن قصدا ايقاعه مع ان فاعله لا يعرف وجوبه عليه الا بعد اتيانه به (الثاني) ارادة الطاعة فانها الواقعة في ارادة أخرى لزم التسلسل اه وأقره شراحه ومثله في النهاية للمصنف الهندي وغيرها ومنهم الاصفهاني في شرحه فانه بعد ان بين ان الاحكام خمسة وانها يلزم أن يكون متعلق الاحكام من الافعال الاختيارية بخسة أيضا قال ثم الواجب ينقسم الى قسمين الاول الواجب طاعة لله وعبادته الثاني ما لم يشرع عبادة ولكن المقصود من شرعيته تحصيل مصالح العباد او دفع مفاسدهم وذلك كذا المعصوب والودائع فالقسم الاول من الواجبات يقتصر الى النية والاصل فيه الحديث المذكور المشهور والنية قسمان أحدهما هو القصد الى الفعل بخصوصه وهي التميز الثاني قصد ايقاع الفعل طاعة لله وامتثال الامر والقسمان مشروطان في العبادة واما القسم الثاني وهو الواجب الذي لم يشرع عبادة كذا المعصوب وامثاله فلا يشترط النية في تادى المصلحة المقصودة منها فان المصلحة المقصودة منها وصول الحق الى مستحقه وذلك يحصل بمجرد دخوله في الوجود سواء كان عاريا من النية أو مقترنا بها وأما المندوبات فتقتصر الى قصد ايقاعه طاعة لئلا يتأب عليها فلا بد لها من النيات وأما المباحات فلا تقتصر الى النيات نعم ان أراد أن يتأب عليها فلا بد لها من النيات وأما المحرمات فلا تقتصر الى النية في الخروج عن العهدة بمجرد التبرك وان قصد اقتران التواب بالتبرك فلا يقدم قصد الامتنال

وبما ذكرنا يعلم حكم المكروهات واعلم انه يستثنى عن الواجب شيان أحدهما النظر المعرف  
لوجوب النظر فانه لا يمكنه القصد الى ايقاع الواجب طاعة الا اذا عرف وجوبه وهو يعلم يعرف  
وجوبه فيستحيل اشتراط النية فيه والحالة هذه وثانيه ما ارادة ايقاعه طاعة أو قصد ايقاعه وهو  
المراد بالنية هنا فانه لو شرطت النية المقصورة بقصد ايقاعه طاعة في قصد ايقاعه طاعة يلزم  
التسلسل أى اشتراطيات لانها به لها دفعة واحدة وهو محال اه المقصود نقله من كلامه نعم  
يشكل كلام المصنف والشارح من وجه آخر وهو انه حيث اعتبر قصد الامتنال في الامر دون  
النهي لم يكن الدليل الذي 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 محصورا عنده ما بالاوامر دون التواهي لكن قد يشكك على هذا بالنسبة للشارح  
قوله وان وجب عليه به بديقته الخ لدلالة على العموم واعلم أن اعتبار قصد الامتنال مطلقا  
أولى الاوامر لا يوافق كلام فقهاءنا معانير الشافعية فانه كما تقدمت الاشارة اليه كالصريح  
في عدم وجوبه اللهم الا أن يكون الوجوب قولاً للاصوليين أو بعضهم دون الفقهاء أو يراد  
قصد الامتنال ولو شك كما تقدمت الاشارة الى ذلك أو يراد قصد الامتنال أو يابقضه كاعتقاد  
وجوب الواجبات ونزب المدوبات ومنع المحرمات ولو على الاجمال فليأمل (قوله والغافل  
لا يعلم ذلك) أى ذلك التكليف (قوله فيمتنع تكليفه) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان توقف  
المكلف به وهو الايمان به امتثالا على العلم بالتكليف وامتناع وجوده بدونه لا يستلزم توقف  
نفس التكليف عليه وامتناعه بدونه لان ما هو شرط في المكلف به لا يجب أن يكون شرطاً في  
التكليف فتأمل اه (وأقول) قوله لا يستلزم الخ أى بل وان يكلف غير العالم ثم يعلم بالتكليف  
فياق بال مكلف به امتثالا ويمكن أن يجاب بان معنى ان مقتضى التكليف الايمان بالشي امتثالا  
أن المطلوب بالتكليف ذلك كما تقدم نقله عن الشيخ والايان بالشي امتثالا غير ممكن من الغافل  
فيمتنع طلبه منه بناء على امتناع التكليف بالمحال وكذا على جواز عدم بعضهم لعدم القاندة  
ولهذا أشار الضد الى أن تكليف الغافل من قبيل تكليف المحال والمأن 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 الامتنال بدون الفهم محال وقد قال به بعض من جوز تكليف المحال  
أيضا لان تكليف المحال قد يكون لا بسلا وهو معدوم هنا اه وأما الايمان به امتثالا بعد  
الاعلام به فانما ترتب على الاعلام لا على التكليف حال الغفلة بل التكليف اذ ذلك لم يخرج  
عن انه تكليف بغير مقدور وتكليف لا قاندة فيه والتكليف حقيقة انما تحقق بالاعلام وبذلك  
يظهر صحة الاستلزام الذي منعه وان دفاع الاستدلال بقوله لان ما هو شرط الخ لاننا لم نأخذ  
اشتراط ذلك في التكليف من مجرد كونه شرطاً في المكلف به بل من اعتبار القدرة على المكلف  
به أو القاندة في التكليف به واعلم أن هذا أعنى قوله فيمتنع تكليفه كما قال شيخنا العلامة مستثنى  
عنه بما تقدم لكن ذكره نوطنة لقوله وان وجب الخ (قوله بعد بديقته) أى به ذوال عقلته  
(قوله ضمان ما أتلفه) أى ادا بدل ما أتلفه لسحقه (قوله من المال) أخرجه غير المال كالحجرة  
المحرمة وجملة الميتة لانه لا ضمان فيه وان امتنع اتلافه (قوله وقضاء ما فاته) أى على

والغافل لا يعلم ذلك فيمتنع  
تكليفه وان وجب عليه  
بعد بديقته ضمان ما أتلفه  
عن المال وقضاء ما فاته

التفصيل

التفصيل المبين في القروع (قوله من الصلاة) أي مثلاً (قوله لوجود سببهما) قد يتوهم منه ان  
وجوب قضاء الصلاة من قبيل خطاب الوضع مع انه ليس كذلك وقد يجب بان هنا شيئين  
أحدهما اشتغال ذمته بالصلاة وهو عامل مع الغفلة من قبيل خطاب الوضع وهو المشار اليه  
بقوله لوجود سببها والثاني وجوب القبل قضاء وهذا حاصل بعد زوال الغفلة من قبيل خطاب  
التكليف وهو المشار اليه بقوله وان وجب عليه بعدية ظنه وكذا يقال في الالتلاف فاشتغال  
ذمته بالبدل يثبت حال الغفلة من قبيل خطاب الوضع ووجوب اداء البدل انما يكون بعد  
زوال الغفلة من قبيل خطاب التكليف (قوله وأما الثاني) هذا لا يحتاج الى تقدير كما يظهر من  
سياقه بخلاف قوله السابق اما الاول لا بد ان يكون تقديره اما امتناع تكليف الاول مثلاً كما  
بيناه وهو ظاهر من سياقه ايضا فليتأمل (قوله وهو من يدري الخ) انما يقيد به من يدري لتمام المناظرة  
بينه وبين الغافل والافلاحة في تفسير مفهومه الى هذا الصدد اذ مفهوم الملبأ من لاندوثة  
له وان كان لا يدري فبينه وبين الغافل بحسب المفهوم عموم وخصوص من وجه فيتصادقان  
فمن لاندوخته وهو غافل هذا حاصل ما قرره شيخنا العلامة فليتأمل (قوله ولا مندوثة له عما  
ألجى اليه) فان قلت ذكر ألجى اليه في تعريف الملبأ به دور (قلت) ممنوع لان ألجى اليه فعل  
يتوقف فهمه على فهم المصدر لا على فهم الوصف أو لان الملبأ به في الاصطلاح اي الشخص  
المعروف بهذا الاسم وألجى اليه بالمعنى اللغوي اولان هذا التعريف انطى فاندفع اعتراض  
شيخنا الشهاب بلزوم الدور وقد ينظر في الاول بان الالهام معتبر في مفهوم الوصف فيجزى الى الدور  
(قوله على شخص يقتله) يتبادر منه ان جملة يقتله صفة شخص وفيه انه صفة جرت على غير من  
هي له فكان يجب اتفاقا ابراز الضمير بنون اللبس الا ان يخرج على مذهب الكوفيين بناء على  
ان ملاحة المعنى تدفع اللبس لان المتبادر ان القتل بالوقوع وان الواقع هو القاتل دون  
العكس قال شيخنا العلامة ويصح ان يكون حال المنتظرة من الضمير في الملقى جارية على من هي له  
اه (قوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق) فيه امورا الاول قال شيخنا العلامة مقتضاه ان  
تكليف الغافل والملبأ به منه وفيه نظر لان الطاقة هي القدرة على الايطاق هو ما لا يتعلق به  
القدرة على الحادثة سواء امتنع لانفسه مفهومه كتحلق الاجسام لم يتبع كحمل الجبل والطيوان  
الى السحرة ام امتنع لنفس مفهومه كجمع بين الضدين والمحال سياق جواز التكليف به مطلقا  
وان القاضية من الاختيار المذكور جارية فيه فيما رده الشارح من اتفاقها في تكليف الملبأ  
بها من دون ضرورة جارية في تكليف الغافل وما مشى عليه المصنف هنا من امتناع تكليف الملبأ  
بها من غير ما يتوقف على جواز التكليف بالمحال مطلقا فتأمل الخ اه (واقول) ما ادعاه من ان مقتضاه  
ما ذكر ممنوع اذ لا يلزم من بناء شيء على شيء ان لا يكون منه بل جواز ان يبقى فرد الشيء عليه ويؤخذ  
حكمه من حكمه فقوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق أي الذي هذا من افراده اي لا يجل  
جواز التكليف بما لا يطاق الذي هذا من افراده وأشار بذلك الى ان القول الاول استثناء من  
جواز التكليف بما لا يطاق لاتقاء المعنى المجوز له عنه ولهذا اشار العاصم الى ان تكليف الغافل  
من قبيل تكليف المحال والى ان بعض من جوز تكليف المحال استثنى هذا عنه كما تقدم قريبا  
فتل ذلك عنه واما قوله خارجه الشارح الخ فبني عليه لا يفتي وحق الكلام ان يقول خاتمة

من الصلاة في زمن غفلة  
لوجود سببها وأما الثاني  
وهو من يدري ولا مندوثة  
له عما ألجى اليه كالتى من  
شاهق على شخص يقتله  
لا مندوثة عن الوقوع  
عليه القاتل له فامتناع  
تكليفه بالملبأ به أو بتقيضه  
لعدم قدرته على ذلك لان  
الملبأ به واجب الوقوع  
وتقيضه يمتنع الوقوع  
ولا قدرة على واحد من  
الواجب والامتنع وقيل  
يجوز تكليف الغافل  
والملبأ به على جواز  
التكليف بما لا يطاق كحمل  
الواحد الصخرة العظيمة ورده  
بان القاضية في التكليف  
بما لا يطاق من الاختيار  
هل يأخذ في التقديمات

الشارح من الردية قائم الخ لان الشارح ناقل لذلك الرد عن غيره كما هو صريح عبارة فلا ينبغي  
نسبته اليه ثم الاعتراض عليه واما قوله وما شئ عليه المصنف الخ فبانه ان المصنف لم ينقد بما  
مشى عليه هنا من امتناع تكليف الملبأ وفيما يلي من جواز التكليف بالجمال بل سبقه الى ذلك  
غيره كالامام الرازي وأتباعه كالبيضاوي وشراحه وهذا نص صريح منهم باخراج تكليف الملبأ  
عن تكليف ما لا يطاق وتكليف الجمال وفي الفرق بينه وبين غيره من افرادهم ما ولا مانع من  
اخراج بعض افراد الشئ عن حكمه لمعنى يقتضى ذلك ومثله كثير لكن يحتاج للتحريز بفرق  
واضح بينهما وفي عبارة الزركشي في بيان الملبأ أخذ من منع الموانع ما يمكن الفرق به فانه قال  
وذلك كالمثل من شاعق فهو لا بد له من الوقوع ولا اختصاره فيه ولا هو بقاعله وانما هو آلة  
محضة كالسكين في يد القاطع فلا ينسب اليه فعله وحركته كحركة المرءش اه وقد يؤخذ منه  
الجواب عن قول الشيخ السابق في ردية الشارح من استقامتها في تكليف الملبأ مردود لانه  
لا معنى لاختياره من لافعله وانما هو آلة محضة فليتامل فان الفرق بينه وبين من كلف بالجمع بين  
البياض والسواد صعب جدا والفرق بين اختيار ذلك الباقي بجماله وان لم يؤثر فيما كلف به بخلاف  
هذا فان اختياره بالنسبة الى كلف به ساقط رأسا حتى جدا \* والثاني ان شيخنا العلامة قال في  
قوله بناء على جواز أى قياسا ~~الكون~~ 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  
التمر على التين اه (وأقول) لا يتعين أن يكون المنهية عن القياس حتى يتوجه ما ذكره بل يجوز  
أن يكون المقصود به التعليل بان هذا من افراد ذلك فثبت له حكمه \* والثالث ان كلام الامام  
وأتباعه صريح في ان الملبأ قسم من المكروه وكلام المصنف لا ينافي ذلك لما اشتمت من جواز  
عطف العام وذكره بعد الخاص كعكسه وكثرة وقوع ذلك وحسنه لتكتمه وهي هنا مخالفة الملبأ  
انسيه بضعف الخلاف فيه جدا حتى عد المخالف محظنا كما أشار الى ذلك بتعبيره بالصواب  
وبهذا يظهر خطأ الكوراني وغفاته القاحشة في قوله بعد ان بين ان الاجزاء قسم من الاكراه  
وتدعم من هذا التقرير ان افراد الاجزاء عن الاكراه ثم عطفه عليه غير سديد اه وكأنت لم يطبع  
على من يذاشتم هذه المسئلة في جميع القنوز ولا تصفح شيئا من الكلام الفصح كالكتاب  
العزيز والسنة الشريفة حتى يعلم ان الامام لا يوجب من العطف والله الموفق (قوله منتقنه في  
تكليف الغافل والملبأ) انتفاؤه ما في تكليف الثاني محل نظر قوى كما علم مما قررناه آنفا (قوله  
وكذا) أى الغافل والملبأ وفراد اسم الاشارة بتاويل المذهب ورواها ذكر (قوله وهو من  
لا مندوحة عما كره عليه الخ) قال شيخنا العلامة فيه تعريف الشئ بنفسه اه (وأقول)  
الوجه في الاعتراض أن يقال فيه دور ويجاب بما تقدم في الملبأ (قوله يمنع تكليفه بالمكروه  
عليه أو يتقيضه على الصحيح لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل لا كراه لا يحصل الامتثال  
به ولا يمكن الاتيان معه بتقيضه (أقول) فيه أمور الاول أن تقديره يمنع بيان لوجه الشبه  
وفيه احتراز عما قد يوهى من انه كون الصواب الامتناع مع انه لا يصح \* والثاني أن المراد انه  
يمنع تكليفه بكل من الامرين ولا ينافيه التعبير بالاول لانها اذا وقعت بعد التقي ولو معنى كما في  
الامتناع هنا كل التقي لكل من التعاطفات كما قرره الرضى وغيره \* والثالث قال الكمال فيه

منتقنه في تكليف الغافل  
والملبأ الى حكاية هذا ورد  
أشار المصنف بتعبيره  
بالصواب (وكذا المكروه)  
وهو من لا مندوحة له مما  
كره عليه الا بالصبر على  
لما كره به يمنع تكليفه  
بالكراهية عليه أو يتقيضه  
(على الصحيح) لعدم قدرته  
على امتثال ذلك فان الفعل  
لا كراه

أمران \* الأول أن دعوى الخلاف في تكليف المكره بنقيض ما أكره عليه ممنوعة فقد حكى  
 إمام الحرمين وغيره الاتفاق على جواز تكليف المكره بترك ما أكره عليه كالتكليف بترك قتل  
 المكافئ عدوانا \* الثاني أن قوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه وقوله في المكره على القتل انه  
 يمنع تركه في حالة القتل الصادر لا كراه بتركه يقتضي كل منهما ان موضع النزاع تعاقب التكليف  
 بفعل المكره حال المباشرة مع أن الخلاف في المسئلة مع المعتزلة وهم قائلون بانقطاع التكليف  
 حال المباشرة مطلقا من غير فرق بين فعل المكره وغيره فلامعنى لتخصيص فعل المكره الى  
 آخره كلامه الطويل (واقول) أما الاول فجوابه ما في حاشية شيخ الاسلام حيث قال قوله  
 أو بنقيضه على الصحيح لا يعارضه حكاية إمام الحرمين وغيره الأجماع على تكليف المكره بنقيض  
 القتل في صورته لانه محمول على التكليف به من حيث الايثار لا من حيث الأكره وهو معنى  
 ما أجاب به المصنف بعد بقوله واثم القاتل لا يثاره نفسه وذكر نحوه السيد السجودى فانه حكى  
 كلام الكمال بقيل وعقبه بقوله والجواب ان الشارح جرى في ذلك على طريقة المصنف في  
 كونه لا يكلف بالضد وجهد كلام من أطلق تكليف القاتل على كونه يأثم من جهة أخرى  
 لا كراه فيها كما سأتى بتحقيقه وأما الامر الثاني فجوابه أما قوله فيه يقتضي كل منهما الخ  
 فهو انه لا وجه لقصر النظر عليهما والحكم بان كلامهما يقتضى ما ذكره وقطع النظر عما ذكره  
 في توجيه القول الثاني بقوله لقد رتبته على امثال ذلك الخ الدال على ان القول الثاني فرض  
 ما قاله قبل المباشرة والصواب النظر الى مجموع الامرين أعنى ما اقتصر هو عليه وما ذكره  
 الشارح في توجيه القول الثاني ولا شك ان النظر الى المجموع يوجب كون الخلاف  
 لفظيا كما ذكره الشارح لا معنويا كما زعمه هو وأما تخصيص المكره فتصوير مرادهم في هذا  
 القرد المتخصص لاجل وقوع الخلاف بالفعل معهم فيه لا لتخصيصه بذلك وقد جرت عادتهم  
 بانهم يفرضون النزاع في بعض الجزئيات وان كان عاما كما سأتى في قول المصنف وهي  
 مفروضة في تكليف الكافر بالقروع وأما قوله في آخر كلامه عن إمام الحرمين مع انه قاتل  
 بتكليف المكره فيجوز أن يكون قوله بتكليف المكره من حيث الايثار كما تقدم عن شيخ  
 الاسلام والسيد فلا يقتضى أن محل النزاع ما زعم مخالفا للشارح وعند هذا يظهر اندفاع  
 قوله وعند هذا يظهر ثبوت الخلاف قليلا من الرابع انه قد ينظر في قوله فان الفعل لا كراه  
 لا يحصل الامتنال به الخ بان مجرد هذا الابدل على عدم القدرة لانه يمكنه ان يقصد بالفعل  
 داعي الشرع كما سأتى في المقابل والجواب ان معنى هذا القول على ان التكليف انما يتعلق  
 حال المباشرة فلا يتأتى ما ذكرتم له (قوله لا يحصل الامتنال به) قال شيخنا العلامة  
 في قوله به متعلق يحصل والضمير في به يرجع الى الفعل فالامتنال هو المجوز عنه وان وجد  
 الفعل بدونه وأما النقيض فهو مجوز عنه بنقسه لوجود الفعل ادلا يمكن الاتيان  
 بالنقيض مع الفعل والايانم الجمع بين النقيضين اه وقوله فالامتنال هو المجوز عنه  
 قيل فيه بحث اه وكان وجه البحث انه يصح ان يقال ان الفعل للامتنال مجوز عنه وفيه  
 بحث فليتامل (قوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه) قال شيخنا الثماب ذكر هذا الطرف  
 أى قوله به الاشارة الى ان امتناع التكليف انما هو حالة القتل وقد صرح بذلك بقوله

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

فانه يمتنع تكليفه حالة القتل وقال شيخنا العلامة والاولى ان يقول ولا يمكن الايمان معه  
 بالكف به ولا يقيضه اه (وأقول) وجه عدم امكان الايمان معه بالكف به عدم امكان  
 وجود الفعل مرتين من مامن شخص واحد فلا يمكن وجود الفعل مرتين معا واحدة لاجل  
 الاكراه وواحدة تدعى الشرع ووجه الاولوية التصريح بالمطلوب واقهيم التعبير بالاولوية  
 صحة ما سلكه الشارح وهو ظاهر لظهور ان الايمان بالفعل لا كراه لا يمكن معه الايمان به  
 لداعي الشرع فإتركه الشارح من لازم كرهه فكانه ترك التصريح بحبه اختصارا وصرح  
 بقوله ولا يمكن الايمان معه بتقيضه مع لزومه لما ذكره أيضا يتضح المطلوب بتمامه من  
 انتفاء القدرة على كل واحد من الامرين (قوله لمكانته) قال شيخ الاسلام وغيره المحترم  
 المفهوم بالاولى لانه اذا امتنع التكليف في المكافئ الذي يجب بقتله القود في غيره أولى اه  
 وقال شيخنا العلامة ما حاصله هذا بيان لتعلق القتل وانما قدره بخصوصه لان المبالغة المستفادة  
 من لو أظهر فيه اذربا يقال في غير المكافئ يكلف بالمكروه عليه ارتكابا لا تخف الضررين اه  
 وهذا اذا كان المقتول غير مكافئ للمكروه وأما اذا كان المكروه غير مكافئ المقتول ففي قياس  
 ذلك يقال ربما يقال يكلف بتقيض المكروه عليه صابر على العقوبة ارتكابا لا تخف الضررين  
 لان قتل المكروه أخف لان الماء ويرقتله اعظم حرمة (بقي) ان هذا كله واضح اذا كان كل من  
 المكروه والمكروه عليه القتل أما اذا كان المكروه عليه القتل والمكروه به القطع مثلا فلا يظهر  
 هذا التوجيه فليتامل (قوله بتركه) لم يقتل بالمكروه عليه وبتركه بل اقتصر على الترك لان  
 المبالغة انما تظهر فيه كذا قرر شيخنا العلامة فليتامل (قوله الذي هو مجمع عليه) قال شيخنا  
 العلامة ذلك لانه انما يحسن الاراد اذا كان متفقا عليه بين الخصمين اه (وأقول) فينبذ  
 كان يكتفي اعتبار الاتفاق بينهما وكأنه أراد المبالغة في الاراد وزيادة الفائدة (قوله لا يثاره  
 نفسه بالبقاء) أقول هذا الاياتي اذا كان المكروه به غير القتل كاقطع اذ لا يتحقق الاشارة بالبقاء  
 الا اذا كان المكروه به مفقودا لنفسه اذا لم يمثل الا ان يجاب بان هذا مفهوما بالاولى قتامله  
 (قوله الذي خيره بينهما) أقول أي بين نفسه ومكانته فالهاه في قوله بينهما يتضمن عائد  
 الموصول الواقع صفة لمكانته لرجوعها له واخيره فالعائد مطابق للموصول لانه وان كان ضميرا  
 الاثنين والموصول مفرد لكنه ليس عائدا له وحده بل له واشئ آخر فهو عائد لاشئين الموصول  
 وغيره ومنه ذلك لا يخرج عن المطابقة كما لا يخفى وجعل شيخ الاسلام الذي مشئ في المعنى صفة  
 للبقاين المذكور والمقدور مضافا الى قوله مكانته قال بدليل اتيانه بالعائد مشئ في قوله بينهما  
 ثم استدلل على استعمال الذي لغير المفرد أيضا وعلى هذا فلا اشكال في مطابقة العائد واذا تقرر  
 ذلك ظهر ان فساد اعتراض الكمال بقوله والعائد الضمير في قوله بينهما وهو غير مطابق للموصول  
 وصواب العبارة ان يقال الذي خيره المكروه بينه وبين نفسه اه وانه لا منقشاة الا الوهم لانه  
 ان اراد ان الضمير في بينهما عائد الموصول فقط فليس كذلك كما بين بل هو عائد عليه وعلى غيره  
 فهو متضمن للعائد لانه العائد كما بين وان اراد ان عائد له وغيره فان اراد ان رجوعه لغيره معه  
 ينافي الربط فهو ممنوع اذ لا معنى للربط الا احتمال الصلة على ضمير يرجع الى الموصول وهذا  
 أهم من أن يرجع لغيره معه أولا كما أطلقوه على أن هذا التقدير ينافي قوله وهو غير مطابق

لمكانته فانه يمتنع تكليفه  
 حالة القتل لا كراه بتركه  
 لعدم قدرته عليه (واشم  
 القاتل) الذي هو مجمع  
 عليه (لا يثاره نفسه)  
 بالبقاء على مكانته الذي  
 خيره بينهما المكروه بقوله  
 اقل هذا والاقتلتك

للموصول وان اراد ان رجوعه لغيره لا ينافي الرئط فهذا اعتراف بفساد اعتراضه وتصويبه  
 وعدم الاحتياج الى اعتذار شيخنا العلامة بقوله بعد ان نسر ضميرينهم ما بقوله أي بين نفسه  
 ومكافئته مانصه وتثنية عائد الموصول المفرد كما هنا على توهم تثنية الموصول اه بل كلامه  
 متناقض اذ تفسير ضميرينهم ما بعد كره ينافي ان التثنية على التوهم فليتنامل (قوله فباتم  
 بالقتل من جهة الأيثار) قال شيخنا العلامة الصراب ان يقول فباتم بالايثار اذ القتل على  
 هذا القول لا يدخل له في الاثم وتوضيح هذا القول ان القدرة على الفعل انما توجد حال مباشرة  
 الى ان قال فقد ظهر ان الاثم بسبب الايثار كما قال المصنف بالاعتقال من جهة الايثار كما قال  
 الشارح اه (واقول) لامشألهذا التصويب الاعم من ارجعة الشيخ كلام المصنف ليعلم  
 ان الشارح انما صرح بمراده وذلك لانه في منع الموانع بظن تقرير هذا الكلام عما منه مانصه  
 وتقرر هذا الجواب انه لا ياتم من حيث انه مكروه وانه قتل بل من حيث آثر نفسه على غيره فهو  
 ذو وجهين جهة الاكراه ولا اثم من ناحيتها ووجهة الايثار ولا اثم فيها وذلك لانك اذا قلت  
 اقل زيدا والقتل ثمنه التخيير بين نفسه وزيدا فاذا آثر نفسه فقد اثم لانه اختاروهذا كما  
 قيل في خصال الكفاية على التخيير محل التخيير لا وجوب فيه ومحل الوجوب لا تخيير فيه كذلك  
 تقول هنا أصل القتل لا عقاب فيه والقتل المخصوص فيه عقاب لتضمنه الاختيار وهو ايثار  
 نفسه على غيره اه فانظر قوله فهو أي القتل ذو وجهين وقوله والقتل المخصوص فيه عقاب  
 فان ذلك نص في ان الاثم بالقتل من جهة الايثار كما قاله الشارح فهذا قول كل من المصنف  
 والشارح لا قول الشارح وحده مخالفا للمصنف كما ظنه الشيخ وبه يتبين ان معنى قول  
 المصنف واثم القاتل الخ ان اثمه بالقتل لاجل تضمن ذلك القتل ايثارا لنفسه وهو معنى قول  
 الشارح فباتم بالقتل من جهة الايثار أي الذي تضمنه ذلك القتل وبما تقرر يظهر ان قول  
 الشيخ اذ القتل على هذا القول لا يدخل له في الاثم مجموع بل لا يدخل أي دخل لتضمنه الايثار  
 الممتنع والمضمن للممتنع مجتمع وكيف يصح تقي المدخلية مع دعوى الاثم الذي لا يترتب الا  
 على فعل مجتمع أو عزم على فعل مجتمع مع اتقاء الاخرين هنا على ذمعه أما اتقاء الفعل فذمعه  
 ان القتل الذي هو الفعل هنا لا مدخل له وأما اتقاء العزم فلان هذا القول مفروض في حال  
 المباشرة فيكون السؤال الوارد عليه والجواب عنه المشار اليه ما بقول المصنف واثم القاتل  
 الخ منة ما بين مجال المباشرة والعزم لا يكون حال المباشرة بل قبلها فليتنامل وأما قوله بل بايثار  
 مكافئته بالبقاء أي بالعزم والتضميم على ذلك أي بل هو مكافئ بايثار مكافئته الخ فهو مع كونه  
 لا يقدح في مطلوبنا اذ كونه مكافئا لهذا العزم لا ينافي اثمه بالقتل وكونه مكافئا بتركه أيضا ومع  
 كونه لا يناسب فرض المسئلة اذ هي مفروضة على هذا القول المفروض في حال المباشرة لا قبلها  
 ممنوع قطعا فلا يجب العزم على ايثار مكافئته بالبقاء وانما الواجب عدم العزم على قتله ووفر  
 كبير بينهما الصدق الثاني دون الاول باتقاء العزم رأسا حتى لو اتقى عزمه وتصميمه على ذلك  
 وعلى نصيحه لم ياتم اذ لا سبب لاثمه حينئذ اذ لا اثم الا بفعل محرم أو العزم عليه ولم يوجد واحد  
 منهما ولو كان مكافئا لذلك كما زعمه لاثم اذ ترك المكافئ به يوجب الاثم نعم هو منهي حينئذ عن  
 العزم على قتل مكافئته فان خالف بان عزم على قتله فهذا العزم معصية أخرى ياتم بها وذلك لا ينافي

فباتم بالقتل من جهة  
 الايثار دون الاكراه وقيل  
 يجوز تكليف المكروه بما  
 اكراهه عليه أو يتجنبه

انما بالقتل أيضا اذ كل من العزم على المعصية ومن فعلها موجب للاثم كما هو ظاهر وأما قوله  
 واذا تلبس بالمكروه عليه فلا تكليف أيضا واحده منهما أي من ايتار مكافئه وايتار نفسه فهو  
 ممنوع قوله في الاستدلال عليه لعدم القدرة عليه قلنا ممنوع قوله في الاستدلال عليه لعدم  
 القدرة اذا القدرة الموجودة تعلق بالمكروه وهو غيرهما قلنا لكنه يتضمن أحدهما وهو  
 ايتار نفسه فيأتي به من هذه الجهة فاحسن التامل فيما قررناه ليعلم لك سقوط جميع ما اطال  
 به الشيخ رحمة الله عليه (قوله اقدرته على امتثال ذلك) قال شيخنا العلامة أي التكليف  
 بنوعيه اه (واقول) مما يدل عليه اضافة الامتثال الى اسم الاشارة اذا الامتثال يضاف  
 للتكليف دون المكلف به (قوله كن أكره على اداء الزكاة فتواها عند أخذها منه)  
 قال شيخنا العلامة لو قال فتواه كان أوفق لأقول الكلام وللواقع يعرف بالتامل اه (واقول)  
 وجه قوله وللواقع ان النوى في الواقع هو اداءها هذا مراده واعلم ان المتهوم من كلام  
 أئمتنا انه يكفي في نية الزكاة ملاحظة ان هذا المال زكاة ولا يجب نية الاداء وقصده قال  
 في الروضة كاصلها ثم صفة النية ان ينوي هذا فرض زكاة مالي أو فرض صدقة مالي أو زكاة  
 مالي المفروضة او الصدقة المفروضة ولا يكفي التعرض لفرض المال لان ذلك قد يكون كفارة  
 وتذرا ولا يكفي مطلق الصدقة على الاصح ولونوى الزكاة دون القرضية أجزا على المذهب  
 ثم قال هل يجوز تقديم النية على التفرقة والاصح الاجزاء كالصوم للمعسر اه وفي الروض  
 ولونوى عند عزلها أو اعطائها الوكيل وفرقت بلائية أي عند التفرقة أجزا اه قال في شرحه  
 وقوله من زيادته عند عزلها يرد عليه ما لونوى بعده وقبل التفرقة فانه يجوز وان تقارن النية  
 أحدهما كما في المجموع في الكلام فيما اذا دفع للوكيل بلائية وقال فيه عن زيادات العبادي  
 انه لو دفع مالا الى وكيله ليفرقه تطوعا ثم نوى به القرض ثم فرقه الوكيل وقع عن القرض اذا  
 كان القابض مستحقا اه فانظر كيف تعرضوا في بيان صفة النية لنية الزكاة أو فرض الزكاة  
 بقولهم ان ينوى هذا أي القدر الواجب فرض زكاة مالي الى آخره الصريح المذكورة حيث  
 تعرضوا فيه لقصد الزكاة ونحوها بالقصد والمخرج ولم يتعرضوا لقصد الاداء بوجه ثم تصرح بهم  
 باجزاء النية بعد العزل وقبل التفرقة وبعد الدفع الى الوكيل وقبل تفرقه وان كان الدفع  
 اليه ليفرقه تطوعا مع انه لا يتصور هتائية الاداء اذا اداه عنده هذه النية تجددت صريحا  
 أو كما صرح في انه لا يجب التعرض للاداء ولا قصد له لا يقال لان سلم انه لا يتصور نية الاداء فيما  
 ذكره لو ازان يقصد الا ان الاداء في المستقبل لانا نقول نية الاداء في المستقبل ليست نية ان شرط  
 النية كون القصد مقارنا للنوى الا في الصوم كما تقر في محله بل في الروضة كاصلها في باب قسم  
 الصدقات ما هو صريح في اجرائية الزكاة مع اتقاء الاداء والقول رأسا مطلقا فانها قالوا قال  
 الفقهاء ولو كان له عند التقدير حطة وديعة فقال كل لنفسك كذا ونوا زكاة في  
 اجزائه عن الزكاة وجهان ووجه المنع أي الذي رجحه في الروض من زيادته ان المال لم يملكه  
 فلوركاه بشرائه ذلك القدر فاشترى وقبضه فقال الموكل خذ من نفسك ونوا زكاة أجزا مع انه  
 لا اداء عنده من المزكى الذي هو الموكل بل لا فعل هنا مطلقا لانه ولا من وكيله وقد ظهر بذلك  
 ان الذي يحصل من كلامهم هو عدم اشتراط قصد الاداء بل وعدم اشتراط نفس الاداء

لقد رتبته على امتثال ذلك  
 ان ياتي بالمكروه عليه ادعى  
 الشرع كن أكره على اداء  
 الزكاة فتواها عند أخذها  
 منه أو يقبضه صابرا على  
 ما أكرهه



بل وعدم الفعل مطلقا على ما تبين مما تقرر واذا علمت ذلك علمت تبين ما يعبر به الشارع  
وسقوط اعتراض الشيخ عليه وان الشارع انما يعبر بما يعبر به لانه المناهض والموافق لما يتصل  
من كلام ائمتنا من الحكم وان الشيخ استروح الى ما وقع في خاطره من غير مراجعة الحكم  
وتحريره ومعرفة عذر الشارع فيما صنع فان قلت لعل مذهب الشيخ موافق لاعتراضه  
قلت هذا بعد ثبوته لا يسوغ له الاعتراض على الشارع اذ ليس لاحد ان يبني على اعتقاده  
الاعتراض اعل من يخالف في ذلك الاعتقاد كما هو معلوم فان قلت لم يسقط هنا قصد الفعل على  
ما تقرر بخلاف الصلاة ونحوها قلت لان المقام وبالمزك في حق المستحقين وهو حاصل بمجرد  
استيلائهم (قوله وان لم يكلفه الشارع الصبر عليه) أي وان لم يكن ما أكرهه من الامور  
التي كلفه الشارع الصبر عليها بالنظر لمجرد الاكراه دون التكليف بالتقيض كما هو ظاهر هذه  
المبالغة اشارة الى أن المكروه بالنظر لمجرد الاكراه دون التكليف بالتقيض تارة يجب  
الصبر عليه كافي الاكراه على القتل والزنا وتارة لا يجب الصبر عليه بل يجوز تعاطي المكروه  
عليه كافي الاكراه على شرب الخمر والتكلم بكلمة الكفر والقيط في رمضان كما بين ذلك الفقهاء  
وعبارة الارشاد وينبغي أي الاكراه من غير ان يخرأ فطرأ لازنا وقتلا اه وان في الجمال يجب  
الصبر اذا كلف بتقيض ما أكره عليه وكذا أراد تفصيل المندوحة في الاكراه باعتبار مجرد  
الاكراه وانه تارة يجب ارتكابها وتارة لا كما قال في منع الموانع بعد كلام بسطه في الغافل  
والمجا والمكروه ما نفسه فاذا المراتب ثلاث ايه هذه التكليف الغافل فانه لا يدري ويتلوها  
تكليف المجا فانه يدري ولكن لا مندوحة له عن الفعل ويتلوها المكروه فانه يدري وله مندوحة  
ولكن بطريق تارة لم يكلفه الشارع الصبر عليها كافي الاكراه على شرب الخمر وكلمة الكفر وتارة  
قبل ان يكلفه كافي الاكراه على القتل يعتقد كثر الفقهاء انه كلف الصبر على قتل نفسه ومن  
لا يعتقد ذلك واعتاده انه كلف ان لا يؤثر نفسه على نفس غيره المكافي له الاستواء كما في نظر  
الشارع اه وحينئذ هذه المبالغة لا تنافي وجوب الصبر على ما أكرهه مطاقا اذا كلف بتقيض  
المكروه عليه واذا علمت ذلك علمت سقوط اعتراض شيخنا الشهاب بقوله مقتضى التكليف  
المدكور أي التكليف بالتقيض ان يكلفه الشارع الصبر عليه اذ لا يحصل التقيض الا بالصبر  
وكل ما توقف عليه واجب فهو واجب وكيف لا يكلفه الشارع بالصبر ويكلفه بما لا يحصل  
الا بالصبر اه وقد اورد شيخنا العلامة هذا الاعتراض مع زيادة الجواب بقوله سأتى ان  
ما يتوقف عليه الواجب شرعا أو عقلا أو عادة واجب بوجوبه والصبر على ما أكرهه من ذلك  
على تقدير التكليف بالتقيض فقولاه وان لم يكلفه غير صحيح الا ان يكون مبالغة على قوله ان يأتى  
بتقيضه مجردا عن النظر الى التكليف به اه ولا يخفى ان ما قررناه في الجواب أوضح مما قرره  
فيه فلست امل (قوله واقول الاول للمعتزلة) حال شيخنا العلامة في صحة توجيهه حيث قد علم  
أي من قوله لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل للاكراه الخ المقتضى 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 اصلهم المدكور من ان الاعتبار فيما ذكر

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

بما قبل حدوث الفعل لا بحال حدوثه اذ التكليف عندهم انما يتعلق قبل الحدوث وينقطع  
تعلقه حال الحدوث ولا يخاف 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 حتمتد على ما هو اصلهم من انقطاعه حتمتد في اصل الكلام ان المكروه حال حدوث  
الشيء المكروه عليه لا يجوز ان يتعلق به التكليف لان التكليف لا يجوز ان يتعلق حال الحدوث  
وهذا مطابق لاصلهم قلت لا يصح دفعه بذلك لانه ان اريد مع امتناع تعلقه حال الحدوث جوازه  
قبله نافي قول الشارح وان التحقيق مع الاول اذ المراد بذلك التحقيق كما سيأتي ان التكليف  
لا يجوز ان يتعلق الاحال الحدوث وهو على هذا التقدير جازته لانه قبله وامتنع حاله وان اريد  
امتناعه قبله ايضا نافي قوله انه لا خلاف بين الفريقين لثبوت الخلاف على هذا التقدير بين  
الفريقين اذ على قول المعتزلة يكون التكليف ممنوعا حتى الحدوث وما قبله وعلى قول الاشاعرة  
يكون جائزا في الحالين اذ مذهبهم انه متعلق قبل الحدوث ويستمر حاله كما سيأتي ومن هنا يعلم  
اشكال قوله انه لا خلاف بين الفريقين وان التحقيق مع الاول مع قطع النظر عن اشكال  
التوجيه على اصل المعتزلة بان يقال ان اريد عند المعتزلة امتناع التكليف في الحالين نافي قوله  
انه لا خلاف بين الفريقين او امتناعه في حال الحدوث وجوازه قبله نافي قوله وان التحقيق مع  
الاول اذ التحقيق انما هو اعتبار حال الحدوث في التكليف وجودا وعندما نعم يمكن التكليف  
في دفع الاشكال باحتمال ان المراد بالمعتزلة هنا بعضهم ويؤيده تقييد السيد المعتزلة في قول  
الموافق وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل بقوله أي أكثرهم وان ذلك البعض خالف بقية  
المعتزلة في قوله ان التكليف انما يتعلق حال المباشرة لانه حال القدرة عنده وان الشارح تسمع  
في نفي الخلاف بين الفريقين بناء على ان مراده مجرد ان نزاع الفريقين الواقع بالفعل لم  
يتوارد فيه على محل واحد لان الاول اقتصر على منعه حال المباشرة وان لم يثبت قبلها كما هو  
صريح كلام المصنف والثاني اقتصر على جوازه قبلها وهذا المتع وهذا الجواز غير متواردين  
على شيء واحد وان تحقق الخلاف بينهما في الحقيقة لان هذا التكليف عند المعتزلة ممنوع حال  
المباشرة وقبلها كما تقرر وعند الاشاعرة ثابت قبلها أي مستمر عندها أخذ مما سيأتي عنهم  
في محله واعلم ان الاشكال انما يصعب بالنظر لبينة كلام الشارح والافجر وتنظير الشيخ عنفاة  
التوجيه لاصلهم يسهل دفعه بمجرد احتمال ان المراد ببعض من المعتزلة قال ان التكليف انما  
يتعلق حال المباشرة اذ بان المراد بامتناع التكليف هو قواهم بانقطاعه حال المباشرة فليتامل  
(قوله والثاني للاشاعرة) اي لجهودهم والافسيات ما يعلم منه ان من الاشاعرة من قال  
ان التكليف لا يتعلق الاحال المباشرة (قوله ورجع اليه المصنف آخر) 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 متناقضان  
الهم الان يكون تسمع في نفي الخلاف على ما تقدم اتقا (قوله ومن توجيههما يعلم الخ) أي  
لان توجيه الاول بقوله فان الفعل لا يكره الا يحصل الامتناع به الخ يدل على فرضه كلامه في  
حال المباشرة وتوجيه الثاني بقوله لقدرة على امتثال ذلك بان ياتي بالمكروه عليه ادعى الشرع

والثاني للاشاعرة ورجع  
اليه المصنف آخر ومن  
توجيهها يعلم انه لا خلاف  
بين الفريقين

الخ يدل على فرضه كلامه فيما قبلها اذ لا يتناقض اتيانه به لداعي الشرع الابعاد سبق طلبه منه  
(قوله وان التحقيق) قال شيخنا العلامة هو ما سيدكره من ان التكليف انما يوجد مع الفعل  
وهو قول خارج عن قول المعتزلة والاشاعرة اه (وأقول) اما خروجه عن قول المعتزلة فلانه  
اعتبر في التكليف حال المباشرة والمعتزلة على انقطاع التكليف حال المباشرة كما تقدم ويجاب  
باحتمال اختلاف المعتزلة وان بعضهم يرى ان التعاق انما يكون حال المباشرة كما تقدم ولو  
في صورة الاكراه المعنى يخص ذلك ويؤيد ذلك ان الشارح انما هو ناقل لما ذكره من ان الاول  
للمعتزلة ومن توجيهه بما تقدم لظهور ان ليس ذلك من تصرفه فيلزم ان المعتزلة أو بعضهم على  
ان التكليف انما يوجد حال المباشرة ولو في صورة الاكراه المعنى يخصها وان اشهر عنهم القول  
بانقطاع التكليف حال المباشرة وعلى تقدير ان يثبت ان احداهما لا يقول بذلك مطلقا  
فالاغراض انما يلزمهم دون الشارح لان هذا تعليلهم ونظ الشارح ليس الا مجرد نقله وأما  
خروجه عن قول الاشاعرة فان اراد الاشاعرة المرادين هنا وهم جمهورهم لاجمعهم المسبوع  
فلا محذور في ذلك وان اراد جميع الاشاعرة فممنوع المسبوع مما سبقت ان جمعنا الاشاعرة  
على ذلك التحقيق والموقع للشيخ في هذه الدعوى ايها الكلام الواقع هنا ان المراد جميع  
الاشاعرة وعدم مراجعة ما سبقت العلوم منه ان من الاشاعرة من قال بذلك التحقيق والموجب  
لحل الاشاعرة هنا على جمهورهم (قوله فليتأمل) يحتمل انه اشارة الى ما تبين من الاشكالات  
واجوبتها المتكلمة ويحتمل انه اشارة الى معنى آخر اراده حتى علينا (قوله ويتعلق الامر  
بالمعدوم) فيه امور الاول قال شيخنا العلامة سبقت ان الامر هو الايجاب والتب وهو  
نوعان من الحكم الذي هو الخطاب المتعلق تعلقا معنويا وتبنيزيا معا فلا يمكن تعلق الامر من  
حيث هو امر بالمعدوم وان أمكن ان يتعلق به ذات الخطاب اه (وأقول) الامر هنا هو الامر  
المعنوي الا في قول المصنف وقيل لا يتنوع أي الكلام في الازل الى امر وغيره أي  
والاصح انه يتنوع لا الامر التمييزي الذي هو قسم من الحكم المتعارف وقد أشار الشارح  
الى ذلك بقوله وسبقت تنوع الكلام في الازل الخ فالاعتراض بعد ذلك عجيب على ان الحكم  
أيضا يكون معنويا كما يكون تمييزيا وهذا طال المصنف في شرح المختصر مسألة كلامية  
في الحكم على المعدوم ثم قال ولا أقول امر بالمعدوم كما قال المصنف يعني ابن الحاجب اذ لا يلزم  
من الحكم على المعدوم تسمية الكلام أمرا أو نهيا فقامن قال بالحكم على المعدوم وامتنع من  
تسمية الكلام في الازل أمرا اه هذا مع انه تبين ابن الحاجب هنا في التعبير بالامر وبالجملة فقد  
استقيم من كلامه هنا وهناك انقسام كل من الحكم والامر الى تمييزي ومعنوي وبهذا يقطع  
الاشكال وأسا ويعلم انه لا منشأ للاقتصار على الاشكال الا الوقوف مع أول ما يبدو وعدم  
الامعان والمراجعة والاحاطة باطراف كلامهم والجمع بينها والثاني قال الزركشي قد نستشكل  
هذه المسئلة مع التي قبلها من امتناع تكليف الغافل فانه ان كان المراد ان لا يكون مأمورا  
في حال الغفلة ولا يكون مأمورا بعد تذكرة بالامر الموجود في حال غفلته أشكل الفرق بينه وبين  
المعدوم بل الغافل أولى بالجواز لانه اذا كان المعدوم مأمورا بعد وجوده بالامر المتقدم على  
وجوده كان الغافل مأمورا بعد تذكرة بالامر الوارد قبل تذكرة بطريق الاولى وان كان المراد

وان التحقيق مع الاول  
فليتأمل (ويتعلق الامر  
بالمعدوم تعلقا معنويا)  
يعني انه اذا وجد

انه لا يكون مأمورا حال غفلته وانما يكون مأمورا بعد تذكره بالامر الوارد في حال غفلته  
فيكون حكم الغافل بحكم المعدوم سواء في ان كلامهما لا يكون مأمورا حال غفلته ولا حال  
غفلته ويكون مأمورا بعد وجوده أو تذكره بالامر الوارد في حالة الغفلته فهما سواء  
وحيث قد فلا وجه لافراد كل منهما ٥١ (وأقول) لامتناع هذا الاختشاك الاعتمد التمييز  
المستلتم مع سهولته وذلك لان الامر في مسألة المعدوم هو الامر المعنوي واذا تعلق بالمعدوم  
حال عدمه تعلق بالغافل حال غفلته بالاولى بل هو داخل فيه بناء على الصواب عند المنصف لان  
المراد بالمعدوم من لم ينصف بشرط التكليف فيشمل المعدوم حقيقة والوجود اذا لم ينصف  
بشرط التكليف وهذا بناء على ما ياتي في الامر الثالث والا فلا حاجة اليه بل الكلام في صحته  
لان الغافل قبل وجوده قد تعلق به الامر ولا معنى لتعلقه به مرة أخرى بعد وجوده حال غفلته  
الان يراد بتعلقه به حينئذ ثبوت التعلق بطريق استمرار التعلق حال عدمه والمراد بالتكليف  
في مسألة الغافل الذي نفي على الصواب ان يطلب المتعلق تعلقا تمييزيا فهما مستثنان لا تشكل  
ولا تشبه احدهما بالآخرى ثم رأيت القرافي ذكر هذا الاشكال وأجاب عنه فقال سؤال قال  
النقشواني تكليف الغافل أقرب من تكليف المعدوم فتكليف جواز ثم تكليف المعدوم  
ومنعم الغافل جوابه ان المعدوم قلنا يكلف بمعنى انه تعلق به الخطاب في الازل على تقدير  
وجوده وتبعث اليه الرسل ويعلم خطاب الله تعالى ومرادنا ان الغافل لا يخاطب في زمن  
غفلته أي لا يكون تركه للفعل زمان الغفلة موحيا للمواخذة كغير الغافل وما وزانه الاتكليف  
المعدوم حالة عدمه ويكون الترتيب حالة عدمه موجبا للعقوبة وهذا لم يقل به أحد انه ورأيت  
الاصحها في شرح المحصول ابطال الكلام هنا جدا والثالث ان المراد بالمعدوم هنا عدم 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 في صحته نظر لان من وجد  
ولم توجد فيه شروط التكليف قد تعلق به الامر قبل وجوده ولا معنى لتعلقه به مرة أخرى بعد  
وجوده وقبل اجتماع شروط التكليف فيه وقوله كما أشار اليه الشارح كأنه يريد قوله بمعنى  
انه اذا وجد بشرط التكليف الخ وفي كون هذا الاشارة الى ما ذكره نظر فان قوله بشرط  
التكليف انما هو تفصيل التعلق التمييزي ولا دلالة فيه على ما ادعاه فليست اهل (قوله بشرط  
التكليف) قال شيخنا العلامة فيها البهنة فلا حاجة الى زيادة بعد البهنة كما هو لكن يجب  
كون البناء في شروط المعية للملابسة ٥١ (وأقول) ان كان وجه وجوب ما ذكرناه  
لا يصدق الوجود الاعلى ابتداءه فلا يصدق الوجود المتسبب الزوم تقدم الوجود عليه انفسه نظر  
لانه أيضا على هذا لا يصدق الوجود مضاجبا للزوم تقدمه عليها فان قلت على تقدير كون  
الوجه ما ذكر لم يجعل الطرف من قبيل الحال المقدرة وحيث يمكن الملازمة فان لا يلزم عدم  
توقف كونه مأمورا على وجود شروط التكليف بل يكون مأمورا قبل وجودها ا كقائه  
بتقدير وجودها والاتساق بها ويجري ذلك في المعية له أيضا وان كان وجه الوجوب ان المطلوب  
وهو وجود المعدوم ووجود شروط التكليف وان ترتب الوجودان مفهوم مع المعية دون  
الملازمة فهو ممنوع وبالجملة فدعوى الوجوب غير ظاهري بل يصح عليها على كل من الملازمة

بشروط التكليف

والمعية

والعبارة مع حل وجد على معنى ثبت أو وقع وجوده فليتامل (قوله يكون مأمورا بذلك) قال  
 شيخنا العلامة توقف كونه مأمورا أي متعلق الأمر على وجوده بصفات التكليف يقتضى  
 اتفاه قبله وهو تقيض المطلوب من اثباته قبل قتأله وتسمية هذا التعلق بالعقل كفاي العضد  
 لكونه ثابتا بالدليل العقل المبين في محله أنسب منها بالمعنوى واعلم أن هذا المصطلح وكثيرا من  
 الباحث انما ثبت على وجه يصح اذا اعتبر التعلق المعنوى وحده كما ياتي في تحقق مفهوم الحكم  
 وعليه فيفسر عما قاله المصنف بيقينه بل أريده التعلق العقلي وهو أن المصدوم الذي علم الله أنه  
 يوجد بشرائط التكليف يترجيه عليه حكمه في الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال اه (وأقول)  
 أما قوله يقتضى اتفاه قبله وهو تقيض المطلوب الخ فهو تخطيط واشتباه عجيب اذ من الظاهر  
 المنكث وف أن المراد ان المتوقف على وجوده بشرط التكليف هو تعلق الامر التخييري بقوله  
 يكون مأمورا أي متعلقا به الامر على سبيل التخيرون الذي أريداثباته قبل وجوده بشرط  
 التكليف هو التعلق المعنوى الذي حاصله تعلق التعلق التخييري على الوجود المذكور فالتعلق  
 المعنوى هو تعلق التعلق التخييري على ذلك الوجود والمتوقف على الوجود المذكور المتنتي  
 قبله هو التعلق التخييري والمطلوب اثباته قبل الوجود المذكور هو التعلق المعنوى وهذا مما  
 لا غبار عليه ولا خفاء فيه بل هو في غاية الظهور وبإدنى تأمل فالعجب من الشيخ حيث خفي عليه  
 ذلك مع ظهوره وكيف توهم أن المراد باللامور في قوله يكون مأمورا ما يكون متعلق الامر التعلق  
 المعنوى حتى وقع فيما وقع فيه وأمر بتأمله مع غلظه الحضر فيه فتأمل ولا تغفل \* وأما قوله  
 وتسمية هذا التعلق بالعقل الخ فجوابه ان وجه ايثار التسمية بالمعنوى الاحتراز عن اهم حكم  
 العقل واقادة هذه التسمية لتلايتهم اتفاهوا من تعبير العضد \* وأما قوله انما ثبت على وجه  
 يصح اذا اعتبر التعلق المعنوى وحده كفاي في تحقق مفهوم الحكم فهو مما يتعجب منه  
 اذ لا اشكال بوجوده في نحو هذا المصطلح عرف أن الكلام هنا في تعلق الامر لا الحكم وان  
 تعلق الامر قسمان معنوى والكلام هنا فيه أي في نفسه لا في اعتباره في مفهوم الحكم  
 وتخييري وليس الكلام هنا فيه بل الحكم أيضا قسمان معنوى وتخييري كما سبق ان ذلك كما هو ان  
 التعلق المعنوى غير الحكم التخييري الذي هو مراد الشيخ هنا بالحكم فنأين لازم من نحو هذا  
 البحث تحقيق مفهوم الحكم عند تحقق التعلق المعنوى حتى يتأتى هذا الكلام من الشيخ فعمدة  
 هذا البحث ونحوه من أجل الواضحات بعد معرفة هذه المعاني المقررة وتعمير بعض الباحث عن  
 بعض فعلمك بالتأمل والمحافظة على معرفة الاصطلاحات وتعمير بعض الباحث عن بعض فكثيرا  
 ما يقع الخلل من اجمال ذلك (قوله بان يكون حالة عدمه) أقول ينبغي هنا ارادة عدمه ولو حكي  
 بان يوجد ولا يوجد بشرط التكليف بخلافه في قوله السابق بالمصدوم كما تقدم الكلام  
 فيه وقوله مأمورا أي متعلق الامر تعلقا تخييريا (قوله لتفهم الكلام النفسي) أقول لباحث  
 أن يقول هذا النبي لا يقتضى ذلك النبي لما سياتي أن الامر عندهم بمعنى الارادة فهلا ثبتوا  
 تعلقا عن يابحي ارادة الفعل منه اذا وجد بشرط التكليف (قوله والنهي وغيره) أقول  
 النهي يشمل غير الجازم أيضا فيخصر قوله وغيره في الاباحة وقوله كالامر أي في تعلقان  
 بالمصدوم تعلقا معنويا خلافا للمعتزلة وقوله وسياتي أي فتسمية المصدوم امر اجسب الازل

يكون مأمورا بذلك الامر  
 النفسى الازل لا تعلقا تخييريا  
 بان يكون حالة عدمه  
 مأمورا (خلافا للمعتزلة)  
 في تفهم التعلق المعنوى أيضا  
 لتفهم الكلام النفسى  
 والنهي وغيره كالامر  
 وسياتي تنوع الكلام في  
 الازل على الاصح الى الامر  
 وغيره

صحح بل يمكن أن يسب قادمه تعلق النهي والاباحة تعلقا مغمورا بالذات في التنوع الاعتبار  
التعلق فيكون في هذا اشارة الى الاعتقاد عن المصنف في ترك تعلق النهي وغيره بانه مفهوم  
مماسياني ولا يرد حيث تدان تعلق الامر ايضا مفهوم مما سبق فلا حاجة الى ذكره لان وجه ذكره  
التنبيه عليه وعلى مخالفة المعتزلة ثلاثا يفصل عن ذلك (قوله فان اقتضى الخطاب الفعل اقتضاء  
جاز ما الخ) فيه امران الاول انه اعترضه الكوراني فقال فيه نظرون وبوجه الاول انه جعل  
المقسم نفس الخطاب دون الحكم مع أن الخطاب جنس الحكم فالعدول عن الحكم لا وجه له  
الثاني انه جعل الترك في الحرام متعلقا بالقضاء وهو امر عدي غير مقدور الا ان يجعل على  
الكف الثالث انه جعل خلاف الاولى من الاقسام الاولية للحكم وليس كذلك قال الغزالي في  
الاستنباط في تقسيم الحكم على الاقسام الخمسة الاولية المشهورة واما المذكورة فهو لفظ مشترك  
بين معان احدها المحرم فكثيرا ما يقول الشافعي اكره الشيء القسلافي وهو لا يريد الا الحُرمة  
والثاني ما نهى عنه تنزيها وهو الذي اشعر بان تركه خير من فعله وان لم يكن عليه عقاب  
والثالث ترك ما هو أولى تركه صلاة الغضي ثم ذكر قسما آخر مردودا ليس المقصود ايراد  
ذلك بكاله بل ما يقيد المقصود فقد صرح بان تلك الاقسام ليست اولية بل هي اقسام المكروه  
الذي هو احد الاقسام الخمسة مع أن العدول عنه قد اوجب على المصنف أن يصطلح على أن  
احدهما ينهي مخصوص والاخر ينهي غير مخصوص من غير فائدة للعدول مع انه يقتضى  
تكثير الاقسام واختراع اصطلاح جديد ولا يرتضى فاضل ارتكاب شيء من هذه المحذورات  
قال المولى المحقق عضد الملة والدين المكره يطلق على معنيين آخر من غير ما تقدم احدهما  
الحرام كثيرا ما يقول الشافعي انا اكره هذا انها مما ترك الاول يقال ترك صلاة الغضي مكروه  
لكثرة القضية فيها فكان في تركها ساطرة مع ان الان لم ان مثل صلاة الغضي تركه ثبت ينهي  
غير مخصوص اذ لم يرتب من تركها الا مخصوص ولا عام وما ذكره بعض الشراح من أن النهي  
مستفاد من الامر بقوله امر دود اذا امر بالشيء ليس نهي عما عن ضده على ما ذهب اليه المحققون  
ولتنزيل ذلك فلا تسم وورد امر من الشارع بالصوم على من لا يتضرر ولا بصلاة الغضي  
لا بخصوصها ولا بدخولها تحت عامها (واقول) جميع ما ذكره مما لا يخفى فساده على عاقل ولا  
يرضى ينسبه اليه فاضل ولولا ما غلب من ضعف الزمان وخوف الاعتراض به امكن الاعراض  
عنه رأسا أولى اما الوجه الاول ففي غاية القياس ان جعل تلك الاقسام للخطاب مما لا يمنع منه  
عقل ولا نقل وأي محذور في جعلها للخطاب وكونه جنسا للحكم غير مانع من ذلك قطعا فهذا  
الوجه مجتهد دعوى فلا التفات اليه واما قوله فالعدول عن الحكم لا وجه له فخرابه المتع بل له  
وجه حسن وهو بيان صحة جعلها أقساما للخطاب رد المايه وهم من جعل بعضهم اياها أقساما  
للحكم واما الوجه الثاني فجوابه أن المسئلة خلافية والتعبير الواقع هنا واقع في كلام الأئمة وقد  
بين المصنف المراد بذلك بقوله مسئلة لا تكليف الا بفعل فالكلف به في النهي الكف الخ  
فالمصنف تبع القوم هنا في التعبير بالترك ثم حقق بعد ذلك ما هو الحق عنده ومنه يعلم المراد هنا  
هنا ومثل ذلك مما لا اشكال عليه بوجه ولا يخفى في حسنة وقباحة الوجه المعارض له عاقل  
واما الوجه الثالث فجوابه اما لا تزعمه ان المصنف جعل خلاف الاولى من الاقسام

(فان اقتضى الخطاب) أي  
طالب كلام الله النفس  
(الفعل)

الاولوية للحكم فربما لا امرية لانه ليس في كلام المصنف تعرض لكون الاقسام التي ذكرها  
 اولية او ثانوية بل عبارته محتملة لكونها اولية وليكونها اوبه ضما ثانوية بناء على انه اراد بيان  
 الاقسام في الجملة لتعلق الغرض ببيانها كذلك اذ لا فائدة عنها الاصول في تميز الاولى منها من  
 غيره على ان المصنف لم يجعلها اقسام للحكم بل الخطاب واما ثانيا فما المانع من ان تعتبر اقسامها  
 اولية بان يعتبر اقسام الخطاب والحكم ابتداء الى الخطاب المقضى للترك باجزاها والخطاب  
 المقضى لغيرها باجزاها فهي مخصوص والخطاب المقضى لغيرها باجزاها فهي غير مخصوص ولا الى  
 الخطاب المقضى للترك ثم يقسم هذا الخطاب الى الثلاثة فلما اراد المصنف انما اقسام اولية  
 لم يمنع من ذلك نقل ولا عقل واما ثانيا فلا يخفى انه لا ضرورة لخلاف الاولى على التحريم والكراهة  
 لدخول الثلاثة تحت الخطاب المقضى للترك فان سلم ان التحريم والكراهة من الاقسام الاولى  
 كما مر حجه في الوجه الثالث في كتابته عن الغزالي بقوله على الاقسام الخمسة الاولى المشهورة  
 انه لزمه تسليم ان خلاف الاولى كذلك اذ لا فرق وان لم يسلم انهما منها فلا وجه لتخصيص  
 اعتراضه بخلاف الاولى وحسنه يدعيه ان ظاهر كلام الاصحاب انهم ما من الاقسام الاولى  
 وانه نفسه صرح بذلك كما ذكرنا واما رابعا فالخطاب المقضى للترك نظير الخطاب المقضى  
 للعقل فكما قسموا الخطاب والحكم ابتداء الى الايجاب والتدب مع امكان التقسيم ابتداء الى  
 الخطاب المقضى للعقل ثم تقسيم هذا الخطاب الى الايجاب والتدب فليقسموهما ابتداء الى  
 التحريم والكراهة وخلاف الاولى وان لم يمكن التقسيم ابتداء الى الخطاب المقضى للترك ثم  
 تقسيم هذا الخطاب الى التحريم والكراهة وخلاف الاولى فان سلم ان الايجاب والتدب  
 من الاقسام الاولى لزمه تسليم ان التحريم والكراهة وخلاف الاولى كذلك وقد بينا انه صرح  
 بان الاقسام الخمسة وهي ما عدا خلاف الاولى اقسام اولية فيلزمه الاعتراف باولية خلاف  
 الاولى ايضا كما هو ظاهر وان لم يسلم ان الايجاب والتدب من الاقسام الاولى فلا معنى  
 لتخصيص خلاف الاولى بالاعتراض ولا لتخصيص المصنف بالاعتراض اذ الاعتراض على  
 هذا التقدير متوجه على جميع الاقسام المذكورة ومتوجه على جميع الاصحاب وحسنه  
 يجب بعد كون هذا مانعا لما صرح به اما بان الاصحاب لا يسلون ان هذه الاقسام غير اولية  
 واما بان الغرض يبين مطلق الاقسام من غير تخصيص بالاولية ولا تميزا لاولية عن غيرها  
 لعدم تعلق الغرض بذلك بل وعدم فائدة هذا لذلك وبما تقرره يظهر من كل الظهور فساد هذا  
 الاعتراض وفساد منعه بالاصناف وبخلاف الاولى وانه لا منشأ لذلك الا لفعله وعدم  
 احسان التامل فتأمل ولا تغفل واما خامسا فلا يخفى فساد استدلاله بكلام الغزالي اذ لو صح  
 استدلاله به على ان خلاف الاولى من الاقسام الثانوية ايضا لزم ان يستدل به على ان كلام من  
 الحرام والمهيى تزيم من الاقسام الثانوية لانه جعل الجميع من اقسام المكروه وذلك يناقض  
 ما صرح به في الحرام والمكروه انهما من الاقسام الاولى كما تقدم بل وما صرح عليه  
 الاصحاب كما هو ظاهر ولعل الغزالي لم يقصد بذلك الصنيع كونها اقسام ثانوية بل مجرد بيان  
 ما يطاق عليه افظ المكروه وذلك لا ينافي انهما من اقسام الخطاب والحكم الاولى ولم يقصد  
 بالعمل التقسيم بخصوص اولية او ثانوية بل مطلق الاقسام كما يدل على ذلك صنيعه فانه افرد

الحرام وبعده على طريق الاقسام الاولى ثم بين اندراجها في المكروه غير بقوله مستله  
 التمهيد ان اقسام الاحكام الثابتة لافعال المكلفين خمسة الواجب والمحذور والمباح والمندوب  
 والمكروه ووجه هذه القسمة ان خطاب الشرع اما ان يراد باقتضاء الفعل أو اقتضاء الترك  
 أو التخيير بين الفعل والترك فان ورد باقتضاء الفعل فهو أمر فاما ان يقترب به الاشعار به عقاب  
 على الترك فيكون واجبا أو لا يقترب فيكون نذبا والذي ورد باقتضاء الترك فان أشعر بالعقاب  
 على الفعل فحظر والافكراهة فاما حد الواجب الى أن قال وأما المكروه فهو لفظ مشترك في  
 عرف الفقهاء بين معان احدها المحذور والمخاطر كلف أفراد المحذور وذلك يدل على أوليته  
 ثم أدرجه في المكروه وذلك يدل على ثانويته وكيف أفرد معاذا المباح وهي أربعة أقسام  
 وذلك يدل على أوليتها ثم في توجيه القسمة بجمع الواجب والمندوب في قسم واحد وهو ما ورد  
 باقتضاء الفعل ثم قسم ذلك الى واجب ومندوب وجمع المحظر والكراهة فيهما 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 ارضه ما دل عليه تقرير وجه القسمة من  
 ثانويتها فتميز احتمال كلامه وعدم صراحته باولية أو ثانوية لشي من هذه الاقسام فدعوى  
 المكوراني انه صرح بان تلك الاقسام ليست أولية دعوى ممنوعة واستدل به بذلك على ثانوية  
 خلاف الاولى دون غيره استدلال فاسد والحاصل انه ان ادعى ثانوية خلاف الاولى وحده  
 فلا يفتني فساده مع جريان الاستدلال في الحرام والمكروه أيضا وان ادعى ثانوية الحرام  
 والمكروه أيضا فاني نصريحه المذكور ولزمه دعوى الثانوية في الواجب والمندوب أيضا  
 أخذنا من تقرير وجه القسمة فليست امل واما قوله مع ان العدول عنه قد أوجب على المصنف أن  
 يصطلح الخ فاما ان يريد به العدول عن جعل الغزالي الاقسام خمسة بامساق خلاف الاولى ثم  
 الى جعلها أكثر بادخال خلاف الاولى فيها واما ان يريد به العدول عن جعل خلاف الاولى من  
 الاقسام الثانوية الى جعله من الاقسام الاولى فان اراد الاول فاما ان يريد به انه كان ينبغي  
 جعل الاقسام خمسة ثم تقسيم الخامس كإفعل الغزالي واما ان يريد به انه كان ينبغي الاقتصار  
 على جعل الاقسام خمسة وعدم التعرض لشي آخر فعل تقدير الاول يجب عنه بان جعله من  
 المحذور في عدول المصنف انه أوجب عليه أن يصطلح على ما ذكره لتمييز أحد القسمين عن الآخر  
 انما يصح بعد التنزل الى أن ذلك محذور ولو اختلف بالمصنف وليس كذلك قطعا فان الغزالي أيضا  
 لا يذم من تميز أحد القسمين عن الآخر والافلا فائدة في جعلهما قسمين ولا طريق له الى التمييز  
 الا بما ذكره المصنف بدليل ان امامه الذي لا يكاد يخرج عنه في شي قد فرق بينهما بما بذلك كما نقله  
 الشارح المحقق عن نهايته بل هو أعنى الغزالي صرح بالتمييز بينهما بذلك وانه جعلهما من أقسام  
 المكروه حيث قال في المستفتى الثاني أي من معاني المكروه ما نهى عنه منى تنزيه الى أن  
 قال الثالث ترك ما هو الاولى وان لم يتره عنه كترك صلاة الضحى مثلا لان منى ورد عنه لكن  
 أكثره فضله ونوابه اه فقوله ما نهى عنه منى تنزيه ضبط المراد بالمكروه المقابل لخلاف الاولى  
 عند المصنف بما ورد فيه منى وهو المراد بالمنى الخصوص فانه احتراز عما اذا لم يرد منى لكنه



استفيد من طلبه وقوله لا الهى ورد عنه الخ ضبط خلاف الاولى بما لم يرد فيه نهى لكنه استفيد  
من طلبه واهذا لم يقتصر على قوله لا الهى بل وصفه بقوله ورد عنه اى بالقصد والتصريح  
احترازا عن النهى المستفاد من طلبه فانه لازم بناء على أن الامر بالشئ نهى عن ضده فقام له  
واجب من الكوراني حيث لم يتنبه له \* وأما قوله من غير فائدة للعدول فجوابه انه يمكن في فائدة  
العدول الاحتراز المطلوب فانه اختصر التسمين الى تقسيم واحد بلفظ أخصر جامع لما في  
التسمين من الاقسام \* وأما قوله مع انه يقتضى تكثير الاقسام فجوابه اما أولا فتكثير الاقسام  
انما يكثر عنه اذا استغنى عنه اما اذا لم يستغن عنه فلا بد من استيفائها كما هنا فان تلك الاقسام  
التي ذكرها المصنف متخلفة الاحكام فلا بد من بيانها والتمييز بينها لتعرف أحكامها وتتميز  
بعضها عن بعض ولو صح ما ذهبوا عنه من اطلاق محذورية التكثير لورد على الغزالي وغيره ان جعل  
اقسام التقسيم الاول خمسة فيه تكثير الاقسام اتبعك بعلمها ثلاثة المباح والمطلوب الفاسد  
الشامل للواجب والمندوب والمطلوب الترك الشامل للكرام والمكروه واما ثانيا فتكثير الاقسام  
انما يرد على عدول المصنف لوسلم 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 واخترع اصطلاح جديد فجوابه اما أولا فلا محذور فيه مع نص المحققين على انه  
لا يجرى الاصطلاح وان لكل أحد ان يصطلح على ما شاء واما ثانيا فان اراد انه اخترع اصطلاح  
بالنسبة للاصولين فجزءه هذا لا محذور فيه غير ان نسبة المصنف الى الاختراع نسبة باطلة لانه  
مسبق بذلك من الائمة كما سيظهر وان اراد انه اخترع اصطلاح مطلقا فهو غير صحيح لان هذا  
اصطلاح متأخرى 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 يرتضى فاضل الحنفية علم  
بطلانه مما بيناه من أن تلك الامور ليست محذورات وأما قوله مع اننا انسلم ان مثل صلاة الضحى  
الح وهو مدفوع بما بينه الشارح المحقق على انه لا يمتنع فساد تعبيره بقوله تركت نهى غير  
مخصوص اذ ليس التراجع في ثبوت تركه بل في النهى عن تركه وكان التعبير الصحيح أن يقول لا نسلم  
ويجوز نهى غير مخصوص عن ترك صلاة الضحى \* واما مرده ما قاله الشارح المحقق حيث قال  
وما ذكره بعض الشراح الخ فهو من الجراف الواضح لان الصحيح عند المصنف وغيره مع العلم امام  
أهل السنة أبي الحسن الأشعري وغيره كما ساقى في المتن ان الامر بالشئ نهى عن ضده وكلامه  
هنا كالشارح المحقق مبنى 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 بمجرد لا يصح الاحتجاج به على عالم آخر \* وأما قوله فلان سلم ورود امر من الشارع  
بالصوم على من لا يتضرر ولا بصلاة الضحى لا بخصوصها ولا بدخولها تحت عام فهو وأدل  
دليل على انه يجوز بعد عن معرفة أحكام الشرع وقواعدها وذلك لان الامر بالشئ ثبت تارة  
بالتصريح به وتارة بما يتضمنه كفعل الشارع والترغيب في الفعل وتعليق الثواب عليه الى غير  
ذلك وقد أكره الائمة من الاستدلال بالترغيب في الفعل أو ترتيب الثواب عليه على انه مسنون  
ولو لا دلالة ذلك على الامر به ما وضع ذلك الاستدلال وقد ذكر عن الشارع الترغيب في الصوم

في وضع الأئمة فيه موافقات 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 فإذا 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 اجزي به الحديث وأخرج ابن حبان عن ابن عمر الاعمال عند الله سبعة  
 الى أن قال والصيام لله لا يعلم ثواب عمله 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 سمحت جسمه وأعظمت أجره وأخرج البخاري وغيره عن أبي سعيد  
 انه صلى الله عليه وسلم قال من صام يوما في سبيل الله بهداه الله وجهه عن النار سبعين خريفا  
 وأخرج جيع منهم أحد والترمذي عن أبي هريرة عن صام يوما في سبيل الله خرج 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 الترمذي عن أبي امامة قال أتيت  
 النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله مرني بما آخذ عنك قال عليك بالصوم فانه لا عدل  
 له هذه الاخبار ونحوها متضمنة قطع الامر بالصوم بل خبر أبي امامة فيه الامر به صريحا وقد  
 تقررت في الشرع ان امر الواحد لا يختص به الا بدليل وذلك شامل قطع الامر المأثور به غيره  
 أخرج عنه من يضره دليل آخر وأما الضحى فقد كثر ما يدل على طلبها بنحو وصفا فانه فعله صلى  
 الله عليه وسلم لانه متضمن للامر بها الثبوت طلب الاقتداء به في مثل ذلك كما تقررت 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 أتام وخبر مسلم يصحح على كل سلاحي من أحدكم صدقة ويجزى من ذلك  
 ركعتان يضل بهما من الضحى وخبر مسلم عن عائشة كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى  
 اربعاً ويريد ما شاءه وخبر احمد بن حنبل صحيح انه صلى الله عليه وسلم قال يقول الله تعالى ابن آدم  
 صل لي اربع ركعات من اول نهارك ا كفتك آخره وخبر الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم  
 لا يماثل على صلاة الضحى الا اواب وهي صلاة الاوابين وروى ابو داود ومن خرج من بينه  
 منطهرا الى صلاة مكتوبة فأجره كاجر الحاج ومن خرج من المسجد ليلى الضحى لا ينسبه اى  
 يتعبه الا اياه فأجره كاجر المقوم واذا علمت ذلك علمت ان قوله لا نسلم ورود امر من الشارع  
 لا بخصوصهما ولا بدخولهما تحت عام لامتناع الالاهل بالشرع والجرأة على التكلم فيه بلا  
 علم فان الله وانا اليه راجعون والامر الثاني ما قاله الكمال من ان اسناد الاقتضاء فيه الى الخطاب  
 النفسى مجاز قال اذ لا يخفى ان كلام من الاقتضاء والتصيير النفسيين خطاب نفسى لا امر يتقرب  
 على الخطاب النفسى مقابله اه وكتب حاشية على هذا نصها والحاصل انه جعل للاقتضاء  
 اقتضاء أسنده اليه كما في قولهم بتدبيره حيث جعلوا اللبث جدا أسنده اليه اه (أقول) وكان  
 حاصل معنى العبارة على هذا فان كان الخطاب اقتضاء لله هل وبقى انه لازم وقوع المجازى  
 التعريف بلا قرينة واضحة ويجاب بان التعاريف الضمنية لا يضيق فيها أو بدعوى شهرة  
 هذا المجازى والثالث انه ينبغي أن يراد بالفعل أهم من المشهور ولعمري نحو القول والنية أيضا

(قوله من المكلف لشيء) هذان الطرفان يتعلقان بالفعل قال شيخنا العلامة لكن قوله لشيء  
 ظاهره أن المكلف به هو الفعل الذي هو اليجاد مع أن المكلف به انما هو الاثر الحاصل من  
 الفعل الذي هو اليجاد والحاصل أن المكلف به هو الحاصل بالمصدر ولا معنى المصدر الذي هو  
 اليجاد لانه أمر اعتياري وكان ايقان المقن على ظاهره في الفعل أولى ويكون المراد به الحاصل  
 من المصدر وكان الحامل له على ذلك مقابلة المصنف بالفعل بالتارك لكن المراد بالتارك هو الكف  
 فتصح المقابلة بينه وبين الفعل الذي هو الاثر اه (وأقول) جواب ذلك أن عبارة الشارح  
 لاتتأني أن المكلف به الاثر ولا يتأني ذلك تلميح الاقتصار بالفعل الذي هو اليجاد الاثر توسطه في  
 تحصيل ذلك الاثر فان معنى وجوب الاثر وجوب الايقان به أي ادخاله في الوجب ودون ذلك ان  
 مقابلة الفعل بالتارك قريبة على ارادة فعل الشيء دون نفس الشيء و ارادة الكف بالتارك لاتتأني  
 ذلك فتأمل (قوله أي في هذا الخطاب يسمى ايجابا) أقول فالايجاب عبارة عن الكلام التفسيري  
 وكذا الوجوب فهم ما زاد بالذات فالالضد وهو ما ذكرته وهو ان الحكم كما علمت نفس خطاب  
 الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله ان فعل وليس منه للفعل صفة حقيقة فان القول ليس بمتعلقه  
 منه صفة متعلقة بالمقدم وهو اذا نسب الى الحكم سمي ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو  
 القول سمي وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان ذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم  
 للوجوب والحرمته متروكة والايجاب والتحرير أخرى وتارة الوجوب والتحرير كقوله المصنف اه  
 قال المولى سعد الدين وحيد بن زيد قد دفع ما يقال ان الحكم هو الاثر الثابت بالخطاب لا نفس الخطاب  
 وان جعل الوجوب والحرمته من اقسام الحكم تسامح وانه كان ينبغي للمصنف أن يذكر في  
 متنبأه التحريم الايجاب دون الوجوب فان قيل فلهي هذا لا تغاير بين الحكم وداله لانه نفس  
 قوله ان فعل قلنا الحكم هو القول التفسيري على ما يشاهد هنا المصدرى والدليل هو القول  
 اللفظي المناسب له في المقول اه (قوله أو اقتضى التارك) استبره شيخنا العلامة فقال برده عليه  
 كلف عن كذا وظهوره طردا وعلى قسم الايجاب عكسا لان المتبر فيه الفعل العرفي اه (وأقول)  
 هذه العبارة تقوم وهذا الايراد مع جوابه في كلامهم فخصيص جمع الجوامع بالايراد مع اسقاط  
 الجواب مما يتجه منه وأولى ما يعتد به عن الشيخ اما انه لم يطلع على كلامهم وظهوره الايراد  
 ولم يظهر له الجواب واما انه اطالع على الايراد في كلامهم ولم يطلع على الجواب وان كان عقب  
 الايراد واما اطلاعه عليهما ثم عدم اسقاط الجواب أو فساده فبعبارة قال العبد بعد شرح  
 تقسيم ابن الحاجب الحكم فهو تقسيم المصنف واعلم بعد هذا كله أنه برده عليه وجوب  
 الكف في قوله كلف نفسك في حد الوجوب عكسا وعلى حد التحريم طردا والتحقيق انه  
 ايجاب للكف تحريم للفعل فلا يند عن اعتبار الاضافة فيه ما بان يقال الطلب اما أن يتسبر من  
 حيث يتعلق بفعل أو من حيث يتعلق بالكف عنه الخ ولوجل عليه كلامه فلا يتفق قوله غير كلف  
 بخارجا له اه قال السيد قوله واعلم بعد هذا كله اشارة الى أن المصنف يعني ابن الحاجب وان  
 بالغ في التفتاة على هذه التعريفات كما رتت لكم انتم لم تخل عن خلال فان وجوب الكف  
 المستفاد من قوله كلف يخرج عن حد الوجوب فيبطل عكسه ويدخل في حد التحريم فيبطل  
 طرده وكذا يقتضي حد التنب والكره عكسا وطردا بالتدب المستفاد من كلف اذا استعمل

من المكلف لشيء (اقتضاء  
 جازما) بان لا يجوز تركه  
 (فلا يوجب) أي فهذا الخطاب  
 يسمى ايجابا (أو) اقتضاء (غير  
 جازم) بان يجوز تركه (قندب  
 أو) اقتضى (التارك) لشيء  
 اقتضاء (جازما) بان لا يجوز  
 فعله (فحريم أو) اقتضاء  
 (غير جازم ينهي مخصوص)  
 بالشيء كالتنبي في حديث  
 الصحيبين اذا دخل أحدكم  
 المسجد فلا يجلس حتى يصلي  
 ركعتين وفي حديث ابن  
 ماجه وغيره لاتصلوا في  
 اعيان الابل فانها خلقت  
 من الشياطين (فكرهه)  
 أي فالخطاب المدلول عليه  
 بالمخصوص يسمى كراهة

فيه ولما كان الحال في كفه متبسا لاحتماله الايجاب والتحرير حقيقة فان كف ايجاب بالمقظر  
الى الكف وتحريم للفعل الذي نسب اليه الكف فهما أي الايجاب والتحرير المستفادان  
من كفه هنا متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلا بد في 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 جعل كلام المصنف على اعتبار الاضافة لزم أن يكون قوله غير كف في حدى  
الوجوب والندب مستدركا اه فانت ترى هذين الامامين العلامةين مصرحين بالاراد الذي  
أورده شيخنا ثم يجوابه وان يمكن جريان ذلك الجواب في كلام ابن الحاجب لكن يلزم استدراك  
قوله غير كف في حدى الوجوب والندب ولا شك أن المصنف لم يذكر هنا قوله غير كف فيكون  
ذلك الجواب جاريا في كلامه من غير لزوم استدراك باعتراف هذين الامامين كما رأيت وقد بان  
لك من هذا أن الفعل هنا متناول للكف بخلاف قول شيخنا لأن المعبر فيه الفعل العرفي وان  
المصنف ترك هذا التقيد الذي ذكره ابن الحاجب هذه الدقيقة وهي السلامة من لزوم  
الاستدراك ثم قال السيد ومنهم من اعترض على هذا الوجوب بأنه يلزم منه أن لا يكون الصوم  
واجبا لان صوموا طلب الفعل هو كف وأجاب بأنه يمكن أن يمنع كونه كفا لان جزأه أعنى النية  
غير كف اه أي مع انه يجري فيه الجواب السابق أيضا والله أعلم (قوله ولا يخرج عن  
المخصوص) جواب سؤال مقدر تقديره أن الكراهة المتحققة حيث كان دليل المكروه اجاعا  
أو قياسا لا يصدق عليها الحد المتفاد من التقسيم لانه اعتبر فيه كون الاقتضاء ينهى مخصوص  
وكل من الاجاع والقياس ليس نهما فقولته عن المخصوص أي عن النهى المخصوص فليس منشا  
السؤال مجزدان كلامهما ليس مخصوصا والاقبال اجاع على المخصوص وقياس المخصوص  
مخصوص ويحتمل ان منشا السؤال مجزدا ما ذكر وهو ظاهر فانظ الشارح وفيه نظر فليستامل  
(قوله اجاعا أو قياسا) قال شيخ الاسلام تمييزا لدليل المكروه العائد اليه الضمير في لانه اه  
والظاهر جواز الجمالية من دليل أيضا لا المنقول لاجله من المكروه (قوله وذلك من المخصوص)  
أقول فيه بحيث اذا لزم للاجاع مطلق المستندما كونه نهما مخصوصا نحن أين بل يجوز أن  
يكون مستند غير المخصوص فان قيل الاجاع على الكراهة لا يكون الا المستند المخصوص قلنا  
هذا ممنوع لادليل عليه خصوصا وتخصيص الكراهة بما كان ينهى مخصوص اصطلاح  
حادث متأخر عن عصر الصحابة ونحوهم من أهل الاجاع وقد يجاب عن هذا بان حدوثه لا يتأني  
اعتبار الخصوصية في الكراهة بناء على أن الاصطلاح القديم يعتبر بخصوصية في الكراهة  
الشديدة التي قصر الاصطلاح الحادث اسم الكراهة عليها فليستامل (قوله وهو النهى عن ترك  
المتدويات المستفاد من أوامر اه) أي اللفظية جعل المستفاد منه أوامر متعددة والمستفاد  
شيئا واحدا عاما تفسير الغير المخصوص على وفق ما يأتي له في قوله الاتي أي العام نظرا الى جميع  
الأوامر (قوله كما يسمى متعلقه بذلك) اعترضه شيخنا السلامة فقال لا شك ان الخطاب  
الذكر متعلق بترك الشيء والمسمى بذلك الشيء لا الترك الذي هو متعلق الخطاب اه أي فان  
ذات الترك ليس بخلاف الاولى بل هو الاولى كما صرح به الشيخ في تدريسه (وأقول) كان

ولا يخرج عن المخصوص  
دليل المكروه اجاعا  
أو قياسا لانه في الحقيقة  
متندا الاجاع أو دليل  
المفيس عليه وذلك من  
المخصوص (أو بغير مخصوص)  
بالشيء وهو النهى عن ترك  
المتدويات المستفاد من  
أو امرها فان الامر بالشيء  
يفيد النهى عن تركه (بخلاف  
الاولى) أي فالخطاب

الترك متعلق بالخطاب كذلك النسي نفسه متعلقه أيضا لانه متعلق بالترك الذي هو متعلقه  
ومتعلق المتعلق متعلق فالمتعلق صادق بتعلق المتعلق وبعبارة أخرى صادق بالمتعلق بواسطة  
نماية الامر انه يحتاج لقرينة على ارادته لتبادر المتعلق بلا واسطة واحتماله والقرينة موجودة  
وهي قول الشارح فلما كان كقطر مسافر الخ فتمثله بذلك الذي هو متعلق المتعلق دليل على انه  
المراد بالمتعلق وحاصل ذلك انه عبر عما يحتمل مراده وغيره وبين مراده بنصب القرينة ومثل  
ذلك لا اشكال عليه ثم رأيت عن شيخنا مضمون هذا الجواب وانه قال في درسه ان الشارح  
أراد بالمتعلق متعلق المتعلق وانه لا يصح كلامه الا بهذا التاويل وان تمثله يشعر بارادته فان  
قلت قيدا شعر ان المثال لا يخص بالتمثيل بتعلق المتعلق لا يمنع ارادة نفس المتعلق أيضا قلت  
الاقتصار في التمثيل على متعلق المتعلق وان لم يستلزم ذلك لكنه ظاهر فيه عرفا واعلم ان التعلق في  
قوله أو تر كما المثل به للمتعلق بالواسطة غير الترك الذي هو المتعلق بلا واسطة فالامر بصلاة  
الضحى يدل على النهي عن تركها والنهي معناه طلب الترك فحاصل معنى النهي عن تركه اطلب  
تركها فالترك الاول هو المتعلق بلا واسطة والثاني هو المتعلق بالواسطة وقد علم ان المتعلق  
بلا واسطة لا يكون الا تركا وان المتعلق بواسطة قد يكون تركا كما في ترك الضحى قد يكون فعلا  
كما في فطر المسافر قناه (قوله المدلول عليه بغير الخصوص) أقول قد يستشكل ذلك لاقتضائه  
ان لغير الخصوص صبغة الدالة على طلب الترك المسمى بخلاف الاول مع اتفاق الصيغة عن هذا  
القسم قطعا اذ ليس فيه الاصيغة الامر الدالة على طلب الفعل اللهم الا ان يدعى ان فيه صبغة  
مقدرة وفيه نظر فليست مثل (قوله والفرق) قال شيخنا العلامة بمعنى الفارق أو على ظاهره  
وقوله انه على حذف حرف الجر وهو الباء (قوله قسمي بالخصوص وغيره) قال شيخنا الشهاب  
يريد بالتصميم الشيتين المطلوبين بالخصوص وبغير الخصوص ويدل على ذلك ما بعده من قوله ان  
الطلب في المطلوب بالخصوص الخ وقوله فالاختلاف في شيء أمكروه هو الخ فليست الاضافة  
بما يتصور ان احتمال ذلك يتكلف ومن الفرق بين المطلوبين بالخصوص وغير الخصوص  
يعرف الفرق بين الخصوص وغير الخصوص اه واقاد شيخنا العلامة في درسه ما حاصله ان  
التصميم هما النهي بالخصوص وغير الخصوص الدالان على الطلبين وحيث يشكك بأنه  
لا حاجة للفظ قسمي الا ان يقال فانتم الاجال ثم التفصيل وتجعل اضافتها من اضافة الاسم  
(قوله في المطلوب) متعلق بمحذوف أي ان الطلب للترك الكائن في نهى أو ترك المطلوب تركه  
بالخصوص (قوله وقسم خلاف الاول زاده المصنف على الاصوليين أخذنا من متاخرى  
الفتاها الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال أخذ المسمى صحيح وأما أخذ الاسم فلان تسعة  
الشي المطلوب تركه بذلك لا يستلزم تسمية طلب تركه بذلك وفيها شناعة ظاهرة وقوله الاسماء  
الحسنى والصفات العلاء وسبقه الكمال في حاشيته الى هذا الاعتراض ويمكن ان يقال ان  
كان الاعتراض بقدم صحة أخذ الاسم مبيتا على ان المراد باخذه الاسم فهمه انه اصطلاح لهم  
فلا نسلم ان المراد ذلك وان كان مبيتا على ان المراد باخذه انه اصطلاح على ذلك بتوسل من كلامهم  
لانهم لما اطلقوا واختلف الاول على متعلق الطلب صح ان يبنى على ذلك اطلاقه على نفس  
المطلب من باب اطلاق اسم المتعلق على متعلقه وكانه على حذف المنافي أي ذو خلاف الاول

المدلول عليه بغير الخصوص  
يسمى بخلاف الاول كما  
يسمى متعلقه بذلك فعلا كان  
كقطر مسافر لا يتضرر بالخصوص  
كإسباقي أو تركا كترك صلاة  
الضحى والفرق بين قسمي  
الخصوص وغيره ان الطلب  
في المطلوب بالخصوص أشد  
منه في المطلوب بغيره  
الخصوص فالاختلاف في  
شيء أمكروه هوام خلاف  
الاولى اختلاف في وجود  
الخصوص فيه كسوم يوم  
عرفة للحاج خلاف الاول  
وقبل مكروه الحديث أي  
داود وغيره انه صلى الله  
عليه وسلم نهى عن سوم  
يوم عرفة بعرفة واجب  
بضعته عند أهل الحديث  
وقسم خلاف الاول زاده  
المصنف على الاصوليين  
أخذنا

من متأخري الفقهاء  
 حيث قابلوا المكروه  
 بخلاف الاولى في مسائل  
 عديدة وفرقوا بينهم وبينهم  
 امام الحرمين في النهاية  
 بالنهي المقصود وغير  
 المقصود وهو المستفاد من  
 الامر وعمل المصنف الى  
 الخصوص وغير المخصوص  
 أي العام نظرا الى جميع  
 الاوامر التديية وأما  
 المتقدمون فمطلقون  
 المكروه على ذي النهي  
 المخصوص وغير المخصوص  
 وقد يقولون في الاول مكروه  
 كراهة شديدة كما يقال في  
 قسم التدوير سنة مؤكدة  
 وعلى هذا الذي هو مبنى  
 الامر ولين يقال أو غير جائز  
 فكراهة (أو) اقتضى  
 الخطاب (التخيير) بين فعل  
 الشيء وتركه (فإباحة) ذكر  
 التخيير سهوا لا اقتضاء  
 في الإباحة والصواب أو خير  
 كافي المتهاج عطف على اقتضى  
 وقابل الفعل بالترك نظرا  
 للعرف والافتراء المقضى  
 في الحقيقة فعل هو الكف كما  
 سابق أنه لا تكاف الا بفعل  
 وأنه في النهي الكف (وان  
 ورد) الخطاب النفسى يكون  
 النسي (سيما شرطاً وما تعام  
 وصحياً رافداً)

أي الطلب المتماق بخلاف الاولى والطلب لترك فعل لا يصح الاستدلال على عدم صحة ذلك  
 بعدم الاستلزام الذي ذكره لان عدم الاستلزام لا ينافي الصحة كما هو واضح وأما الشناعة فقد  
 يختلف أمرها ان الاسامي الاصطلاحية لا يلزم فيها ملاحظة معانها اللغوية التي هي منشأ  
 المحذور وضع ذلك فلا يخفى صعوبة هذا الاسم على القلوب (قوله من متأخري) هو على حذف  
 مضاف وحيث ظرف لم حذف أي من كلام متأخري الفقهاء الصادر حيث قال شيخنا العلامة  
 وليس ظرفاً لا خذاه (قوله في النهاية) أي فرق أو مفرقا وهو انما نقل فيها الفرق لكن لما  
 أقره كان فاتلابه فنسب اليه فاندفع الاعتراض بأنه مافرق بل نقل الفرق (قوله المقصود  
 وغير المقصود) قال شيخنا الشهاب فسر والمقصود بالصريح وغير المقصود بتغيير الصريح  
 فرارا عما يقتضى غير المقصود من كون الشارع لم يقصد النهي في ضمن الامر اه وقد يقال  
 لامان ان يراد المقصود بالاصطلاح والاول وغير المقصود بالمقصد الاول بل بالمقصد الثاني (قوله  
 أي العام نظرا الى جميع الاوامر التديية) قال شيخنا الشهاب معناه ان النهي الطالب لترك  
 شيء المستفاد من الاوامر وان كان في نفسه خاصا لانه من تطبشئ خاص لكنه لتوقف طلبه  
 لترك ذلك الشيء على شيء عام وهو ان الامر بالشيء ينهى عن ضده جازان به ان عام بسبب توقفه  
 على عام اه وحاصله ان الامر بصلاة الفحى مثلا ينهى عن تركها وهذا النهي خاص لمخصوص  
 متعلقه لكن هذا النهي انما يثبت اذا ثبت ان كل أمر بشئ ينهى عن ضده فلما توقف ثبوته على  
 ثبوت هذا العام وصف بأنه عام ويمكن أن يؤخذ من هذا دفع ما أورده بعض مشايخنا حيث  
 قال الظاهر انه لو وردناه عام متعلق بأشياء كثيرة كانت من المكروه لان دلالة العام كلية فهو  
 متعلق بكل منها وخاص بالنسبة اليه وان أمر التذب ينهى خاص بالنسبة الى ضده سيما ان قلنا  
 انه عينه كما سيجي مقالا صوب الاحسن تعبير امام الحرمين بالمقصود وغير المقصود أي بالذات وان  
 كان مقصودا بالتبع اذ لا يسوغ نفي قصد الشارع له بالكلية اه وذلك لان النهي الصريح وان  
 كان التامى عاما غير متوقف على الصوم بل هو ثابت لكل فرد بمجرد الصيغة من غير توقف على  
 العموم بخلاف الضمى فانه انما يثبت لتعلقه بثبوت ذلك الامر العام وأمر التذب 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 أي العام ويلزم حينئذ خلو قوله عدل عن التعليل وقد  
 يستشكل حينئذ بمجرد الاخبار بالعدول لاقائده فيه لظهوره وان تقرير شيخ الاسلام في حاشيته  
 صريح في انه متعلق بقوله عدل وفيه تكلف من جهة انه حينئذ عدل بالعدول بالنظر الى مطوف  
 دون المطوف عليه وهو بعيد ويمكن ان يخار الاول ويصح عدم القائده بل فيه فائدة باعتبار  
 ما تضمنته من تفسير العام بما ذكره وهي الرد على من اعترض كلام المصنف بان المخصوص يحتز  
 به عما استفيد من صيغة عموم غير تنصب على النهي عنه بخصوصه أي فيكون المراد بتغيير  
 المخصوص ما استفيد من صيغة عموم مع انه لا يصح لان ما استفيد من ذلك كراهة لا خلاف  
 الاولى فائثار الشارع الى رد ذلك بأنه ليس المراد بتغيير المخصوص ذلك حتى يتوجه هذا  
 الاعتراض بل العام بالمعنى الذي قرره (قوله ذكر التخيير سهوا لا اقتضاء في الإباحة) قال شيخ  
 الاسلام ليس سهوا فان اقتضى بأن معنى اعلم بمعنى ادى فإياه انه استعمال المشترك في معنييه

وهو بيان كاسياتي بيانه اه وفيه نظر لان تفصيل الاقتضا الى الجازم وغير الجازم الذي لا يتناسب  
 الامعنى الطلب لا يوافق ذلك واطلاق التفصيل مع جملة على احد معني اللفظ غاية التعريف  
 وكذا ينظر في قول السيد السهمودي قد يقال لاسهولانه يقال عرفا اقتضى هذا الكلام كذا  
 بمعنى افاده فيجوز ان يكون المصنف اراد ذلك هنا واستعمل اللفظ في حقيقته ومجازه اه  
 وقال شيخنا العلامة بجوزان يقال انه على تضمن اقتضى معنى يصلح لان يقع على التخيير ايضا  
 اى افاد الخطاب التخيير من باب عاقبتها بنا وما باردا على ما عليه المحققون اه ويرد عليه ان  
 ذلك من خصائص الواروعلى التنزل عن ذلك كله فالحكم بالسهوب باعتبار الظاهر الخالي عن  
 التحنوعدم الالتفات للاحتالات البعيدة الضعيفة (قوله الواو للتقسيم) اعترضه شيخنا  
 العلامة فقال جهاهما للتقسيم يقتضى ورود الخطاب بكون الشئ المذكور منقسما الى هذه  
 الاقسام وان الوضع هو الخطاب الوارد بذلك ولا خفاء في بطلانه اذ الوارد بكون الشئ احدها  
 وضع وان لم يرد غيره فالصواب بشهادة الذوق ان الواو بمعنى او فليست امل اه واقول هذا  
 الاعتراض مبنى على ان معنى العبارة اذا كانت الواو للتقسيم وان ورد بكون الشئ منقسما الى  
 هذه الاقسام وهذا غير لازم ولا يقتضيه عقل ولا نقل بل يجوز ان يكون معناها حيث تدوان ورد  
 باحد هذه الاقسام او وان ورد بكون الشئ احدها هذه الاقسام او واحد من هذه الاقسام بان  
 ورد بكونه سبباً متلافاً ووروده بكونه سبباً مستلزماً ووروده بكونه احدها وعلى هذا فلا اشكال  
 بوجه وتظهر عبارة المصنف هذه قولهم في تعريف الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين  
 بالاقتضا والتخيير اه ولما اورد المعتزلة عليه ان اوفيه للترديد وهو يناقى التحديد ايجاب الامام  
 واتباعه بما حاصله كما بينه القرافي وغيره ان والتشويبع فلو صح اعتراض الشيخ لزيم بطلان هذا  
 الجواب الذى اطبقوا على قبوله لان المعنى حيث تدان الحكم هو الخطاب المتعلق بافعال  
 المكلفين المنقسم تعاقبه الى الاقتضا والتخيير مع ان الخطاب المتعلق بافعال المكلفين باحد  
 الوجهين فقط حكم مع قطع النظر عن ثبوت المتعلق بالوجه الاخر فدل هذا الصنع منهم على انه  
 ليس المعنى على التقسيم ما ادعاه الشيخ (قوله وحذف ما قدرته كما عبر به في المختصر اى كون  
 الشئ) اعترضه الكمال فقال قوله اى كون الشئ فيه تساهل بحذف الجار جه عليه حكايته عبارة  
 المختصرا (واقول) ان اراد انه اراد تفسير ما قدرته لكنه للاختصار عبارة المختصر تساهل  
 بحذف الجار فلا دليل عليه وان اراد انه اراد تفسير ما عبر به في المختصر الذى هو المشبه به  
 فلا تساهل والتشبيه لا يقتضى المماثلة من كل وجه فلا يقدح فيه ثبوت الجار هنا لاني عبارة  
 المختصر (قوله لا علم به معنى) قال الكمال اى من حيث المعنى اذ من المعلوم ان الخطاب النفسى  
 لا يكون سبباً تاماً من جعل شئ سبباً لشيء آخر او شرطاً لشيء ولا يخفى انه لم يتقدم من المتن ما يؤخذ  
 منه هذا المعنى والتوجيه بانه معلوم من غير عبارة المتن تكلف ظاهر انتهى (واقول) 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 اطبقوا على جهة الاكتفاء بالعلم بالمقصود من جهة المعنى وانه لا دخل في ذلك بل  
 جعلوا دليل العقل اقوى من دليل اللفظ فدعوا انه تكلف ظاهر بعد اعترافه بانه معلوم من  
 المعنى غير صحيحة بلا شبهة ولو صحت هذه الدعوى لزم التكلف الظاهر في كل موضع كانت قرينة

الواو للتقسيم وهي فيه  
 ايجاد من او كما قاله ابن مالك  
 وحذف ما قدرته كما عبر به في  
 المختصر اى كون الشئ للعلم  
 به معنى مع رعاية الاختصار

هذا هو الجواب  
 على ما ذكره  
 شيخنا

عقلية وهو باطل قطعاً لا يقال مقام التعريف لا يكفي فيه القرينة العقلية لانا لانسلم ذلك  
 ولوسلنا فلانسلم ان المقام مقام تعريف وان فهم منه التعريف كما اشار اليه المصنف والتعريف  
 الضمني لا يشترط فيه ما يشترط في التصريح كما هو معلوم ان له معرفة بكلامهم على ان اهل هذه  
 الفنون يتسامحون كثيراً في التعاريف كما هو معلوم (قوله ووصف النفسى بالورود) قال  
 السكال اى اسناد الورد الى الخطاب النفسى في قوله وان ورد اسناد مجازى والوصف  
 في عبارة الشارح بالمعنى اللغوى لا بالمصطلح الصحوى الموهم لكون المجازى في الافراد اه  
 (وأقول) لا يخفى عليك ما فيه وان العبارة لا يتأتى منها توهم الوصف بالمصطلح الصحوى والحكم  
 بوصف النفسى بالورود لا يتصور معه المجازى في الافراد حتى يتوهم قنائه (قوله مجاز) يجوز  
 كون المعنى المجازى هو التعلق وقرينة هذا الجواز استحالة الحقيقة والعلاقة التزوم فان من  
 لازم الورد بالشئ تعلقه به (قوله والشئ يتناول فعل المكلف) اى وقوله واعتقاده أو أراد بقوله  
 ما يشمل ذلك (قوله لان متعلقه بوضع الله) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال اخصر منه ان  
 يقول لانه اى الخطاب وضع الله اى جعله ثم المراد بمتعلقه كون الشئ سبباً الخ (وأقول) لانسلم  
 صحة ما ذكره من كون الخطاب وضع الله اى جعله لان المراد به كلامه النفسى وهو صفة ذاتية  
 قائمة بذاته فليست جعلاً ولا يتعلق بها الجعل فليست اهل ثم قال شيخنا ثم المراد بمتعلقه كون الشئ  
 سبباً الخ وذلك مبني قوله سابقاً ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل كما مر وصرح كلام ابن  
 الحاجب والعضد وغيرهما ان الكون المذكور حكم من أحكام الوضع وهو الحق اذ لا فرق  
 بين تكوين الشئ دليلة وكونه دليلة الا باعتبار تعلق الاول بالفعل والثاني بالثقل كالاجباب  
 والوجوب على ما صرحوا به فهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فليست اهل (وأقول)  
 اما قوله وذلك مبني الخ ففسيه دلالة على ان تعلق الخطاب بالفعل خاص بمتعلقه به ابتداءه بلا  
 واسطة وانه لا يشمل تعلقه به باعتبار تعلقه بجعله ووصفه كالكون المذكور وهذا هو ممنوع بل  
 هو اعم ولا يتأتى ذلك قول الشارح السابق ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل بل هو ازان  
 مراده نفي تعلق خطاب التكليف كما جعله على ذلك شيخ الاسلام لان نفي تعلق الخطاب على الاطلاق  
 واما قوله وصرح 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 وجبه به الحقيقة لا يتجبه اذ لا يلزم من اتحادهما باعتبار الذات  
 اتحادهما فى الاصطلاح على تسمية ما بذلك الاسم والقياس على الايجاب والوجوب غير متباعد  
 فى الاصطلاحيات على ان فى اتحاد الايجاب والوجوب نزاعاً كما علم مما تقدم فليست اهل (قوله  
 ومن خطاب الوضع) قال السكال انه يتكبر من على ان حدود اقسام خطاب الوضع لم تعرف مما  
 ذكر بل من حدود متعلقاته الاسمية كائنه عليه بقوله وستأتى حدود السبب الخ وذكروا مثله شيخ  
 الاسلام ثم قال هذا والاولى ان تعرف أيضاً ما ذكره بقوله وان ورد الخ فذلك السبب منه مثلاً  
 الخطاب بكون الشئ سبباً للحكم شئ اه (وأقول) الوجه انه يتكبر من على ان مقصود المصنف  
 بالنسبة للوضع حد خطاب الوضع لا حدود اقسامه أيضاً وان أمكن معرفتها أيضاً على ما يشهد  
 بذلك ظاهر عبارته لانه انما تعرض لخطاب الوضع والتقسيم المذكور وليس لنفس الخطاب

ووصف النفسى بالورود مجاز  
 كوصف النفسى به الشائع  
 والشئ يتناول فعل المكلف  
 وغيره كالتناسب بالوجوب  
 الحد والزوال سبباً للوجوب  
 الظهور واتلاف الصبي مثلاً  
 سبباً للوجوب الضمان فى ماله  
 واداء الولي منه (فوضع)  
 اى فهذا الخطاب يسمى  
 وضعاً ويسمى خطاب وضع  
 أيضاً لان متعلقه بوضع الله  
 اى يجعله كما يسمى الخطاب  
 المقتضى أو الخبر الذى هو  
 الحكم المتعارف كما تقدم  
 خطاب تكليف لما تقدم  
 (وقد عرفت حدودها) اى  
 حدود المذكورات من اقسام  
 خطاب التكليف ومن  
 خطاب الوضع فحد الايجاب  
 الخطاب المقتضى للفعل  
 اقتضاء جازماً وعلى هذا  
 القياس (وسأنى) حدود  
 السبب وغيره من اقسام  
 متعلق خطاب الوضع



بل المتعلق متعلقه وان فهم منه أقسام نفس الخطاب مع قوله جردوى ما علم بالتسوية للاقسام  
لما فيه من غاية الاجال والايهام لعدم تميزه عانى المتعلقات بعد كما لا يخفى (قوله وكذا احد الحد)  
المضاف مصدر بمعنى التعريف بدليل البناء المتعلقة به والمضاف اليه بمعنى المعرفة وقوله الدافع  
للاعتراض وجه الدافع ان الحد عند الاصوليين بمعنى المعرفة سواء كان بالذاتيات أو لا (قوله)  
لان المميز فيها خارج عن الماهية) فيه أمران أحدهما انه اعترضه شيخنا العلامة في درسه فقال  
فيه بحث لان اقسام التعريف الى الحد والرسم انما يكون في الماهيات الحقيقية كالانسان  
وأما الامور الجاهلية فهي أمروا اعتبارية يعتبرها العقل فاذا جعل لها العقل جنسا وفصلا  
وعرفها بذلك فذلك حد لها والاجناس والفصول التي اعتبرها العقل ذاتيات لها فليس لها تنق  
داخل وخارج كالامور الحقيقية اه وشيخنا الشهاب حيث قال نقول ان الايجاب هو الخطاب  
المقتضى للفعل اقتضاء جازما لاقتضاءه فبه خارج عن الماهية وفيه نظر لما سياتي ان الاقتضاء هو  
نفس الخطاب وقد جعل الاسمى هذا ونحوه حدا حقيقيا اه (وأقول) أما ما قاله شيخنا  
السلامة فهو سهو وقطعا فان الانقسام الى الحد والرسم جار في الماهيات الاعتبارية أيضا كما هو  
منصوص عليه حتى في المتقدمات قال في القرة نقبل تعريف الحقائق الموجودة في الخارج  
كالانسان والفرس متمسك بل متمسك وذلك لاصحوه بالذاتيات والعرضيات من  
الجنس والعرض العام والفصل والخاصة وأما تعريف المقهومات الاعتبارية الاصطلاحية  
والتمييز بين اجناسها واعراضها العامة وفصولها وخواصها فليس طرف الثمام اه ومعنى  
على طرف الثمام وهو نبت صغير انما في غاية السهولة لان ما اعتبر فيها ما علم منقول فما اعتبر فيه  
فاني وما لم يعتبر فيه وعرضي خارج فيسهل الاتيان بكل من الاقسام المذكورة وأما ما قاله شيخنا  
الشهاب فيزيده ان جماعتهم المولى سعد الدين في حواشي العبد صرحوا بان الاقتضاء هو  
نفس الخطاب وانما استند الى الخطاب مبالغة كما في جرده ويوافق ذلك قول الشارح نعم  
يختصرة قال الايجاب اقتضاء الفعل الجازم الخ اذ لو كان الاقتضاء غير الخطاب لم يكن هذا  
اختصارا له على الحقيقة فليسا مل ويمكن الجواب باحتمال ان الشارح ثبت عنده ينقل منهم ان  
المميز هنا خارج أو بانه أجا ببنك على سبيل التنزل مع المعترض فلا ينافي انهم اعنسه حدود  
لا رسوم وان المميز فيها ذاتي لا خارجي ولعل الحامل له على التنزل عدم تيسر البرهان على ان المميز  
ذاتي اذ ثبت عنهم الا مجرد أخذ في التعريف وذلك محتمل للذاتية وانظروا وان كان الظاهر  
فيه الذاتية فكان في سلك التنزل قطع لمادة الاعتراض واستراحة من عهد الاستدلال  
والامر الثاني ان المحشين فسر المميز في قوله لان المميز فيها خارج بتعلق الاقتضاء بالفعل وتعلقه  
بالفعل وتعلق التخصير بكل منهما وفسر الماهية بما هي الحكم (وأقول) فيمنظرا ما أولا فلان  
تعلق الخطاب بالذات كورات جز من مفهوم الحكم عند الشارح والمصنف كما يناه 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 الشيء من ماهية الحكم خروج عن ماهية تلك  
الامر فليسا مل وقد صرح ما تقدم عن شيخنا الشهاب بانه الاقتضاء بالتسوية للايجاب وكأته  
انما هو الاقتضاء دون قيد الجزم للاحتياج الى التمييز به عن الاباحة كالاختياج بقيد الجزم

وكذا حد الحد بالجامع المانع  
الدافع للاعتراض بان  
ما عرف رسوم لاحدود  
لان المميز فيها خارج عن  
الماهية نعم يختصر فيقال  
الايجاب اقتضاء الفعل  
الجازم وعلى هذا القياس  
وسياتي حد الامر باقتضاء  
الفعل وانتهى باقتضاء  
الكف كما يجرد ان بالقول  
المقتضى للفعل والكف

عن الذنب فليست مثل (قوله) فالمعبر عنه هنا جماعدا الاباحة هو المعبر عنه فيما سياتى بالامر والنهي) فيه أمران \* أحدهما ان ذلك نشأ من حد الامر والنهي الاتى بالاقتضاء المذكور والمحدود به هنا الايجاب وغيره مما عد الاباحة ومن انهما يحدان بالقول المقتضى اذ القول المقتضى بمعنى الخطاب المقتضى اذ كل منهما هو الكلام النفسى كما يعلم من محبت الامر فلذا عبر بالفاء \* وثانيهما انه اعترضه شيئا العلامة حيث قال عقبه يعنى فيكون الامر والنهي مرادفين للماعدا الاباحة واعلم ان الماهية قد تؤخذ بشرط شئ أو بشرط لاشئ تارة ولا بشرط أخرى والثالثة أعم من الاولىين مفهومها ويتساوىان صدقا كالمصروف والمأخوذ تارة بشرط الناطق أو بشرط عدم الناطق وتارة لا بشرط واحد منهما وكالطلب المأخوذ في الايجاب والتحرير بشرط الجزم وفي الذنب والكرهية بشرط عدمه وفي الامر والنهي لا بشرط واحد منهما فغايتهم ما بينهما مساويا للايجاب وما عطف عليه صدقا وأما ان مفهومهما هو مفهوم الاربعة الذى هو معنى الترادف فلا انتهى وفيه أمران \* الاول انه لا يخفى ان ضمير المثنى في قوله ويتساوىان 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 يبينه وبين كل منهما تضاده فانه اعم من كل واحد منهما صدقا أيضا قطعاً وكذا يقال في الامر بالنسبة للايجاب والذنب فيبينه وبين مجموعهما مساواة اذ ما يصدق ان عليه من الافراد يصدق هو عليه وبالعكس لا يبينه وبين كل واحد منهما ما بل هو اعم من كل واحد منهما صدقا أيضا قطعاً وفي النهى بالنسبة للتحرير والكرهية فيبينه وبين مجموعهما مساواة لا يبينه وبين كل واحد منهما ما لم يعلم مما قرر واذ علمت ذلك فقوله فغايتهم ما بينهما مساويا للايجاب وما عطف عليه يجوز حمله على ما قلناه من ان المراد مساواة الامر لمجموع الايجاب والذنب ومساواة النهى لمجموع التحريم والكرهية 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 ورد من الاعتراض لانه بناء على ما تقدم عليه ونسبه اليه من ارادة الترادف الذى ليس في كلامه ما يدل عليه ولا ضرورة هناك تلجئ اليه فان المعبر عنه كما يجوز ان يراد به المفهوم بجوز ان يراد به الذات فحمله في عبار الشارح على المفهوم ثم الاعتراض عليه لاحمل عليه الا مجرد حجة الاعتراض كيف كان وذلك مما لا يليق بالانسان (قوله) نظرا هنا الخ) مقبول للمعبر عنه ان المعبر عنه في الموضوعين واحد واختلقت العبارة عنه فيما للمناسبة فمعبر عنه هنا بالايجاب وغيره نظرا الى انه حكم لان الكلام في بيان الاحكام والايجاب وغيره مناسب له ومعبر عنه فيما سياتى بالامر والنهي نظرا الى انه كلام والكلام يناسبه الامر والنهي (قوله) والقرض والواجب) أى هذان اللفظان اذا ترادف من صفات الالفاظ وقوله مترادفان أى اصطلاحاً بدليل تقرير الشارح الاتى في قوله وهو لفظي اخذ من كذا وقوله وما اخذنا كثيراً استعمالاً وهو ثنية مترادف بمعنى مرادف وقوله معنى واحد أى مفهوم واحد اذا ترادف يعتبر فيه اتحاد المفهوم ولا يكتفى فيه اتحاد المطلق المعنى وقوله وهو أى ذلك المعنى الواحد لكن المراد بعلمه من حد الايجاب علم ذاته لا بوصف كونه واحد اسمى بل فظين وقوله كما علم قد يستشكل هذا التشبيه بان ذلك المعنى هو المعلوم من حد الايجاب لاشئ

فالمعبر عنه هنا جماعدا  
الاباحة هو المعبر عنه فيما  
سياتى بالامر والنهي نظرا  
هنا الى انه حكم وهناك الى انه  
كلام (والقرض والواجب  
مترادفان) أى اسمان  
لمعنى واحد وهو كما علم من  
حد الايجاب الفعل  
المطلوب طلبا جازما (خلافاً  
لاى حنيفة) في نفسه  
ترادفهما حيث قال هذا  
الفعل ان ثبت بدليل قطعي  
كالقرآن فهو القرض  
كقراءة القرآن في الصلاة  
الثابتة بقوله تعالى فاقرأوا  
ما نيسر من القرآن أو بدليل  
لفظي كغير الواحد فهو  
الواجب كقراءة الفاتحة في  
الصلاة الثابتة بحديث  
العصميين لاصلاة من لم يقرأ  
بها نسخة الكتاب

أخرى شبه المعلوم منه ويحجب بان التكاف يعني على وما صدق به أي وهو بناء على علم من حد  
 الايجاب كذا (قوله فيما يتركها الخ) أو ردينا العلامة ان التفریح على ما تقدم يدل على ان  
 للتسمية دخلا في ذلك فلا يناسب قول المصنف الاتي وهو لفظي ولا يقيد حيث قد اعتذر  
 الشارح الاتي فكان الاول ترك التفریح اهـ ويحجب بمنع ان التفریح على التسمية بل على  
 الدليل (قوله وهو أي الخلاف لفظي) اعترضه الكوراني حيث قال وحكم المصنف ان هذا بحث  
 لفظي راجع الى التسمية لا الى المعنى اذ الفعل المذكور يستحق تاركه العقاب سواء كان ثبوته  
 بقطعي أو ظني وأما ان القرض في اللغة التقدير والواجب السقوط فلا يجدي شيئا وهذا الذي  
 ذكره من الرد ذكره محققو الشافعية في كتبهم وربما يقال من جهتهم ان من قواعد المعقول ان  
 اختلاف الوازم يدل على اختلاف الملزومات كالاتسام عتسا ويبي في الزوج وعدمه في القرد  
 وكالحركة بالارادة في الحيوان وعدمها في غيره والقرض والواجب مختلفان عندهم في الوازم  
 فان الواجب يلزمه عدم الفساد بالترك والقرض يلزمه التمسك وأيضا الثابت بالقطعي يلزمه كفر  
 الكفر والواجب بالظني لا يلزم منكره كفر ولهذا يطلق على الثابت بالقطعي عندهم الواجب  
 علما وعلا وعلى الثابت بالظني الواجب علما ويمثلون للاول بصلاة القبر وللثاني بصلاة الوتر والله  
 أعلم اهـ (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الا عدم التأمل لان اختلاف ما ثبت بدليل قطعي  
 وما ثبت بدليل ظني لا اختلاف لوازمهما شرعا لا ينافي المدعى وهو اجتماعهما في معنى واحد عام  
 وهو ما يدح فاعله ويذم تاركه وترادف لفظي القرض والواجب اصطلاحا على ذلك المعنى الواحد  
 ولو صح ما توهمه من ان اختلافهما ينافي ذلك بطل ما اعترف به الحنيفة من الاستعمال الثاني  
 وهو استعمال القرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شأنه مستقيضا كما سأتى عن  
 التلويح مع ما يوضح جوابنا ويؤيد ولو كان اختلاف الوازم الشيتين يمنع اشتراكهما في الاسم  
 ووضعه لمعنى عام يشاهمه ما صح اطلاق لفظ القرض على الصلاة والصوم مثلا لا اختلاف  
 لوازمهما قطعاً على ان الاستدلال باختلافهما ما بالفتا اذ يترك القرض وعدم الفساد بترك  
 الواجب لو سلمنا افادة الاستدلال هنا باختلاف الوازم انما يصح لو كان اختلافهما بالفساد  
 وعدمه امراناً ينافي نفس الامر مسلماً ما اذا كان من دعوى المخالف ممنوعاً عن دخمه فلا  
 يجدي شيئا (قوله أخذ القرض من فرض الشيء الخ) قال شيخنا العلامة والثابت بقطعي  
 مقطوع به أي معلوم فهو فرض بمعنى مفروض وأنت تعلم ان القطع بالدلول انما يلزم القطع بدلالة  
 الدليل لا القطع بعبثه على ان القطع بالاحكام ليس من التقه المعرف بالاهم أي الظن كما تقدم اهـ  
 وما أشار اليه من انهم ارادوا مناقضة الدلالة أيضا صرح به السيد في حواشي العنبر فقال في  
 قوله ثبت بقطعي أي دلالة وسنداً والظني يقابله فلا قطع في أحدهما أو فيهما اهـ وحاصل اعتراضه  
 الاول ان توجيههم انما يتم اذا أريد قطعي الدلالة أيضا لكن أسئلتهم السابقة تخالف ذلك  
 اذ لا قطعية فيها من جهة الدلالة وهذا الاعتراض لا يرد على الشارح لانه سلك عن غيره ولا  
 اعتراض على الحكاية كما تقر في محله ولا على الحنيفة لان القطعي عندهم يجمع مطلق  
 الاحتمال وهو ما لا يكون احتمالاً ناشئاً عن الدليل كما نصوا على ذلك في أصولهم وكثيراً ما يحصل  
 الظل من عدم التمييز الاصطلاحات والوقوف على مقاصد الائمة وأما اعتراضه الثاني بجوابه

فإنه يتركها ولا يتقدم  
 به الصلاة بخلاف ترك  
 القراءة (وهو) أي الخلاف  
 (الظني) أي عائد الى  
 اللفظ والتسمية اذ حاصله  
 ان ما ثبت بقطعي كما يسمى  
 فرضاً على يسمى واجباً وما  
 ثبت بظني كما يسمى واجباً  
 هل يسمى فرضاً لنفسه  
 لا اخذ القرض من فرض  
 الشيء بمعنى جزء أي قطع  
 بعضه وللواجب من وجب  
 الشيء وجبة سقط وما ثبت  
 بظني ساقط من قسم المعلوم

أما أولاً فنأين من هذا الكلام ان مائت بقطعي يسمى فقها وليس فيه تعرض لذلك بوجه  
وأما ثانياً فنجد تفاسير الفقه عندهم ما يتناول القطعي كما هو مبين في اصولهم (قوله وعندنا  
نعم الخ) اعترضه شيخنا العلامة كاتل عن تدريسه بان جعل ذلك مترادفاً مع ملاحظة مادة  
الاخذ بمجئنا لانه ما يسميه فرضاً الامن هذه الحينية وكذا في الاخر فالقوله مختلف فلا  
ترادف اه (وأقول) هذا عجيب لانه ان أراد بملاحظة مادة الاخذ اعتبارها في المقوم فهو  
متموع وغير لازم من هذا الكلام وان أراد بها الاعتبار المناسبة بين المنقول والمنقول عنه فهذا  
لا يوجب اختلاف المقوم وهذا في غاية الوضوح فاحسن التأمل قال في التلويح لا نزاع  
لشافعي في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت مائت بدليل قطعي كحكم  
الكتاب ومائت بدليل ظني كحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاوّل كافردون الثاني  
وتارك العمل بالاوّل مؤولاً فاسق ودون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان  
منقولان عن معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يدح فاعله ويذم تاركه شرعاً سواء ثبت  
ذلك بدليل قطعي أو ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب  
وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما وان الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو  
القسوط فالفرض علم قطعاً انه مقدر علينا والواجب ماسقط علينا بطريق الظن ولا يكون  
الظنون مقدر ولا المعلوم القطعي ساقطاً علينا على ان الخصم أن يقول لو سلم ملاحظة المقوم  
اللغوي فلان سلم امتناع أن يثبت كون الشيء مقدر علينا بدليل ظني وكونه ساقطاً علينا بدليل  
قطعي ألا ترى الى قولهم الفرض أي المقروض المقدر في المسح هو الربع وأيضا الحق ان  
الوجوب في اللغة هو الثبوت وأما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانه هو الوجبة  
والوجوب تم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض أي  
بين الحنفية كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضاً عملياً وكقولهم  
الصلاة واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك والى هذا أشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على  
المعنى الاعم أيضاً الخ اه وظاهر هذا الكلام ثبوت الكفر عندهم بانكار المباحي وان كان محتملاً  
حيث لم ينشأ احتمالاً عن دليل فليراجع وفي حواشي العضد لسعد قوله والنزاع لفظي عائداً الى  
التسمية فمن جعل اللفظين اسماً للمعنى واحداً متقاربات افراده وهم يخصون كلامهم بما يقسم من  
ذلك المعنى ويجعلونه اسماً له وقد يتوهم ان من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني بل  
القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحداً وهو غلط ظاهر  
اه واعلم ان الظرف في قوله وعندنا تم يتعلق بنوع لاقية من معنى الفعل (قوله أمر فقهى) هذا  
يدل على ان الاحكام الوضعية والعلم بها من الفقه كما بينه شيخنا العلامة ثم قال فانه الشارح  
في تعريف الفقه عن بعضهم من جعل الاحكام الشرعية قيمة قيدا واحداً جمع الحكم الشرعي  
المعرف بالطلب التكنيني غير صحيح أي لاخر اوجه الاحكام الوضعية مع انها من الفقه وقول  
الشارح في دفعه خلاف الظاهر غير سديد اه أي لان الاقتصار على مخالفة الظاهر يدل على  
صحته وقد قلنا الكلام على ذلك في محله بما فيه الاعتذار عن الشارح (قوله لا مدخل له في  
التسمية) قال شيخنا العلامة في حواشيه قد يقال ظنية الدليل لما كانت سبباً للتسمية بالواجب

وعندنا تم أخذ من فرض  
الشي قدره ووجب الشيء  
وجوباً ثابت وكل من المقدر  
والثابت أهم من أن يثبت  
بقطعي أو ظني وما أخذنا  
أكثر استعمالاً وما تقدم من  
ان ترك الفاتحة في الصلاة  
لا يفسدها عنده أي دورتها  
لا يضر في ان الخلاف لفظي  
لانه أمر فقهى لا مدخل له  
في التسمية التي الكلام فيها

أى الساقط وعدمها بالفرض أى المقطوع وعدم الفساد بالترك كإثباته عليه الشارح بقوله  
 فيما تم الخ كان لعدم الفساد مدخل في التسمية باعتبار سببه وان لم يكن له مدخل باعتبار نفسه  
 اه وقال في تدريسه المتبادر أن يقال لا مدخل للتسمية فيه أى لانه ناشئ عن الدليل الذى دل  
 المحتمد على الحكم لاعن التسمية اه (وأقول) أما الكلام الاول فلا يحتج ضعفه لانه ان أراد ان  
 مدخله سبب عدم الفساد أوجبت مدخلته وتأثيره حقيقة فهو ممنوع ولا يلزم من مدخلية  
 سبب شئ في شئ آخر مدخلية ذلك الشئ المسبب في ذلك الشئ الآخر والحاصل ان الظنية  
 تسبب عنها أمران التسمية وعدم الفساد ولا يلزم من سببية شئ لأمرين سببية أحد الأمرين  
 الاخر كما هو في غاية الظهور على ان سببية الظنية للتسمية ليست على حقيقة السببية فان هذه  
 التسمية أمر اصطلاحى غاية الأمر انه لو حظ فيها مناسبة الظنية وان أراد ان مدخلية سببه  
 صححت وصفه بالمدخلية على وجه التجوز والسمع معنى مجرد ان لسببه مدخلية فهذا لا يجدى  
 شيئا ولا يعارض تنى الشارح المدخلية عن عدم الفساد واما الكلام الثانى فاعلم وجهه ان  
 المتبادر ما ذكره ان المقصود تنى مدخلية التسمية في 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 قليلا تامل (قوله  
 وهو) أى ذلك المعنى الواحد وقوله كما علم أى على ما علم أى بناء على علمه من حد التذب أى من  
 حيث ذاته لا باعتبار انه معنى لتلك الاسماء (قوله حيث قالوا هذا الفعل ان واظب عليه النبي  
 صلى الله عليه وسلم فهو السنة الخ) فيه أمور \* الاول ان ما أمر به صريحا ولم يقفه في أى  
 الاقسام المذكورة يدخل فيه نظر وقضية تعليلهم القسم الاول عدم دخوله في السنة وقال  
 بعض مشايخنا يحتمل دخوله فيما لم يقفه ويحتمل دخوله في المستحب لانه محبوب للشارع بطلبه  
 صريحا واما ما هم يقفه او عن عليه ومنعه منه مانع كفى تحويل الردا في خطبة الاستسقاء  
 وصوم ناسوا غنيمتهم أن يلحق بما فعله ثم ان دل الحال على انه لو تمكن منه واظب عليه الحق  
 بالقسم الاول والا فبالقسم الثانى بخلاف ما رغب فيه ولم يأمر به صريحا ولا فعله فهو محل القسم  
 الاخير \* والثانى انه ينبغى جعل الفعل على اعم من الفعل المعروف حتى يشمل غيره ايضا كالقول  
 والنسبة \* والثالث انه لم يجعلوا المقسم الفعل الجزئى حيث أو باسبم الاشارة في قولهم هذا  
 الفعل الخ مع ان 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  
 ففانتهى بيان أن التفصيل في الفعل المطلوب لافى غيره ولا فى مطلق الفعل قليلا تامل \* 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 ولم يواظب عليه كان  
 فعله مرة أو مرتين كما لا يحتج ويجاب بأن كلام الفقهها صريح فى رد هذا المنقول عن بعضهم لانهم  
 فرقوا في روايت الصلاة بين المؤكدة منها وغيره بعد اومته صلى الله عليه وسلم وعدمها وهذا صريح  
 منهم فى عدم مداومته على غير المؤكدة ولان فى الترمذى كما حكاه السيد عن الذين فى خصائصه  
 انه صلى الله عليه وسلم كان يدع الضمى حتى تقول لا يصلحها بعد ولا يسمعون الذين فى خصائصه

(والندوب والمستحب  
 والتطوع والسنة مترادفة)  
 أى أسماء لمعنى واحد  
 وهو كما علم من حد التذب  
 الفعل المطلوب طلبا خيرا جاز  
 (خلافا لبعض اصحابنا) أى  
 القاضى الحسين وغيره فى  
 تفهيم 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 مررات البعض تقدمت ومرات الكل  
 تأخرت فلم يلزم الترك بعد الفعل بعد ثم ذكر السيوطي عن بعضهم انه عد من خصائصه ان  
 جميع نوافله كانت فرضا وقضية كلام الفقهاء خلاف هذا ايضا لانهم حكوا اخلاقا 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  
 بل وازان بعض نوافله وجب على وجه المداومة والبعض وجب لاعلى وجه المداومة بل مرة أو  
 مرتين وفي الروضة كاصحابها ان من خصائصه عليه الصلاة والسلام اتمام كل تطوع شرع فيه  
 أى وجوب ذلك ولا يخفى ان قضية ذلك عدم وجوب نوافله والاقلام على ذلك وجوب الاتمام مع  
 وجوب الاصل فتأمل وان الخمس ان الكوراني اورد هذا ما يتوجب منه حيث قال واستدلوا لهم  
 على ذلك بان السنة فعل وانظرب عليه النبي صلى الله عليه وسلم والمستحب ما فعله مرة أو مرتين  
 والتطوع ما أنشاء الانسان غير مفيد لاتحاد الحقيقة وعدم اختلاف الوازم اه (وأقول)  
 لا يخفى فساد ما ذكره بل هو أشبه بنبي بلهذيان اما أولا فلان ما ذكره وليس استدلالا لخلافه  
 فوجهه بل هو ضبط لتلك الاقسام واما ثانيا فلان قوله لاتحاد الحقيقة من باب الاستدلال بحمل  
 النزاع وهو لا يجوز واما ثالثا فلان قوله وعدم اختلاف الوازم لو سلم ثبوته واعتباره ودلالته  
 على الاتحاد لم يقدر شيئا في الاصطلاحات التي الكلام فيها اذ لا شبهة لعاقل في جواز الاصطلاح  
 على اسم واحد مع اختلاف الوازم وعلى تعدده مع اتحادها قوله كأن فعله مرة أو مرتين  
 اقول دلت الكافي على عدم الانحصار في المرة والمرة ولعل الضابط ما لم يقته الى حد المواظبة  
 ويبقى الكلام في ضابط المواظبة ولعله ان لا يترك الامتداد (قوله اعمومه 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 السببية أى بسبب  
 الشروع فيه أى 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 الالتماسية على الصوم والصلاة وهما جعل المقيس ماعدا الصوم  
 لا الصلاة فقط وان كان محل الخلاف الصوم والصلاة فقط فلم قال الشارح فيما سأتى فقارن الحج  
 والعمره غيرهما من باقي المندوبات ويجاب باختيار الاول واجل اقتصار الشارح في المعارضة  
 على ما ذكرته الذي تعرضوا له صريحاً فلم يتصرف عليهم بالتصريح بحال بصريح جوابه والثاني ان  
 الكوراني اورد هذا ما يتوجب منه ولكن لا يجب مع ملاحظة عدم انسه بالشرعيات ولطائفها  
 وذلك لانه لما قرر استدلال الحنفية على وجوبه واجاب عنه قال هذا وأقول لا يخلو ان  
 ما شرع فيه من الفعل هل هو باق على صفة النقل أو انقلب بالشروع واجبا الثاني باطل اجماعا  
 اذ لا يوجد في الشرعية يكون بعضه نقلا وبعضه واجبا وايضا لو كان بالشروع يصير واجبا  
 لترتب عليه ثواب الواجبات دون النوافل اذ ثواب الواجبات اضعاف ثواب النقل وهذا ما  
 لم يقل به أحد اه (وأقول) اما قوله والثاني باطل بالاجماع فهو باطل بلا اشكال اما أوله فحين آين له

كان فعله مرة أو مرتين فهو  
 المستحب أو لم يفعل وهو  
 ما ينشئه الانسان باختياره  
 من الاوراد فهو التطوع  
 ولم يتعرضوا للمنسحب  
 لعمومه للاقسام الثلاثة  
 بلا شك (وهو) أى الخلاف  
 (القطبي) أى عائد الى اللفظ  
 والتسمية اذ حاصله ان كلا  
 من الاقسام الثلاثة كما يسمى  
 باسم من الاسماء الثلاثة كما  
 ذكره بل يسمى بغيره منها  
 فقال البعض لا اذ السنة  
 الطريقة والمادة والمستحب  
 المحبوب والتطوع الزيادة  
 والاكثر ثم ويصدق على كل  
 من الاقسام انه طريقة  
 وعادة في الدين ومحجوب  
 للشارع بطلبه وزائد على  
 الواجب (ولا يجب) المندوب  
 (بالشروع) فيه

هذا الاجماع وهو قطعنا ليس من اهل نقل الاجماع وكيف تصح دعوى الاجماع مع مخالفة من يتوجه عليه الاجماع كالامام النعمان ودعوى تقدم الاجماع عليه فيكون حجة عليه غير مسوعة الا ينقل صحيح صريح عن معتدبه وعن يعتدبه وما ذكره في اثبات هذه الدعوى مما لا التفتت اليه اذ ليس هو من اهل استقراء الشريعة حتى يصح له الجزم بأنه ليس فيها ما ذكره فان قيل غرضه من هذا الجزم مجرد المنع وانما اورد في صورة الدعوى مبالغة قلنا فلا يصح استدلاله به على دعوى بطلان الثاني اجماعا واما ثانيا فلان من تدرا تمام الفعل الذي يشرع فيه اذ اعتدته وزمه اتمام ما شرع فيه وان لم يلزمه الشرع فيه وهذا نظير ما ادعى الاجماع على بطلانه وهو من جهة الشريعة واما قوله وايضا الخ فاللازمة التي ادعاها قسمة ممنوعة لجواز الفرق بين ما يجب الشرع فيه وما لا يجب الشرع فيه وهذا ان لم يقل القائل بوجوب اتمامه يثبت عليه ثواب الواجب فقوله وهذا اعلم يقوله احد مجرد دعوى تحتاج الى الاثبات ولم يأت لها باثبات (قوله أي لا يجب اتمامه) قال شيخنا العلامة بيزبه أن المندوب في قوله لا يجب المندوب مجاز من اطلاق الكل على البعض والقرينة قوله بالشرع اذ الجزء الذي به الشرع غير واجب لانه سبب في الوجوب والسبب متقدم على المسبب وفيه نظر لان السبب متقدم بالذات مقارنة بالزمان كحركة اليد لحركة الخاتم اه (وأقول) ان كان هذا التنظير في جعل الجزء الذي به الشرع سيدام تقدمه بالزمان والسبب لا يتقدم بالزمان فهو واعتراض ساقط اذ ليس في العبارة ما يعين كون السبب نفس الجزء بل يحتمل كونه حصول الجزء وثبوته بمعنى كونه حاصل ثابته ولا يخفى في مقارنة هذا الكون للباقي وان كان في جعل قوله بالشرع قرينة وكان وجه التنظير انه اعتباري في وجه كونه قرينة تقدم السبب بالزمان وهو ممنوع اذ الواجب في السبب تقدمه بالذات لا بالزمان فلا يصح جهة قرينة فتوقف كونه قرينة على ما لا يصح فهو ايضا تنظير ساقط اما أولا فمن أين له أن الشارح جعل القرينة قوله بالشرع حتى يتوجه هذا التنظير عليه فانه ليس في كلامه تعرض للقرينة وجزاء أن تكون القرينة عنده شيئا آخر ككون محل التزاع المندوب الذي اقل أمره ان لا يجب الشرع فيه والام يكن مندوبا بل هذا التزاع فيه بل لا يقبل التزاع بوجه واما ثانيا فاسئلنا ان الشارح جعل القرينة قوله بالشرع ولكن من أين انه جعل سبب الوجوب الجزء الذي به الشرع فانه ليس في كلامه تعرض لذلك وجزاء ان يكون السبب ما ذكرنا من حصول الجزء الاول وثبوته بمعنى كونه حاصل ثابته وهو مقارن للوجوب بالزمان بلا اشكال وان كان في شيء آخر فليصور وان تكلم عليه (قوله لان المندوب يجوز تركه) اعترضه شيخنا العلامة فقال هذه في معنى قياس من الشكل الاول معناه قوله وترك اتمامه الخ وتقديره ترك اتمام المندوب المبطل لما فعل منه تركه له وتركه جزئيا ينتج ترك اتمامه جزئيا وهو المراد من تنى وجوبه وللخصم منع الصغرى وسنده أن تركه الاتمام المبطل لما فعل تركه لما يفعل وابطال لما فعل فلم يتخذ الوسط واتحاده شرط للاقتراح اه (وأقول) لا يخفى انه اذا أريد الترك في الكبرى أعم من عدم الاقدام ومن الاعراض بعد الشرع عن الاتمام كان الوسط متحدا غاية الامر انه يتوجه حينئذ منع كية الكبرى بأن يقال ان أريد بالترك فيها عدم الاقدام لم يتخذ الوسط وأعم منه ومن الاعراض بعد الشرع عن الاتمام فلا نسلم الجواز كثيرا

أي لا يجب اتمامه لان المندوب يجوز تركه وتركه اتمامه المبطل لما فعل منه تركه (خلاف الاي حسيمة) في قوله بوجوب اتمامه لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم حتى يجب بترك اتمام الصلاة والصوم منه قضاؤه ما وعرض في الصوم

لامكان الفرق بين النوعين اذ العبادة بعد التلبس به من الحرمة ما ليس لها قبله وحيث يحتاج  
الى اثبات كلمة الكبرى باثبات حكمها للنوع الثاني ومن النوعين المذكورين فانه هو محل  
النزاع ولنا في اثبات ذلك احاديث منها حديث مسلم انه عليه الصلاة والسلام افطرنا من  
صوم تطوع فسقط المنع واستقام القياس وبما قررناه يظهر ان الذي يتوجه عليه المنع هو  
كلمة الكبرى لا الصغرى لان المراد بالتترك فيها هو النوع الثاني ولا معنى لمنعه لانه ان اريد به انه  
ليس التترك فيها بمعنى عدم الاقدام فالمستدل لم يرد ذلك حتى يتوجه عليه منعه وان اريد انه  
لا يسمى تركا فان اريد عند الاطلاق فعلى تسليمه يكون مجرد مناقشة في التسمية وليست بقادحة  
في المقصود او مطلقا فهو مكابرة عبر ملتفت اليها مع ان ذلك لا يقدر في المقصود (قوله بجديت  
الصائم المتطوع الخ) او رده عليه شيخنا العلامة فقال للخصم ان يحمل الصائم على مريد الصوم  
والفائدة في النص على ذلك حينئذ ان النسبة بمجرد هذا لا يلزم بها شي لا يقال فيكون الصائم مجازا  
لانا نقول هو ايضا مجاز قبل ثمامه و يترجح الجواز الاول ببقاء صام في قوله ان شاء صام على  
حقيقته على الاول دون الثاني اذ حقيقته الامساك من طلوع الفجر الى الغروب اه (واقول)  
ما تمسك به مما لا يعني عنه شيئا 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 افطر حيث  
استعمل على هذا في معنى استمره فطرا وذلك خلاف حقيقته قطعاً بخلاف حمل الصائم على  
حقيقته الذي هو قولنا فانه يلزم عليه تجوز واحد في قوله ان شاء صام فانه على هذا التقدير  
يعنى استمر صامها ولا شبهة في ان تقليل الجواز اقرب الى الاصل وتكثيره ابعد عن الاصل فاقولناه  
ارجح ذلك واما دعواه ان الصائم مجاز فيما قبل التمام فمجموعة قطعاً بل اطلاق اسم الفاعل على  
التلبس بالحدث قبل علمه حقيقة كما خص عليه كلامهم الا في محلهم مع رد ما وقع لشيخنا  
هناك وقد قال الفقهاء لو حلف لا يصلي حنث بالشروع الصحيح وان أقسد الصلاة اصدق اسم  
الصلاة ويلزم على ما قاله ان اسم الفاعل لا يكون حقيقة الا بعد التمام ولا بقوله أحد بل هو  
حينئذ مجاز قطعاً كما سأتى نصهم عليه في محله فعد بان اندفاع قوله لانا نقول هو ايضا مجاز قبل  
ثمامه وقوله و يترجح الجواز 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 المنصوص سابق ان عومه مرادتنا ولا لاحكام اه (واقول) جواب هذه  
المناقشة ان المراد بقرينة صريحة السياق لا تتناولهما الاعمال حكماً ومطلقاً وهذا ظاهر (قوله  
بمعابن الادلة) او رده شيخنا العلامة انه ظاهر في ان عموم الاعمال انما خص بالصوم والصلاة  
من المنذوبات وهو خلاف عموم التدب في قوله ولا يجب التدب ولو خص عدم الوجوب به لم  
يحتاج الى اعتذار في وجوب اتمام الحج اه (واقول) عذر الشارح في الاقتصار على ذكر الصوم  
والصلاة مع اعتقاده عدم اختصاص هذا الحكم بهما انه لم يثبت عنده من كلامهم التعرض  
لغيرهما صريحاً فلم يجبه التصرف عليهم بالتصريح بغيرهما ولا تخصيص المتن بهما دون غيرهما  
على ما هو عادته في امثال ذلك (قوله ووجوب اتمام الحج) فيه امران \* الاول قال الكوراني  
جواب سؤال مقدر تقديره ان النقل بالتشروع لا يلزم مع انكم اوجبتم على من أقسد الحج

بجديت الصائم المتطوع  
امر نفسه ان شاء صام وان  
شاء افطر رواه الترمذي  
وغيره وقال الحاكم صحيح  
الاستناد ويقاس على الصوم  
الصلاة فلا تتناولهما  
الاعمال في الآية بمعابن  
الادلة (ووجوب اتمام  
الحج) التدب (لان نقله)  
اي الحج (كقرينة) فانها  
في كل منهما مقصد الدخول  
في الحج



التقل قضاءه في القابل وألزم المضي في فاسدهما يجب بأن الحج من قبيل المستثنى لان نقل الحج كفر عنه نية وكفارة اذا تعرض في نية الى كونه فرضاً ونقلاً وأيضاً عدم خروجه بالافساد فرضاً أو نقلاً متفق عليه وهذا الزام فيه لان الحنيفة يجوزون الصوم القرض بنية مطلق الصوم بل بنية النقل واما الزام باستوائهما في عدم الخروج بالافساد سالم عن القادح اذ لم يقولوا بالمضي في الفاسد في نقل سواء اهـ (وأقول) ما ذكره في تقرير السؤال المقدر خطأ قطعاً وغفلة فاحشة عن تأمل المتن وانما تقديره كما بصرح به عبارة الجواب في المتن ان ما ذكرتم من أن اتمام الندوب لا يجب ينتقض بوجوب اتمام الحج المتدوب أي الصحيح بدليل أن هذا السؤال على قوله ولا يجب بالشروع وما ذكره من ان المراد بالجواب الزام الحنيفة ليس في محله وانما المراد به دفع النقض علينا وفرق بين الزام ودفع النقض فان الثاني يمكن فيه حصول الفرق على قولنا وما ذكره من أن الحنيفة يجوزون الصوم القرض بنية مطلق الصوم بل بنية النقل فجوابه بعد تسليم الاستواء في سائر صفات النية اما اولاً فهو ان ثبت مذهبا بالدليل وحينئذ ينقض الفرق واما ثانياً فيمكن بالنسبة للصوم اختصاص المجموع وان لم يختص بعض اجزائه على ان هذا انما يحتاج اليه لو كان المراد الزام الحنيفة كما توهمه اما ان كان المراد دفع النقض علينا فيمكن الفرق على قولنا فلنأمل والامر الثاني قال الزركشي كلام المصنف يقتضي انه لم يخرج عن القاعدة غير الحج لكن استثنى بعضهم أيضاً الاضحية فانها سنة واذا ذبحت لزم بالشروع اهـ وتطرشخ الاسلام في هذا الاستثناء (وأقول) ان أريد بقوله اذا ذبحت تمام الذبح فلهل وجه النظر أن تمام الذبح تحصل التضحية فلا يتصور هنا وجوب اتمام بالشروع وان أريد به الشروع في الذبح فلهل وجه النظر امانع وجوب الاتمام واما أن وجوب الاتمام لدفع تلف المال لا من حيث الشروع في مندوب لكن عدم الاتمام لا يستلزم التلف على الاطلاق كما هو معلوم فليستأمل والله أعلم (قوله أي التلبس به) قال شيخنا العلامة تفسيره للدخول واشارة الى انه مجاز لان الدخول حقيقة هو الصبر في الجسم اهـ وقضيته ان التلبس حقيقة وفيه توقف فليستأمل (قوله في وجوب اتمامهما المشابهة ما فرضهما فيما تقدم) فيه أمران أحدهما قال شيخنا العلامة فيه بحث لان التشريك في الحكم بالمشابهة انما يصح مع الاشتراك في علته كما هو منصوص عليه في حد القياس وما تقدم من النية والكفارة وغيرهما ليس علته لوجوب الاتمام في القرض ولا من موجبات علته حتى يكون من قياس الدلالة وهو ما يجمع فيه بلازم العلة أو أثرها وحكمها اذ علة وجوب الاتمام في فرض الحج انما هو كونه فرضاً وهو ليس بعلة للامور المذكورة والتبعيته حيث كان في الصلاة وغيرها وذلك ظاهر البطلان اهـ (وأقول) عو بحث قوى طامناظهر لنا قبل اطلاعا على ابداء شيخنا اليه ويمكن دفعه بان هذا القياس الذي أشار اليه المصنف من قياس التشبه وخاصة ان نقل الحج فرع تردد بين أصلين أحدهما فرضه والاخر نقل غيره فالحق باكثرهما شهما وهو فرض الحج ومن الاجوبة أيضاً ما نقل عن الشافعي رضي الله تعالى عنه ان الحج اختص يلزم المضي في فاسده فكيف في صحبه لكن هذا داخل في قول المصنف وغيره فهو محقق ما ذكره المصنف ويدفع البحث المذكور \* والثاني قال الكوراني ثم لبعض الشراح هنا كلام عجيب وهو انه قال لا يتصور لنا في تطوع

أي التلبس به (وكفارة) فانها تجب في كل منهما بالجماع المقسده (وغيرهما) أي غير النية والكفارة كانتقاء الخروج بالفساد فان كلا منهما لا يحصل الخروج منه بفساده بل يجب المضي فيه بعد فساده والعمرة كالحج فيما ذكر وغيرهما ليس نقله وفرضه سواء فيما ذكر فالنية في نقل الصلاة والصوم غيرها في فرضهما والكفارة في فرض الصوم بشرطه دون نقله ودون الصلاة مطلقاً وبفساد الخروج منهما مطلقاً ففارق الحج والعمرة غيرهما من باقي الندوبات في وجوب اتمامهما لما شابهتهما

لان الخطاب به هو المستطيع فان لم يحجج بالحجج في حقه فرض عين وان كان قد حجج بفرض كفاية  
 وقد ذهل عن أن معنى الاستطاعة المعتبرة من الزاد والراحلة وأمن الطريق انما هو شرط  
 الوجوب بناء على التيسر والتسهيل وذلك لا ينافي أن يحمل عادم هذه الاشياء المشقة ويتبرع بما  
 لم يوجب الشارع عليه كما في الصدقة كما اشار اليه أكرم الخلق صلى الله عليه وسلم أفضل الصدقة  
 جهدا مقل وان أراد أنه بعد ما شرع فيه يجب عليه فهو أول المسئلة مع انه لا ينافي التقلية  
 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 حجته فلا يل فرض كفاية بناء على أن  
 احياء البيت كل سنة بالحج فرض كفاية قلنا لو سلم دخول مثله في عموم الخطاب بالاحياء  
 ينتقض بالصبي المراهق فان حجته نقل بالاخلاق اذ لا يتوجه اليه خطاب وبالجملة الاستدلال  
 بان الخطاب هو المستطيع متحصرا في الفرضين فلا يتصور حج تطوع غير سيدنا والله أعلم اه كلام  
 الكوراني (وأقول) أراد ببعض الشراح الزركشي فانه بعد أن بين المتن بانه جواب سؤال  
 مقدر على الوجه الذي بيناه قال والذي يظهر عدم الاحتياج الى هذا لان الكلام في المنذور  
 عيناً والحج بخلاف ذلك فانه لا يتصور لنا حج تطوع فان الخطاب به انما هو المستطيع فان لم يحجج  
 فهو في حقه فرض عين والافرض كفاية فان اقامه شعائر الحج من فروض الكفاية على  
 المكلفين وحيث فلا يبقى اشكال في امتناع الخروج منه الاعلى قولنا ان فرض الكفاية  
 لا يلزم بالشروع على ما سألني اه واذا تأملت ما بالغ به عليه ظهر لك ما فيه مما يتعجب منه أيضا  
 فقوله فهو أول المسئلة لا منشأه الا الجهل بذهب الشافعية اذ لا كلام عندهم في ان غير  
 المستطيع اذا تحمل المشقة وشرع وجب عليه الاتمام ووقع عن فرض الاسلام وقوله مع  
 انه لا ينافي التقلية بحسب الاصل يقتضي جواز كونه نقلا بحسب الاصل وليس يصح كيف  
 ولا يتصور عندهم تقدم النقل على فرض الاسلام وكلامه فيمن لم يحجج مطلقا كما صرح به سابقه  
 غاية الامر انه اذا قدر على المشي سن له الاقدام لكن هذا لا يصح كون ما يأتي به نقلا بحسب  
 الاصل كما زعم جوازه \* وقوله قلنا لو سلم دخول مثله في عموم الخطاب فيه اشارة الى منع دخوله  
 في عموم الخطاب وهو منع باطل لا منشأه الا الجراف فان كلامهم لا يحتمل عدم دخوله فيه  
 بوجه كما هو معلوم لمن له المام به \* واما قوله ينتقض بالصبي المراهق فان حجته نقل بالاخلاق اذ  
 لا يتوجه اليه خطاب فان اراد به انتقاض قول الزركشي لا يتصور لنا حج تطوع كما بصرح به  
 سابقه فهو مردود اما اول فلان كلام الزركشي في المكلف بالحج كما يدل عليه السياق وهو  
 البالغ العاقل ويدل عليه قوله فان لم يحجج فهو في حقه فرض عين فان هذا لا يتصور الا في المكلف  
 به وقوله على المكلفين أي حتى بالحج بدليل السياق ثم رد ذلك على قوله والذي يظهر عدم  
 الاحتياج الى هذا ان ثبت جريان الخلاف في نقل الصبي أيضا وأما ثانيا فلان الكلام في نفي  
 تطوع يصلح محلاته لهذا الحكم وهو وجوب الاتمام وحج المراهق وان كان نقلا لا يأتى  
 وصفه بوجوب الاتمام اذ لا وجوب على المراهق واما الحمل على انه يجب على وليه أن يامر  
 باتمامه فتكلف ولا يخفى انه لا معنى لتقيده بالمراهق فان حج الصبي وان لم يراهق فهو مع انه  
 تكليف مخالف للظاهر يتوقف على ثبوت أن ذلك من محل النزاع وان القائل بوجوب اتمام

التقل يطرده في حق الولي بالنسبة للصبي بل وان لم يصحح ونقل واما ثالثا فلتر ركشي ان يريد بقوله ليس لنا حج تطوع أنه ليس لنا حج تطوعا لا فرضا وحينئذ نقول الكوراني فان حجه نقل بلا خلاف ان اراد به مجرد ان الاقدام عليه نقل لم يفد لان الكلام على هذا التقدير ليس في ذلك وان اراد انه يقع نفلا ولا يقع فرضا بلا خلاف فخرمه بتقيمه الخلف غير صحيح وأنى له ينفي الخلاف مع انه لما صور جماعة حج النقل بحج العبد والصبيان والمجانين لان فرض الكفاية لا يتوجه اليهم رده آخرون بانه يسقط فرض الكفاية بهم وان لم يتوجه اليهم كان سقط صلاة الجنان بالصبيان ولو مع وجود الرجال قال بعض الفضلاء وهو ظاهر في غير المجانين اما سقوطه بهم وبالصبيان غير المميزين فقيه نظر اه فاذا وقع هذا الاختلاف بين الفقهاء المتأخرين الذين لهم غاية الاطلاع على كلام الأئمة ونهاية النقطة فكيف يصح نفي الخلاف الأنا يجب بانهم يقع فرضا بل وقع نفلا لكنه سدمسد القرض واما رابعافلان استدلاله بانه لم يتوجه اليه خطاب غير صحيح اذ لا يلزم من عدم توجه الخطاب عدم الوقوع فرضا الا ترى ان من لم يستطع قط لم يخاطب ولو تكلف وقع عن حجة الاسلام فضلا عن فرض الكفاية الا أن يفرق بأن هذا من أهل الخطاب في الجملة وقد اوضح بما قررناه انه لا يخاطب الا المستطيع وان وقع نسك غيره أيضا فرضا وان نسك الحر البالغ العاقل وهو مراد الزركشي على ما هو ظاهر سياقه فخصر في القرضين وأنه لا يتصور أن يكون تطوعا وأن قول الكوراني ان ذلك غير سديد وان نقض قول الزركشي لا يتصور لنا حج تطوع بحج الصبي المراهق كما زعمه الكوراني غير صحيح لان كلامه في المكلف كما تبين نعم يقتضيه دعواه عدم الاحتياج الى ما ذكره المصنف ان ثبت جريان الخلاف في نقله وان القائل بوجوب الاتمام يطرده في حق الولي بالنسبة للصبي مع ما في حل كلام المصنف على ذلك من البعد والتكلف (قوله والسبب ما يضاف الحكم اليه الخ) قال الكوراني لما ذكر ان الخطاب الوارد من الشارع يكون الشيء شيئا وشرطا ومانعا خطاب وضع اراد ان يعرف المذكور ان لعدم دخولها في التكليفي وكان الاولى أن يذ كر قوله وقد عرفت حدودها قبل قوله وان ورد شيئا ويؤخره عن المباحث المتقدمة المتعلقة بالواجب والقرض والمنسوب والخلاف الذي ذكره ليكون الكلام مرتبطا بفضه مع بعض اه (وأقول) كان المناسب ان يقول اراد ان يعرف المذكور ان لعدم فهمها مما ذكره في التكليفي والوضعي أو يقول لتوقف ايضاح الوضع على معرفتها المتعلقة بها واما قوله وكان الاولى الخ الدال على أن كلام المصنف لم يرتبط بفضه مع بعض فهو صادر عن قلة التأمل وذلك لان المصنف ذكر قوله وان ورد شيئا الخ عقب بيان أقسام الخطاب التكليفي لغاية الارتباط بينهما لانها قسمتا الخطاب وأخر قوله وقد عرفت حدودها عن قوله وان ورد شيئا الخ للتبني فيه أيضا على حد خطاب الوضع الذي هو القسم الثاني للخطاب عقب ذكره ثم لما فرغ من بيان أقسام خطاب التكليف وبيان خطاب الوضع وكان من أقسام خطاب التكليف الايجاب كان مظنة السؤال عن ترادف الواجب الذي هو متعلق الايجاب القرض لاشتباها معناه فان افاذ بيان ذلك ثم لما فرغ من ذلك فأنسب بيان ان متعلق النذب الذي هو أحد الاقسام أيضا وهو المنسوب هل ينقل بالشرع الى قسم الواجب الذي هو متعلق الايجاب ثم شرع في أقسام متعلق القسم الثاني

(والسبب ما يضاف الحكم اليه) كذا في المستصفي زاد المصنف لبيان جهة الاضافة قوله (المتعلق) أي له على الحكم (به من حيث انه معترف) بالحكم (أو غيره) أي غير معروف له أي مؤثر فيه بذاته أو بإذن الله تعالى أو باعت عليه الاقوال الاثنية في معنى العلة أي حينما أطلقت على شيء معزوا أو لها لاهل الحق تعرض لها هنا

من الخطاب وهو خطاب الوضع والحاصل انه ذكر قسماً 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 تنبها 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 بالحكم اليه للمتعلم  
 من حيث هو معرف فكيف يتعد المعبر عنه بهما اه (وأقول) لا منفسا 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 والماخوذ  
 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 يقتضى أخذ المعرف  
 عارضا لاحتماله لكونه جزءا كما هو الموافق لما نقله الشارح عن شرح المحصول وقال انه معرف  
 لمفهومه فان من جملة اجزائه المعرف فلا بد أن يكون ذاتيا والام يكن ميبنا لمفهومه اذ  
 المركب من الداخل والخارج خارج فلي تأمل (قوله الذي هو الحق) فان قيل أي حاجة لهذا  
 مع قوله السابق معزوا ولها اهل 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 لماهية 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 والمعاول بها أمر حقيقيا كحل الشعر بالنكاح وحرمة بالطلاق علة لحياته كالعلة والعلة  
 هي السبب كما قال فيرد ذلك على تعريفى المتن والامدى اه (وأقول) حاصله أن قيد المعرف  
 للحكم يوجب عدم انعكاس التعريف اذا المعرف للأمر الحقيقي من جملة السبب والعلة ولا  
 يصدق عليه المعرف للحكم اذ ليس ذلك الامر الحقيقي من الحكم ويوجب منع انه ليس حكما  
 اذ المراد بالحكم هنا هو النسبة والمراد بالامر الحقيقي هنا ثبوت أمر حقيقى لموضوعه فهو نسبة  
 تامة محمولها أمر حقيقى غاية الامر ان في قولهم قد يكون المعاول أمر حقيقيا وقولهم  
 في التمثيل السابق كحياته تدل على أن واجب الاشتباه قبل التأمل والمراجعة والمراد في الاول ثبوت  
 أمر حقيقى وفي الثاني ثبوت حياته أى له بل لا يتصور ان يراد الا ذلك اذ حل الشعر وحرمة  
 لامعنى له بل معاوله ذات الحياة ومما يصرح بانهم أرادوا ما قلناه تعبير المحصول بقوله فرع اذا  
 جوزنا تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى فهل يجوز تعليل الحكم الحقيقي بالحكم الشرعى  
 ومثاله ان يعال اثبات الحياة في الشعر بانه يجرم في الطلاق ويجل بالنكاح فيكون حيا كاليد  
 والحق انه جائز الخ اه (وأقول) فقد سمي الحقيقي حكما بقوله الحكم الحقيقي وفسره بالنسبة  
 بقوله اثبات الحياة في الشعر وحينئذ فقوله المعرف للحكم متناول للمعرف للأمر الحقيقي لانه  
 معرف للحكم كما تبين والحكم شامل للشرعى والعقيقى ولهذا أطلقه الشارح هنا وفيما يأتي  
 في القياس فله دره ولو تزلزلنا عن ذلك كله لجاز ان يقال ان التعريف باعتبار الغالب أو ان

تنبها على أن المعبر عنه هنا  
 بالسبب هو المعبر عنه في  
 القياس بالعلة كالزوال لوجوب  
 الجسد والزوال لوجوب  
 الظهور والاسكار لحرمة  
 الخمر وازافة الاحكام اليه  
 كما يقال يجب الجسد بالزوال  
 والظهور بالزوال ويجزم الخمر  
 للاسكار ومن قال لا يسمى  
 الزوال ونحوه من السبب  
 الوقتى علة تنظر الى اشتراط  
 المناسبة في العلة وسيأتي  
 انها لا تشترط فيها بناء على  
 انها بمعنى المعرف الذى هو  
 الحق وما عرف المصنف  
 به السبب هنا مبين لخاصته  
 وما عرف به في شرح  
 المختصر كالاتى من  
 الوصف الظاهر المنضبط  
 المعرف للحكم مبين لمفهومه  
 والقيد الاخير للاحتراز عن  
 المانع

المراد ماشائه تعريف الحكم وهذا صادق بأنه يعرف غيره أيضا وأجل هذه القنون قد يتساحون  
بمثل ذلك أو أنه للسبب والعلّة عند الاطلاق ويدعى أن مادة النقص لا يتناولها الاسم عند  
الاطلاق فليتأمل (قوله ولم يقيد الوصف بالوجودى كفى المانع الخ) قد يطلب الفرق  
بينهما من حيث المعنى حيث اعتبر ذلك القيد فى المانع دون السبب (قوله آخره الى  
هناك) وقوله الآتى الى هناك قال شيخنا العلامة ظاهره أنه استعمل الاول مجرورا للمحل  
والثانى مرفوعا للمحل بدلا من محل اسم لامع لاقان محلها مرفوع بالابتداء ولا يصح أن يكون  
بدلا من اسم لا يوجد لانه معرفة ولا لا تعمل فى المعارف وقوله الآتى المناسب هنا فى معنى  
المناسب هذا الموضع فهو مقبول به فقد أخرج هنا عن الظرفية جعلها من الظروف المتصرفه  
وفى كونه من الظروف المتصرفه نظروا وقفة اه ما علق عن شيخنا (وأقول) قد صرحوا  
بأن هنا من الظروف التى لا تصرف وأبأنها تجر عن والى وسيتذ فلا اشكال فى جبر الاولى بالى  
وأما الثانية فلا حاجة الى جعلها بدلا من المبتدأ فان ذلك لا يناسب عدم تصرفها بل يصح جعلها  
استثناء مفرغا من ظرف محذوف متعاوذا كرها والمعنى لا محمل لذكرها فى محل من المحلات  
الاهناك أى فى ذلك المحل فهى باقية على ظرفيتها وأما الثالثة فهى ظرف محذوف أى المناسب  
ذكره هنا أى ذكره فى هذا المحل ثم لما حذف المضاف أى ذكر انفصل الضمير واستتر فى المناسب  
فلم يخرج عن الظرفية أيضا (قوله لأن اللغوى من أقسامه) اعترضه شيخنا العلامة فقال  
وفى كونه اللغوى من الشرعى منع لأن الشرعى هو متعلق الخطاب الشرعى ولا نسلم أن  
اللغوى كذلك وليس المراد بقوله والشرط يأتى مطلقا لأن المصنف انما يتكلم على ما وقع  
فى قوله وان ورد سببا وشرطا وانما الخ ولو سلم فلا خصوصية للغوى بل العسقل من نحو ان  
دخلت الدار فأتى طالق مثل اللغوى حيث قد والرفى العام أيضا اه (وأقول) هذا اعتراض  
ساقط مبني على غير أساس فان المصنف فى قوله فان المصنف انما يتكلم على ما وقع فى قوله الخ  
ممنوع منعا لاشبهه فيه اذ لا دليل عليه ولا داعى اليه ووقوع الشرط فى قوله وان وقع سببا  
وشرطا الخ على وجه خاص لا يقتضى الاقتصار فى 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 أرادنى  
الخصوصية باعتبار مناسبة ذلك المحل فهو ممنوع لأن ذلك المحل ليس ان الخصائص والخصص هو  
اللغوى كما قال الشارح هناك فى عدة أقسام الشرط مانصه واللغوى وهو المخصص الخ ولا محمل  
لذكر مسائله الا ذلك المحل كما صرح به هنا وان أرادنى بالخصوصية باعتبار مجرد الكون من  
أقسام الشرط فهو مسلم ولا يفيد لان المصنف انما يتكلم على هذه الجهة وانما ادعى هنا من جهة  
أن اللغوى وسأله لا يناسبها الا ذلك المحل كما تقر ويجوز خلاف غيره (قوله المناسب هنا) وجه  
المناسبة انه يتكلم على أقسام متعلق خطاب الوضع المذكور فى قوله وان ورد بكون الشئ سببا  
الخ والذي من متعلقه ليس الا الشرعى (قوله كالطهارة للصلاة) أى بلوازمها اذا الطهارة  
لا توقف عليها اذ ان الالة أى ايجاد حقيقة لها وهذا مبني على أن الحقائق الشرعية هل تصدق  
بالفاسد كالصحيح أو لا تتناول الا الصحيح فان قلنا بالاول احمى لتقدير المضاف أو بالثانى لم يصح  
اليه عند الحصول ما قرره شيخنا العلامة (قوله المراد عند الاطلاق) أى فلا يرد ان منه مانع

ولم يقيد الوصف بالوجودى  
كما فى المانع لأن العلة قد  
تكون عدمية كما سبأنى  
(والشرط يأتى) فى مجت  
الخصص آخره الى هنا لأن  
اللغوى من أقسامه مخصص  
كفى أكرم ربيعة أن جازأى  
الباين منهم ومسائله الآتية  
من الاتصال وغيره لا محمل  
لذكرها الا هنا ثم الشرعى  
المناسب هنا كالطهارة  
للصلاة والاحسان لوجوب  
الرجيم (والمانع) المراد عند  
الاطلاق وهو مانع الحكم  
(الوصف بالوجودى الظاهر  
المتضبط

العلّة والسبب والتعريف لا يشبهه فيكون قاسداً (قوله المعروف نقيض الحكم) قال شيخنا العلامة نقيض الحكم رفعه لكنه لما أريد به هنا حكم معين مضاد لحكم السبب لوصف المانع اشعار بخصوصه كحرمة القصاص المراد من نفي وجوبه لاشعار الابوة فيها فيصدق حينئذ على المانع حده السبب قطعاً أي ولا ينافي ذلك الصدق اعتبار وجودية الوصف في المانع دون السبب لأنه في السبب أعم فيصدق بالوجودي فيختل أي الحد بذلك إلا أن يلتزم أن المانع سبب لحكمه ومانع لحكمه آخره وجهه قوله لوصف المانع اشعار بخصوصه صفة ثالثه لقوله حكمه وما أجاب به صحيح ويمكن أن يجاب أيضاً بجمع قوله أريد به هنا حكم معين بل لم يرد به الاجتزاد الوقوع والنفي وأما الحكم الآخر فاعتبرت من دليل آخر فعلي ما أجاب بقول الابوة من حيث نقت وجوب القصاص مانع ومن حيث أثبت حرمة سبب وعلى ما قلناه هي نقت الوجوب وأما ثبوت الحرمة فبالدليل الذي أثبتنا اذ لم يكن هناك قتلى فليست أمثلة (قوله فلا يكون ابنه سبباً في عدمه) أو رد عليه شيخنا العلامة ما لم يرزل الفضلاء تلهم به فقال قد يعترض هذا بان السبب في عدمه هو القتل الذي هو قتل الابن فلا يفتضح ذلك حكمته اه (وأقول) جوابه أن المراد هنا السبب البعيد فان الولد سبب بعيد في القتل اذ لولا لم يتصور قتله اياه فله مدخل في القتل المتوقف عليه (قوله امر اضافي) أي لانها نسبة يتوقف تعاقبها على نسبة أخرى وذلك معنى الاضافي (قوله واطلاق الوجودي على الابوة الى قوله نظرا الى انها ليست عدم شيء وان قال المتكلمون الاضافيات أمور اعتبارية لا وجودية) قال في شرح المقاصد في بحث اليقين قبل العدمي المعدوم وقيل ما يكون عدماً مطلقاً أو مضافاً كما مع وجودي كعدم البصر عما من شأنه وغيره مركب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه العدم ككون النسيء بحيث لا يقبل الشركة والوجودي بخلافه فهو الموجود أو الموجود مطلقاً ومضافاً وما لا يدخل في مفهومه العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى ان العدمي والاعمى وجودي اه قال شيخنا العلامة نقول الشارح نظرا الى أنها ليست عدم شيء اي ولا داخل ذلك أي العدم في مفهومها اشارة الى اطلاق الوجودي عليها بالمعنى الذي هو القول الثالث (واقول) هو حسن غير ان فيه بحثاً من جهة أن كلام الشارح على طريق الفقهاء ونحوهم الخائف الطريق المتكلمين كما هو صريح صنيعه فكيف يقبده بما ذكره المتكلمون ويجعله اشارة الى قول ذكره مع ان توافق الطرفين في ذلك غير لازم ثم قال شيخنا وقوله اعتبارية لا وجودية يعني على القول الأول وهو أن الوجودي يعني الموجود اه (وأقول) في التخصيص بالقول الأول مع امكان الثاني أيضاً بحيث لا يخفى فليعامل واعلم أن للاعتباري معينين ما يكون له تحقق في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتباره متمسكاً به 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 والعلّة) أقول هذا كقوله السابق المراد عند الاطلاق الخليل على انه خارج عن التعريف وقد صرح شيخ الاسلام جواباً عن كلام نقله عن الزركشي بأنه خارج بالقياس الاخير وقد ينظر في خروجه بأنه يعرف عدم السببية المستلزم اعدم الحكم لاشتراط الاطراد والانعكاس في العلة فهو معروف نقيض الحكم بواسطة تعريفه لنقيض السببية فان قلت الاستلزام ممنوع بل واز

المعروف نقيض الحكم أي حكم السبب (كلا بوقتي) باب (القصاص) وهي كون القاتل أبا القاتل فانها مانعة من وجوب القصاص المسبب عن القتل لحكمة وهي ان الاب كان سبباً في وجود ابنه فلا يكون ابنه سبباً في عدمه واطلاق الوجودي على الابوة التي هي امر اضافي صحيح عند الفقهاء وغيرهم نظرا الى أنها ليست عدم شيء وان قال المتكلمون الاضافيات أمور اعتبارية لا وجودية كما سيأتي تصحيحه في أوخر الكتاب اما مانع السبب والعلّة ولا يذكر الامقيداً باحد هاتين ابان في محبت العلة

التعليل بعلمتين ومانع أحدهما لا يكون مستلزما للآخر يفهم عدم الحكم لانه اذا عرف انتفاء  
سببية أحدهما لا يلزم منه انتفاء الحكم بل وان يؤيد بالعلل الاخرى قلنا اما اولها فالتعليل  
بعلمتين ما له الى أن العلة أحدهما لا بعينه فالمانع العلية والمانع لعلمية أحدهما لا بعينه فمانع  
أحدهما بخصوصه ليس مانع العلة بالحقيقة ومانع أحدهما لا بعينه يتلزم انه معروف بتقيض  
الحكم لانه اذا اتى سببية أحدهما لا بعينه أي القدر المشترك اتى سببية كل منهما ما فينتفى  
الحكم واما ثانيا فاننا نورد الاعتراض على منع التعليل بعلمتين الذي صححه المصنف كما سألنا واما  
ثالثا فاننا نورد في ما اذا لم يكن الالعلة واحدة ويمكن دفع ذلك كله بان المراد المعروف ابتداء بلا  
واسطة كما هو المتبادر (قوله والصحة الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال جرى على مقتضى  
ما سبق من ان الصحيح ومقابله من أقسام متعاقب خطاب الوضع وذلك ممنوع قال العضد تابعنا  
لابن الحاجب الى آخر ما حكاه عن العضد في تأييد هذا المنع وجوابه اما أولا فلا يخفى ان  
يجزى مخالفة المصنف العضد كابن الحاجب لا يصح الاعتراض به عليه اذ قول عالم لا يكون  
يجزى دحجة على عالم آخر خصوصا والمصنف مع من يدتمكنه في هذا الفن وعلو كعبه فيه وسعة  
اطلاعه على قواده وخواقبه تاخر عن ابن الحاجب واطلع على كلامه بحيث صار نصب  
عينه كيف لا وهو مشروحه بمخالفة الابدان قوى عنده واما ثانيا فجزء ما ذكره المصنف من  
معنى الصحة لا يلزم جريانه على مقتضى ما سبق اذ لم يصرح بان معرفة الموافقة بالتوقيف من  
الشارع بل كلامه صالح لكونها مجرد العقل فلا يكون مخالفا لما قرره العضد كابن الحاجب  
فيم اذا ضم ما ذكرهنا الى ما قدمه بقوله وان ورد الخطاب بكون الشيء صحيحا أشكل لانه اذا  
كانت الصحة الموافقة كان معنى قوله وان ورد الخ وان ورد الخطاب بكون الشيء موافقا فيلزم  
اعتبار ورود الخطاب بكون الشيء موافقا فتكون الموافقة أمر اوقيفيا فيخالف ما قاله العضد  
كابن الحاجب ويشكل في نفسه فان الظاهر عدم ورود الخطاب بالموافقة اللهم الا أن يراد  
وروده بذلك ولو بالقوة وان وروده بالعبارة في الصحة في قوة وروده بان ما جمعه ما موافق  
للشرع أو يدعى ثبوت تصريح من الشارع بان الموافقة في مواضع الصحة (قوله وقوعا) الغرض  
بيان المعنى لا اعتبار خصوص التمييز فلا يشاقق انه يعني عن ذلك تقديره مضاف الى الفعل المقدر  
أي موافقة وقوع الفعل الخ (قوله لاستجماعه ما يعبر فيه شرعا الخ) اعترضه شيخنا العلامة  
فقال تفسير الموافقة به يقتضى انتفاء ما عن صلواته من انه متطهر ثم تبيين له حديثه فتنتفى صحتها  
على هذا القول وسبب اني انها صحيحة عليه اه (وأقول) هذا الاعتراض لا ينبغي ان يكون الا  
سموا لان الطهارة المعتبرة شرعا في الصلاة أهم من المسبقة والمظنونة بالمعنى الآتي تحريره  
فدعوى الاقتضاء المذكورة غير صحيحة قطعاً ومن ذلك صلاة فاقد الطهورين فهي صحيحة  
لاستجماعها ما يعتبر فيها شرعا اذ الطهارة مطلقة غير معتبرة فيها اذ هي اعتبار عند القدرة عليها  
وصلاة مريض غير القبله لتقدم من بوجهه اليها اذ الاستقبال حيث تدغمه غير في حقه (قوله  
بخلاف ما لا يقع الاه واقفا للشرع) لم يقل وبخلاف ما لا يقع الا مخالفا لظاهره لانه لا يكون  
صحيحا وكلامه هنا انتها في الصحة وسبب أن الكلام على البطالة (قوله ليست من معنى الصحة  
الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال قد يرد هذا ما سألنا في مسألة التقليد في أصول الدين من

(والصحة) من حيث هي  
الشاملة لصحة العبادة والصحة  
العقد (موافقة) الفعل  
(ذي الوجهين) وقوعا  
(الشرع) والوجهان موافقا  
الشرع ومخالفة أي الفعل  
الذي يقع تارة موافقا للشرع  
لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعا  
وتارة مخالفا له لا انتفاء ذلك  
عبادة كان كالصلاة وعقدا  
كالبيع الصحة موافقتيه  
لشرع بخلاف ما لا يقع  
الاموافقا للشرع كعرفة  
الله تعالى اذ لو وقعت مخالفة  
له أيضا كان الواقع جهلا  
لا معرفة فان موافقته الشرع  
ليست من معنى الصحة فلا  
يسمى هو صحيحا فصحة  
العبادة

اطلاق الصحة على الايمان نفيًا وإثباتًا وتخصيصه من البطلان بخالفة ذي الوجهين كما يأتي على ذلك  
أظهر بطلاننا قال تعالى وزهد الباطل ان الباطل كان زهوقًا قال الزمخشري الباطل الشرك اه  
(وأقول) لا يشبهه على عاقل ان هذه الاسامي اصطلاحية وانه لا يعترض على وضع باعتبار ووضع  
آخر وانه لا يمكن في مادة النقص مجرد الاحتمال بل لابد من صحة كليهما وكثيرا ما يكتب شيخنا فيما  
يجرد الاحتمال وذلك من المردود عند العلماء والمتروك بين الفضلاء وحينئذ فالجواب اما عن  
الاول فهو اننا لانسلم ان اطلاق الصحة على الايمان نفيًا وإثباتًا باعتبار هذا الاصطلاح لجواز  
ان يكون مجازا أو باعتبار اصطلاح آخر سلمنا لكن معنى الصحة باعتبار هذا الاصطلاح  
موجود فيه ويزرق ظاهر بين الايمان والمعرفة لان معرفة الله تعالى وهي ادراكه على ما هو به  
لا تكون الاموافقة بخلاف الايمان فانه عبارة عن تصديق بخصوص أي التصديق بجملة  
أمور مخصوصة بشرط مخصوصة فهو ذو وجهين لانه تارة يستجمع ما يعتد به شرعا فيكون  
موافقا للشرع وتارة لا يستجمع ذلك فيكون مخالفا له فلا اشكال في وصفه بالصحة وليس ما يأتي  
مخالفة الماهنا وكان معنى الاعتراض ظنه أن المراد بمعرفة الله تعالى هنا هو الايمان وهو ممنوع  
فان قيل قد اعترض في الموافقة كونه فعلا كما يفصح به كلام الشارح والايمان ليس بفعل قلنا  
المراد بالفعل في أمثال هذه المباحث ما يشمل الاعتقاد كما سبق في الكلام على تعريف الحكم  
بأنه خطاب الله المتعلق بفعل المكلف فان قلت يجب أيضا أن الكلام في صحة العبادة والعقد  
دون غيرها كما يدل على ذلك اقتصار الشارح على قوله الشاملة لصحة العبادة وصحة العقد وعلى  
قوله عبادة كان كاصلاة أو عقدا كما يسع والايمان ليس عبادة كما صرح به غير واحد كشيخ  
الاسلام في شرح المنقرجة حيث قال والطاعة غير القرية والعبادة لانها امتثال الامر والنهي  
والقرية ما تقرب به بشرط معرفة المتقرب اليه والعبادة ما تعبد به بشرط النية ومعرفة المعبود  
فالطاعة توجد به ونهما في النظر المؤدى الى معرفة الله تعالى اذ معرفته انما تحصل بتفهم النظر  
والقرية توجد بدون العبادة في القرب التي لا يحتاج الى نية كالعتق والوقف اه قلت فيه نظر  
اما اول فلان الظاهر ان الشارح لم يريد بالعبادة هذا المعنى والالزم خروج الوقف والعتق  
وتجوهرها وهو بعيد واما ثانيا فلان اقتصار الشارح المذكور في الموضوعين ليس صريحا في  
ارادة التخصيص بالعبادة والعقد فلتأمل وامعن الثاني فهو اننا لانسلم ان اطلاق الباطل على  
الشرك في الآية الشريفة بهذا الاصطلاح لجواز ان يكون مجازا أو بالمعنى اللغوي  
أو باصطلاح آخر فلتأمل (قوله أخذنا مما ذكر) قال شيخنا العلامة أي ما خذوا حال مقدمة  
على صاحبها وليس مفعولا من أجله اه أي افقد شرط المفعول لاجله كما يعرف بالتأمل (قوله  
أي اغناؤها عنه) دفع لما يوهوم من التمنن ثبوت القضاء ثم سقوطه فيبين أن المراد أن يكون  
على وجه يمنع ثبوته (قوله بمعنى أن لا يحتاج الى فعلها ثانيا) هو بيان معنى اغناؤها واعتراضه  
شيخنا العلامة بأن المطابق لاغنائها هو أن يقول أن لا يجوز لان الاحتياج وصف المكلف  
وعند الاحواج وصف العبادة الموصوفة بالاغناء اه (وأقول) غاية الامر ان هذا تفسير  
للاغناء بلازمه ومثله جائز شائع ذائع فلا اشكال فيه بوجهه على أن الاحتياج توصف به العبادة  
أيضا بأن يضبط يحتاج بفتح المثناة التوقية أي بأن لا يحتاج العبادة في آخرها عن عهدته

أخذنا مما ذكر موافقة العبادة  
ذات الوجهين وقوعا التبرع  
وان لم تسقط القضاء (وقيل)  
الصحة (في العبادة اسقاط  
القضاء) أي اغناؤها عنه  
بمعنى أن لا يحتاج



التكليف به الا يقال استناد الاحتياج اليها بهذا المعنى مجازا لانه قول واستناد الاحواج اليها  
 مجازا ايضا (قوله الى فعلها ثانيا) أي ولو في الوقت فالقضاء هنا بمعنى مطاق الفعل ثانيا لانه  
 الا في كايتهوسم (قوله كصلة من ظن انه متطهر ثم تبين له حدثه يسمى صحيحا على الاول  
 دون الثاني) عبارة الزركشي وبنوعا على القواين صلا من ظن انه متطهر ثم تبين له حدثه فعند  
 المتكلمين وقعت صحبة بالنسبة الى ظن المكلف وعند الفقهاء هي باظنه وأشار بعضهم الى أن  
 النزاع لفظي والاحكام متفق عليها وجرى عليه القرافي قال لانهم اتفقوا على انه في صلته  
 المذكورة موافق لامر الله وانه ثابت عليها وانه لا يجب عليه القضاء اذا لم يقين حدثه ويجب  
 اذا تبين ولكن خلافهم في لفظ الصلته هل وضع لما وافق الامر سواء وجب القضاء أم لم يجب  
 او لم يمكن أن يعقبه قضاء وليس كذلك بل الخلاف معنوي والمتكلمون لا يوجبون القضاء  
 ووجه فهم اياها بالصحة صريح في ذلك فان الصحة هي الغاية من العبادة ولا يشترط كره هذا  
 فالتشافي في القديم مثله فيما اذا صلي نجس لم يعلم انه لا يجب القضاء نظر الموافقة الامر حال  
 التلبس وكذا من صلى الى جهة ثم تبين الخطا في القضاء قولان للشافعي بل الخلاف بينهم مفرغ  
 على الامر وهو ان القضاء هل يجب بالامر أو بمجرد فعله على الاول بنى الفقهاء قولهم انها سقوط  
 القضاء وعلى الثاني بنى المتكلمون قولهم انها موافقة الامر فلا يوجبون القضاء ما لم يرد نص  
 جديده اه وقضية ان ما اشهر في الفروع أن القضاء بأمر جديد ليس قول الفقهاء بل قول  
 المتكلمين (قوله التي هي أخذا مما تقدم موافقة الشرع) أو رده عليه شيخنا العلامة فقال  
 هذا التعريف يرد على عكسه الطلاق في الحيض فانه صحيح غير موافق للشرع فان قيل الطلاق  
 حل لا عقد قلت فردد على التعريف المتمد لم يطلق الصحة فليسا مل اه (وأقول) تأملنا فعلنا أن  
 هذا الايراد لم ينشأ الا عن سهو وذلك لان المراد بموافقة الشرع اجتماع ما يعتبر فيه شرعا كما  
 صرح به الشارح وحاصله اجتماع أركانه وشروطه والطلاق في 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 لاركائه ولا شرطان كان واجبا في نفسه وقرق كبيرين ما يعتبر في  
 الشيء بأن يكون ركناه أو شرطاه وما يجب معه من غير اعتباره فيه كذلك والحاصل ان هنا  
 أمرين حل الطلاق والاعتداده والخلو عن الحيض معتبر في حله لاني الاعتداده كما ان  
 الصلاة لم يعتبر في الاعتداده اجتناب غصب سترتها ومكانها وان اعتد به ذلك في حلها (قوله  
 فالصحة منشا الترتيب الخ) أو رده شيخنا العلامة ان في كلام المصنف تناقضا لانه جعل الاثر  
 مسببا عن الصحة كما هو قضية الباء في قوله وبصحة العقد وجهه مسيبا عن العقد كما هو قضية  
 اضافته اليه اذ لا معنى لاثرا لشيء الا ما يترتب عليه ويتسبب عنه ثم أجاب بأن الصحة هي السبب  
 والوثر حقيقة ولما كانت صحة العقد تعدمه كالشيء الواحد أضف الاثر اليه مجازا شائعا  
 اه (وأقول) يجب أيضا ما أوفى بغيره ما في عليه هذا الايراد من أن إضافة الاثر الى العقد  
 تقتضي انه مسبب عنه بل قد يكون معنى تلك الاضافة مجرد تبعية ذلك الاثر للعقد في الحصول  
 وان كان السبب شيا آخر اذ لا يمنع أن يكون الشيء سببا في تبعية أحد أمرين للاخر فغنى ان  
 نحو حل الاتقاع أثر العقد مجرد انه يتبعه في الحصول وان كان سبب التبعية هو الصحة وحيث

الى فعلها ثانيا بما وافق من  
 عبادة ذات وجهين الشرع  
 ولم يسقط القضاء كصلته من  
 ظن انه متطهر ثم تبين له حدثه  
 يسمى صحيحا على الاول دون  
 الثاني (وبصحة العقد) التي  
 هي أخذا مما تقدم موافقة  
 الشرع (ترقب أثره) أي أثر  
 العقد وهو ما شرع له العقد  
 كحل الاتقاع في البيع  
 والاستمتاع في النكاح  
 فالصحة منشا الترتيب  
 لانفسه كما قيل قال المصنف

فلا اشكال مطلقا وهذا في غاية الظهور واما ثانيا فيجوز ان يكون السبب التام مجموع العقد  
وصحته أو العقد بشرط صحته فكل منهما سبب ناقص أو أحدهما مشروط في سببية الآخر وحينئذ  
فلا يتوهم تناقض هناك لان اضافة الاثر الى العقد باعتبارانه سببه في الجملة ودخول البناء على  
الصحة لسببيتها أيضا في الجملة أو لاشتراطها في سببية العقد وشرط السبب سبب في الجملة قطعاً  
فليأمل (قوله يعني انه حينما وجد وقوله لا يعني انها حينما وجدت) اعترض ذلك شيخنا  
العلامة حيث قال لا ريب في أن كلام الترتيب والصحة من الامور الاعتبارية التي ولا وجود لها  
في الخارج فالوجود المستند اليهما في كلام الشارح ان كان الخارجى كما هو ظاهر لم يصح وان  
كان الذهني فان المتكلمين لا يثبتونه وان أثبتهم الحسكاه (وأقول) لم ينشأ هذا الاعتراض  
الا عن غفلة أو وقع فيه صاحب الاعتراض وحسبك الشيء يعنى وبصم وذلك لان المقرر المشهور ان  
الامر الاعتبارى له معنيان أحدهما ماله تحقق في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار معتبر  
الا انه ليس من جملة الاعيان والآثر ما يكون تحققه باعتبار المعبر ولو قطع النظر عن الاعتبار  
لم يكن له تحقق وان الخارج أيضا له معنيان أحدهما ما يرادف الاعيان والآثر خارج النسبة  
الذهنية وهو معنى الواقع ونفس الامر وهو أعم من الأول كما هو ظاهر وان معنى كون الشيء  
موجودا في الخارج بمعناه الأول انه من جملة الاعيان المحسوسة ومعنى كونه موجودا في  
الخارج بمعناه الثاني انه متحقق في 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 المنشور اذ لا يشته على  
عاقل ان كلام الصحة ومن الترتيب من الامور الاعتبارية بالمعنى الأول للاعتبارى لانها  
أمران متحققان في حد أنفسهما لا يتوقف حقيقةهما على اعتبار معتبر ويا من الامور  
الاعتبارية بالمعنى الثاني لما ذكر وان كلامهما من الموجودات الخارجية بالمعنى الثاني للخارج  
لما تبين انهما متحققان في الواقع ونفس الامر وان لم يكونا من جملة الاعيان فان اراد الشيخ  
بالاعتبارية فيما ادعاهم من أنهما من الامور الاعتبارية المعنى الثاني للاعتبارية فهو غير صحيح  
لما تبين أو المعنى الأول لها فقوله ان كان الخارجى الخ قلنا فختار انه الخارجى قوله لم يصح قلنا ان  
أردت الخارجى بمعناه الأول سلطنا قولك لم يصح الا أن الشارح لم يرد هذا المعنى فلا وجه حينئذ  
لهذا الاعتراض وان أردت الخارجى بمعناه الثاني فقوله لم يصح غير صحيح وقد صرحوا بأن  
النسبة الخبرية مع كونها من الامور الاعتبارية كما صرحوا به أيضا من الموجودات الخارجية  
بالمعنى الثاني للخارج ولنا أن فختار انه الذهني قوله فان المتكلمين لا يثبتونه قلنا لا يصح هذا التقى  
على اطلاقه فقد أثبتهم كثير منهم كما صرحوا به في شرح المقاصد وكفى بهم سندا للصحة التعبير  
بالوجود بل لو فرض أنه لم يثبتها أحد منهم كفى البناء على قول الحسكاه وانما ذكرنا اختيار الشرح  
الثاني بحجارة الكلام وما دل عليه من انه لو قال المتكلمون لصح الوصف بالوجود والافهنا  
لا يناسب المقام اذ ليس الكلام في تبعية أحدهما للآخر في الذهن بل في الخارج على أن لزوم  
أحدهما للآخر في الذهن غير مسلم كما لا يخفى بأدنى تأمل (قوله كما لا يقدر في سببية ملك  
النصاب) اعترضه شيخنا السلامة فقال قد يفرق بينه وبين صحة العقد بأنه مستمر الوجود حال  
وجود الشرط وهي حالة انعدام المانع من عدمه لانعدام موصوفها فكيف يكون السبب

يعنى انها حينما وجدت فهو  
ناشئ عنها لا يعنى انها حينما  
وجدت نشأ عنها حتى يرد  
السبع قبل انقضاء التليار  
فانه صحيح ولم يقرب عليه  
اثره وتوقف الترتيب على  
انقضاء التليار المانع منه  
لا يقدر في كون الصحة  
منشأ الترتيب كما لا يقدر في  
سببية ملك النصاب لوجوب  
الزكاة وتوقفه على حلول  
الحول وقدم الخبر على  
المبتدا

المعرف الحكم بجهة وجوده معرفة وهو معدوم اه (واقول) يكتفي في كون السبب معرفة بجهة وجوده وجوده في أحد الأزمنة وقد وجدنا فيما مضى وعرف بذلك الوجود الماضي فتوجه بجهة وجوده قلنا ولو في الجملة وقوله معرفة 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 أمانة على وقوع أثره بعده كما أنه جعل الخيار أمانة على تأخر الأثر مادام أن آثاره فقد علمنا وجود العقد الصحيح حال وجوده ان أثره يقع بعده وعلمنا بوجود الخيار ان ذلك الأثر متأخر مادام الخيار باقيا فاذا انقطع الخيار علمنا ثبوت الأثر بجهة دلالة العقد الصحيح حال وجوده فلم يعرف السبب هنا الا بجهة وجوده حال وجوده لا حال عدمه فتأمل فانه حسن دقيق واعلم اننا لو جئنا ما قاله المصنف من التوجيه على المنع والقياس الذي ارتكبه على السند وكان متراضا ادعى ان توقف الترتيب على انقضاء الخيار يقدح في كون الصحة منشأ الترتيب فمعه المصنف وأسنده بمسئلة الزكاة لكان عدم تأخير هذا الفرق في غاية الوضوح لان غاية حيثما يبطل السند الغير المساوي وذلك لا يفسد كما تقر في محله (قوله لياتي له الاختصار فيما يليهما) اعترض شيخنا العلامة بأنه لزم عليه العطف على معمولي عاملين مختلفين وعلى منه الجمهور اه وقال الكمال قوله لياتي له الاختصار أي للاعادة المحصر أيضا كما ظنه في منع الموانع اذ هو مستفاد هنا من تقديم المتدا أيضا اه (واقول) اما اعتراض الشيخ بجوابه اما أولا فلان لزم العطف المذكور وذلك لان لنا أن نجعل هذا العطف من قبيل عطف الجمل بأن يقدر الخبر وهو الجار والمجرور وأي بصحة بعد العطف لتمام الجملة المعطوفة لان الخبر يجوز حذفه لقريته وهي هنا ذكر نظيره في الجملة الاولى أي بصحة العقد ترتب أثره وبذلك أن الجمهور في صور الامتناع قدروا الجار ليخرج عن الامتناع لانه يجوز حذف الجار وابقاء عمله اذا دل عليه دليل كقدم ذكره في تلك الصور فالتقدير في قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو أي وفي الحجرة عمرو وقوله كون من عطف الجمل وعبارة الرضى وشما أي سيوية والقراء الماتعان بضم ان الجار في كل صورة توهم العطف على عاملين نحو قولهم ما كل سوداء ثمرة ولا يضاء شحمة أي ولا كل يضاء وقوله تعالى والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة أي والذين الخ اه أي جملة للذين كسبوا الخ عطف على جملة للذين أحسنوا الحسنى وزيادة واذا جرد حذف الجار اذا دل عليه دليل كان قياسه ان يجوز حذف الجار والمجرور اذا دل عليه دليل بل ان جئنا الجار في كلامهم على الجنس الشامل للواحد والاكثر مثل ما نحن فيه وكان من أفراد ما ذكره لاشتماله على جارين أحدهما الباء الجارة لصحة والثاني صحة الجار للمادة واما ثانيا فسلمنا لزوم العطف المذكور ولكن يكتفي في صحته في مثل ما نحن فيه ان يخرجه على قول قال به الاخفش والكسائي والقراء والزجاج كما نقله عنه في المغنى واعتمده ابن الجلب في كافيته حيث قال واذا عطف على عاملين مختلفين لم يجر خلافا للقراء الا في نحو في الدار زيد والحجرة عمرو اه واما ما ذكره الكمال فمعه أمران الاول أن استفادة المحصر من تقديم المتدا أبت الاتساق استفادته من جهة أخرى فيجوز أن يقصد المصنف بتقديم الخبر ان

ليأتي له الاختصار فيما يليهما والاصل وترتيب أثر العقد بعينه وعند التقديم غير الضمير بالظاهر والعكس

يصير الحصر مستقدا من جهتين اهماما بذلك الحكيم لا يقال هذا لا يناسب قوله ان التقديم  
 لا فائدة الحصر لانه يقتضي توقف الحصر عليه لانا نقول هذا ممنوع بل جواز ان يريد ان التقديم  
 لا فائدة الحصر من تلك الجهة أيضا \* والثاني ان وجه استفادته من التقديم أيضا كانه عموم  
 المبتدا وخصوص الخبر كافي الاثمة من قريش والكرم في العرب (قوله لا يتقدم مرجع الضمير  
 عليه) قال شيخنا العلامة هذا التقديم المرجع غير لازم لانه مع التأخير متقدم رتبة وهو كاف  
 في الجواز اه (وأقول) اعلم ان هنالك مسلتين احدهما ان يلتبس الخبر المتقدم بضمير المبتدا  
 المؤخر نحو في داره زيد وهذا جائز قال ابن مالك اجماعا ونارح أبو حيان في دعوى الاجماع بما رده  
 عليه به والثانية ان يلتبس 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 تسميته ويجوز في داره زيد اجماعا وكذا في داره قيام زيد وفي دارها  
 عبيد ههنا عند الاخفش اه لسكنه نوقس 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 بضمته لوقدم الخبر فيه الذي هو الجواز والمجرور من  
 غير تغيير الضمير بالظاهر وبالعكس بأن قبل وبصحة ترتب أثر العقد لم يتقدم مرجع الضمير  
 ولا يخفى ان قولنا وبصحة ترتب أثر العقد نظير قولك في داره قيام زيد اذ لا فرق كما هو ظاهر بين  
 اضافة المبتدا الى مرجع الضمير كافي هذا المثال واضافة الى مضاف الى مرجع الضمير كافيما  
 نحن فيه يجامع ان رتبة التقدم انما هي للمبتدا بالاصالة وأما ما اضيف المبتدا اليه بواسطة  
 أو غيرها فاستحقاقه التقدم انما هو بالتبعية للمبتدا لكون المضاف والمضاف اليه كالشيء  
 الواحد بل هذا امر ادهم قطعاً وحيث 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 تقر  
 من الخلاف في جواز ذلك وان سلم الاختلاف في الزم الاعتراف بحسن ما صنعه المصنف لان  
 فيه احترازاً عن الوقوع فيما منعه الكوفيون بل الجمهور وعلى ما اقتضاه كلام ابن مالك اذ  
 لا شبهة لعاقلة في استحسان ارتكاب الامر المتفق على جوازه والاحتراز عن الامر الممتنع ولو  
 على قول وما لا أشك فيه ان الشيخ لم يستحضر الفرق بين المسلتين ولا يميز احدهما عن الاخرى  
 فلذا قال ما قال على انالو قطعنا النظر عن الاختلاف في المسئلة لم يسمع الاعتراض أيضاً لان  
 تقديم المرجع أولى وان جاز خلافه حيث لا مانع لانه الاصل فالمحافظة على التقديم اذ  
 لا توقف الجواز عليه حتى يرد ما قاله الشيخ وكأني وقع في خاطره ان الشارح عبر بذلك وأنه  
 مراده فبادر الى هذا الاعتراض (قوله والعبادة اجزاؤها) اعترضه شيخنا العلامة فقال قال  
 ابن الحاجب الاجزاء الامتنال وهو كما مر الاتيان بالأمور به على وجهه فهو موافقة العبادة  
 الشرع التي هي صحتها فاجزاء العبادة صحتها لا ناشئ عنها كما يقتضيه المتن وصرح به الشارح  
 فليأمل اه (وأقول) تأملنا فقلنا ان فساد هذا الاعتراض مما لا يخفى به على أحد وذلك لان  
 حاصله رد ما قاله المصنف بمجرد مخالفة ما قاله ابن الحاجب مع قطع كل عاقل بان كلام المصنف  
 والشارح غير مقلدان ابن الحاجب ولا ناقل عنه وبانه اطالع على مقاله وطافه عن قصد وعدم

للتقدم مرجع الضمير عليه  
 (و) بجملة (العبادة) على  
 القول الرابع في معناها  
 (اجزاؤها) أي كفايتها في  
 سقوط التبعيد أي الطلب  
 وان لم تسقط القضاء (وقيل)  
 اجزاؤها (اسقاط القضاء)  
 كصحتها على القول المرجوح  
 فالجملة منشأ الاجراء على  
 القول الرابع فيها وما وادفة  
 له على المرجوح فيهما  
 (ويختص الاجزاء بالاطلوب)  
 من واجب و مندوب

امتناع

اعتناع مخالفة ابن الحاجب وانه لم يقم عقل ولا نقل بامتناع مخالفته خصوصا من مثل المصنف  
مع ما له من الباع الواسع في الاحاطة به هذا الفن وتحقيقه وكثرة استدراكه فيه على ابن  
الحاجب وقصره ولا يفتقر كلام الاصوليين فيما ينقله أو يقرره وخصه وصاحبه عدم اتيان الشيخ  
بما يبرح ما قاله ابن الحاجب أو يضعف ما قاله المصنف ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن  
اعتراضات باردة لاسبب لها ولا مستند لها لا مجرد الحجة فاعتبروا يا أولى البصائر (قوله أي  
بالعبادة لا يتجاوزها الى العقد) فيه أمران ١- الاول قال شيخنا العلامة انه اشارة الى ان القصر  
اضافي لاحقيق ٢- وقضيه ان ما عدا العبادة والعقد يتصف أيضا بالاجزاء ٣- والثاني ان في  
الطلاق مقابلة العبادة بالعقد وقضية فان العقد قد يطلب وجوباً وندياً فيكون عبادة الا ان يزداد  
بالعبادة ما أصل وضعه التعبد لا ما ينظر اليه ذلك كالعقد (قوله والمعنى الخ) قال شيخنا العلامة  
اشارة الى ان هذا القصر من قبيل قصر الصفة على الموصوف (قوله وتصف به العبادة)  
اعترضه شيخنا العلامة فقال هذا أخص من مدعى المصنف لان مراده اختصاص لفظ الاجزاء  
بالعبادة سواء كان بالاثبات فتصف هي بمعناه أو لافلا ويشهد له قول الشارح قريفا فاستعمل  
الاجزاء فتأمل اه (وأقول) تأملناه فوجدنا منشأه من الاتصاف في قول الشارح فتصف  
به العبادة على الاتصاف في الاثبات وذلك ممنوع وغير لازم بل المراد به أعم من الاثبات والنفي كما  
يصرح به قول الشارح ومنشأ الخلاف حديث ابن ماجه وغيره من الخصال ان العبارةصالحة  
للالثبات والنفي مع وجود القرينة الواضحة على ارادة ذلك ومثل ذلك مما لا يخبر عليه وبه تسقط  
دعوى الاخصية فتأمل اه (قوله فهو مخالفة الفعل الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال يرد على  
طرد الطلاق في الحيض وقدم وروده على عكس تعريف الصحة كما يعلم منه عدم وروده هنا  
على طرده افرأجه (قوله الذي علم انه مخالفة) قال شيخنا العلامة لا وجه لتخصيص مخالفة  
الا كونها الراجح والا فالذي علم انه في العبادة عدم اسقاط القضاء هو الفساد فيها أيضا اه لكنه  
وجه التخصيص في حاشية أخرى بقوله ذلك حيث قال تجزئ محل النزاع اذا بطلان بمعنى عدم  
اسقاط القضاء لا تجزئ فيه قول أبي حنيفة لان الفساد عند مسقط القضاء كما استراة والافتراق  
بين ما عندنا باعتبارى لا ذاتي فتأمل اه (قوله فكل منهما مخالفة ما ذكر للشرع) اعترضه شيخنا  
العلامة فقال سيأتي في بحث التهمي تفسيره الذي بعدم الاعتداده اذا وقع أي عدم ترتيب  
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 ترتيب الاحكام وهو أيضا دليل  
صحة ما قاله العمد في تعريف صحة العقد كما مر اه (وأقول) أما انه سيأتي تفسير الفساد بعدم  
الاعتداد فهو لا ياتي في 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 آخر بل ما من شيء الا وله تعريفات متعددة باعتبار ذاتياته وعرضياته  
فتمدد التعريف لا محذور فيه بوجه ولا يقتضى تعدد العرف وأما قوله وهو أخص من المخالفة  
لثبوتها دون الخ فلا منشأه الا لفظة عن معنى المخالفة الذي صرح به الشارح في تفسير الصحة  
السابق وهو عدم استصناع ما يعتبر فيه شرعا والصورة التي فرضها لم يتحقق فيها هذا المعنى

أي بالعبادة لا يتجاوزها  
الى العقد المشترك لها في  
الصحة (وقيل) يختص  
(بالواجب) لا يتجاوزها الى  
المدوب كالعقد والمعنى  
ان الاجزاء لا يتصف به  
العقد وتصف به العبادة  
الواجبة والندوب وقيل  
الواجبة فقط ومنشأ الخلاف  
حديث ابن ماجه وغيره  
مثلا أربع لا تجزئ في  
الاضاحي فاستعمل الاجزاء  
في الاخصية وهي مندوبة  
عندنا واجبة عند غيرنا  
كما في سنيقة ومن استعماله  
في الواجب اتفاقا حديث  
الدارقطني وغيره لا تجزئ  
مسألة لا يقرأ الرجل فيها  
بأم القرآن (وبقائها) أي  
الصحة (البطلان) فهو  
مخالفة الفعل ذي الوجهين  
وقوعا الشرع وقيل في  
العبادة عدم اسقاط القضاء  
(وهو) أي البطلان الذي  
علم انه مخالفة ذي الوجهين  
الشرع (الفساد) أيضا  
فكل منهما مخالفة ما ذكر  
للشرع (خلافه) أي حنيفة  
في قول مخالفة ما ذكر للشرع

للمخالفة لان قوله فيها فان فعلته اعتدلت به صريح في ان ترك المنهي عنه فيها غير معتبر في  
الاعتداد بالفعل وان طلب معه وجودياً وندياً مثلاً قوله لا اتصل في المكان المغضوب فان صليت  
فيه اعتدلت بصلاتك قد دل قوله فيه فان صليت الخ على ان الاحتراز عن ايقاع الصلاة فيه غير  
معتبر في الاعتداد بالصلاة وان وجب هذا الاحتراز في نفسه وقوله لا اتصل في الحمام فان صليت  
فيه اعتدلت بصلاتك قد دل قوله فيه فان صليت الخ على ان الاحتراز عن ايقاع الصلاة فيه  
غير معتبر في الاعتداد بالصلاة وان نذب في نفسه والفرق بين المطلوب في الشيء والمطلوب معه  
وكون الأول يتوقف عليه الاعتداد دون الثاني غير قليل وقد أشيرنا الى ذلك فيما سبق وكأنه  
سرى الى الشيخ ان مطلق مخالفة المنهي تحقق به المخالفة المقسرها بالبطان والتصاد وليس  
كذلك بل المخالفة المقسرها بما ذكرنا من مطلق مخالفة قد تدبر ولا تغفل (قوله بان كان  
منها عنه) اعترضه شيخنا العلامة فقال في ان المنهي ليس عن ذي الوجهين بل عن الفعل  
باعتبار محض وان المخالفة هي عدم استجماع ما يعتبر فيه شرعاً أخذاً مما تقدم وذلك  
لا يتوقف على وجوده في الواقع بل على ان خطاب الوضع يكون الشيء شرطاً أو مانعاً مع العلم بانتهائه أو  
وجوده كاف في تحقق المخالفة اهـ (وأقول) تضمن كلامه اعتراضين فأما الأولهما فهو مما يتوجب  
منه لان قول الشارح بان كان أي ما ذكر وهو الفعل ذي الوجهين منها عنه لا يقتضي ان المنهي  
عنه الوجهان ولا الفعل باعتبار الوجهين اذا الموضوع فيه هو الفعل وقد تقرر ان المحكوم عليه  
ذات الموضوع غاية الامر ان الموضوع الذي هو الفعل قد عنون بقولنا ذي الوجهين وقد تقرر  
ان العنوان قد يكون عين ذات الموضوع وقد يكون جزأها وقد يكون خارجاً عنها وهو هنا  
خارج عنها بلا شبهة وتقرر أيضاً ان صدق وصف الموضوع على ذاته لا يعتبر فيه ان يكون ثابتاً  
حال الحكم ولا بالفعل بل الاعتبارية صدقه بالامكان عند القاربي وبالفعل أي بحسب الفرض كما  
صرح به في شرح المطالع بان يفرضه العقل متصفاً في أحد الأزمنة عند ابن سينا حتى اذا قلنا  
كل انسان أسود كذا دخل فيه الروي عند القاربي لان السواد يمكن الثبوت له وكذا عند ابن  
سينا اذا فرضه العقل متصفاً بالسواد في الجملة وحسبته غاية ما اقتضاه قول الشارح المذكور ان  
المنهي عنه ذات الفعل الذي يمكن اتصافه بما وظهر انه ليس في هذا ان المنهي عنه ذي الوجهين  
بالمعنى الذي فهمه الشيخ فتأمل وأما ثانيهما فجوابه ان الشارح انما فسر مخالفة ما ذكره الشرع  
بكونه منها عنه فاعتبر المنهي ليصح كونه مقسماً لما كان المنهي عنه لاصله ولما كان المنهي  
عنه لوصفه لانه في تقرير مذهب الحنفية وهكذا مذهبهم فلامعنى للاعتراض هنا بعدم التوقف  
على انه لا يخفى ان الضروري لاعتبار المنهي ثبوته في الواقع بعموم أو خصوص وهو حاصل  
اتحقق المنهي العام عما أخل ببعض معتبراته وان لم يقع منهي عن خصوص اخلال (قوله ان  
كان لكون المنهي عنه لاصله) اعترضه شيخنا العلامة فقال فيه انه جعل له المخالفة كون  
المنهي عن الفعل لاصله أو وصفه وقد جعلها قبل كونه منها عنه مطلقاً والفرق بين المأخوذ  
بشرط ولا بشرط غير خفي اهـ (وأقول) هذا مما يتوجب منه أما أولاً فالشارح لم يجعل قبل هذا  
عله المخالفة كونه منها عنه مطلقاً وليس في عبارته ما يقتضي ذلك كما ترى فتأمل فيما نعلم ذلك  
وكانه فهم ذلك من قوله بان كان منها عنه بناء على ان اليا للسببية أي بسبب كونه منها عنه

بان كان منها عنه ان كان  
لكون المنهي عنه لاصله  
فهى البطان

وهو مجموع بل قوله بان كان تقييد المخالفة بما ذكر الشرع أي المخالفة التي معها نهى وقد حققنا  
 في أول هذا المجموع ان بان تكون التقييد ثم فصل المخالفة المقيدة بما ذكر الى ما يكون النهي  
 لاصلا ولو وصفه فكانت هي مخالفة التي معها نهى تارة تكون لاجل النهي الذي هو الاصل  
 وتارة تكون لاجل النهي الذي هو الوصف ولا يخبر على ذلك ولا اشكال بوجه وأما ما  
 فسئل ان الشارح أراد ما فهمه لكن لا مخالفة ولا مخالفة بين التعاليم ان حصل المعنى حينئذ  
 ان مخالفة ما ذكر للشرع بسبب كونه منها عنه ثم تارة تكون بسبب كونه منها عنه لاصلا  
 وتارة تكون بسبب كونه منها عنه لوصفه فبطلان التعليل المخالفة بالكون منها عنه ثم يفصل هذا  
 الكون الى الكون منها عنه لاصلا والكون منها عنه لوصفه ليتبين حكم كل منهما ولا يخبر  
 على ذلك ولا اشكال بوجه اذا جمل الشيء ثم فصله الى أقسامه لبيان حكم كل منهما مما لا يحتمل  
 التردد في صحته وحسنه ومما لا يتوهم فيه محذور بوجه وأما قوله والفرق الخ فبطلان ما أخذ  
 لإشراط تارة يراد به المأخوذ بشرط الاطلاق وتارة يراد به المطلق حتى عن شرط الاطلاق فان  
 أراد به الاطلاق فهو متناف للمأخوذ بشرط الاطلاق ان ذلك غير مراد للشارح ولا مفهوم من عبارته  
 فلا وجه ليراده وان أراد الثاني فهو غير متناف للمأخوذ بشرط وهو مراد للشارح والمفهوم من  
 عبارته وعند هذا يتضح الحال ويبين ان لا اشكال (قوله كافي الصلاة بدون بعض الشروط)  
 قال شيخنا العلامة أي كالمخالفة التي في الصلاة متعلقة ببعض الشروط والتعليل للمخالفة  
 لاصلا بالشروط فبطلان الشروط خارجة عن الشروط اللهم الا ان يراد بقولهم لاصلا  
 ما يتوقف عليه الاصل شرطاً كان أو كان (قوله في القساذ) قال شيخنا العلامة قد  
 يعارضه نقل المتن في بحث النهي ان النهي عنه لوصفه بغير العصة الا ان يراد القساذ هنا  
 للوصف والعصة هنا للموصوف كما يشير اليه تعبيره بالنهي دون النهي وصريح كلام ابن  
 الحاجب اه (وأقول) هذا من الشيخ عجيب اذ لا يتوهم هذه المعارضة الا ان لم يلاحظ قواعد  
 الحنفية الذين هنا كلامهم والاف القساذ عندهم يستلزم العصة فضلا عن مجرد انه لا يتأقفا  
 وهذه اجبر مردا الشرع بمتى تنقيح بقوله وان دل أي الدليل على أن النهي لغيره فذلك الغير ان  
 كان وصفاً يبطل عنده أي عند الشافعي ويقصد عندنا أي معاشرة الحنفية أي يصح بأصله  
 لا بوصفه اذ العصة تتبع الاركان والشرايط فيمن لم ينفه ويقبح لغيره ائلا يتبرج المعارض على  
 الاصل اه فبطلان القساذ بقوله أي تصح الخ (قوله للاعراض) قال شيخنا العلامة هو بيان  
 للوصف النهي عنه ومقتضى نقل التقاذا ان انه الإيقاع في يوم التمر اه ثم حكى عبارة نقله  
 مقتضية ذلك (وأقول) ما قاله الشارح مخرج به في أصول الحنفية حتى في تلويح التقاذا في  
 حيث قال والنهي الجمال هذه الاوقات باعتبار انها أيام أكل وشرب على ما ورد به الحديث  
 وأوقات اعتبار الصوم بقدره ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج أو باعتبار ان الصوم في هذه  
 الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه أي غير داخل في مفهومه  
 اه ثم قال لكن صح التذرية أي بالصوم في الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المصيبة في  
 الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر الله تعالى وإيجابه على نفسه اه  
 وعبارة التوضيح لصدر الشريعة وأما صوم الايام المنهية فلان ان الوقت كالوصف ولانه

كافي الصلاة بدون بعض  
 الشروط أو الأركان وكافي  
 بيع الملاقح وهي مافي  
 البطون من الأجنة لانعدام  
 ركن من البيع أي البيع  
 أو لوصفه فهي القساذ  
 كما في صوم يوم التمر  
 للاعراض بصومه عن  
 ضيافة الله تعالى للناس  
 بلحوم الاضاحي التي شرعها  
 فيه وكافي بيع الدرهم  
 بالدرهمين لأشتماله على  
 الزيادة فبأنه به ويقيد  
 بالقبض المالك الخبيث ولو  
 تذر صوم يوم التمر

اعراض عن ضيافة الله تعالى مع انه يمكن حمل احدي 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 عهده اهـ (وأقول) لا يخفى ان الشارح حالما طاله عن الخنفة ولم يتصب لاختيار ما حكاه عنهم بل بخلاف معتقده وقد تقرر في الاصول ان الحكاية لا تعترض فان اراد الشيخ الاعتراض على الشارح لم يصح هذا الاعتراض وان اراد ان هذا الاعتراض متوجه على قول الخنفة فيمكن الانفصال عنه منع قوله وهو خلاف ما صرح به عنهم بقوله الخ لان قوة ولو صامه خرج عن عهده ليس فيه تصريح بالصحة عند عدم بل بالاعتداد وهو عندهم اعم من الصحة بل الشارح مصرح في قوله المذكور بالقاسد الا ترى الى قوله فقد اعتد بالقاسد واما اعتراض الشيخ على هذا فسيأتي آتيا بيان بطلانه (قوله فقد اعتد بالقاسد) اعترضه شيخنا العلامة فقال قد علمت ان القاسد عنده هو الوصف كالايقاع يوم النحر والدرهم الزائد في المثالين دون الموصوف كالصوم والبيع فهما والمعتد به هو الثاني لا الاول فاما الزيادة فلم يعتد في ملكها الخيث بالبيع فيها المنهى عنه بل بالقبض الذي هو سبب وضعي لذلك على ان قوله اعتد بالقاسد متناقض الطرفين اهـ (وأقول) جميع ما هول به الشيخ في هذا الاعتراض في غاية السقوط لامتناعه الاعدم اتقان مذهب الخنفة الذي الكلام في تقريره وعدم مراجعتهم أصولهم اما قوله فقد علمت ان القاسد عنده هو الوصف فهو بناء على غير ما ساس وحاشا القاسد ان ذلك ولم يتقدم شيء يعلم هو منه فان اراد ان ذلك قد علم بما نقله قبل عن التقاراضي من ان الوصف هو المنهى عنه لانه متعلق التحريم عند أبي حنيفة هو ايقاع الصوم في يوم النحر الذي هو وصف المنهى عنه لانه متعلق التحريم عند أبي حنيفة هو ايقاع الوصف هو المنهى عنه ولا من كونه متعلق التحريم ان يكون هو سمي القاسد عندهم مع ان الخنفة مصرحون بخلاف ذلك فانهم جعلوا سمي القاسد الفعل الموصوف كالصوم قال صدر الشريعة في تنقيحه وان دل أي الدليل على أن النهي لغيره فذلك القيد كان وصفاً يبيط عنه أي عند الشافعي وينفذ عند أي بأصله لا بوصفه الى ان قال وذلك كالبيع بالشروط والزبا والبيع بالخروج وصوم الايام المنهية اهـ وقال في توضيحه هذه أمثلة الصحيح لاصله لا بوصفه الذي تسمية قاسدا اهـ وعلى هذا كلام غيره منهم فهذه نصوص صريحة في ان القاسد عندهم هو الموصوف كالبيع والصوم وقد حكما واحتمما بأصلهما وترقب الملك الخيث بالقبض على البيع والخروج عن عهده النذر على الصوم وهذا اعتدادهم ما بلا شبهة فقد علم انه لا اشكال يوجد على قول الشارح فقد اعتد بالقاسد وأما قوله فاما الزيادة فلم يعتد في ملكها الخيث بالبيع فيها المنهى عنه بل بالقبض الخ فصيحه تحريف لكلام الشارح ثم الاعتراض عليه بناء على هذا التحريف وذلك ان الشارح لم يقل انه اعتد في ملكها الخيث بالبيع بان يكون البيع محصلا للملك الخيث وانما جعل ملكها الخيث بالقبض دليل على ان البيع القاسد معتد به عند ولا شبهة في صحة ذلك فان استفادة الملك بالقبض اعتدادا بالبيع مطلقا اذ لو لم يعتد به لم يحصل الملك وان حصل القبض كافي البيع الباطل وبين الامر بين يدينا يظهر انه لا خيار على

صح نذره لان المعصية في فعله دون نذره ويؤمر بظهوره وقضائه ليتخلص عن المعصية وينتج بالنذر ولو صامه خرج عن عهده نذره لانه أدى الصوم كما التزمه فقد اعتد بالقاسد أما الباطل فلا يعتد به



ما ذكره الشارح في مسألة الزيادة وأنه يرى مما نسب إليه وأما قوله على أن قوله اعتمادا بالقاسد  
متناقض الطرفين فهو وهم محض لا منشأ له الا ما استقر عنده من مذهب غير الخنفة والفتنة  
عن مذهبهم الذي الكلام في تقريره وذلك لان مراده بتناقض الطرفين ان الاعتماد والفساد  
متناقضان اذ من لازم القاسد عدم الاعتماد به فلا يصح جمع الشارح بينهما حيث وصف القاسد  
بالاعتماد ومعلوم ان تناقضهما انما هو مذهب غير الخنفة وأما مذهب الخنفة فلا تناقض بينهما  
فيه كما علم مما تقدم من أن القاسد عندهم صحيح بأصله فتقرب عليه فوائده والشارح في مقام بيان  
مذهبهم فكيف مع هذا يسوغ لعاقل دعوى التناقض قائل ولا تغفل (قوله وفات المصنف  
أن يقول والتخلاف لفظي) أقول فيه أمران الأول انه فات الشارح ان يبين ان الاعتماد  
بالقاسد دون الباطل لا ينافي كون الخلاف اقطبا كما فعل تطير ذلك في الكلام على القرض  
والواجب والثاني ان الكوراني اعترض هذا الكلام حيث قال قال بعض المحققين ان صح  
لهم ذلك أي صحة البيع مع طرح الزيادة لا مناقشة معهم في التسمية ولنا في هذا المقام نظر لان  
ثبوته عند الخصم لا يعتبر عندهم ثابت بل ثبوته متواتر وبملاحظة المصنف رحمه الله ما أشرنا  
إليه ولذا لم يذكر ان الخلاف لفظي 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 إليه لا ينافي ان الخلاف لفظي كما أشرنا إليه في الامر الاول خلافا  
لما توهمه قائله (قوله والاداء فعل بعض الخ) اعترضه الكوراني بأمرين وأجاب عن أحدهما  
حيث قال ثم قال بعض يصدق على ما اذا فعل بعضه قبل الوقت وبعضه في الوقت مع عدم الجواز  
اجمعا ولعله اعتمد على ظهوره فلم يتعاش ثم لفظ البعض وان أقاد ما ذكرنا من ان ركعة من  
الصلاة اذا وقعت في الوقت فالكل اداء ولكن يتناول بجهومه 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 يجري هنا بالاولى لانه اذا اعتمد على الظهور مع التصور فمع عدم التصور الذي  
اعترف به أو لم يرد كالكوراني هنا ان كلام المصنف صريح في ان الاعادة ليست من قبيل  
الاداء بل الاقسام الثلاثة عند متباينة وهو غير المصطلح عليه وخلاف ما عليه المحققون اذ  
الاعادة ما عملت في الوقت المقدره ثانيا للاختلال الاول اه (وأقول) لا يرتب عاقل في ان  
ما عرف به المصنف الاداء شامل للاعادة اذ جميع ما اعتبره في تعريفه متحقق فيها فليزم شمول  
تعريف الاداء ايها وانها من افراد تعريف المصنف ايها من حيث انها اعادة لا ينافي ذلك  
فكلام المصنف ظاهر في ان الاعادة قسم من الاداء لا قسم له ولهذا قال الشارح المحقق ثم ظاهر  
كلام المصنف ان الاعادة قسم من الاداء وهو كما قال مصطلح الاكبرين اه فدعوى الكوراني  
ان كلام المصنف صريح في خلاف ذلك دعوى باطلة قطعها والعجب منه انه يبالغ في دعاوى يضمن  
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 يمكن بل في غاية القرب كما تبين (قوله وقيل كل الخ)  
اعترض عليه باستحاله على حكاية خلاف في تعريف الاداء ونسب الخلاف في فصول التعريف  
غير معهود (وأقول) ما أورد هذا الاعتراض فانه لو سلم ان ما ذكره غير معهود كان من محاسن

وفات المصنف ان يقول  
والتخلاف لفظي كما قال  
في القرض والواجب اذ  
خاصه ان مخالفة ذي  
الوجهين للشرع بالنهي  
عنه لا يحل 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

المصنف وزيادته الحسنه فانه فائده لا تتخلل بتمام التعريف فكان الاطلاق بالمتراض ابدال  
اعتراض ذلك بالمبالغة في استحسانه (قوله يعني مع فعل البعض الاخر الخ) بين شيخنا العلامة  
انه دفع بهذا فساد التعريف من وجوه ثلاثة ثم قال في اجدي حاشيتين ولا يخفى فساد هذا  
الجواب اذا اعتبر في صحة الحد وفساده صدق اللفظ دون عناية القرائن أو غيرها ثم قوله لكن  
بشروط الخ مقتضاه ان مفهوم الاداء هو فعل مطلق بعض وكون البعض ركعة هو شرط خارج عن  
ماهية الاداء وفيه بحث اه وفي الاخرى في هذا الاخير ومن البين ان كون المفعول من الصلاة  
في وقتها ركعة فأكبر معتبر في مفهوم ادائها لعله شرط غير مسلم اه (واقول) اما اوله فلا يتعين  
ان الشارح قصد الجواب حتى يعترض عليه بأنه لا يخفى فساد هذا الجواب بل يجوز ان يكون  
مراده مجرد بيان مراد المصنف وأما ثانياً فحيث اشتهر بين الأئمة ان أهل هذه القنون يتساهلون  
قصدا في التعاريف ويكتفون فيها بمثال ما ذكر لا تليق المبالغة بالتشنيع عليهم بما ذكر وما  
ثالثا فغاية الامر ان التعريف بالاعم وقد اجازوا المتقدمون واختاروه غير واحد من المتأخرين  
فلا تنبغي المبالغة بهذا التشنيع واما ما اربعا فاطلاق ما ذكره من انه لا يعتبر في صحة الحد عناية  
القرائن أو غيرها غير صحيح فقد صرحوا بخلاف ذلك الاطلاق قال في القرة وان يجتزأ أي وينبغي  
ان يجتزأ عن الالتقاط القرينة والمشاركة والمجازية والاضمار والتكرار مما يتبس في الفهم الا  
اذا حصل للمخاطب علم بالغريب أو وجدت قرينة جليلة على المراد فانها أي الجازات حينئذ في  
حكم الحقائق اه وقوله قرينة قال شيخنا الشرب في شرحه انظمية أو معنوية كشهرة ثم قال  
واعلم انه لا قدح في المشترك أيضا عند وضوح القرينة المعينة بل الاضمار أيضا بل لو لم يخص  
بالمجاز قوله فانها في حكم الحقائق لكان أولى اه ولعل ما ذكرناه هو السبب في سكوت الشارح  
عن جواب الاعتراض على المتن والاقنونه الاعتراض عليه في ما ذكره بحسب الظاهر أمر  
يتبادر الى بعض احاد الطلبة فكيف بهذا الشارح البالغ من الامة وتحقيق العلوم أعلى  
مرتبة وأما الثاني فهو مدفوع بعد تسليم ان كون البعض ركعة معتبر في مفهوم الاداء بأن  
الشارح لم يجعله شرط الادائها وانما جعله شرط الفعل البعض الآخر بعد الوقت وذلك لا ينافي  
انه معتبر في مفهوم الاداء ولو سلم فالشارح جرى على عرف الفقهاء واستعمالهم فانهم يطلقون  
الشرط بمعنى ما لا يتمه فيشمل الأركان كما هو مصرح به في كلامهم وعلى هذا قولهم شرط  
الصوم التيمم والامساك عن المفطرات الى غير ذلك وشرط البيع الصيغة الى غير ذلك فتأمل  
واعلم ان الاعتراض الاول قد سبق شيخنا اليه غيره كالكامل ولكنه وجه فساد الجواب بشئ اخر  
حيث قال ولما لم يكن في التعريف ما يدل على خصوص الصلاة أي باعتبار الاكتفاء ببعض  
ولاعلم ان المراد بعض خاص استند في كونه مراد الى انه معلوم من مجمل أي في كتب الفقهاء ولا  
يخفى ان مثل ذلك لا يصلح مستندا لانه اذا فرض ان المخاطب بالتعريف يعلم ان المراد بالبعض  
المهم فيه بعض معين وانه في الصلاة خاصة وانه مع وقوعها في الوقت أو بعد ذلك لم يفده  
التعريف شيئا اه ويجاب بان مراد الشارح ان المخاطب بالتعريف من يعلم ان اداء الصلاة  
لا يحصل بدون ركعة في الوقت لكنه لا يعلم انه يحصل بركعة فقط في الوقت أو يترقب على فعل  
الجميع في الوقت وحينئذ يستفاد من التعريف تحقق الاداء في الصلاة بركعة لأنها في ما يتحقق

يعني مع فعل البعض الآخر  
في الوقت أيضا صلاة كان  
أوصوماً أو بعده في الصلاة  
لكن بشرط ان يكون  
المفعول فيه منها ركعة كما  
هو معلوم من مجمل الحديث  
الصحيحين من أدرك ركعة  
من الصلاة فقد أدرك  
الصلاة وقوله بعض بلا  
تنوين لا ضائقه

به البعض بناء على ما علم من عدم حصوله بدون ركعة ومن اطلاق البعض وعدم تقييده بفعل  
 الباقي فيه انه لا فرق ومن يعلم ان الصوم لا يتصور تليقه من يومين لكنه لا يعلم ان الاداء مقيد  
 بالوقت المقدرة أو أعم فيستفيد من ذكر البعض وانه في الوقت المقدرة انه لا بد من وقوع  
 البعض الا ترمع البعض الاول في يوم واحد بناء على ما علم من عدم تصور كون الصوم  
 الواحد في يومين وان الاداء ما يكون في وقته المقدرة في غيره فقوله يعني مع فعل البعض الا  
 الخ أي كما يستفاد من اطلاقه وقوله أو بعده في الصلاة أي كما يفيد الاطلاق اي لاني الصوم  
 لظهور وعدم تصور وقوله كما هو معلوم أي مما علمه المخاطب من عدم حصوله بدون ركعة  
 فالحرارة على الملمح من محله انما هو باعتبار انه علم من محله عدم الاكتفاء بدون الركعة فيلزم منه  
 حمل البعض على الركعة والحاصل انه ليس المراد بقوله كما هو معلوم من محله ان المخاطب  
 بالتعريف من يعلم ان اقل ما يتحقق به اداء الصلاة ركعة وانه لا فرق بين ان يفعل الباقي معه في  
 الوقت أو خارجه وانه لا بد في تحقق اداء الصوم من وقوع جميعه في الوقت كما فهمه الكمال وبني  
 عليه الاعتراض بل المراد به ان المخاطب به من يعلم انه لا يتحقق اداء الصلاة بدون ركعة ولا يعلم  
 زيادة على ذلك من حيث الاداء فيصم البعض الواقع في التعريف بالنسبة للصلاة على الركعة  
 ويستفيد من اطلاق العبارة انه لا فرق بين فعل الباقي في الوقت أو خارجه لا مكان ذلك ومن  
 يجهل أداء الصوم لكنه يعلم انه لا يتصور تليقه صوم واحد من يومين فيستفيد من التعريف انه  
 لا بد في اداء الصوم من وقوعه بتمامه في وقته المقدرة فظهر افادة التعريف في كلا القسمين  
 والله أعلم (قوله الى مثل ما أضيفه المعطوف) فيه أمور ١- الاول قال شيخنا العلامة ميرزا  
 بالمعطوف لفظ كل وفي كونه معطوفاً أي على بعض نظر لانه مجرور بضاف مماثل للمضاف الاول  
 محذوف سبق عمله وهو خبر مبتدأ محذوف والجملة منقول قبل المعطوف على الجملة الاسمية قبلها  
 والتقدير وقيل هو فعل كل الخ وكيف تكون كل معطوفة وهي بقدر قبل التي لا يحكى بها الاجله  
 أو ما في معناها ٢- (وأقول) هذا الظن صحيح بل هو من الواضحات التي لا تخفى على بعض الآحاد  
 فضلا عن مثل السامع ولكن الظاهر انه انما سماه معطوفاً نظر المعنى لان الكلام في حق ان  
 يقال والاداء فعل بعض في القول الصحيح وكل في القول الآخر واتسكاله على مزيد وضوح  
 المراد والميل الى جانب المعنى سبيل سلوك وفيه تنبيه على ان حذف المضاف اليه يكتفي فيه بحمل  
 ذلك وانه لا يشترط فيه تحقق المطلق بحسب الحقيقة ٣- والثاني قال الزركشي قال القراء ولا  
 يجوز حذف المضاف اليه في مثل هذا الا في المصطحيين كاليد والرجل والتصف والربع وقيل  
 وبعد وأما محمودا وغللام فلا يجوز ذلك فيه لو قيل اشتريت دار وغللام زيد لم يميز (قلت) ومن  
 المصطحيين بعض وكل في كلام المصنف ٤- والثالث قال العراقي وفعل ذلك المصنف اختصارا  
 ولو اجتب المصنف مثل هذا في التعريفات لكان أولى فانها موضوعه للايضاح والبيان وهذا  
 يناسبه ٥- ويجاب بان المستفيدين ذوي الاختصاص كالمصطلحين على اعتقار أمثال ذلك فانهم  
 يعتمدونه مع عدم الغفلة عن قواعد الحدود على ان غاية ذلك انه حذف قرينة وهي إضافة  
 المعطوف الى مثل المقدور والمخلف في الحدود بما ترمع القرينة الا ان يقال شرط قرينة الحذف  
 ان تكون واضحة وهذه ليست كذلك الا ان في دعوى عدم وضوح هذه نظر اظاهر اقلنا بل

الى مثل ما أضيف اليه  
 المعطوف حذف اختصارا  
 كقولهم نصف وربع  
 درهم وكذا قوله كل في  
 تعريف القضاء

(قوله والمؤدى ما فعل) اعترض عليه الكوراني حيث قال وقوله والمؤدى ما فعل مستدرك  
 لانه اذا علم الاداء فالمؤدى معلوم بلا ريب لكنه قصد نوع تعريض ابن الحاجب حيث قال  
 والاداء ما فعل في وقته المقدره فترده المصنف بان ذلك هو المؤدى لا الاداء ولا مؤاخذه على ابن  
 الحاجب لان الاداء يطلق على المعنى المصدرى وعلى المؤدى وقد استعمله في الثاني والدليل على  
 ذلك قوله ما فعل في وقته المقدر والوقت انما يكون مقدر المؤدى لانه معنى المصدرى القائم  
 بالفعل ٥١ (واقول) دعواه الاستدراك وابداء القائده بقوله لكنه قصد الخ متناقضان اذ مع  
 افادته ما لا يستفاد من تعريف الاداء لا يكون مستدركا اذا المستدرك في امثال هذا المقام  
 ما لا قائده في ذكره للاستغناء عنه بغيره والصواب القطع بانه لا استدراك نظر القائده التي  
 قصدتها المصنف وان دعوى الاستدراك وهم محض على انالوطعنا النظر عن هذه القائده لم يصح  
 الاعتراض بالاستدراك لان هذه معان اصطلاحية مختلف فيها وجزان يعتبر في المشتق زيادة  
 لا استفاد من المشتق منه في تعريف المشتق مع تعريف المشتق منه احتياط في البيان ودفع  
 الاحتمال عنه ومع ذلك لانصح دعوى الاستدراك من عنده اذنى استمسك واما قوله ولا مؤاخذه  
 على ابن الحاجب الخ فان ارادنى المؤاخذه عنه مطلقا فهو باطل قطع الظهور ان التعبير  
 بالمؤدى اولى من التعبير بالاداء لانه لا اشتراك في الاول وفي الثاني اشتراك وما خلا عن  
 الاشتراك اولى في البيان خصوصا في التعاريف ان لم يكن واجبا فكون ابن الحاجب خالف  
 الاولى مما لا شبهة فيه وان ارادنى المؤاخذه عنه بمعنى انه لا يفسد فيه فهذا لا يفيد لان المصنف  
 لم يدع التساوي مخالفة الاولى لا يقال لانتم مخالفة الاولى ايضا لان الاداء في عبارته مع تفسيره  
 بما فعل لا يحتمل الا المؤدى لان ما فعل ليس الا المؤدى لانه يقول هذا المنع مكابرة لا التفات اليها  
 لان الاحتراز عن الاشتراك ولومع القرينة لا يحتمل غير الاول به على انالاسلم في الاحتمال بل واز  
 تقدير المضاف الى ما فعل وكثرة تقدير المضاف اى فعل ما فعل بدليل التعبير بالاداء المناسب  
 لذلك واما قوله والدليل على ذلك الخ فهو استدلال فاسد لانه جعل وجه الدلالة ان الوقت انما  
 يكون مقدر المؤدى وهو ممنوع بل هو مقدر الاداء ايضا بل قد يقال ان تقديره للمؤدى انما  
 هو من حيث الاداء لان من حيث ذاته وكان الصواب في الاستدلال ان يقول لان ما فعل في وقته  
 هو المؤدى لا الاداء وهو حينئذ دليل ظني لاحتمال تقدير المضاف كما تقر وليست امل (قوله اوفيه  
 وبعده على الاول) دفع لما يتوهم من قوله ما فعل من المؤدى فيما اذا فعل البعض فقط في الوقت  
 هو المقصود في الوقت فقط (فان قلت) اى دلالة من المنع على ارادة ذلك (قلت) دلالة عموم  
 ما قام له (قوله والوقت الزمان المقدره) اى لما فعل كله الخ فيه امور الاول ان هذا شامل  
 للوقت الاصلي والوقت التبجي كوقت اولى المجموعتين جمع تقديم بالنسبة للثانية ووقت ثانية  
 المجموعتين جمع تاخير بالنسبة للاولى \* والثاني قال شيئا العلامة ولا يخفى عليك ان في كل من  
 تعريفى الاداء والوقت بما ذكره ظاهرا لاخذ كل منهما مقيدا في تعريف الاخر ٥١  
 (واقول) اذا حمل كل من ذينك التعريفين على انه تعريف اقلنى فلا دور ولا اشكال وكثيرا  
 ما يرتكب هذا الجهل لدفع الدور السعد والسيد وكثيرا ما يقتنى أثرهما في ذلك شيئا فانه  
 اعرض عن ذلك هنا على ان لنا ان نمنع الدور عن التعريفين وان لم يكونا القطين ما عن تعريف

(والمؤدى ما فعل) من كل  
 العبادة في وقتها على  
 القواين اوفيه وبعده على  
 الاول (والوقت) لما فعل  
 كله فيه اوفيه وبعده اداء  
 اى للمؤدى (الزمان المقدر  
 لشرطا

الاداء فلان الوقت المضاف الواقع فيه يمكن تصوره بدون تصور مفهوم المؤدى الواقع في تعريف الوقت لان حاصله الوقت المضاف الشيء شرعا وتصور هذا المعنى وتخصه بدون تصور معنى المؤدى يمكن فلا دور واما عن تعريف الوقت فبان يجعل الضمير في راجعا للمؤدى بمعنى الفعل المطلوب لامع وصف الاداء وتصور ذلك يمكن بدون تصور مفهوم وصف الاداء فلا دور أيضا فليستامل والثالث قال شيخنا العلامة أيضا هذا التعريف غير مانع لانه يدخل فيه بعض المقضيات كالصلاة فان وقتها عند خروج وقت الاداء هو وقت تذكروها فقد جعل الشارع لها وقتا هو وقت تذكروها فلو قال اولابدل قوله مطلقا كما فعل ابن الحاجب لم يرد لان الوقت المقدر لها شرعا اولاهو وقت اداؤها واما وقت التذكري في القاتنة فانه زمان مقدر ثانيا بعد فوات الوقت المقدر لها اولاه (وأقول) المفهوم المتبادر من المقدر هو المعنى المحدد الاول والاخر فلا يصدق على زمان التذكري في القاتنة فانه ليس كذلك كما هو الظاهر على انه تقدير دعوى التعبير بأول الوقت التبعي في الجمع فانه لم يقدر لغير صاحبه الوقت اولابدل ثانيا عند عرض مسوغ الجمع فليستامل (قوله مطلقا) اعترضه الكوراني فقال ثانياهما أى المبحثن ان قوله مطلقا في تعريف الوقت بانه الزمان المقدر شرعا مطلقا لا حاجة اليه اذ مقصوده بتلك الزيادة شمول الموسع والمضيق وذلك الشمول حاصل بدونه اذ يصدق على الكل انه الوقت المقدر شرعا (فان قيل) لا بد من قيد اول لا يخرج المقدر ثانيا لانه مما قدره الشرع مع ان الفعل الواقع فيه لا يتصف بالاداء كصلاة الناسي اذ ذكرها (قلت) لا يحتاج الى ذلك اذ الوقت صار حقيقة عرفية في الاول فلا يتناول ذلك الا بقرينة والله أعلم اه (وأقول) اما ما ذكره اول الجوابه ان الوقت وان شمل الموسع والمضيق الا ان ذلك لا يمنع انه قديتهم عدم ارادة الشمول أو انه لا يصدق على الموسع بناء على توهم ان المراد بالتقدير جعله بقدره فزاد مطلقا دفعا لتوهم وقد صرحوا بانها لا استدرالك فيما قصد به دفع التوهم وعن صرح به العلامة ابن جماعة الملقب بنسخ الكل في الكل فان اراد بقوله لا حاجة اليه ان فيه استدراكا وأنه لا فائدة فيه فهو غير صحيح كما تقرر أو انه لو ترك لم يفسد التعريف فهذا لا يقتضى رجحان تركه فيسقط الاعتراض به أيضا واما ما أجاب به عن السؤال الذي أورده فهو حسن ويمكن ان يجاب عنه أيضا بما قدمناه من ان المتبادر من التقدير التحديد والتعيين بحيث يكون معين الاول والاخر ولا كذلك وقت تذكرو القاتنة واطاقة التائم فلا يشمله التعريف وبذلك يندفع جوهر شيخنا العلامة بضمون السؤال وعدم دفعه والعدول الى تفسير مطلقا بغير ما فسر به الشارع حيث قال لو جعل على انه نعت لصدر محذوف أى تقديرا مطلقا أى لا يتقيد بأحد دون أحد احترازا عن المقدر شرعا تقديرا مقيدا بأحد كوقت ذكر المنسية أو افاقة التائم عن الصلاة لكان أجود من حمل الشارع له على ما ذكره المقتضى لصدق التعريف بهذا الوقت المقيد الذي ليس الفعل فيه اداء فلا يطرده اه مع انه يرد على ما اختاره ان قيد الاطلاق حينئذ يخرج وقت احدى المجموعتين في السفر بالنسبة للاخرى لانه مقدر شرعا تقديرا مقيدا بأحد وهو المسافر بشرطه كوقت ذكر المنسية المقيد بالناسي عند ذكره ولا يخرج به على ما اختاره الشارع كما هو ظاهر لا يقال بل يخرج به اذ الوقت حقيقة عرفية في الوقت الاصلى للصلاة دون التبعي لانا نقول أما أولا فلان سلم

مطلقا) أى موبىءا كزمان  
الصلوات الخمس وسننها  
والنفسى والعبداء ومضيها  
كزمان صوم رمضان وأيام  
البيضاء فإلم يقدره زمان  
في الشرع

ذلك كما هو معلوم من تصرفات الفقهاء وأما ما نوافلوسم ذلك وجب ان يراد بالوقت المعروف  
ما يشمل التسبيح والالم يكن تعريف الاداء بما يقتضيه (قوله كالنذر والنقل المطلقين) أو رد  
شيخنا العلامة ان مقتضاه ان النذر المقدر بزمن من المقدره زمن في الشرع ولا يخفى ان زمنه  
مقدره جعله لا شرعا وان أوجب الشرع الوفاء به وان الفعل فيه اداء فبر وقته على عكس  
تعريف الوقت بما ذكره اه (وأقول) في جواب هذا اما ان نقول انه ليس المراد بكونه مقدر  
شرعا ان الشارع باشر تقديره بل المراد ان تقديره معتبر في الشرع واجب المراعاة فيه سواء كان  
المباشر للتقدير فيه هو الشارع أم غيره واما ان يلتزم ان المراد ان الشارع باشر تقديره ولا يضرنا  
هذا فيما نحن فيه لانه كما انه مقدره جعله لا شرعا أيضا لان الشارع حدد وقته بالتقدير الذي  
التزمه الناظر وأوجب مراعاته ولو لا ذلك لم يلتفت لتقدير الناظر ولم يجب مراعاته ولا معنى  
لسكون الوقت مقدره شرعا الاعتبار الشرع اياه لذلك العمل واجاب مراعاته فيه سواء ابتدا  
ذلك فيه أو تقدم عليه تقدير المكاف وعلى الوجهين فان النذر المذكور اذا فعل في وقته كان اداء  
ينطبق عليه حد الاداء فلا يرد وقته على عكس تعريف الوقت هكذا افهم واحذر ما قاله الشيخ  
وان كان من الجلالة بالمثل المعروف (فان قلت) ويؤيد ما قاله قول العضد في شرح تعريف ابن  
الحاجب الاداء ما نصه من خرج ما لم يقدره وقت كالنوافل أو قد لا شرعا كل ما كونه بين له الامام  
شهره اه (قلت) لو سلم ذلك لم يضرنا لاننا انسلم ان تعيين الامام ليس شرعا ومع ذلك لا يرد علينا  
لان المعنى بالتقدير هنا تقدير يتوقف عليه الطلب أو الاجراء والتعيين المذكور بخلاف ذلك اذ  
الزكاة مطالبة قبله وبعده ومجزئة كذلك فلا دخل له في واحد منهما واما الغرض منه مجرد  
الاهلام بحجته بنفسه أو نائبه اليهم في ذلك الوقت لا خذها ليتها بالذمعة اليه ومن هنا يمكن  
استغناء ابن الحاجب عن الاحتراز عن ذلك (فان قلت) فاهو المختار عن بقولهم هنا شرعا (قلت)  
يظهر انهم لم يقصدوا به الاحتراز عن تقدير معتبرا لا يكون شرعا بل مجرد الاشارة الى انه لا اثر  
لتقدير غير شرعي بان لم يعتبر ويؤيد ذلك ان الشارع لم يذكر له مختارا فليست له (قوله لا يسمى قوله  
الحج) فيه أمران الاول قال شيخنا العلامة لو قال فعل بعضه لكان اجري على التعريف الرابع  
لكنه راعى قوله يعني مع فعل البعض الآخر اه (وأقول) انما يكون قوله فعل بعضه  
اجري على التعريف الرابع لو كان مسمى الاداء على التعريف الرابع هو فعل البعض فقط وليس  
كذلك بل هو فعل الكل ولو قال فعل بعضه لم يسمي الاداء والقضاء فعل البعض فقط  
وليس كذلك لله درهم والثاني ان الظاهر ان التعبير بالفعل لا يحلوعن تسمي بالنسبة للايمان اذ هو  
التصديق المخصوص والتحقيق في التصديق انه ليس من مقولة الافعال (قوله والقضاء الحج)  
أورد الكوراني هنا ما يتجه منه حيث قال (فان قلت) على ما ذكرتم من ان الاداء هو الفعل  
الواقع في الوقت المقدر شرعا فلم يسمون الحج الذي ياتي به المقصد في المقابل قضاء مع ان الحج  
وقته امر كله (قلت) لما شرع فيه وتلبس بافعاله تضيق عليه الوقت وذلك كما اذا تلبس بافعال  
الصلاة مع ان الصلاة واجب موسم يتضيق عليه الوقت ومن هذا التعريف ان فعل شبهة اخرى  
وهي ان الحج واله اذ كل منهما من قبيل الموسع فلم يصح في الموت في اثناء وقت الحج بدونه ولم  
يصح في الموت في اثناء وقت الصلاة بدونه تأمل وقد ذكر بعض الشارحين هنا كلاما يجب منه

كالنذر والنقل المطلقين  
وغيرهما وان كان فوريا  
كالإيمان لا يسمى فعلة اداء  
ولا قضاء وان كان الزمان  
ضروريا بقوله (والقضاء  
فعل كل وقيل بعض  
ما خرج وقت اداءه) من  
الزمان المذكور ومع  
فعل بعضه الا ان بعد  
خروج الوقت أيضا صلاة  
كان أو صوما أو قبله في  
الصلاة وان كان المفعول  
منه في الوقت ركعة فكثر  
والحديث المتقدم فيه ان  
زال عذره كالجنون وقد  
بقي من الوقت ما يسع ركعة  
فتجب عليه الصلاة ولو قال  
المصنف وقته كما قال في  
الاداء كفي (استدراكا)  
بذلك الفعل (لما) أي انشئ  
(سبق له مقتضى للفعل)

وهو انه شرح البعض في قول المصنف في تعريف الازاء بالركعة على ما قررنا ثم قال هنا كلاما  
 حاصله ان القضاء هو الفعل الواقع خارج الوقت او بعضه ولو كان ذلك البعض اكثر من ركعة  
 فورد عليه انك قلت ان أدرك الركعة أدرك الصلاة فأجاب بأن ذلك فيمن زال عذره كالجنون  
 وقديق من الوقت ركعة وكل هذا هو ظاهر اذا مسئلة العذر غير مسئلة الازاء وهو ان يزول  
 العذر وقديق من الوقت قدر ركعة أو تكبيرة وخلال المكلف عن العذر قدر ما يسع تلك الصلاة  
 تجب تلك مع ما قبلها ان أمكن الجمع والانهى فقط فالكلام هنا في الوجوب سواء صلاها أو لم  
 يصلاها أبدا أو صلاها خارج الوقت والمسئلة الاولى مطلقة فيمن أدرك من الوقت قدر ركعة أو  
 دخل في الصلاة وتلبس وأوقع ركعة في الوقت الشرعي والباقي آخره فإين احدى المشككتين من  
 الاخرى والله أعلم اه (وأقول) أما ما ذكره أو لا من السؤال والجواب فقد أخذ من غيره فان  
 ذلك مذكور مشهور في كلام الناس لكن هذا الجواب أحد الجوابين وثانيهما ان المراد  
 بالقضاء فيه المعنى القوي وهو بمعنى الازاء فلا ينافي الازاء الاصطلاحى وعلى هذا يحتاج للفرق  
 بينه وبين النذر المطلق اذ كل منهما وقتة العزم ان النذر المذكور لا يوصف بآداء ولا قضاء  
 كما صرح به الشارح المحقق لعدم تقدير وقت له وقد يلزم الشارح التسوية بينهما فلا يوصف  
 الحج عند آداء ولا قضاء وهو ما اختاره السبكي فيه ككل ما لم يبين له وقت وجه اطلاق  
 القيمة الازاء والقضاء فيه على التحوير وتم فرق السيد في حواشى العشرة بين التوافق  
 المطلقة حيث قال في قول العبد فخرج ما لم يقدره وقت كالتوافق مانعه أى المطلقة اذ لم يقدر  
 لها وقت بخلاف الحج فان وقتة مقدور معين لكنه غير محدد وفي وصف بالآداء ولا يوصف بالقضاء  
 لوقوعه دائما فيما قدره شرعا أولا واطلاق القضاء على الحج الذى يستدرك به حج فاستدحاز من  
 حيث المشابهة مع المقضى فى الاستدراك اه فليجزم ما أفاده هذا الكلام من ان وقت الحج  
 مقدر معين دون نحو التوافق المطلقة مع اشتراك الجميع فى ان وقتها العمر الا ان يدعى ان  
 الشارح عين مطلق الزمن للحج وسكت عن ذلك فى التوافق لكن قضية تقديره أعنى الكوراني  
 بالصلاة فى قوله وذلك كما اذا تلبس باكمال الصلاة خارج ان فعل الصلاة فى الوقت بعد الاقصاد فيه  
 قضاء وهو وجه ضيق والصحيح خلافه وقوله ومن هذا التعريف المتحل شبهة اخرى الخ لا يخفى  
 ما فيه فان ما ذكره لا يقيد بالتحلل تلك الشبهة كما ترى الا ان يكون فى هذه النسخة الواقعة لى  
 ساقط يقيد بالتحللها أو ما قوله وقد ذكر بعض الشارحين هنا كلاما يتعجب منه الخ فالظاهر انه  
 اراد ببعض الشارحين سيدهم باتفاق كل من له ادنى عقل المحقق الخلى وسكتت فهذه اذ  
 دليل وصدق شاهد على عبادته ومجازقته وتصديه ليس له أهلا فانه لم يفهم كلام هذا المحقق  
 ولا عرف ما يريد به مع وضوحه فيه ومع ذلك اجترأ وقضى وذلك لان عبارة الخلى مع المتن مانعه  
 والقضاء فعلى كل وقيل بهض ما دخل وقت ادائه من الزمان المذكور مع فعل بعضه الاخر  
 بعد خروج الوقت أيضا صلاة كان أو صوما أو قبله فى الصلاة وان كان المقول هو انى الوقت  
 ركعة فأكثر والحديث فيمن زال عذره كالجنون وقديق من الوقت ما يسع ركعة تجب عليه  
 الصلاة اه ومعالم ان قوله مع فعل بعضه الاخر الى قوله فاكتر شرح للقول الثانى الضعيف  
 الذى ذكره المتن بقوله وقيل ببعض الخ ولما تضمن تلك انه اذا وقع بعض الصلاة فى الوقت وبعضها

بعد الوقت كانت قضاء على هذا القول وان كان الواقع في الوقت ركعة فأكثر ورد عليه حديث  
الصحيحين من ادرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة الذي استدله به القول الاول الصحيح  
على ان الصلاة فيما ذكره كما تقدم فاجاب هذا القائل عنه بجملة على من زال عذره كالجنون  
وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه الصلاة بالحديث وارد في بيان القدر الذي يجب  
الصلاة اذ ابادرا كه وهو ما الكلام هنا فيه وكل هذا منصوص عليه على هذا الوجه في كلام  
النفهاء فالمتحقق المحلى أراد بقوله والحديث فيمن زال عذره الخ حكاية جواب هذا القائل  
عن ورود الحديث على ما حكاه المحقق عن مذهبه بقوله وان كان المقعول منها في الوقت ركعة  
فاكثر وعلى هذا فهو كلام صحيح واضح كل الوضوح لا غبار عليه ولا حكاية فانظر هذا الغبي  
المشبع بالزور كيف حرف وعجرف وقال مع ذلك ما قال مما يعود عليه بنغاية الشناعة وذلك لانه  
ان أراد بقوله فورد عليه انك قلت الخ ما قرره الشارح على الصحيح في الاداء من حصوله بادراك  
ركعة في الوقت وان ذلك وارد على ما قرره هنا على القول المرجوح في القضاء من انه اذا قبل  
بعض الصلاة خارج الوقت كانت قضاء وان كان المقعول منها في الوقت أكثر من ركعة فيكون  
حاصل الايراد على هذا ان ما قرره على الصحيح في الاداء من حصوله بادراك ركعة في الوقت وارد  
على ما قرره على الضعيف في القضاء من حصوله وان أدرك ركعة فأكثر في الوقت فكلام  
الشارح يرى من احتمال ذلك بوجه ولا يتوهم هنا من كلامه الامن عى قلبه واقطع لبه مع  
ان ذلك لا يناسب بوجه ما دل عليه قوله ان مسألة العذر غير مسألة الاداء الخ كما لا يخفى وان  
أراد به ما دل عليه الحديث الذي استدله به القول الصحيح في الاداء من ادراك الصلاة بادراك  
ركعة في الوقت وانه وارد على القول الضعيف في القضاء وان القول الضعيف فيه أجاب عنه  
بجملة على انه وارد على بيان القدر الذي يجب الصلاة بادرا كه لافي بيان القدر الذي نصير  
الصلاة اداء بادرا كه كما فعل القول الصحيح في الاداء فهذا كلام صحيح مطابق للواقع ولصريح  
تعبير الشارح فلا معنى للتشنيع حيث تدلكن هذا ايضا لا يناسب بوجه ما دل عليه قوله اذ مسألة  
الاداء غير مسألة العذر الخ ولا يناسب حيثما من اخافة القول الى الشارح بقوله  
فورد عليه انك قلت الخ اذا القول على هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم لا قول الشارح وان  
أراد ما دل عليه الحديث كما ذكرنا وورد على القول الضعيف في القضاء أجاب عنه الشارح  
بجملة على بيان القدر الذي يجب الصلاة بادرا كه فان أراد مع ذلك ابقاء المسئلة الاولى بها  
من ان المقصود بها بيان الاداء فهذا كلام صحيح لا يحتمل التشنيع بوجه فامعنى التشنيع  
حيث تدلكنه أيضا لا يناسب بوجه قوله اذ مسألة الاداء غير مسألة العذر الخ وان أراد مع  
ذلك ان الشارح صرف المسئلة الاولى عن بيان الاداء الى بيان الوجوب عند زوال العذر كما  
هو المناسب لقوله اذ مسألة العذر الخ الدال على ان وجه اعتراضه ان الشارح لم يميز بين  
المسئلتين فهذا الايتوهمه من عبارة الشارح القاطعة بخلافه الامن انظمت بصيرته ومجيت  
سريره وبهذا كله يظهر تهوره وتقوله ومجازته بقوله وكل هذا سم وظاهر الخ وانه لم يزد في  
هذا المقام على التشنيع بالاغلاط والاهام فما أحقه بقوله القائل  
وكم من عائب قولنا صحيفا \* وآفته من القهم السقيم



واعلم الله ان مثل هذه الاغلاط اسقر من ان يلتفت اليها ولولا ما غلب من قصور الزمان واعتقار  
 أهلها مما لها الكان الاضراب عنها صغيا أولى ولا توفيق الا بالله (قوله أى لان يفعل) أقول من  
 قوائد هذا التفسير الاشارة الى ان المراد بالفعل هنا المعنى المصدرى لا الحاصل بالمصدر الذى هو  
 الفعل لانه حينئذ يتكرر مع قوله له الزاجع ضميره المحذور ولما الواقع على الحاصل بالمصدر كما ان  
 كلا وبعضا في التعريف واقعان على الحاصل بالمصدر بدليل وقوعهما متعلقى الفعل المصدر به  
 التعريف لانه بالمعنى المصدرى (قوله أحسن من قول ابن الحاجب الخ) قال شيخنا العلامة  
 العذرة يعنى لابن الحاجب بناء ذلك على مذهبه من اختصاص القضاء بالواجب الا الضجر فانه  
 يقتضى فعل حقيقة وقيل مجازا اه (وأقول) ان أراد بهذا الاعتذار دفع فساد ما قاله ابن  
 الحاجب فليس الكلام فيه اذ الكلام في الاحسنه لاني الوجوب أو دفع أولوية ما قاله المصنف  
 عليه فهو ممنوع اذ من الواضح ان شمول التعريف لسائر المذاهب أحسن من اختصاصه  
 بالبعض بل هو مختص على نفس مذهبه بالبعض نظر الفجر بل التعبير بأحسن المشعر بجواز غيره  
 اتجاوع على رأى من لا يشترط في التعريف كونه جامعا ويجوز ان التعريف بالاختصاص أما على رأى  
 من يشترط ذلك فالعبرة بقوله مقتضى متعين (قوله وخرج بقيد الاستدراك الخ) قال شيخنا  
 العلامة استدراك الشيء وادراكه الوصول اليه ولا يجتنى ان فعل الصلاة جماعة في وقتها مطلوب  
 وفعلها جماعة بعد وقتها المؤداة فيه لاجتماعه يوصل الى ما سبق له مقتضى فالمدى صادق عليه وليس  
 قضاء فهو غير مطرد واخرجه منه بالتقيد المذكور كما فعل الشارح محل نظر ثم انه لا يصدق على  
 فعل صلاة بعد وقتها المؤداة فيه بطهارته مظنونة تبيّن تفهيم السقوط المقتضى بالفعل الاول فلم  
 يتوصل بالفعل الثاني الى ما سبق له مقتضى وهو قضاء بالانزاع فيكون الحد غير منعكس فليتامل  
 اه (وأقول) أما الاول فجوابه من وجهين أحدهما ان المراد كما لا يجتنى بسبق المقتضى لقوله سبق  
 المقتضى لقوله في خصوص الوقت بان سبق طلب فعله في خصوص ذلك الوقت اذ لا استدراك الا  
 حينئذ اذ المفهوم عرفا من الاستدراك طلب ادراك ما فات الا ترى انه لا يوصف الفعل في وقته  
 بالاستدراك لاني خصوص غيره ولا في الاعم منه ومن غيره والمقتضى لاعادة الصلاة بعد الوقت  
 في جماعة على القول بها والافنى طلبها بل جوازها اختلاف عندنا لم يقتض خصوص اي قاع تلك  
 الاعادة في خصوص ذلك الوقت وانما اقتضى مطلق اعادتها اعم من ان يكون في الوقت أو بعده  
 فاذا وقعت بعد الوقت كانت من قبيل العمل بالمقتضى لامن قبيل الاستدراك لما سبق له مقتضى  
 تمامه فلم يرى انه في غاية الحسن والظهور والعجب من الشيخ كيف خفي عليه هذا حتى توقف  
 في خروج الاعادة بالقبض المذكور والثاني انما لو تزلزلنا عن ذلك قلنا ان نقول ان المفهوم من  
 كلامهم وصنعهم كما لا يجتنى على المتامل فيه ان الاستدراك ليس مجرد الوصول الى ما سبق له  
 مقتضى بل لابد مع ذلك من ان يكون الوصول اليه مطلوبا على وجه التجربة للخلل الواقع أولا  
 اما بترك الفعل رأسا واما بقوله على وجهه فخلل وحينئذ فلا نسلم ان الاعادة جماعة مطلوبة  
 كذلك وبما يؤيد انها لم تطلب كذلك او يقطع به طلب الاعادة جماعة وان فعلت تلك المعادة أولا  
 في جماعة أكثر أو كل قطعا من الثانية اذ لا معنى لطلب جبر الافضل الا كل قطعا بما جلدونه قطعا  
 كما لا يجتنى وحينئذ فانخرج الاعادة بالقبض المذكور كما فعل الشارح في غاية النجسة والاعتبار

أى لان يفعل وجوبا أو ندبا  
 فان الصلاة المندوبة تقتضى  
 في الاظهر ويقاس عليها  
 الصوم المندوب بقوله  
 مقتضى أحسن من قول  
 ابن الحاجب وغيره وجوب  
 لكن لو قال لما سبق لقوله  
 مقتضى كان أوضح وأخصر  
 (مطلقا) أى من المستدرك  
 كما في قضاء الصلاة التروكة  
 بلا عذر أو من غيره كما  
 في قضاء النائم الصلاة  
 والحائض الصوم فانه سبق  
 مقتضى لفعل الصلاة  
 والصوم من غير النائم  
 والحائض لانهما وان  
 انعقد سبب الوجوب أو  
 الندب في حقهما الوجوب  
 القضاء عليهما أو ندبه لهما  
 ونخرج بقيد الاستدراك  
 اعادة الصلاة المؤداة في  
 الوقت

واطراد الخد على هذا مما ليس عليه غبار وأما الثاني فجوابه منع عدم الصدق الذي ادعاه قوله  
 لسقوط مقتضى بالفعل الأول فانما الساقط مقتضى الدليل الطالب للفعل الأول ولكن هناك  
 دليل آخر عام طالب بالفعل ما وقع على خلال مرة أخرى وهو معنى قوله من القضاء بامر جديد أي  
 بامر آخر غير الأمر الأول فاذا تبين اتقاء الطهارة تبين طلب الفعل مرة أخرى بدليل آخر فاذا  
 فعله مرة أخرى بعد خروج الوقت صدق عليه انه استدراك لما سبق له مقتضى فقوله فلم يتوصل  
 بالفعل الثاني الى ما سبق له مقتضى ممنوع منعاً لا يشك فيه وسينفذ فانعكاس الحد أمر ثابت  
 لا اشتباه يعتبره (قوله بعده) قال السيد السهوي اقتضى ان الاعادة قد تطلق على المقتضى وهو  
 مخالف لما سبق في تعريف الاعادة لكن صرح البرماوي بان العيادة ان سبقت عن عملها سميت  
 اعادة مع كونها تسمى في الوقت اداء وفيما بعده قضاء قال وغاية ذلك ان اهما في كل حال اسمين وبين  
 الاعادة وكل من الاداء والقضاء عموماً وخصوصاً من وجه قال وعين صرح بانه لا يعتبر الوقت في  
 الاعادة سليم الرازي في التقريب اه ما ذكره السيد (وأقول) تسمية الاعادة بعد الوقت قضاء  
 ينافي كلام الشارح حيث أخرجهما بقيد الاستدراك بل قضية كلامه ان هذه الاعادة ليست  
 قضاء وان القضاء لا يكون الا حيث لم يقع فعل مجزئ في الوقت ولا مانع من ذلك فليتامل (قوله  
 مثلا) اقول قضيتهم جواز الاعادة بعد الوقت فرادى والمقهور من القروع امتناع ذلك الا اذا  
 جرى خلاف في صحة ما وقع في الوقت فنس اعادته مطلقاً لكن اذا أعادته بعد الوقت فالظاهر انه  
 يوصف بالقضاء لانه استدراك لانه جواز الاعادة القول بعدم صحة الواقع في الوقت ويحتمل انه اشار الى  
 جواز الفرادى على سبيل القرض أو لعل فيه خلافاً ليراجع (قوله من ان فعل أقل من ركعة  
 الخ) قال شيخنا العلامة الصواب اسقاط ان وقضاء بان يقول من فعل أقل من ركعة في الوقت  
 والباقي بعده لان الذي يطلق عليه قضاء ويخرج بالقديم من حد الاداء ويضاف الى حد القضاء  
 المذكور هو هذا الفعل لا كونه قضاء اه (وأقول) يجوز ان يكون الكلام على حذف مضاف  
 في الجائين أي فيضم الى حكمه حكم ما خرج بالقيد ولا شك ان حكم الخارج انه قضاء فيضم الى  
 حكم الكل وهو انه قضاء ويجوز ان تكون من اللاتداء أي حال كون ما خرج بالقديم من حيث  
 انه خارج به مبتدأ من ان فعل أقل من ركعة الخ أي مبتدأ من ثبوت ذلك وناشئ منه ويجوز ان  
 تكون للتعليل أي ما خرج بالقديم من أجل أن فعل أقل من ركعة الخ وحينئذ يتدفع التصويب  
 (قوله وبين ذى الركعة) أي المركب من الركعة في الوقت والباقي به الوقت (قوله اذ معظم  
 الباقي) احتراز بالمعظم عن التمشيد والسلام (قوله كاتسكراً بها) قال شيخنا العلامة انما لم  
 يجعله توكيراً حقيقة لان التوكير هو الايمان بالنبي نائياً مراداً به تأكيد الأول وهذا ليس  
 كذلك اذ ما بعد الركعة في الصلاة مقصود في نفسه كالاولى اه (وأقول) كما ان كل واحدة من  
 خمس اليوم ليست توكيراً للمثله في الامس (قوله والمقتضى المقبول) ليس هذا حداً كلاماً  
 بل هو من الاكتفاء أي المقتضى المقبول السابق الذي فهم من تعريف القضاء وهو كذا في  
 تعريف المؤدى قاله شيخنا العلامة وفيه بحث سنشير اليه (قوله المستغنى بأحدهما) أي  
 بتعريف أحدهما عن تعريف الآخر واما ان تنوهم ان ذلك الاستغناء يوجب التكرار  
 لما ينبت فيما سبق (قوله قال اشارة الى الاعتراض عليه) قد يقال هذه الاشارة لا تموقف على

بعده في جماعة مثلاً ولما  
 أطلق البعض في الاداء العلم  
 بتسليمه المتقدم اقتصر على  
 الكل في القضاء فيضم اليه  
 ما خرج بالقديم من ان فعل  
 أقل من ركعة في الوقت  
 والباقي بعده قضاء والفرق  
 بين هذا وبين ذى الركعة  
 انها تستعمل على معظم  
 أفعال الصلاة اذ معظم  
 الباقي كالتكسر برأها  
 فجعل ما بعد الوقت تابعاً لها  
 بخلاف ما دونها (والمقتضى  
 المقبول) من كل العبادة  
 بعد خروج وقتها على  
 القولين أو قبله وبعده على  
 الثاني وانما عرف المصدر  
 والمفعول المستغنى بأحدهما  
 فانما في المؤدى ما فعل  
 الذي صدر به ابن الحاجب  
 تصرف في الاداء والقضاء  
 والاعادة قال اشارة الى  
 الاعتراض عليه

الجمع بين تعريف المصدر والمفعول بل يكفي فيه الاقتصار على تعريف المؤدى فان اطلاقه المؤدى  
 مافعل ويجاب بان المراد الاشارة على الوجه الابن اذ قد لا يهتد منهم من الاقتصار ان كورا فائدة  
 الاعتراض بل مجرد اعادة عبارة اخرى مساوية لعبارة ابن الحاجب فليست (قوله) قال اشارة  
 الى الاعتراض عليه الخ) قال الكمال أسند الشارح ذلك الى المصنف للتبينة على انه لا يخفى  
 عن نظر وكاهه والله أعلم بشير الى ما قاله شيخه البرماوى من ان اطلاق الاداء والقضاء في عبارة  
 الاموليين والفة هما من اطلاق المصدر على المفعول الذي صار لثمرته وتكراره حقيقة عرفية  
 اه (وأقول) المصنف ان يقول هذا الايجاص من الاعتراض لان اللفظ على هذا مشترك بين  
 المصدر واسم المفعول واجتناب المشترك في مقام البيان خصوصاً في التعريف أولى ان لم يكن  
 واجبا ويمكن ان يكون المصنف قد مر هذا أيضا فيكون مراده بالاعتراض انه خالف الأولى لانه  
 ان لم يثبت كون هذه الالفاظ - قائل عرفيه في اسم المفعول احتياج في التصحيح الى التأويل  
 والالزام استعمال المشترك وكلاهما يجتنب في التعريف فينبغي اجتنابه في المعرف أيضا (فان  
 قلت) انما الاجتناب اذا لم يكن قرينة وهي موجودة هنا فان التعريف الذى أورده أعنى  
 ما فعل لكونه لا يناسب المعنى المصدرى يعلم منه ان المراد بالمعرف اسم المفعول (قلت) لكننا  
 قرينة ضعيفة لا تمنع حيرة الناظر في ان المراد بالمعرف اسم المفعول بدل التعريف أو ان  
 التعريف على حذف المضاف بدليل المعرف وذلك خلاف الابق بالتعريف ان لم يتبع على ان  
 تجوزهم الجواز والمشارك في التعاريف مع القرينة الواضحة لا بعد ان المراد به مجرد الصحة  
 فلا يثنى أولوية اجتناب ذلك قطا وما ثبت من ذلك للتعريف فيجب ان يثبت للمعرف أيضا  
 فليست (قوله) وان كان اطلاقه عليه شائعا) اشارة الى أن شوعه لا يدفع الاعتراض ووجهه  
 ما أئمرنا اليه (قوله) لانه أخصر منه أى بكلمة) أى وان كان ذلك أخصر من هذا حرفا وفيه  
 اشارة الى ان الغرض قد يتعاق بالاختصار باعتبار الكلمات وقد يتعاق بالاختصار باعتبار  
 الحروف ولا مانع من ذلك (فان قلت) الغرض من الاختصار تصغير الجمل وهذا انما يكون في  
 الاختصار باعتبار الحروف (قلت) قد يتعلق الغرض بتصغير الجمل في الجملة وهذا لا ينافيه  
 مراعاة الاختصار باعتبار الكلمات في بعض المواضع لبعض الاعتراض (قوله) اذ لام التعريف  
 كالجزم من مدخولها) قال شيخنا العلامة وفي كونها الام التعريف نظير التصحيح انها  
 موصول اسمى اه (وقال في مرة اخرى في نفسه مسامحة لان اللام في ذلك ونحوه اسم موصول على  
 الصحيح لاحرف تعريف اه (وأقول) يمكن الجواب بوجهين أحدهما ان لام التعريف تحتل  
 الموصولة لاتحاد الاعلى تعين مسماها فالمراد بها الموصولة والثاني انه جعل لفظ مفعول اسم  
 جنس لما يتعلق به القبول ثم عرف بلام العهد اشارة لما فهم من تعريف القضاء فليس هو يعنى  
 اسم المفعول صفة حتى تكون أل فيه موصولة وعلى هذا فلا ينقص في التعريف وكانه أخذ  
 ذلك من اقتصار المصنف على قوله المفعول اذ لو أراد به اسم المفعول لاحتاج الى زيادة كان  
 يكون المفعول خارج وقتها الى آخر ما يفهم من تعريف القضاء (قوله) فلا تعد فيه كلمة) قال  
 شيخنا وفي استنتاج عدم تعدد كلمة من كونها كالجزم بل من كونها جوازا لا يخفى اه (وأقول)  
 وجه هذا الاستنتاج انما لما أشبهت جوازا الكلمة الواحدة بشدة امتزاجها بمدخولها الم تعدد

في ذلك أى المخرج لتعديبه  
 الى تأويل المصدر بالمفعول  
 وان كان اطلاقه عليه  
 شائعا وعادل في المقضى  
 عما فعل الى المفعول  
 قال لانه أخصر منه أى  
 بكلمة اذ لام التعريف  
 كالجزم من مدخولها فلا  
 تعد فيه كلمة

عبارة واضحة

كلمة بمعنى انه صرح ان لا تعد كلمة بل بعد الجموع كلمة كما ان الجزء لا يعد كلمة مع مدخوله بل  
المجموع كلمة واحدة وانما اولنا بذلك لما صرح به الرضى من ان المعرف باللام كلفان صارتا  
من شدة الامتزاج كلمة واحدة اه فان قضية ذلك انه يصح ايضا ان تعد كلمة وصرح الجاهلي  
بمخرج مثل الرجل عن حد الكلمة بقيد الافراد قال لكنه بعد شدة الامتزاج لفظة واحدة  
اه (فان قلت) هل يتم التوجيه على هذا التأويل (قلت) نعم لان مجموع الكلمتين اذا كان يصح  
ان يعد كلمة اخصر في الجملة باعتبار الكلمات من مجموع كلمتين لا يصح ان يعد كلمة وأما قوله بل  
من كونها جزأ فان أراد جزأ من الكلمة الواحدة كما هو المراد في السياق فلا اشتباه في ضعف  
النظر اذ لا يتناقض في جزء الكلمة الواحدة ان يعد كلمة وان أراد جزأ في الجملة فليس الكلام فيه نعم  
اعترض بعضهم بوجه آخر حيث قال في قوله فلا تعد كلمة أى قسبى كلمتين اسم المفعول وضميره  
وهما اخصر مما فعل لانه ثلاث كلمات ما والفعل وضميره وقد يقال الاختصاص لفظا باعتبار  
كثرة الحروف وقائما لا باعتبار تعدد كلمة واعتبار المقدور وعدم اعتبار المقفوظ بعيد اه  
ويجاب بان الاختصار يكون تارة باعتبار الكلمات وتارة باعتبار الحروف وكلاهما جهة  
ترجيح قد يتعلق الغرض بها ويكتفي في اختيار أحد الأمرين مرجح له من وجهه وان ترجح غيره  
بوجه آخر ولو ارجح كما أفاده شيخنا الشريف (قوله وزاد مسئلة البعض) قال شيخنا العلامة  
التعريف في الاصطلاح ليس من المسائل لانه ليس فيه حكم بل هو مركب تقييدى فاطلاق  
المسئلة عليه مجاز اه (أقول) او باعتبار لازمه فانه يستلزم مسئلة وحكما (قوله الواصفين  
لذات الركعة في الوقت بهما) أى بعضهم يصفها بالاداء وبعضهم يصفها بالقضاء (قوله  
والعكس) الاوجه عطفه على تبعية أى بهذه التبعية وبالعكسها وهو تبعية ما في الوقت لما بعده  
ويمكن عطفه على ما (قوله وبعض الفقهاء حقق) قال شيخنا العلامة قضية كلامه ان الاقوال  
ثلاثة تظاهر وتحقيق ملحوظ وتحقيق بعض الفقهاء والشارح وجه زيادة البعض بقدمه المنية  
على الظاهر كما قال باشتمال الركعة على المعظم فجعل ما بعد الوقت تابعا وهو التحقيق الملحوظ فلزم  
اتحادهما اه (وأقول) لزوم الاتحاد ممنوع والفرق بينهما انه على ظاهر كلام الفقهاء يكون  
الجميع أداء حقيقة اكتمال في انصاف بالاداء حقيقة باشتمال الواقع في الوقت على معظمه مال  
الصلاة وذلك بوقوع ركعة في الوقت وعلى التحقيق المذكور لا يكون الجميع اداء حقيقة  
بل على وجه التوسع فالتبعية مختلفة على القولين فانما على الاول تبعية تقتضى الوصف بالاداء  
حقيقة وعلى الثاني تبعية تقتضى الوصف به توسعا وهذا حاصل تقرير الكمال ولا يتأفيه قول  
الشارح الا ترى وكذا على الاداء نظرا للتحقيق لان حاصله ان الفقهاء وان نظروا للظاهر  
فوصفوا الجميع بالاداء حقيقة نظروا للتحقيق أيضا فحكموا بالانتم بخلاف الاصوليين فانهم  
قصروا نظرهم على التحقيق لكن يشكل عليه ان مقتضاه ان الاصوليين وصفوا الجميع بالاداء  
توسعا بل انهم اختلفوا فيه مع ان ذلك غير معروف عنهم كما يدل عليه قوله وزاد مسئلة البعض  
على الاصوليين الخ ولهذا قال الزركشى في هذا المعنى زاده المصنف انما هو رأى الفقهاء دعاهم  
اليه ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة  
ولعل الاصوليين لا يوافقونهم على تسميته أداء وعباراتهم طائفة بذلك اه وقال الولي العراقي

وزاد مسئلة البعض على  
الاصوليين في تصرفي  
الاداء والقضاء جزأ على  
ظاهر كلام الفقهاء الواصفين  
لذات الركعة في الوقت  
بهما وان كان وصفها  
بهما في التحقيق الملحوظ  
للأصوليين بتبعية ما بعد  
الوقت لما قبله والعكس  
وبعض الفقهاء حقق  
قوسفت ما في الوقت منها  
بالاداء وما بعده بالقضاء  
ولم يبال بتبعية العبادة  
في الوصف بذلك الذي فرز  
منه غيره وعلى هذا والقضاء  
بأتم المعنى بالتأخير

وهذا الذي اعتبره في الاداء من فعل البعض لم يعتبره الاصوليون والظاهر انهم لا يسمون فعل  
 البعض ولو كان ركعة اداء وتبع المصنف في ذلك الفقهاء وما كان ينبغي في بيان مصطلح  
 الاصول اه ويمكن ان يقال ان وصف ذات الركعة بما بالتبعية المذكورة ليس داخل  
 في مفهوم التحقيق بل ليس التحقيق الا مجرد انتفاء الاداء الا ان الفقهاء لما اثبتوا الاداء اخذوا  
 من الحديث كان بالنظر الى التحقيق تبعا لا أصليا وعلى هذا فلا اشكال في تباين الاقوال  
 الثلاثة ولا في عدم نسبة الاداء مطلقا الى الاصوليين لان الحاصل حينئذ ان الفقهاء قالوا  
 بالاداء اخذوا من الحديث وان كان بالنظر للتحقق تبعا وان الاصوليين لاحظوا مجرد  
 التحقيق فلم يقولوا به مطلقا وان بعض الفقهاء حقق فقال بهما معا فليس (قوله وبعض  
 الفقهاء حقق) أي تحتمقا آخر مغاير للتحقيق المحفوظ للاصوليين بدليل المقابلة (قوله  
 وكذا على الاداء) فان قلت لم يقل وعلى التحقيق المحفوظ للاصوليين قلت اكنفاء بقوله نظرا  
 للتحقيق أو بقوله والقضاء (قوله أي المعاد أي فعل الشيء ثانيا) ان قلت تفسير الضمير بالمعاد  
 المقهوم من الاعادة يوجب الدور ولا ينبغي من لزوم الدور تفسير هذا بقوله أي فعل الشيء  
 ثانيا لان اليراد بتوجه على اللفظ ولو صح المراد على ان هذا التفسير لا يتناول الاعادة  
 الاولى دون ما زاد عليها ان كان قلت اما الاول فيمكن الخلاص عنه بوجهين أحدهما ان يجعل  
 تعريف الاعادة بما ذكر تعريف لفظيا وهو لا يتصور فيه دور والثاني ان يجعل تعريفها  
 حقيقيا والدور انما يلزم لو كان المعاد الذي هو مرجع الضمير بالمعنى الاصطلاحي وهو ممنوع  
 بل يجوز ان يراد به مطلق فعل الشيء ثانيا اعم من ان يكون في الوقت أو غيره ومن ان يكون  
 لعذر أو خلل أو لا وهو المعنى اللغوي ولعل الشارح أشار الى ذلك بالتفسير الثاني وحينئذ  
 تكون الاعادة التي هي جزء المعاد الواقع في تعريف الاعادة معناها اللغوي والاعادة المعروفة  
 بمعناها الاصطلاحي وحيث اختلف معناه فلا دور وبذلك يظهر وجه الجمع بين التفسيرين  
 فالاول لبيان مرجع الضمير وانه من قبيل المتقدم معنى والثاني لبيان ان الاعادة في المرجح  
 بالمعنى اللغوي حتى لا يلزم الدور واما الثاني فيمكن الخلاص عنه بوجهين أيضا أحدهما  
 انه انما قصد بالفعل الثاني لعله لا اختياره ان الاعادة مقيدة بالمرّة الواحدة كما علمه كثيرون  
 واقتضاه نص الشافعي وهذا نظير ما أجاب به شيخنا العلامة عن ابن الحاجب في قوله في تعريف  
 القضاء لما سبق له وجوب كاتقدم والثاني ان المراد بالثاني خلاف الاول فيشمل ما زاد على  
 الثاني واطلاق الثاني بهذا المعنى غير عزيز بل هو واقع في استعمالهم كما لا يخفى على من له  
 تتبع وبذلك كله يعلم اندفاع ما أظالم به هنا شيخنا العلامة (فان قلت) لو جعل الضمير عائدا الى  
 المفعول من قوله والمقضى المفعول ففصل والاعادة فعله أي المفعول أي فعل الشيء ثانيا لكان  
 أولى لو جهين أحدهما ووضحه لظهور كون فعل المفعول بمعنى فعل الشيء ثانيا بخلاف فعل  
 المعاد فانه لا يكون بمعنى فعل الشيء ثانيا الا اذا أريد به الفعل الذي يصير به الشيء معادا واللفظ  
 محتمل له ولقول الشافعي ثانيا على السواء أو ظاهر في الثاني وهو خلاف المراد ثانيا ان التصريح  
 بمرجع الضمير هو الكثير الشائع في الاستعمال بخلاف الدلالة عليه لزوما فان ذلك قليل (قلت)  
 يعارض الوجهين ان المفعول في عبارة المتن مقيد بتقدير اكونه فعل بعد خروج الوقت ومع

وكذا على الاداء نظرا للتحقيق  
 وقول لا نظرا للظاهر المستند  
 الى الحديث (والاعادة فعله)  
 أي المعاد أي فعل الشيء ثانيا

ذلك يستحيل فعله ثانيا في الوقت فيحتاج في صحة الكلام الى اعتبار عود الضمير اليه بدون قيده  
ومثل ذلك وان عهد تكلف ظاهر بخلاف عود الضمير الى ما استلزمه ما قبله فلا تكلف فيه  
واهدا وقع في القرآن الكريم في غيره موضع واما ان فعل المعاد لا يكون بمعنى فعل الشيء ثانيا  
الا اذا اريد به الفعل الذي يصير به الشيء معادا للمخ فلا يضر مع وجود القرينة على المراد كقول  
قال صلاة المكرمة معادة (فان قلت) هذا لا يصلح القرينة على ما ذكره لصريح التكرير للفعل  
الثالث (قلت) بل يكفي لصدق التكرير بالفعل الثاني ان لم يتبادر منه وبذلك يضعف ما اُطال  
به الكلام وان وافقه شيخ الاسلام نعم ههنا بحث وهو ان المكرر حقيقة هل هو الفعل الاول  
او الثاني وكذلك المعاد فلي تأمل (قوله في وقت الاداء) او ردي شيخنا العلامة ما حاصله ان  
الواضح والاضحى في وقته (واقول) لو عبر بذلك لكان المتبادر منه انه لا بد من وقوع جميع  
المعاد في الوقت فلا يشمل ما لو وقع ركعة منه في الوقت والباقي خارجه فان الظاهر جواز  
وايه اعادته مع انه لا يصدق عليه فعله في وقته ويصدق عليه فعله في وقت أدائه لان قدر ركعة من  
آخر الوقت مع قدر الباقي مما بعده وقت الاداء فلي تأمل (قوله او بدون ان فاتحة سهوا) اعترضه  
الكوراني فقال قلت قوله سهوا منه اذا الحكم لا يتفاوت في ترك الفاتحة سهوا والعمد  
اجماعا اه (واقول) هذا الاعتراض من الادلة الواضحة على مجازته وقصوره في الاصول  
والقروع وذلك لان التقيد بالسهو مما لا بد منه اما اوله فقد صرح الامدي وناهيك به من امام  
وعلمه همام بان شرط الخلل المذكور في تعريف الاعادة ان يكون اعذرا واما ثانيا فلانهم  
لا يطلقون الاعادة التي الكلام فيها الاعلى ما سبق له فعل له اعتماد في الجملة وان صلاة مع ترك  
الفاتحة عمدا لا اعتداده مطلقا فلا يسمى فعلها بعد ذلك اعادة ولهذا قال شيخنا العلامة  
قوله سهوا قيده بالاحتراز عن العمد فان الفعل معه كالعهد فساده أي مع العلم به فالفعل بعد  
ليس ثانيا فليس اعادة اه والذي أحسب ان هذا الرجل لم يخطر بباله غير ان ترك الفاتحة  
يسهل للصلاة سواء كان عمدا أم سهوا ولم يخطر بباله ما وراء ذلك مما الكلام فيه وهذا غفلة  
فاحشة اذ ليس الكلام في انها صحيحة أو باطلة بل في بيان ما يوجب الاعادة ذلك الم في وهو  
مختص بما اذا كان للفعل الاول نوع اعتماد او اعتمادا يكون كذلك في صورة ترك الفاتحة اذا  
كان سهوا ولهذا جعل المشايخ قيدا للسهو وعائد المسئلة التجاسية ايضا ولو تزلزلنا عن كل ذلك لم يلزم  
ان يكون التقيد بالسهو لسبب كالا هتمام يدفع توهم اخراج السهو عن الخلل لصاحبه العذر  
فمن أين له السهو (قوله قبل الخلل وقبل لعذر) أقول فيه أمران الاول انه لا يخفى مع أدنى  
تأمل وانصاف انه لا يفهم من هذه العبارة الا ان هذا من جهة التعريف فيكون أحد الأمرين  
من الخلل والعذر معتبرا في المعرف الذي هو الاعادة لانه جعل ذلك قيدا لامعطوفاته واختلاف  
في المعبر من ههنا وان المصنف لم يرجح شيئا وانه لا يفهم منها ان التعريف عند المصنف قد تم بما قبل  
قوله قبل وان المقصود بحكاية الاشارة الى زيادة بعضهم في التعريف على خلاف المختار عنده  
وان اختياره في شرح المختصر ما يقتضي عدم اعتبار أحد الأمرين لا يقتضي انه مراده بما  
ذكره هنا لانه لا يقبله الا بغاية التكلف والتعسف ولانه كثيرا ما يختلف كلامه في كتيبه بل كلامه  
في منع الموانع صريح فيما قلناه من انه من جهة التعريف فانه قال واما الجادى عشرى من

(في وقت الاداء) له (قبل الخلل)  
في قوله أو لا من فوات شرط  
أو ركن كالصلاة مع التجاسة  
او بدون الفاتحة سهوا  
(وقيل لعذر) من خلل  
في فعله أو لا وحصول فضله  
لم تكن في فعله أو لا (فالصلاة  
المكررة)

وهي في الاصل المنعولة  
 في وقت الاداء في جماعة  
 بعد الاتفراد من غير  
 خلل (معادة) على الثاني  
 لحصول فضيلة الجماعة  
 دون الاول لانقضاء الخلل  
 والاول هو المشهور الذي  
 حرم به الامام الرازي وغيره  
 ورجحه ابن الحاجب وانما  
 عبر المصنف فيه بقيل نظرا  
 لاستعمال الفقهاء الاوفق  
 له الثاني ولم يرجح الثاني لترده  
 في شعوره لاحد قسمي  
 ما اطلقوا عليه الاعادة من  
 فعل الصلاة في وقت الاداء  
 في جماعة بعد اخرى الذي  
 هو مستحب على الصحيح  
 استوت الجماعة أم زادت  
 الثانية بفضيلة من كون  
 الامام أعلم أو ورع أو جامع  
 أكثر أو المكان أشرف  
 فقسم استوائهما ما يجب  
 الظاهر المحتمل لاشتمال  
 الثانية فيه على فضيلة هي  
 حكمة الاستحباب وان لم  
 يطلع عليها قد يقال به تبر  
 احتمال فيتناوله التعريف  
 وقد يقال لا فلا ويكون  
 التعريف الشامل حينئذ  
 فعل العبادة في وقت ادائها  
 ثانيا لعذرا وغيره ثم ظاهر  
 كلام المصنف ان الاعادة  
 قسم من الاداء

الاسئلة وهو قوله في الاعادة قيل لعل وقيل اعذر فان لم يصح عندنا واحدة من المقتلين  
 وقولكم ان ابن الحاجب يرجح فلسنا متقدمين به كما عرفنا له ا ه ووجه صراحة هذا فيما قلناه  
 من وجهين الاول ان اعذاره عن ترك الترجيح بأنه لم يصح عنده واحدة من المقتلين مع  
 اعترافه بان ابن الحاجب يرجح واعذاره عن ترك موافقه بأنه ليس مقصدا به صريح في ان  
 مساقتهما واحد وقد صرح ابن الحاجب بيجوع ذلك من جهة التعريف حيث قال والاعادة  
 ما فعل في وقت الاداء ثانيا للخلل وقيل لعذر اه فيكون ذلك من جهة تعريف المصنف ايضا  
 والثاني انه لو تم تعريفه بما قبل قوله قيل واتخذ كذلك فتميم على زيادة غير مرضية عنده  
 لم يرجح عليه الد والى بأنه لو لم يرجح مع ان ابن الحاجب يرجح ولم يرجح الى الجواب بأنه لم يصح عند  
 واحدة من المقتلين اذ كلاهما على ذلك التقدير غير مرضي عنده فلا حاجة الى الترجيح فتأمل  
 ذلك بالتحقق فان قد دقة فذلك كالمشرح الشارح كلامه هنا على ظاهره ولا يلتفت الى جعله  
 على ما اختاره في شرح المختصر واذا علمت جميع ذلك بما قررناه على وجهه علمت ان ما اطل  
 به الكمال دنا كلام ساقط لا اعتبار به وانه من التعصب الفاسد البارد والله الموفق والامر  
 الثاني انه قد يتوهم من قوله قيل للخلل وقيل له ان هذا ترد منافا للتعريف وجوابه ان هذا  
 ليس من التردد المنافي بل هذا اشارة الى اختلافهم في التعريف فهو اشارة الى تعريفين قال  
 بكل منهما قائل وكأنه قال الاعادة قبل هي فعله في وقت الاداء للخلل وقيل هي فعله في وقت الاداء  
 لعذر ولا ترد في واحد من التعريفين (قوله وهي في الاصل) قال يقض الفضلاء أي الاصل  
 وضعها في عرفهم اه وكان مراده بأصل الرفع الابتداء بمعنى انها وضعت ابتداء في عرفهم  
 لذلك ثم الحقوا به غيره (قوله الاوفق له الثاني) قضيه موافقة الاول ايضا له الا ان الثاني أزيد  
 موافقة منه مقتضى ذلك ان الفقهاء يطلقون الاعادة على فعل الشيء ثانيا للخلل وفيه نظر (قوله  
 أم زادت الثانية) أقول لم يقل أو الاولى مكانه لانه لا يناسب قوله لعذر لكن قضية كلام  
 فقهما تائما وصرح من الاعادة وان زادت الاولى بل وان قطع زيادتها ويمكن أن يقع من  
 العذر حصول فضيلة الثانية وان كانت دون الاولى لانها شي زاد على حصول فضيلة الاولى  
 فلتأمل (قوله ويكون التعريف الشامل حينئذ فعل العبادة الخ) قال بعض الفضلاء لكنه  
 حينئذ يشمل صلاة الرجل منفردا بقدمه لانه جماعة مع الله غير جائز اه (واقول) يمكن أن يجاب  
 بأنه لا يضر هذا الشمول لان التعريف ينبغي أن يشمل الافراد الفاسدة أيضا كما فاده كلام  
 القاطب في شرح التلمية وفيه نظر لان ذلك لا يوافق المباحثة السابقة في مقيد ترك الفاضلة  
 بالسهم وقيل الاولى اعتبار مقيد تركه لظهوره أو دعوى ظهوره وهو كون الثانية جماعة (قوله  
 من كون الامام أعلم أو ورع الخ) هو بيان لما قبله وأورد عليه شيخ الاسلام أن البيان لا ينحصر  
 فيه ويجاب بأنه لم يقصد الحصر بل مجرد التمثيل (قوله ثم ظاهر كلام المصنف أن الاعادة قسم  
 من الاداء) اعترض الكوراني دعوى ان ظاهر ذلك حيث قال وقد سبق اشارة الى أن عند  
 المصنف الاقسام متباينة وان الاعادة قسم الاداء لا قسم منه لانه اجرة عن الفضا وان احتمل  
 أن يجعل قسماته بأن يقال لم يقيد الاداء بان لا يكون مسبوقا للخلل لكن خلاف الظاهر  
 ومن ادعى ظهورا العكس فقد عكس الظاهر اه (واقول) لا يخفى فساد هذا الاعتراض فان

المصنف عرف الاداء بما يصدق على الاعادة وعرف القضاء بما يصدق عليها ثم عرف الاعادة  
بما يندرج في الاداء ولا ينافيه وذلك ظاهر قطعا عند من له أدنى مسكة في ان الاعادة قسم من  
الاداء فان كل ما تناوله التعريف كان ظاهرا فيه اذ لا معنى لظهور الالكلام في شيء الا عموما  
له وفهمه منه من غير توقف على شيء آخر ولا يخفى ان هذا كذلك واما مجرد تأخير الاعادة عن  
القضاء فلا ينافي ذلك ولا يدل على خلافه فالاستدلال به على المباشرة استدلال فاسد كما ان افراد  
الاعادة بتعريف بعد تعريف الاداء لا ينافي ذلك ولا يدل على خلافه ونظير ذلك ما لو عرفنا  
الحيوان بأنه جسم نام حساس ثم عرفنا الانسان بأنه جسم نام حساس ناطق فهل يتوقف  
ذو عقل في ان ظاهر هذا الكلام ان الانسان قسم من الحيوان فما ادعاء المحقق من الظهور ومن  
الصواب الذي لا شبهة فيه عند من له عقل ودعوى انه من عكس الظاهر من عكس الظاهر  
واله وابل ارباب عند أولى الالباب (قوله وهو كما قال مصطلح الامم ثرين) قال شيخنا  
العلامة هو قريب من قول العضد الاعادة قسم من اقسام الاداء في مصطلح القوم وان وقع  
في عبارات بعض المتأخرين خلافه وكأنه اشار بقوله قال الى مخالفة غيره قال التفتازاني  
ظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين انه اقسام متباينة وان ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس اداء  
ولا قضاء ولم نطلع على ما يوافق كلام الشارح يعني العضد صريحا اهـ وبه يعلم ان قوله وقيل انها  
قسم له ليس على ما ينبغي اهـ (وأقول) لا يخفى على ذي عقل ان مجرد نقل التفتازاني لا يدفع نقل  
المصنف لان من حفظ جملة على لم يحفظ ولا سيما المصنف المتفق على سعة اطلاعه واحاطته  
بهذا الفن وكثرة استدراكه فيه على غيره على وفق ما يشهد به الوجود فما كان الاتق  
الا الاستدراك بكلامه على كلام التفتازاني وتأيد نقل العضد بنقله ولا شبهة في اطلاع  
الشارح على ما قاله التفتازاني وقصد الاستدراك عليه بما قاله المصنف وحيث نقل مثل هذا  
الامام الثقة المستدرك على غيره ان ذلك مصطلح الاكثرين خصوصا مع موافقة العضد لنته  
فلا اشكال في تضعيف القول الاخر وان قال فيه التفتازاني ما قاله فقول الشيخ وبه يعلم الخ  
ليس على ما ينبغي للقطع بأنه لا يعلم بما ذكره عدم الاتقاء المذكور وكيف يحصل العلم بذلك من  
مجرد نقل التفتازاني مع معارضة نقل هذين الامامين وكان أكثر ما يدعي المعارضة ولكن حيث  
لشيء يعنى ويصم والعجب ان الشارح قصد معارضة نقل التفتازاني بنقل المصنف  
والاستدراك به عليه فاعترضه الشيخ بمجرد نقل التفتازاني من غير تزجيج عول عليه ولا سند  
استداليه (قوله والحكم الشرعي) قال شيخنا العلامة هذا القيد يعني الشرعي كما لا يضر  
لا يحتاج اليه لما مر من انه المراد عند الاطلاق اهـ (وأقول) لكنه لا يخلو عن فائدة كالايضاح  
ودفع التوهيم وهما من مقاصد القبول بل ان أريد بالحكم النسبة التامة كما تقدم في تعريف  
الفقه كان محتاجا اليه (قوله من حيث تعاقبه) فيه أمران الاول قال شيخنا العلامة اضافة  
التعلق اليه ظاهرة في كون التعلق عارضا له وقد سبق انه جزء من مفهومه ثم تأول الاضافة بانها  
من اضافة الجزء الى كمال المصدر الى فاعله اهـ (وأقول) قد يجمع دعوى الظهور وغاية ما تدل  
الاضافة عليه المغايرة بين المضاف والمضاف اليه وهي حاصلة بين الجزء وكامله ولو سلم كفى  
صلاحية الاضافة لاضافة الجزء الى الكل والظهور في العروض مدفوع بحسبى والثاني قال

وهو كما قال مصطلح الاكثريين  
وقيل انه اقسام له كما قال  
في المنهاج العبادات ان وقعت  
في وقت المعين ولم تسبق باداء  
محمّل فاداء والا فاعادة  
(والحكم الشرعي) أى  
الماخوذ من الشرع (ان  
تغير) من حيث تعلقه من  
صعوبة له على المكلف الى  
سهولة) كان تغير من الحرمة  
للتعل أو الترك الى الحل له  
(لعذر)



الكامل انه تنبيه على ان المتغير حقيقة انما هو والتعلق لا الحكم اذ تغير الحكم محال لانه خطاب  
 الله أي كلامه النفسى القديم اه (وأقول) قد بينا فيما سبق ان الحكم عند الشارح والمصنف  
 ليس هو مجرد الخطاب وانما هو مجموع الخطاب والتعلق التجيزى ولا يخاف في ان المجموع يثبت  
 تغيره بتغير جزئه فاقاله لا يتأتى الاعلى ما زعمه هو من خروج التعلق عن مفهوم الحكم كما  
 تقدم مع بيان مانبه (قوله مع قيام السبب) قال شيخنا العلامة عندى أن هذا القيد مستدرك  
 لان التغير مع فقد السبب لا للعدر وما زعمه الشارح من انه للاحتراز على ذكر فيه نظرا ه  
 (وأقول) لا مانع من اسناد التغير لكل من العذر وفقد السبب لان العذر بانقراده صالح لدفع  
 الحكم بدليل دفعه له مع وجود السبب فيصح اسناد الدفع اليه عند انتفاءه أيضا والحاصل أن  
 ثبوت الحكم كما يتوقف على وجود سببه يتوقف أيضا على انتفاء عذره فيصح اسناد انتفاءه  
 لكل من انتفاء سببه ووجود عذره بل قد يرجع اسناده الى العذر بانه أحوط لان العذر المعين  
 يكتفى في التغير بخلاف انتفاء السبب المعين فلا يلزم كفايته فيه بل هو ان يخلقه سبب آخر وحينئذ  
 يصدق التغير بعذر بوجود السبب وانتفاءه فيحتاج للتمسك بقيام السبب ليجري التغير للعذر  
 مع انتفاءه فإنه ليس من الرخصة اذ لو ترك هذا التمسك لم دخوله أو توهم دخوله فيما مع انه ليس  
 كذلك وكفى ذلك فائدة لهذا القيد واذا علمت ذلك علمت سقوط التنى في قوله له لا للعذر وسقوط  
 ما رتبته عليه من الاستدراك والنظر قأمل (قوله التغير اليه) قال شيخنا العلامة اشارة الى أن  
 الضمير الذى أخبر عنه بالرخصة لا يصح أن يعود الى الحكم الشرعى الذى تغير لان الرخصة هى  
 المتغير اليه كما افاده لا المتغير اه (وأقول) هو ظاهر على طريق الشارح والمتمن من أن الحكم  
 مجموع الكلام النفسى والتعلق اما على طريق غيره ما من انه الكلام النفسى والتعلق خارج  
 عنه فيجوز الحمل على الظاهر لان الكلام النفسى شى واحد وانما يختلف بحسب التعلق فعنى  
 قوله والحكم ان تغير الخطاب ان تقطع تعلقه على وجه الصعوبة وثبت تعلقه على وجه  
 السهولة وهذا هو الرخصة فرجوع الضمير الخبر عنه بالرخصة للحكم المتغير يظهر لى انه لا مانع منه  
 (قوله السهل المذكور) هذا مأخوذ من كلام المصنف لان قوله من صعوبة الى سهولة أى من  
 صفة الصعوبة الى صفة السهولة ولا شك أن انتقال الحكم من انصافه بالصعوبة الى انصافه  
 بالسهولة يوجب انصافه بالسهل لان معناه ذى السهولة أى المصنف بها فاقابل عن شيخنا  
 العلامة من أن قوله السهل المذكور ربما لا يوافق قول المصنف الى سهولة لا يفتى مانبه (قوله  
 والسلم) اعترضه الكوراني وشيخنا العلامة فاما الكوراني فقال ثم فى عميل المصنف أى بالسلم  
 بحث لان كون السلم رخصة ممنوع قال الغزالي فى المستصفي فلا يقال ان السلم رخصة لان عموم  
 النهى فى حديث حكيم بن حزام عن بيع ما ليس عنده يوجب حرمة وواجبة المقتضى اقتضت  
 الرخصة ثم قال ويمكن أن يقال السلم عقد آخر فهو بيع دين وذلك بيع عين فاقترقا احدهما  
 بالشرط لا يلىق أحدهما بالرخصة فيشبهه أن يكون هذا مجازا فقول الراوى نهى عن بيع  
 ما ليس عند الانسان وأرخض فى السلم تجوز فى الكلام (قلت) يؤيد ما قاله ابن عباس رضى  
 الله عنهما فى تفسير آية المداينة وهو انه تعالى لما حرم الربا أباح السلم ويؤيده أيضا اتفاق  
 الفقهاء على ان السلم نوع من البيع والرخصة لا تكون نوعا من العزيمة اه واما شيخنا فقال

مع قيام السبب للعكس  
 الاصلى المتخلف عنه للعدر  
 (فرخصة) أى فالحكم المتغير  
 اليه السهل المذكور يسمى  
 رخصة وهى لغة السهولة  
 (كأكل الميتة) للمضطر  
 (والقصر) للمسافر الذى هو  
 تركه الاتمام (والسلم)  
 الذى هو بيع موصوف  
 فى الزمة (وفطر مسافر) فى  
 رمضان (لا يجهده الصوم)  
 يفتح الباع وضهما أى لا يثقل  
 عليه مشقة قوية (واجبا)  
 أى أكل الميتة وقيل هو  
 مباح (ومندوبا) أى القصر  
 لكن فى سنن يبلغ ثلاثة  
 أيام فصاعدا كما هو معلوم  
 من محله فان لم يبلغها فالإتمام  
 أولى نحو ما من قول أبى  
 حنيفة بوجوده ومن قال  
 القصر مكروه كالمأوردى  
 أراد مكروه كراهة غير شديدة  
 وهى بمعنى خلاف الأولى  
 (ومباحا) أى السلم

في كونه من الرخصة عند القوم نظرا لم يتعلق به سرمة قط حتى يتحقق تغير الحكم منها الى حله  
قال القناتزاني فخرج أي من الرخصة وجوب الاطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه  
الواجب ابتداء على فاقد الرقبة كان الاعناق هو الواجب ابتداء على واجدها وكذا خرج  
التيمم على فاقد الماء لانه الواجب في حقه ابتداء بخلاف التيمم للجرح ونحوه اهـ (وأقول)  
كلا الاعتراضين بعد كونهما منازعة في مثال ساقطان سقوطا وانحنا عظيما وذلك لان مدارهما  
كاهو واضح مع تأملهما على المنازعة من جهة النقل حيث لا يساعد على أن التسلم رخصة  
أو يساعد على خلافه ومن جهة المعنى حيث لم يثبت قط بتحريم التسلم لكن هذه المنازعة في غاية  
السقوط اما باعتبار الجهة الاولى فقد صرح الاستوى وناهيك بامانته وسعة اطلاعه وعزيم  
خبرته بالقرع وقواعدها ومداركها كنهانها لا تراعى في أن التسلم رخصة فانه اعترض تمثيل  
البيضاوي ثم قال والصواب تمثيله بالتسليم والعرايا والاجازة والمساقاة وشبه ذلك من العقود  
فانها رخصة لا تراعى لان التسلم والاجازة عقدان على معدوم والمساقاة على معدوم مجهول  
والعرايا بيع الرطب بالتمر فوقت الحاجة الى آخر كلامه وقد جمع القرافي وناهيك بجلالته  
وسعة احاطته في شرح المحصول التسلم مع أمورا شرعية لها ثم قال الى غير ذلك من موارد  
الشريعة التي هي رخص اجماعا اهـ فهذا تصريح من الأئمة بان التسلم رخصة وينبغي الخلاف عن  
ذلك فلم يبق بعد ذلك وجه للمنازعة باعتبار النقل واما باعتبار الجهة الثانية فلان منشأ المنازعة  
بأنهم ان المراد بتغيير الحكم تغيير بالفعل بان ثبت الصعوبة بالفعل ثم ينقطع ثقلها الى  
السهولة وليس كذلك بل المراد ما يشمل وزود السهولة ابتداء لكن على خلاف ما كان  
مقتضى قياس الشرع كما يشهد بذلك كلام الأئمة لمن تتبعه والتجيب كيف ينبغي ذلك على شيخنا  
ولهذا عبر غير المصنف كالعلامة البيضاوي بقوله الحكم ان ثبت على خلاف الدليل لعذر  
فرخصة ولهذا أيضا اختصوا في التيمم فقيل رخصة وقيل عزيمة وقيل التيمم لفقد الماء عزيمة  
ولنحو المرض رخصة فلولا ان المراد ما قلنا لم يكن القول بان التيمم مطلقا رخصة اذ التيمم لفقد  
الماء لم يمنع بالفعل قط ولا القول بالتفصيل اذ التيمم لنحو المرض لم يمنع بالفعل قط كالتيمم لفقد  
وكونه كان بمنع في ذلك قبل التقيد بالمرض لا يؤثر اذ ليس النزاع في مثل ذلك فعلم اندفاع  
تطر شيخنا وتعليله وما حكاه عن القناتزاني لا يدل له لان خصال الكفارة لم يسبقها امتناع  
لا بالفعل ولا بمقتضى القياس وما ذكره في مسئله التيمم أحد الأقوال فيه كما علمت ووجه القائل  
بانه لفقد رخصة دعوى انه كان القياس امتناعا تقدم رفعه الحدوث المشروط برفع الصلاة واما  
تأييد الكوراني بما قاله ابن عباس رضي الله عنهما فهو تأييد فاسد اما أولا فلان الكلام  
في المعنى الاصطلاحي للرخصة ومن أين له ان الرخصة في كلام ابن عباس بذلك المعنى بل يتعين  
بان تكون في كلامه بالمعنى القوي لتأخر الاصطلاح الاسولي عنه واما ثانيا فلان قول ابن  
عباس أباح التسلم صادق بباحته بعد حرمته أو على خلاف الدليل واما قوله ويؤيد أيضا اتفاق  
القضاة الخ فهو غلط فاحش وهو قبيح لان البيع الذي اتفق الفقهاء على ان التسلم نوع منه  
ليس هو العزيمة بل الاعم وانما العزيمة هي البيع الذي يباين التسلم ولا يتناوله والحاصل ان  
البيع بالمعنى الاعم المتناول للتسلم لم يقع اتفاق على انه عزيمة وكيف يمكن ذلك مع ما تقدم من

(وخلاف الاولى) أى فطر  
 مسافر لا يجهد الصوم فان  
 جهده فالفطر أولى وأنى  
 بهذه الاحوال اللازمة  
 لبيان أقسام الرخصة يعنى  
 الرخصة كحل المذكورات  
 من وجوب وتب رابحة  
 وخلاف الاولى وحكمها  
 الاصلى الحرمة وأسبابها  
 الخيثة فى الميتة ودخول  
 وقتى الصلاة والصوم  
 فى القصر والفطر لانه سبب  
 لوجوب الصلاة تامة  
 والصوم والغرفى السلم  
 وهى فائمة حال الحل واعذاره  
 الاضطراب وشقة السفر  
 والمناجاة الى عن الغلات  
 قبل ادراكها وسهولة  
 الوجوب فى أكل الميتة  
 لموافقته لغرض النفس  
 فى بقائها وقبل انه عزيمة  
 لصعوبته من حيث انه  
 وجوب ومن الرخصة اباحة  
 ترك الجماعة فى الصلاة لغرض  
 أو فحوه وحكمه الاصلى  
 الكراهة الصعبة بالنسبة  
 الى الاباحة وسببها قائم حال  
 الاباحة وهو الانفراد فيما  
 يطلب فيه الاجتماع من شعائر  
 الاسلام (والام) أى وان لم  
 يتغير الحكم كما ذكر بان لم  
 يتغير أصلا

تقل الاتفاق بل الاجماع على ان السلم رخصة وبالمعنى الاخص المبين للسلم لا يدل اتفاقهم على  
 انه عزيمة على ان السلم كذلك اذ لا يدل الحكم على أحد المتباينين بشئ على الحكم الاخر بذلك  
 الشئ وهذا كله فى غاية الظهور ولكن مفسد عدم التأمل لا يتحصر (قوله وخلاف الاولى)  
 يعنى بخلاف الاولى فانه حال من فطر المسافر أى حال كون الفطر المذكور مخالفاً للاولى فهو على  
 تأويله باسم القاعل فيوافق ما قبله من الاحوال (أقول) كذا نقل عن شيخنا العلامة لكن  
 لا حاجة اليه فان خلاف الاولى كما يطلق على الحكم يطلق على متعلقه كما تقدم واشتقاق الحال  
 غير لازم كما تقرر فى محله (قوله الى عن الغلات) قال شيخنا العلامة غير موقوف بانواع السلم فيه  
 اذ منها ما ليس بغلة كالحيوان اه (وأقول) هو كذلك لكن الشارح انما أراد التمثيل بالاعتبار  
 الاغلب والاظهور باعتبار الاصل (قوله ومن الرخصة اباحة ترك الجماعة الخ) قال شيخنا  
 العلامة إشارة الى افادة الكاف فى قوله السابق كان تغير من الحرمة الخ فأفاد ان التغيير كما  
 يكون من الحرمة الى الحل قد يكون من الكراهة أيضاً فالرخصة فردان تغير من الحرمة الى  
 الحل وتغير من الكراهة الى الاباحة اه (قوله وهو الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع من  
 شعائر الاسلام) اعترضه شيخنا العلامة اعتراضاً لا يصح فقال مانعه هذا لا يصح لان الانفراد هو  
 ترك الجماعة فهو متعلق الكراهة أى المكروه ومتعلق الحكم لا يكون سبباً وايضا فطلب  
 الاجتماع فى شئ تسمى عن ضده أى الانفراد فيه فهو متعلق النهى أى الكراهة لاسيما على  
 أن ابن الحاجب وشارحه عرفوا الرخصة بما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المانع لولا  
 العذر ونفس المانع بالمحرم أى دليل التحريم ومن الواضح خروج الاباحة بعد الكراهة من ذلك  
 اه (وأقول) ههنا أمران قديسيهما احدهما بالانفراد صدق التأمل الذى قد يقع فيه حب  
 الاعتراض فان حب النهى يعنى ويصم فيحصل اللفظ أحد عما تقس الانفراد والثانى كون  
 ذلك الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع ولا شبهة لما نزل فى تباين هذين الأمرين فالاول هو  
 متعلق الكراهة وهو المكروه وهو أيضاً متعلق النهى أى الكراهة وهو مراد الشارح بترك  
 الجماعة فى الصلاة والثانى هو سبب الحكم وسبب الكراهة وهو مراد الشارح بقوله وهو  
 الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع وهذا مقتصر على قوله وهو الانفراد وكون الثانى ليس  
 متعلق الحكم ولا متعلق النهى مما لا يتحمل النزاع بل ولا أدنى توقف وكونه سبباً للحكم وكراهة  
 الاول مما لا شبهة فى صحته وانتظامه عندهم فى السمع وهو شهيد اذا شئتم فى صحة قولنا يكره  
 الانفراد فى الصلاة لانه انفراد فيما يطلب فيه الاجتماع وهذا مع كثرة تظلمه فى كلام الأئمة كما  
 لا يخفى على من له تتبع لكلامهم واستحضار لصنيعهم مما لا يسع عاقلان تكاره ولما لم يميز الشيخ  
 بين الأمرين وهو عيب من مع وضوح تميزاً أحدهما عن الآخر وقع فيما وقع فيه وتوهم صحة هذا  
 الاعتراض فجزم به على ان قوله لان الانفراد هو ترك الجماعة بمنوع لترك الجماعة أعم كما هو ظاهر  
 فقد اتضح صحة ما قاله الشارح وبطلان هذا الاعتراض تتأمل ولا تغفل واما العلامة التى ذكرها  
 فهى أروى من بيت العنكبوت لا ينبغي لعاقل الالتفات اليه القطع بأن الشارح والمصنف  
 غير قائلين لابن الحاجب وشارحه ولم تقم شبهة فضلاً عن حجة باستناخ مخالفتهم له وشارحه  
 وكتمهم ما علمهم من الزيادات المقبولة الحسنة ومن حفظ حجة على من لم يحفظ لكن كثيراً

ما تاخذ الشيخ الحجة فيعترض بامثال ذلك من الامور الساقطة وكيف يصح لعائل الاعتراض  
 على المصنف بمجرد مخالفة ابن الحاجب وشراحه مع ما علم من تصديقه لما قسمهم والاستدراك  
 عليهم ومن سعة علمه وجزيد احاطته بهذا الفن فان الله وانا لله راجعون (قوله كوجوب  
 الصلوات الخمس) قال شيخنا العلامة فيه نظر لسقوطه عن الحائض والنائم وفاقد الطهورين  
 عند جمع من العلماء (فان قيل) المراد عدم تغير العام والتغير المنقوض به خاص (قلت) فاباحة  
 الاصطباذ حجتك كالوجوب المذكور اه (واقول) الكلام في غير الحائض بدليل قوله  
 الآتي وازد على التعريفين الخ اما الحائض فتدخل في قوله أو الى سهولة الاعتذار كما يؤخذ من  
 جوابه الآتي عن الايراد لان الوجوب في حقهما تغير الى وجوب الترك ووجوب الترك أهمل  
 من وجوب الفعل وهذا التعديل الاعتذار بل لما منع كما يؤخذ من الجواب واما قوله والنائم فيسند  
 اما بان الكلام في غير النائم ونحوه واما بان المراد التغير الكلية بحيث لا يبقى أثر الاصل والنائم  
 يجب عليه القضاء وهو وان كان بأمر جديد الا ان للوجوب الاصل مدخلا في وجوب القضاء  
 اذ لولا ماوجب القضاء فصار وجوب القضاء من آثار الوجوب الاصل وتوابعه في الجملة واما  
 قوله وفاقد الطهورين فيدفع اما بان الكلام في غير فاقد الطهورين واما بان التمثيل به بالنظر  
 للمرجح في مذهب الشارح ومن وافقه من وجوب الصلاة على فاقد الطهورين فعلى التقرير  
 الاول في النائم وفاقد الطهورين يكون حاصل الجواب أن التمثيل بوجوب الصلاة لما لم يتغير  
 أصلا بالنسبة لغير الثلاثة كما أن التمثيل بجمرة الاصطباذ لما تغير الى صعوبة بالنسبة للمحرم كما  
 صرح به الشارح وهذا تمثيل صحيح لا غير عليه بدليل انه لو صرح بالتمثيل في الاول لم يتوجه  
 الاشكال بوجه وغاية الامر انه لم يصرح بالتمثيل اتمكالا على ظهوره وعلى التقرير الثاني  
 فيهما ما يكون حاصل الجواب أن التمثيل بالنسبة لغير الحائض أي ونحوها وترك التصريح  
 باستثنائها لظهوره وفهمه مما سنده فيهما وحجتك فلا اشكال بوجه في التمثيل كما هو على  
 التقرير الاول كما تبين وقد ظهر مما تقررت صحة الجواب الذي أشار اليه في السؤال الذي أورده  
 واما ما ذكره في جوابه فلا ينبغي سقوطه لان كون الاصطباذ كالوجوب أي في انه لم يتغير فيه  
 الحكم تغيرا عاما لا يمنع من صحة التمثيل بوجوب الصلاة لما لم يتغير أصلا بالنسبة لغير من ذكر  
 وجمرة الاصطباذ لما تبين من التغير من سهولة الى صعوبة بالنسبة للمحرم فتأمل على أن غاية  
 الاعتراض مناقشة في مثال وهي غير متدبر عند المحصلين نعم لا بأس بما مجرد التمرين (قوله أو  
 الى سهولة الخ) سكت عن التغير الى مماثل في السهولة أو الصعوبة كأن تغير من وجوب فعل الى  
 وجوب فعل مماثل للفعل الاول في قدر مشقته فان كان مثل هذا من الرخصة كان حدها المشار  
 اليه غير جامع أو كان من العزيمة فكذلك على مقتضى تقرير الشارح فيهما لا يقال هذا داخل في  
 قوله أو الى صعوبة لان المماثل للصعب صعب أو هو غير واقع فلذا لم يتعرض له لانا نقول اما  
 الاول فيرد أن المراد بالصعوبة بالنسبة للمنتقل عنه فلا يشمل المماثل واما الثاني فلو سلم لم يقدر  
 لان التعريف لا يقتصر على الافراد الواقعة بل يعم غيرها أيضا والذي يظهر أن مثل ذلك من  
 العزيمة وان المتين شامل له ولا يناهيه كلام الشارح بناء على حمل بأن في كلامه على مجرد التمثيل  
 فلي تأمل (قوله كثيرا) قال شيخنا العلامة في معنى وهو أن المشقة في الثبات المذكور ثابتة

كوجوب الصلوات الخمس  
 أو تغير الى صعوبة محرمه  
 الاصطباذ بالاحرام بعد  
 اباحته قبله أو الى سهولة  
 الاعتذار لكل ترك الوضوء  
 لصلاة ثانية مثلا لمن  
 لم يحدث بعد حرمة  
 بمعنى انه خلاف الاول  
 أو لاعتذار لامر قام السبب  
 للحكم الاصل كما باحة ترك  
 ثبات الواحد مثلا من  
 المسلمين العشرة من الكفار  
 في القتال بعد حرمة وسيم  
 قلة المسلمين ولم يتبق حال  
 الاباحة لكثرتهم حينئذ  
 وعدرها مشقة الثبات  
 المذكور كثيرا

قيل

قبل الكثرة وبعدها اه (وأقول) المراد مشقة خاصة يعتد بها وهي التي لا تسكن النفس عندها  
ولا تطيب بحماها وهذا حاصله بعد الكثرة لا قبلها وذلك لانهم حال القلة مقتنون الى ثبات  
القليل منهم مضطرون اليه لعدم من يقوم بذلك غير القليل أو قلته فتمون المشقة عليهم وتطيب  
بها تقوم لان الاقتار والاضطرار الى الشيء مع تقدمه يقوم به من مشقته ويطيب النفس  
بها كما هو معتاد معلوم بالوجدان ولا كذلك حال الكثرة لعدم الاقتار الى ثبات القليل لكثرة  
من يقوم به فيضعف النشاط ولا تسكن النفس ولا تطيب بحمل المشقة فتزيد صعبتها وتظهر  
شدة تماعيا وكان الشارح رمز الى ذلك بقوله لما كثروا ثم رأيت عن شيخنا نحو ذلك حين  
تدريسه الشرح على أنه قد يمكن أن يقال المشقة انما يصلح عذرا اذا لم يمتحج الى ارتكابها في  
حفظ النفس ونحوها اذ لا يليق التخفيف مع الاحتياج الى حفظ ذلك وهذا الاحتياج انما  
يقوم قبل الكثرة فلنأمل (قوله والافريزية) قال شيخنا العلامة نحوه في العصف فقال التقطت اذني  
معناه وان لم يكن كذلك فعريضة وظاهر ان الحكم يخصه في الرخصة والعريضة والحق أن الفعل  
لا يتصف بالعريضة ما لم يقع في مقابلة الرخصة اه فليتام المراد بالوقوع في مقابلة الرخصة وهل  
يطرد في أمثلتهم (قوله فانه عريضة ويصدق عليه تعريف الرخصة) أي دون تعريف العريضة  
ليصدق قوله وأورد على التعريفين وذلك لانه يصدق مع وجوب ترك الصلاة والصوم أن الحكم  
تعريف من صعوبة وهي وجوب الفعل الى سهولة وهي وجوب الترك لعذر وهو الحيض مع قيام  
سبب وجوب الفعل وهو ادراك الوقت فيكون تعريف الرخصة وهو الحكم المتغير اليه السهل  
المذكور متوالا لوجوب الترك عليها فلا يكون مانعا ولا يصدق على وجوب الترك ان الحكم  
لم يتغير أصلا ولانه تغير الى صعوبة ولانه تغير الى سهولة لالعذر لانه انما تغير الى سهولة لعذر  
وهو الحيض فيكون تعريف العريضة وهو الحكم غير المتغير والمتغير اليه الصعب والمتغير  
اليه السهل المذكور غير جامع (قوله ويجاب الخ) حاصل الجواب ان وجوب الترك اعياها  
خارج من تعريف الرخصة بقوله لعذر لان التعريف فيها مانع للعذر ودخل في تعريف  
العريضة لانه تغير من صعوبة الى سهولة لان العذر بل مانع (قوله والدليل) أقول لما وقع ذكر  
الاحكام والادلة في تعريف الفقه بين الاحكام واقسامها وما يتعلق بها ثم بين الدليل وما يتعلق  
به (قوله اى الوصول بكافة) فيه جل صبغة التقبل على التكلف وارود عليه شيخنا العلامة  
ما حاصله انه قد لا يكون تكلف كالعالم بالنسبة للصانع وان الاولى جل صبغة على التدرج  
لتدل على ان أصل الفعل حصل مرة بعد أخرى كجرعه أى شر به جرعة بعد جرعة اه (وأقول)  
قد فسر الجار بردي التكلف بقوله ومعناه ان الفاعل يعاني ذلك الفعل ليحصل وهذا متحقق  
في كل دليل اذ لا بد من ملاحظة الصغرى والكبرى ووجه الدلالة وملاحظة الترتيب الخاص  
وهذا معاناة بلا شبهة ولو سلم فيكفي في صحة التعبير بصيغة التقبل وجود التكلف في بعض افراد  
الدليل وامام ادعى أوليته فيرد عليه ان الوصول الى المطلوب لا يتكرر بل لا تدرج فيه بل هو  
دفعي وانما التدرج في مبادئه وليس في كل منها وصول الى المطلوب (فان قلت) كما ان الوصول  
لا يتكرر فيه كذلك لا تكلف فيه وانما الكافة في مبادئه (قلت) لكن يصدق مع وقوع الكافة  
في مبادئه ان الوصول بكافة ولا يصدق مع التدرج في مبادئه ان الوصول تكرر ولو سلم فلم تثبت

(نعريضة) أي فالحكم غير المتغير والمتغير اليه الصعب أو السهل المذكور يسمى عريضة وهي لغة القصد المصمم لانه عزم أمره أي قطع وختم صعب على المكلف أو سهل وأورد على التعريفين وجوب ترك الصلاة والصوم على الخائض فانه عريضة ويصدق عليه تعريف الرخصة ويجاب بجمع الصدق فان الحيض الذي هو عذر في الترك مانع من الفعل ومن مانعته نشأ وجوب الترك وتقسيم المصنف كالمبضاوي وغيره الحكم الى الرخصة والعريضة أقرب الى اللغة من تقسيم الامام الرازي وغيره الفعل الذي هو متعلق الحكم اليهما (والدليل ما) أي شيء (يمكن التوصل) أي الوصول بكافة

الأولية (قوله بصحيح النظر فيه) قال السيد وأريد من النظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه  
وفي صفاته وأحواله فيشمل المقدمات التي هي بحيث إذا ثبت أدت إلى المطلوب الخبري والمفرد  
الذي من شأنه أنه إذا نظرت في أحواله أوصل إليه كالعالم وحيث أريد بالمكان المعنى العام  
الجامع للفعل والوجوب اندرج في الحد المقدمات المرتبة وحدها وما إذا أخذت مع الترتيب  
فيستحيل النظر فيها ثم قال وظاهر كلامه أن الدليل عندنا لا يطلق الأعلى المقدرات التي من شأنها  
أن يتوصل بها والها إلى المطالب الخبرية فيجب أن يحتمل قولنا بصحيح النظر فيه على النظر  
في صفاته وأحواله ويجوز أن يجري على عومه فيتناول الأقسام الثلاثة كما وضعناه سابقا نعم  
في قوله فيستحيل النظر فيها البجوات في محلها منها أنها قد ترتب على الهيئات الغير الميذبة الانتاج  
كقولك كل إنسان حيوان ولا شيء من الحجر يحيمون فنقول في رده إلى الشكل الأول بطريق  
العكس مثلاً هذه القرينة إشارة إلى المقدمتين المترتبتين ورد ذلك بان المراد أن القضايا  
حال كونها ملحوظة تفصيلاً ما أخذت مع الترتيب يمنع النظر فيها وهذا مما لا امر به فيه والواقع  
فيما ذكر ملحوظ أجمالي حتى صار في حكم المفرد ووضح وقوعه في مقدم الشرطية والتعبير عنه  
بالمفرد (قوله كما سيأتي) متعلق بالمتنى اسم مفعول لا بالمتنى (قوله حذراً من التكرار) يجوز  
تعلقه بمحذوف تقديره وانما صرفت النظر عن ظاهره وأورد شيخنا العلامة ان التكرار  
يندفع بان حقيقة مذكرة الشيء على وجه تقدم ذكره عليه وذلك منتف ههنا لان قولنا الدليل  
ما يمكن علم المطلوب الخبري أو ظنه بالفكر فيه المؤدى من حيث هو إلى علم مطلقاً وظن محصولة  
أن النظر الذي هو في نفسه مفيد للعالم مطلقاً والظن مفاده في الدليل العلم التصديقي أو الظن  
وهذا لم يتكرر فيه حكم اه (وأقول) لا يخفى مع التأمل والانصاف صحة ما قاله الشارح بناء على  
ما هو المفهوم من عبارة المصنف فإنه جعل صحة النظر في الشيء سبباً للتوصل إلى المطلوب الخبري  
أي لعلم المطلوب الخبري أو ظنه ولا يخفى ان النظر الصحيح الذي يتسبب عنه علم المطلوب الخبري  
أو ظنه ليس الا الفكر المؤدى إلى علم المطلوب الخبري أو ظنه بخلاف الفكر المؤدى إلى المطلوب  
التصوري فإنه لا يتسبب عنه علم المطلوب الخبري أو ظنه وبخلاف الفكر المؤدى إلى الاعمال من  
المطلوب التصوري والمطلوب الخبري فإنه قد لا يتسبب عنه علم المطلوب الخبري أو ظنه فالوجه  
النظر هنا على ظاهره وهو الفكر بقيد المؤدى إلى علم أو ظن لزم التكرار قطعاً اذا التقدير حينئذ  
الدليل شيء يمكن علم المطلوب الخبري أو ظنه بالفكر فيه المؤدى إلى علم المطلوب الخبري أو ظنه  
فالشارح بنى ما قاله على ما تقتضيه العبارة وما هو المفهوم منها ولا غبار عليه فعلى تقدير التكلف  
في صرف العبارة عن المفهوم منها رجحها على معنى لا يلزم عايبه تكرار لا يتعد ذلك في صحة  
ما قاله الشارح لان هذا جواب آخر والحاصل أن ظاهر العبارة يلزمه التكرار وان هذا التكرار  
اللازم يندفع بتجريد النظر عن بعض معناه كما سلكه الشارح أو بصرف العبارة عن ظاهرها كما  
سلكه الشيخ فإذ كره الشيخ جواب آخر عن المحذور لا رد لجواب الشارح فلا يصح جعله رداله كما  
زعمه الشيخ ولو صح ذلك لزم في كل موضع تعدد فيه الجواب عن شيء أن يكون كل جواب  
من تلك الاجوبة المتعددة مطلقاً بغيره منها ولا يقوله عاقل فليأمل وما قول الشيخ في تقريره  
عبارة المصنف الدليل ما يمكن علم المطلوب الخبري أو ظنه بالفكر فيه المؤدى من حيث هو إلى علم

(بصحيح النظر فيه إلى المطلوب  
خبري) بان يكون النظر  
فيه من الجهة التي من شأنها  
أن ينتقل الذهن بها إلى ذلك  
المطلوب المسماة وجه الدلالة  
والخبري ما يخبر به ومعنى  
الوصول إليه بما ذكره  
أو ظنه فالنظر هنا الفكر  
لا يقيد المؤدى إلى علم أو  
ظن كما سيأتي حذراً من  
التكرار والفكر حركة  
النفس في المعقولات ويشمل  
التعريف الدليل القطعي  
كالعالم لوجود الصانع والظن  
كالنار لوجود الدخان  
وأقوى الصلاة لوجوبها  
فبالتنظر الصحيح في هذه الأدلة  
أي بحركة النفس فيما تعلقه  
منها مما من شأنه أن ينتقل  
به إلى تلك المطلوبات

مطلقاً  
في النظر فيها

مطلقاً أي تصويرياً كان ذلك العلم أو تصديقاً في توجيه عليه أنه أن أراد أن فاعل المؤدى في قوله  
المؤدى من حيث هو هو الفكر بقيد أعني قوله في نفسه لم يصبح إذاً الفكر بقيد كونه في الدليل  
لا يؤدي إلى العلم مطلقاً وإنما يؤدي إلى علم تصديقي وإن أراد أن فاعله مطلق الفكر وكأنه قال  
بالفكر فيه المؤدى مطلقاً أو جنسه وهو المناسب لقوله من حيث هو فهو متعسف في تأويل  
العبارة مستغنى عنه بما ذكره المشرح لأنه أسهل منه إذا استعمال اللفظ مجرداً عن بعض معناه  
أشيع مما ارتكبه من التعسف على أنه لا يخلص من التكرار على الإطلاق لأن قوله المؤدى  
من حيث هو الخ يدخل فيه الفكر في الدليل بل المؤدى إلى العلم التصديقي والظن ليس إلا الفكر  
في الدليل فيصير المعنى المؤدى في هذا وغيره إلى العلم والظن فيلزم التكرار بالنسبة إلى هذا  
وليس من شرط التكرار إعادة ذكر الشيء على الوجه المتقدم بعينه بل إعادة ذكر الشيء ولو  
في ضمن غيره من غير داع إليها تكرار مكرره وما هنا كذلك إذ هذه إعادة غير معتبرة في مفهوم  
الدليل فارتكابها ارتكاب لما ادعى إليه فيكون من التكرار المكرر لا يقال لأنهم اتفاه  
الداعي هنا إليه بل هنا داع إليه وهو بيان حال الفكر وأنه تارة يؤدي إلى العلم التصديقي  
أو الظن وذلك إذا تعلق بالدليل وتارة يؤدي إلى العلم التصوري وذلك إذا تعلق بغيره كما أشار إلى  
ذلك بقوله محسولة أن النظر الذي هو في نفسه الخ لا نقول إنما يستقيم ذلك لو كان المقام مقام  
بيان الفكر وليس كذلك بل المقام ليس إلا بيان حال الدليل وليه تعريفه سوى مجرد حركة  
النفس في العقول دون التأدية المذكورة للاستغناء عنها باعتبار التوصل المذكورة فليتم  
(قوله كالحديث في الأول الخ) هذه أمثلة لما تعقله النفس من تلك الأدلة وتقع حركتها فيه  
قال شيخنا العلامة وهو مشكل لأن كلام من هذه الأمثلة مفرد يستحيل الحركة التي هي  
الاتقال فيه بل هي واقعة في الحدود أي من الأصغر الذي هو الدليل إلى الأوسط الذي هو  
ماتعقله منه ثم منه إلى الأكبر الذي هو المطلوب اهـ (وأقول) أما أولاً فالاشكال مبني على  
حل في من قوله فيما تعقله منها على معنى الظرفية وهو غير متعين بل أوجها على معنى السببية  
كما يشهد إليه قوله من الجهة التي من شأنه أن ينقل الأذن من ذلك المطلوب فجعل تلك الجهة  
سبباً واللة لا تتقال منها إلى المطلوب ولم يجعلها محل الحركة وأما ثانياً فلو سلمنا كان غاية الأمر  
أن في العبارة مسامحة وتقدير مثلاً فيما تعقله منها مع غيره بيان تنقل من الحد الأصغر إليها ثم  
منها إلى المطلوب وارتكاب المسامحة طريق مسلول خصوصاً إذا وجد ما يشهد إليها (قوله  
فالأمر بالصلاة لوجوبها) قال شيخنا العلامة صواب العبارة فأقيموا الصلاة لوجوبها حقيقة  
وكانه قال صورة القياس هكذا الأمر بالصلاة أمر بشئ وكل أمر بشئ لوجوبه اهـ (وأقول)  
يمكن أيضاً أن يجعل ال في الأمر في قوله فالأمر بالصلاة للعهد أي فالأمر المذكور أي وهو أقيموا  
أو فهذا الأمر أي وهو أقيموا فكانه قال فأقيموا للوجوب والاعتبار بالمعنى دون اللفظ ويمكن  
أن تكون نكته العدول إلى ما ذكره الإشارة إلى جريان هذا القياس في كل أمر بالصلاة وإن لم  
يكن بهذه الصيغة فمأذ كره المشرح صواب أيضاً (قوله لأن الفساد لا يمكن التوصل به إلى  
المطلوب) قال السيد إذ ليس هو في نفسه سبباً للتوصل ولا لئله وإن كان قد يقضى إليه فذلك  
إفشاء اتفاق ليس من حيث أنه وسيلة له قال والحكم يكون الإفضاء في الفساد اتفاقاً إنما

كالحديث في الأول  
والأخر في الثاني والامر  
بالصلاة في الثالث تصل إلى  
تلك المطالبات بان ترتب  
هكذا العالم حادث وكل  
حادث له سبب فإلزامه صانع  
النار شئ محرق وكل محرق  
له دخان فإلزامها دخان  
أقيموا الصلاة أمر بالصلاة  
وكل أمر بشئ لوجوبه  
سببية فالأمر بالصلاة  
لوجوبها وقال يمكن  
التوصل دون يتوصل لأن  
الشيء يكون دللاً وإن لم  
يتصرف به النظر المتوصل به  
وقيد النظر بالصحيح لأن  
الفساد لا يمكن التوصل  
به إلى المطلوب

يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباطا على بصيرته بعضها وسيلة الى بعض أو يخص بفساد  
 الصورة وبوضع ما ليس بدليل مكانه اه وقوله وبوضع ما ليس بدليل مكانه قال بعضهم كوضع  
 المقدمات الغير المناسبة للمطلوب اما كلها أو بعضها مثل ان يكون المطلوب العالم حادث  
 فيوضع مكان الدليل الانسان متعجب وكل متعجب ضاحك أو الانسان متغير وكل متغير حادث  
 والحاصل ان القساد في المادة اما لعدم مطابقتها للواقع فالحكم يكون الاقضاء في القاسد  
 اتفاقا انما يصح الخ واما لعدم مناسبتها للمطلوب فهذا الحكم يصح في القاسد بحسب المادة  
 بهذا الاعتبار وفي القاسد بحسب الصورة فيخص القاسد بما اه (قوله لا تتفاء وجه الدلالة  
 عنه) قال شيخنا العلامة هو في المعنى تعريف القاسد على تعريف الصحة بما مر أي في قوله  
 بان يكون النظر فيه من الجهة التي من شأنها الخ وقد وافق فيه ما أي التفاضل في ويرد عليه ما  
 اتفاقا الترتيب المسمى بالخطا في البرهان لصورته فانه قساد يصح عليه تعريف الصحة دون  
 القساد اه (وأقول) النظر وان اعتبر صحة مادة وصورته لان صحته من حيث تعلقه بالدليل  
 الاصولي ليست الامن جهة المادة اذ لا ترتيب في الدليل الاصولي حتى يعتبر في النظر من حيث  
 تعلقه بصحته صورة أيضا فالنظر الذي يتوصل به الى العلم المطلوب الخبري أو ظنه انما يقصد من  
 تعلقه بالدليل الاصولي استخراج المادة واما ترتيب المقدمات الذي هو الصحة من حيث الصورة  
 فأمر خارج عن تعلقه بالدليل الاصولي وان كان معتبرا في صحته فتفسير صحة النظر بان يكون  
 من وجه الدلالة وفساد بان لا يكون منها ليس تفسير الصحة وفساده على الاطلاق بل هو تفسير  
 اه ما من حيث الابداء وتعلقه بالدليل الاصولي فلا يرد على تفسير صحته بما ذكر انه يصدق مع  
 اتفاقا الترتيب ان هذا فساد مع صدق تفسير الصحة به لان هذا فساد للنظر لان من حيث تعلقه  
 بالدليل الاصولي والكلام انما هو باعتبار هذا ويدل على ذلك كلام التفاضل في فانه بعد ان فسر  
 صحة النظر بما ذكره انه لا بد في النظر من صحة صورة وماتة حيث قال مانص صحة النظر ان  
 يكون في وجه الدلالة أي ما به ينتقل الذهن كالحديث العالم وقساده بخلافه فلما أطلق النظر لفهم  
 منه ان الدليل يجب ان يمكن التوصل الى المطلوب الخبري بأي نظر كان ولا خفاء في ان العالم  
 دليل الصانع ولا يمكن التوصل به الى المطلوب بالنظر القاسد اما صورة فظاهر واما مادة كقولنا  
 العالم بسيط وكل بسيط له صانع فلا تتفاء وجه الدلالة اذ ليست البساطة مما ينتقل الذهن منه  
 الى ثبوت الصانع وان أقضى اليه في الجملة اه وكذا يدل عليه قول الشارح في النظر الصحيح  
 في هذه الأدلة الى قوله بان يرتب اه كذا الخ فانه اشارة الى ان النظر الصحيح بان يكون من  
 وجه الدلالة يؤدي الى المطلوب بشرط أو بسبب ان ترتب هكذا فقد أشار الى اعتبار الترتيب  
 بقوله بان يرتب والى اعتبار صحته بقوله هكذا (قوله بما يسمى حدا) قال شيخنا العلامة هو  
 من النظر فالنظر في شارة الخبري في التوصل الى كل منهما بالنظر وان كان الموصل والمتوصل  
 اليه في الخبري صحة وتصديقها في التصوري حدا وتصورا فلا يحسن التقابل بينهما ما اذا اشعار  
 التعريف بالخصوص الذي يصح به التقابل ثم لو قال اما ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه  
 الى مطلوب تصوري فليس بدليل بل هو المعرف بفتح الراء مقابل بين المعرف والدليل لتقابلهما  
 في التوصل اليه لكان سنا اه (وأقول) فيه أمور لا تخفى على التأمل منها منع قوله هو أي

لا تتفاء وجه الدلالة عنه  
 وان أدى اليه بواسطة اعتقاد  
 أو ظن كما اذا نظر في العالم  
 من حيث البساطة وفي النار  
 من حيث التسخين فان  
 البساطة والتسخين ليس  
 من شأنهما أن ينتقل بهما  
 الى وجود الصانع والذات  
 ولكن يؤدي الى وجودهما  
 هذان النظران من اعتقاد  
 ان العالم بسيط وكل بسيط  
 له صانع ومن ظن ان كل  
 مسخن له صانع اما المطلوب  
 خبري وهو التصوري  
 فتوصل اليه أي يتصور  
 بما يسمى حدا بان يتصور  
 كالحوان الناطق حدا  
 للانسان وسائر حدا الخ  
 الشامل لذلك وغيره



ما يسمى حد من النظر أي من أفراد بل هو محل النظر ومتعلقه كما يصرح به كلام الأئمة  
 كقول المواقف وشرحه المرصد الثالث في الطريق الذي يقع فيه النظر إلى ان قالوا فان كان  
 المطلوب تصورا بمعنى طريقة الذي يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه معرفا ٥١ ومنها منع قوله بل  
 هو المعرف بفتح الراء لان الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصوري هو المعرف  
 بكسر الراء فان النظر واقع في الحد لافي الحدود وأهل الشيخ بنى ما قاله هنا على ما قاله اولاً من  
 ان الحد من النظر ومنها ان حاصل كلام الشارح كما هو ظاهر لما مله انه قابل الدليل بالحد  
 من حيث ان الاول يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري وان الثاني يتوصل بصحيح النظر  
 فيه إلى مطلوب تصوري ولا شبهة في صحة هذا المقابلة وحسنها واشعار تعريف الدليل بأن  
 ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب غير خبري ليس بدليل وهو الحد وكفى هذا الاشعار في  
 حسن المقابلة ثم لم يعبر الشارح بالنظر بالنسبة إلى الحد بل بتصوره حيث قال بأن يتصور  
 فيحتمل انه جعل النظر بالنسبة اليه على تصوره وان لم يناسب ما يأتي في تعريف النظر ويحتمل  
 خلاف ذلك فلنأمل (قوله واختلف أئمتنا) ذكر ذلك لما قبله في قوله التوصل بصحيح  
 النظر فيه (قوله الحاصل عندهم) قال شيخنا العلامة تقدير الحصول ليس بلازم لجواز اتفاق  
 عقبيته بالعلم (وأقول) ان أراد التنبيه فلا بأس أو الاعتراض فهو مدفوع بأن كلام الشارح  
 لا يقتضي لزوم ذلك وانما اختاره تقديره لانه ادل على المقصود وأوضح في بيانه من حدوث العلم  
 المختلف فيه عقيب النظر كما يدركه الذوق السليم واللائق مراعاة أوضاع المعاني واجزائها وان  
 احوح إلى التقدير كما نص على ذلك الأئمة في مواضع من كلامهم ولينسب قوله عادة أولزوما  
 فيفيد الاشارة إلى الخلاف في ذلك مع الاختصار اذ لو لم يقدره احتاج إلى التنبيه على تعلق قوله  
 عقبيه بالعلم دفعا لتوهم غيره كالتسليم التي لا تناسب المقصود لصدقتها مع حصول العلم أولاً  
 واستمراره إلى عقبيه وذلك يجزى إلى التطويل في حكاية قول العادة والزم (قوله ولا الاتسكال  
 عنه) اعترضه شيخنا العلامة حيث حكى عن السيد عن الامام الرازي في آخر كلام طويل مانصه  
 بخلاف النظري اذ يوجب النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظر  
 فيه فيكون ذلك النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا يوجب التكليف به اه  
 وعقب ذلك بقوله وانت بعد ذلك خبير بأن قول الشارح لا قدرة على الاتسكال عنه فيه نظر اه  
 (وأقول) كان وجه النظر أخذ من هذا المحكى قبله انه يمكن الاتسكال عنه بأن يغفل عن النظر  
 ويعتقد ما يناقضه ويوجب بوجهين الاول أن الكلام في حصوله عقيب النظر بأن يتصل به  
 من غير فاصل وهذا لا ينافي إمكان طر وغفلة يعتقد بسببها ما يناقضها اذ ليس المدعى دوامه بل  
 مجرد حصوله متصلاً بالنظر وان انقطع بعد حصوله لما عرض (فان قلت) قد تتصل الغفلة بالنظر  
 (قلت) ان تحقق النظر بتمامه لزم اتصال العلم به وتأخر الغفلة عنه والا كان خلاف القرض  
 فلا يرد والثاني ان المراد لا قدرة على الاتسكال عنه حيث لا مانع كغفلة بقريشة ظهور وان  
 حصول الشيء مشروط بعدم المانع منه واعلم ان هذا النظر لا يتعلق بالشارح ولا يلحقه من شيء  
 اذ ليس حظ من هذا الكلام الا مجرد حكاية عن غيره من غير ان تصاب لاختياره فاستناد هذا  
 القول له ويرايد النظر عليه ليس بصواب وكان صواب التعيين بقول وانت بعد ذلك خبير بان

(واختلف أئمتنا هل العلم  
 بالمطلوب الحاصل عندهم  
 عقبيه) أي عقيب صحيح  
 النظر عادة عند بعضهم  
 كالأشعري فلا يتخلف  
 الاخرق للعادة كتخلف  
 الاحراق عن ممانسة النار  
 أولزوما عند بعضهم كالامام  
 الرازي فلا يتكفأ أصلاً  
 كوجود الجوهر لوجود  
 العرض (مكتسب) الناظر  
 فقال الجمهور نعم لان  
 حصوله عن تطره المكتسب  
 له وقيل لا لان حصوله  
 اضطراري لا قدرة على  
 دفعه ولا الاتسكال عنه  
 فلا خلاف الا في التسمية

ما حكاه الشارح من انه لا قدرة الخ (قوله وهي المكتسب أنسب) اعترضه شيخنا العلامة  
 بوجهين حيث قال مانصه الباء متعلقة بضمير التسمية وعمل ضمير المصدر كما هنا شاذ ومتعلق  
 أنسب محذوف والتقدير وتسمية العلم النظري بالمكتسب لكونه حصل عن كسبي أنسب  
 بالتكليف به الذي هو في الحقيقة تكليف بسببه المقدر ويعنى كما ان التكليف به عائد الى  
 التكليف بسببه كذلك التسمية بالمكتسب عائدة الى تسمية سببه بذلك ولا يذهب عنك في هذا  
 المقام ما أسلفناه عن الامام اه (وأقول) حاصل الوجه الاول انه اعمل ضمير المصدر وهو شاذ  
 وحاصل الوجه الثاني ان حاصل كلام الشارح ان تسميته بالمكتسب باعتبار سببه كما ان  
 التكليف به باعتبار سببه ويرد عليه انه لا يجب ان يكون التكليف به باعتبار سببه بل يجوز ان  
 يكون باعتبار نفسه لانه نفسه مقدور المكلف كما تقدم بيانه في الكلام المحكي عن السيد عن  
 الامام في القولة السابقة فهذا هو المراد فيما يظهر بقوله ولا يذهب عنك الخ ويجب ان لا يذهب  
 بانه لا يجب تعلق الباء بضمير التسمية بل يجوز تعلقها بمحذوف حالا من ذلك الضمير على قول  
 سيبويه يجوز ان يجي اسمال من المبتدأ أو من ضمير الخبر وهو أنسب على قول الجميع والتقدير  
 والتسمية ملتبسة بالمكتسب أي بهذا اللفظ أنسب أو والتسمية أنسب هي ما تبسبه بهذا اللفظ  
 بل قد يقال ما المانع من تعلق قوله بالمكتسب بقوله أنسب أي والتسمية أنسب بلهظ المكتسب  
 فليأمل وعن الوجه الثاني بان مناه على أن المعنى انها أنسب بالتكليف به الى آخر ما تقدم وهو  
 ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة اليه بل يجوز أن يكون المعنى انها أنسب من التسمية بتغير  
 المكتسب بناء على ان المكتسب ما حصل بالكسب بمعنى مباشرة اسبابه بالاختيار فليس  
 في كلامه قياس التسمية باعتبار السبب على التكليف باعتبارها حتى يرد عليه ما تقدم عن الامام  
 فليأمل (قوله في قولى الاكتساب وعدمه) اعترض شيخنا العلامة قوله وعدمه فقال فيه نظر  
 للقدرة على الاتفكال عنه بنظر آخر يفيد ما لا يجامع الظن الاول من علم متعلقه أو علم أوظن  
 بخلافه اه (وأقول) هذا الاعتراض في غير محله كما لا يخفى فانه ليس المراد بعدم القدرة على  
 الاتفكال على هذا القول عدم الاتفكال مطلقا كيف وقد صرح الشارح مع ذلك بقوله الا انى  
 اتفاقا فانه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض الخ فهذا نص منه في انه قد يتفك كيف مع ذلك يصح  
 هذا الاعتراض وانما المراد ان الظن الحاصل عن نظر باعتبار ذلك النظر الذي هو سببه ومع  
 عدم المانع كلما مرض لا قدرة على دفعه ولا الاتفكال عنه وهذا لا ينافى انه يمكن الاتفكال عنه  
 لمعارض كما ذكره الشارح فليأمل بانصاف (قوله دون قولى الزوم والعادة لانه لا ارتباط بين  
 الظن وبين أمر ما بحيث يمنع تخلفه عنه عقلا أو عادة فانه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض الخ)  
 اعترضه المحشيان حيث قالوا اللفظ للكالم قوله فانه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض استدلال على  
 انه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمنع تخلفه عنه عقلا أو عادة وهو ما أخذ من العضد  
 وفيه نظر اذ لا يخفى انه انما يتجه كونه دليلا على عدم ثبات الظن بعد حصوله لا على اتفكا  
 حصوله عقب النظر الصحيح فان القياس اذا كان صحيح الصورة لا يتخلف عنه حصول الظن  
 أى قيامه بالنظر المرتب للقياس عقب نظره فيكون مرتب طابه ويجرى فيه قول الزوم والعادة  
 وتخلفه بمعنى تبين أن المظنون غير واقع من يل للظن بعد حصوله يظهر به عدم ثباته لانه لم يحصل

وهي المكتسب أنسب  
 والظن كالعلم في قولى  
 الاكتساب وعدمه دون  
 قولى الزوم والعادة لانه  
 لا ارتباط بين الظن وبين  
 أمر ما بحيث يمنع تخلفه عنه  
 عقلا أو عادة فانه مع بقاء  
 سببه قد يزول لمعارض

عقب صحيح النظر اهـ وشيخنا العلامة حيث قال قوله دون قولي اللزوم والعادة فيه نظر  
اذ السبب الذي قرره لزوم العلم جار في الظن واما استدلاله بزوال الظن مع بقاء سببه لمعارض  
خارج فلا يفتض لان لزوم شيء سببا آخر لذاته لا ينافيه تخلفه عنه لخارج من انتفاء شرط  
أو وجود مانع ويكفيك أن النظر سبب للمطلوب من علم أو ظن اذ هو ترتيب أمور معلومة  
التأدي الى مجهول والسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته اهـ والكوراني  
قَالَ وفي بعض الشروح هذا كلام غريب وهو ان الظن كالعالم في قولي الاكتساب وعدمه دون  
قولي اللزوم والعادة اذ الارتباط بين الظن وبين شيء آخر ولم يدرك أن النتيجة لازمة للمقدمتين  
سواء كانتا ظنيتين أو قطعتين لان العلم بالمطلوب من القطعيات عند الاشاعرة لما كان يخلق  
الله تعالى عادة فكما انه جرت عادته بخلق العلم في القطعيات فكذلك الظن في الظنيات وقد اشبهه  
عليه أحد المذهبيين بالأخر فان حصول المطلوب لما كان على اللزوم والوجوب عند الفلاسفة  
وفي الظنيات لازوم عندهم لا يثبتان على اللزوم العقلي وقد صرح به الامام في المحصل وليس  
بشيء لانه قد ثبت انه تعالى فاعل بالاختيار ولا لزوم مع الاختيار فان قلت لم لا يجوز ان يجعل  
متعلق الاختيار اللزوم وكما وجد اللزوم وجد اللزوم فينتج ما قالوا قلت كما ثبت انه مختار  
ثبت ان الاشياء كلها مستندة اليه ابتداء فيجب استناد وجوده للزوم اليه اختيارا ابتداء  
فلا يتم اللزوم العقلي وانما أظننا الكلام في هذا المقام لانه من عزال أقدم الافاضل اهـ  
(وأقول) من تأمل وأنصف علم ان حاصل فرق الشارح بين العلم والظن ان العالم لا يتخلف  
عن النظر المؤدى اليه أصلا الاخر فالعادة على قولها بخلاف الظن يتخلف كثيرا والفرق ان  
النظر المؤدى الى العلم قطعي التأدي اليه والقطعي لا يعارضه شيء من قطع أو ظن فلا يتخلف  
عنه العلم ابتداء بخلاف النظر المؤدى الى الظن فانه ظني التأدي والظني يمكن معارضته  
يقطعي أو ظني فتنتفي التأدي وانتفاؤها لا ينافي سببته للظن لان السبب مع المعارض لا يستتبع  
المسبب وحينئذ يدفع جميع هذه الاعتراضات التي اطالوا بها وتفصيل ذلك بما قول الكمال  
انما يتجه كونه دليلا على عدم ثبات الظن الخ فيجب عنه بانه لا منشأ له الا عدم التنبه لوجه  
استدلال الشارح بذلك فان وجهه انه لما ~~كان~~ زوال الظن اطرو والمعارض أمكن عدم  
حصوله ابتداء لمقارنة المعارض لان المعارض اذا كان منشأ لسقوط الظن بعد حصوله كان  
منشأ لعدم حصوله ابتداء كما هو في غاية الظهور والمجب خفاء ذلك على الكمال ثم رأيت  
السيد الشريف السهودي أجاب بذلك فله الحمد على موافقة هذا الامام هـ واما قوله فان  
القياس اذا كان صحيح الصورة لا يتخلف عنه حصول الظن فهو مأخوذ من كلام السيد  
الآتي ويجاب عنه بان هذا مسلم عند انتفاء المعارض وكلامنا مع المعارض وبعبارة أخرى  
هذا مبني على تقدير ثبوت المقدمات ولهذا قالوا في تعريف القياس قول مؤلف من قضايا  
متى سيات لم عنه لذاته قول آخر اهـ وقال شيخنا الشريف في قول الغرقة متى سلمت وليس المقصود  
انها ان لم تسلم لم يلزم لانها لو سلمت لم تسلم فاللزوم بحاله فان معنى اللزوم انه ان ثبت ثبت وذلك  
ثابت وان لم يثبت أحدهما أو كلاهما بل المقصود انه لا يلزم في تحقق القياس صدق  
القضايا ولا الجزم بها بل لو كانتا كاذبتين واعتقد كذبهما لکنهما بحيث اذا علمنا علم لكان

قياسا اه فليس من لازم القياس تحقق علم المقدمتين فلا يلزم تحقق الظن والحاصل ان صحة صورة القياس الظني انما يقتضى استلزام القياس لنتيجته ولا يقتضى استلزامه لظن نتيجته لامكان المعارض المانع من ظن النتيجة دون لزومها للقياس لانه على تقدير الثبوت وكلام السيد الا ترى صريح في ذلك كما لا يخفى على المتأمل واما قوله وتخلقه الخ فهو في غاية السقوط مع توجيه استدلال الشارح بما ذكرناه كما لا يخفى واما قول شيخنا اذا السبب الذي قرر به لزوم العلم الخ فهو ممنوع ولو سلم فهو مع عدم المعارض امامه فيمكن التخلف كما اعترف هو به هنا واما قوله واما استدلاله الخ فهو لا يفسد مع ما علم من ان الشارح اورد بالزوم الذي اثبت في العلم ونفاه عن الظن هو الزوم مطلقا بحيث لا يقع تخلف أصلا الاخر فالعادة على قولها والزوم بهذا المعنى غير موجود في الظن لامكان المعارض المتصور في الظن دون العلم فلا يضره تحقق الزوم في الظن عند عدم المعارض لانه لم يرد في الزوم عنه مطلقا بل على الوجه الذي اثبت له لم ولا شك في انتفاءه عنه كما تبين واما قوله ويكفيك ان النظر سبب الخ فهو مسلم ولا يضر الشارح لانه لم ينف سببته ولا استلزامه الوجود على الاطلاق وانما انفي استلزامه الوجود دائما لامكان مقارنة المعارض المانع من ذلك \* واما قول الكوراني ولم يدر ان النتيجة لازمة للمقدمتين فلان مشأه الا الاشتباه وبيان ذلك ان هذا امرين أحدهما المقدمتان وهما بشرطهما مستلزمان للنتيجة استلزاما قطعيا وظنيا بمعنى ان تحقق النتيجة لا يتقن عن تحققهما والثاني النظر في المقدمتين وهو اذا كان المقدمتان ظنيتين لا يستلزم الظن بالنتيجة لامكان معارضتهما بما يمنع ظن نتيجتهما لامكان المعارض في الظنات بخلاف ما اذا كانتا قطعيتين اذ لا تعارض في القطعيات ولا خفاء في ان كلام الشارح المحقق انما هو في الامر الثاني اذ كلامه في ان النظر لا يستلزم الظن كما هو في غاية الوضوح فاذ كره من عدم الاستلزام حق بلا شبهة وما أورد الكوراني عليه من انه لم يدر ان النتيجة لازمة للمقدمتين وان كانتا ظنيتين فهو غلط منشؤه فهمه ان الشارح نفي لزوم النتيجة للمقدمتين الظنيتين وانما نفي لزوم ظن النتيجة للنظر في المقدمتين وأين أحدهما من الآخر والاول لا يستلزم الثاني كما هو جلي وما أحقه بقوله

وكم من عائب قولنا صحيحا \* وأقنه من انهم السقيم

وآما قوله فكما انه بمرت عاده بخلق العلم في القطعيات فكذلك الظن في الظنات فهو وتوحيه لا يجدي به شيأ فبما قصد لانا سلم جريان عاده بما ذكرنا لان عاده فيها مختلفة فانها في العلم لا تختل الاخر فالعادة في الظن تختلف كثيرا بسبب مقارنة المعارض الممكنة في الظن دون العلم المانعة من حصول الظن لجريان عاده تعالى بذلك وهذا مما لا يمكن انكاره واما قوله وقد اشتبه عليه أحد المذهبين بالآخر فهو وكلام باطل لامشأه الا الغلط القاحش وذلك لانه أراد باحد المذهبين قول العادة وبالآخر قول الزوم وبالاشتباه انه نفي لزوم الحصول على قول العادة بناء على انه لا لزوم عقليا وهذا انما يلائم قول الزوم لا قول العادة فانه ليس مبيعا على لزوم عقلي بل على مجرد جريان عاده تعالى بذلك يشهد بانته أراد هذا المعنى تعليقه بالاشتباه بقوله فان لزوم المطلوب الخ وكأنه ما أشد ذلك أعنى كون الشارح نفي الزوم على ذلك القول على انه

لازوم عقليا من قوله لانه لا ارتباط الى قوله عقليا أو عادات الخ فانه يفيد ان الازوم على قول  
العادة فنشره الارتباط بينهما وحينئذ توجه اعتراضه كما يدل عليه كلامه كما ترى ان الازوم  
على قول العادة ليس متوقفا على ان يكون بينهما ما ارتباط حتى ينتفى الارتباط عنهما  
تخلقا لما أفاده كلام الشارح بل هو محض خلق الله تعالى بخلافه على قول الازوم فانه يتوقف  
على ذلك وهذا غلط لان الازوم وان كان عاديا موقوف على الارتباط قطعا الا ان توقفه على  
ذلك الارتباط عادى لاعقلى فان حصول الاحراق عادة عقب بمسلة النار موقوف بطريق  
العادة على الارتباط ولهذا حصل الاحراق عند المماسه لتعور الحطب للارتباط بين النار  
والحطب دون الماء لعدم الارتباط بين النار والماء وهذا مراد الشارح بما ذكره فقد بان انه  
لا اعتبار على كلامه من هذا الوجه الذى توهمه الكوراني واثبت عليه الحال فيه وانه يرى  
بمناصبه اليه واعتراه عليه واعلم ان ما استدلل به المحقق من قوله لانه لا ارتباط بين الظن وبين  
أمر ما الخ ما خوذ من العضد فانه قال مانعه واما الامارات أى ماهى ظنية فمستلزم النتيجة  
استلزاما ظنيا واعتقاديا ولا يستلزم وجودها دائما بل وقتا ما وذلك اذا لم يمنع مانع وانما يجب  
لانه ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر ربط عقلى بحيث يمنع تخالفه عنه لزوالهما مع بقاء  
موجبهما كما يكون عند قيام المعارض وظهور خلاف الظن بحس أو دليل اه وشرحه  
المولى التقنازاتى وأقر عليه لكن نازعه السيد فيه فانه تكلم عليه بكلام قال فى آخره  
والتحقيق ان الامارة لا تكون قطعية المقدمات والاستلزام معا والافادت قطعا فتكون  
برعانا لكن يجوز أن تكون مقدمات قطعية دون الاستلزام كفى الاستقراء والقياس الذى  
يظن اتجاها وبالعكس كفى الضروب المستلزمة لتأنيها يقينا اذا تركت من مقدمات غير  
قطعية كقولك زيد يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق فان استلزامه للنتيجة قطعى  
لا شبهة فيه انما الكلام فى تحقق الازوم بحيث كان ظنيا كان اللازم أيضا مضمونا وقد سبق  
تحققه ومن هنا ظهر ان قوله لانه ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر ربط عقلى بحيث يمنع  
تخالفه عنه منطوقه لان ذلك انما يتم اذا لم يكن الأمر الذى يستفاد منه الظن أو الاعتقاد  
قبلا صحيح الصورة وقوله لزوالهما مع بقاء موجبهما ممنوع فان زوالهما مع بقاء مقدمات ذلك  
القياس ممنوع وعند قيام المعارض فى الاعتقادات بتغير اعتقاد المقدمات فان من اعتقد  
قدم العالم اشبهة صحيحة الصورة ثم اطلع على برهان حدوثه يزول عنه اعتقاده بعض مقدماته  
دون الاستلزام لكونه قطعيا وكذا الحال فى ظهور خلاف الظن بحس أو دليل نعم لوجه  
الامارة عبارة عن المقدرات كالطواف بالليل وتقيم الهواء وكون مركب القاضى على باب  
الجمام تظهر زوالهما مع بقاء موجبهما اه (وأقول) هذا الكلام انما يرد على العضد ولا يرد  
على الشارح والفرق ان نزاع العضد فى استلزام المقدمات للنتيجة بدليل صريح فى عبارته  
السابقة الاترى الى قوله أما الامارات أى ماهى ظنية فمستلزم النتيجة الخ فانه صريح فى ان  
كلامه فى استلزام المقدمات للنتيجة قيد عليه ان استلزام المقدمات للنتيجة انما هو على تقدير  
ثبوتها واعتقادها وظنها وهى بهذا الاعتبار مستلزمة ولا بدولا يقصد فى ذلك انه قد يتغير  
الاعتقاد أو الظن لان المتكلمات المستلزمة لم تبق حيتت جها لها والكلام فى استلزامها مع

كما اذا أخبر عدل بحكم  
وآخر بنقيضه أو ظهور  
خلاف الظنون كما  
اذا ظن ان زيدا فى الدار  
لكون مركبه وخلفه  
يباها ثم شوهد خارجها  
وأما غيرنا فاعتزلة قالوا  
النظر بولد العلم كقوليد  
حركة اليد لمركبة المفتاح  
عندهم

بما يجالها وزاع الشارح في استلزام المقدمات للظن كما يصرح بذلك عبارته وسياقه كما لا يخفى ولا شك أنه حيث أمكن قيام المعارض المقترضى لتغيير الاعتقاد والظن فزيله ما أمكن مقارنة للنظر فتنتج تحققه ما لان النظر هو القصر في أحوال الدليل وقد يشكر في أحوال الدليل ويجد ما يناسب المطلوب فيتصوره من غير اعتقاد أو ظن لمقارنة المعارض المناسب لخلافه فلم يكن النظر مستلزما للظن فقوله لأنه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما أي وبين أمر ما في الواقع بحيث يمتنع زوال ظنه أو اعتقاده أو وبين النظر في أحوال أمر ما أو وبين نظرا بحيث يمتنع تخلفه عنه أي عدم قبول المعارض الموجب لتغير الظن والمانع من تحققه واستتباع النظر في أحوال المنظور فيه فاحتمال المعارض مانع من استلزام النظر للظن وليس مانعا من استلزام القياس للنتيجة لهذا ذلك الاستلزام على تقدير ثبوت المقدمات فلا ينافيه احتمال المعارض فظهر أن توجه القدر في هذا الدليل بالنسبة للعضد لا يقتضى توجيهه فيه بالنسبة للشارح وأعل هذا هو السبب في استدلال الشارح به مع اطلاعه على منازعة السيد فيه كما هو الظاهر فإن عدم اطلاع الشارح على ما يتعلق بالعضد إلا أنه من بعد البعيد فافهم ذلك واحتفظه ولا تهولك تهويلاتهم على الشارح في هذا المقام (قوله الظن الحاصل متولد عن النظر عندهم وان لم يجب عنه) فيه أمور وردها شيخنا العلامة \* الأول أنه قال فيه نظر لان التوليد ان يجب الفعل اقله فعلا آخر فلا يصدق على افادة النظر الظن ان لم يجب عنه \* والثاني أنه قال أيضا في قوله وان لم يجب عنه ظاهره وان لم يجب الظن عن النظر وهو غير صحيح فان النظر الخالي عن المعارض يجب أن يتولد عنه الظن ولا يتخلف أصلا فالظاهر أن معناه وان لم يجب دوامه أي الظن فإنه لا يجب دوامه بل قد يتقلب علما اذا وجد دليل قطعي وشكا اذا وجدت اشارة تعارضه \* والثالث أنه قال أيضا وقال وعلى وزانه يقال النظر يولد الظن لكان أوفق واخصر لكنه عدل عنه لما قدمه من أنه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا يصح ان يقال النظر يولد الظن بخلاف قوله الظن الحاصل يتولد من النظر فإنه صحيح فانه اذا حصل فهو متولد عنه فلا يحصل الا عنه \* (وأقول) جواب الاول ان المراد بايجاب الفعل فعلا آخر تأخره في حصوله وبالوجوب في قوله وان لم يجب عنه الزموم وعدم الخلف عنه فلا منافاة بينهما وجواب الثاني اننا نسلم عدم صحة ما هو ظاهر العبارة لان الكلام في النظر في نفسه وهو لا يستلزم الظن لجواز مقارنة المعارض لاني النظر المقيد بالخلو عن المعارض وأما الثالث فكان حاصله أنه لو قيل النظر يولد الظن دل على لزومه بخلاف ما لو قال الظن يتولد من النظر فإنه لا يدل على الزوم بل ان حصل الظن كان متولدا من النظر ولكن قد لا يحصل فليتنامل \* واعلم أنه ظهر مما تقر بان الوجوب يجامع التوليد ولا ينافيه فلا اشكال في قوله وان لم يجب عنه خلاقا لما يتوهمه بعض الضعفة من ان التعبير بالوجوب انما يناسب مذهب الحكمة فانهم قالوا ان افادة النظر العلم على حسب الاستعداد فان المبدأ الذي تستند اليه الحوادث في عالمها هذا موجب عندهم عام القيص ويتوقف حصول القيص منه على استعداد خاص يستدعيه ذلك القيص والاختلاف في القيص انما هو بحسب اختلاف الاستعدادات والقوابل فالنظر بعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة تقيض عليه من ذلك المبدأ وجوباً أي لزوماً عقلياً وكان اقتصار

وعلى وزانه يقال الظن الحاصل متولد عن النظر عندهم وان لم يجب عنه وقوله عقيبها بالغة قليلة برت على الاستسنة والكثير ترك البياض كما ذكره النوري في تحرير

الشارح على نقل مذهب المعتزلة من غير أن نختصرا (قوله والحد عند الأصوليين ما يميز  
 الشيء عما عداه) اعترضه شيخنا العلامة بأنه صادق على العقل والعلم وعلى الاعلام مطلقا فلا  
 يطرد وغير صادق على شيء من افراد الحد اذ كل منهما لا يميز الحد وعن افراده وهي غيره اذ  
 الجزئي غير الكلي قطعا وغير مشتمل عليه اذ الجزئي واجزاؤه متعينة لا تقبل الشركة والكلي  
 ليس كذلك فلا يعكس اه (وأقول) عبارة الشارح موافقة لعبارة العصفقانه قال الحد  
 عند الأصوليين ما يميز الشيء عن غيره اه وقد أورد عليه ان هذا التعريف صادق على الشخص  
 مع انه لا يسمى حدا وأجيب بان الشخص ممازني وجوده الخارجى بذاته لا يتشخصه كما حقه في  
 المواضع فلا يصدق الميز على الشخص وبان ما عبارة عن المحول بقدر شدة اعتبار صحة الجمل  
 في التعريف كما هو المشهور والشخص لكونه جزئيا لا يكون محمولا اه وهذا الجواب يتأني  
 هنا بالنسبة للاعلام لانها جزئيات فلا تكون محمولة وكذا بالنسبة لعقل والعلم لان الظاهر انه  
 أراد بهما الجزئيات لانه هو ومهما والا فهو من افراد الحد فلا يصدق ما ذكر عليه بل يجب  
 وبذلك يحصل الجواب عن الامر الاول نعم قال بعضهم ورد أى هذا الجواب بأنه ادرج فيه  
 أى في الحد التعريف اللفظي وهو جار في الجزئيات أيضا كما في حقص عمر اذا كان عمر اشهر  
 والتحقيق ان يحصل هذا التعريف ان مسمى اللفظ الاول ما يسبق الى ذهنك عند اطلاق  
 اللفظ الثاني فلا شبهة في ان هذا الكلي وان كان منحصرا في جزئي اه وقد نازع الجلال الدواني  
 في كون الجزئي الحقيقي لا يكون محمولا فقال وما يقال من ان الجزئي الحقيقي لا يقال ولا يحمل  
 على شيء حقيقة أصلا لان الحمل على نفسه لا يتصور قطعا اذ لا بد في الجمل الذي هو نسبة من  
 أمرين متغايرين وحده على غيره ايجابا مجتمع فاقول فيه انه نظر اذ يجوز جملة على جزئي مقابله  
 بحسب الاعتبار متحده بحسب الذات كما في هذا الضاحك وهذا الكاتب فانهما  
 محتقان بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الذات فان ذاتهما لا يزيد بينهما مثلا وكذا يجوز  
 جملة على كلى أجرى مجراه في جزئيه كما في قولك بعض الانسان زيد اه ويجيب عن الثاني  
 بان المراد والتبادر عما عداه ما خرج عنه مطلقا وهو ليس نفسه ولا فرد. ويدل على ذلك  
 قوله ولا يميز كذلك الاما لا يخرج عنه شيء من افراد الحدود ولا يدخل فيه شيء من غيرها فانه  
 تربية ظاهرة بل قطعية على ارادة ما ذكر اذا اعتبار عدم خروج شيء من الافراد كما هو صريح هذا  
 الكلام صريح في ان المراد بالغير المنوع دخوله ما عدا الماهية وافرادها بل وعلى ان المراد  
 بالقطعة ما كلى محمول على الشيء لا يخرج عنه شيء من افراده ولا يدخل فيه شيء من غيرها فبندفع  
 ايراد العقل والعلم والاعلام اذ لا يصدق على شيء من ذلك الكلي المحمول المذكور ولا يرد  
 التعريف اللفظي بناء على انه جار في الجزئيات أيضا كما تقدم اما ما تقدم عن بعضهم من التحقيق  
 الذي ذكره واما لان المصنف لا يمتد بالتعريف اللفظي فقد قال الخطابي في حواشي التلويح نقلنا  
 عن الاكثريين ان التعريف اللفظي لا يفيد تحصيل صورة وانما يفيد تمييز صورة حاصله من بين  
 الصور ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء هذه الصور فهو ليس تعريفا حقيقيا ولا يشدرج  
 في القول الشارح اه وظاهره مع القرينة خصوصا القطعية لا اشكال على ان قوله وغير  
 مشتمل عليه ممنوع لانهم صرحوا بان الكلي جزء الجزئي وجه الاستدلال القطع على

(والحد) عند الأصوليين  
 ما يميز الشيء عما عداه  
 كالعرف عند المناطقة  
 ولا يميز كذلك الاما لا يخرج  
 عنه شيء من افراد الحدود

وجود الكلى الطبيعي في الخارج بقوله لان هذا الحيوان موجود والحيوان جزء من هذا  
الحيوان وجزء الموجود موجود فالحيوان موجود وهو الكلى الطبيعي اه ولا يخفى ان الشيء  
مشتمل على جزئه على ان الاقدمين جوزوا التعريف بالاعم والايخص ايضا (قوله ولا يدخل فيه  
شي من غيرها) قال شيخنا العلامة برد عليه ان المناهضة المحدودة مغايرة لافرادها وهي من غيرها  
وداخلها في الحد قطعاً فلوقال من غيرها ما يقتضيه الضمير يعود على طرفي افراد الحد واما ان كان  
حسناً وقديماً ان الضمير في غيرها بالافراد عائد عليهم ما يتناول الجماعة فلا يراد ما ذكر اه (وأقول)  
اذا كانت المناهضة داخلية في الحد قطعاً كما هو نص الحد وكما اعترف هو به كان ذلك دليلاً  
قاطعاً على انه اراد بغيرها في قوله ولا يدخل فيه شيء من غيرها ما عداها واما افرادها فهم هذا من  
قبيل اطلاق اللفظ مع قيام الدليل القاطع على المراد به ومثل ذلك مما لا يخفى عليه بل لا يتحقق  
منه توهم من له ادنى تأمل ولو فرض تحققه فهو مما لا يلتفت اليه والخاص ان في الكلام  
ما يدل قطعاً على ان المراد بغيرها ما عداها وما هيته وذلك لدلالة الكلام قطعاً على دخول  
المناهضة وانها المقصود بالذات بالدخول لانها المبرع عنه بالشيء في قوله ما يميز الشيء قد خواها  
أمر مستقرم لوم لا يقبل التردد وانما المقصود بقوله ولا يميز كذلك الخ التبيهة على ان المراد  
ذكرها والدلالة عليها على وجه لا يخرج عنها شيء من افرادها ولا يدخل فيه شيء من غير افرادها  
لان ذكرها والدلالة عليها على ذلك الوجه الذي هو غير ما تميزها كما لا يخفى مع ذلك توهم  
يلتفت اليه تأمل ذلك فانه في غاية الحسن والدقة (قوله لافراد المحدود) قال شيخنا العلامة  
يلزمه الدور بل عمل المحدود المشتق من الحد جراً منه وانه لا يطرده لصدقه على كل انسان في قولنا  
الانسان حيوان تاطق وكل انسان كاتب بالقوة اه (وأقول) أما الاول فخواهيه ان الشارح اراد  
بهذا التفسير ما هو مآل المعنى لا بيان المرجع ووقع تقدير ذلك في كلامهم وان السيد الجرجاني  
قال في شرح قول الكافية الاسم ما دل على معنى في نفسه مانصه أي في نفس الاسم فقال استاذنا  
الشريف هذا مآل المعنى لا بيان المرجع اذ لا وجه لرجوع ضمير تعريف التعريف الى المعرف لزوم  
ذكره فيه فيدور وهو فاسد بل الضمير الى ما لكن لما كان ما عبارة عن الكلمة وكلمة كذا  
اسم عبر عنه بالاسم اه لفظ الاستاذ فعلى قياسه يقال المراد بالجماع لافراد ما يراد به لكنه  
لما كانت في الواقع افراد الحد ودعبر بذلك وبعبارة أخرى قصد بيان متعلق الجماع بحسب  
الواقع لظهور المراد لانه تميز ملاحظته في التعريف حتى يلزم الدور فانه يتعكك في  
مواضع كثيرة وأما الثاني فخواهيه ان المراد المحدود من حيث انه محدود ولما اشتهر من ان قيد  
الحيثية مراد في تعريف الامور التي تختلف بالاعتبار وان حدقه كذكره كما هو على ذلك  
(قوله من دخول غيرها فيه) قال شيخنا العلامة فيه انه غير جامع اذ لا يتناول شيئاً من افراد  
الحدود اذ كل منها لا يتنجس من دخول المناهضة المحدودة فيه وهي غير افرادها كما مر الان يدعى  
ما تقدم اه (أقول) أو يجاب بما اقتضيه فراجه وتأمله (قوله بخلاف حد بالحيوان  
الكاتب بالفعل فانه غير جامع الخ) اعترضه شيخنا العلامة بان مقتضاه ان الحد بالمعنى المصدرى  
من جنس المعرف وان عدم جمعه سببه كونه غيره معروف وفيه نظر اذ المعرف هو المحدود به  
لا الحد مصدره فان قيل يعود الضمير من قوله فانه على الحيوان الكاتب لا على حده قلنا ان كان

ولا يدخل فيه شيء من غيرها  
والاول مبين لمفهوم الحد  
والثاني لخاصته وهو معنى  
قول السنف كالتقاضى ابي  
بكر الباقلا في الحد (الجامع)  
أى لافراد المحدود (المانع)  
أى من دخول غيرها فيه  
(ويقال) أيضاً الحد  
(المطرود) أى الذى كلما  
وجد وجد المحدود فلا يدخل  
فيه شيء من غير افراد  
المحدود فيكون مانعاً  
(المعكس) أى الذى كلما  
وجد المحدود وجد هو فلا  
يخرج عنه شيء من افراد  
المحدود فيكون جامعاً فوضى  
العبارتين واحد والاولى  
أوضح فيصداق على  
الحيوان التاطق حدا  
للانسان بخلاف حده  
بالحيوان الكاتب بالفعل  
فانه غير جامع وغير معكس  
وبالحيوان الماشى فانه غير  
مانع وغير مطرد



الواجب حينئذ يقول بخلاف الحيوان الكتاب بالفعل حداه إذ ذكر الحد والمخالفته بينه وبين ما قبله لافائدة (وأقول) جوابه اما بما ذكره بقوله فان قيل الخ واما قوله قلنا فكان الواجب الخ فهو ممنوع اذ لا وجه للوجوب كيف وقد تقرر انه لا حجر في التعبير واما قوله اذ اذ كر الحد والمخالفته بينه وبين ما قبله لافائدة فهو ممنوع لان فيه تفننا في التعبير وهو ممنوع فنون البلاغة وكفى بهذا فائدة واما بان المراد بالحد في قوله بخلاف حده المحدود به واليه في قوله بالحيوان بالملابسة أي بخلاف حده ملتبس بذلك فان قيل حده هو ما ذكره لاشي آخر ملتبس به قلنا: وعمل حد ما عم بما ذكره والاعم يلابس الاخص على انه يمكن ان يراد بالحيوان الكتاب بكل واحد منهما ويجمع الجزأين الذي هو الحد يلابس كل واحد منهما (قوله وتفسير المتعكس المراد به عكس المراد بالطرده بما ذكره المأخوذ من العضد الموافق في اطلاق العكس عليه للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولا عكس أظهر في المراد أي معنى الجامع من تفسير ابن الحاجب وغيره الخ) اعلم ان شيخنا العلامة لشغفه بالحجية وابتلاؤه بالحجة العصبية على المصنف والشارح خصوصا اذا تعرضا أو أحدهما لابن الحاجب على ما هو معلوم من عادته قد وقع هنا في حق الشارح بما لا ينبغي ان يصدر عن عاقل وتكرر عليه بما لا يجب ان ينسبه الى نفسه فاضل وبالغ في التشديد عليه بما لا منشأ له الا الوهم وتبجح عمالاحمل على الوقوع فيه الا السهو وانحراف الفهم وذلك لانه قال ما نسه اعلم ان الاطراد والانعكاس افعال واقفال من الطرد والعكس والطرده ذكر الشيء على ترتيبه الاصل مفردا أو مركبا والعكس الابتداء بالآخر الشيء من كلمة أو حرف ثم يعاينه الى أوله ونسبه النوع المسمى يقبل الكل في البديع وقد يقال لتبدل طرف القضية مع بقاء النكح والكيف مادقا وكذا ما هو هذا هو المسمى في الشرع بالعرف ويقال أيضا للتبديها على وجه يصح وهذا المعنى لازم لكل قضية وهو المسمى في المنطق بالعكس المستوي وقد يقال اتلازم الشئيين في الاتقاء كالطرده لتلازمهما في الثبوت وهذا النوع هو المسمى في بحث القياس بالطرده والعكس بين العلة والحكم اذا علم عند اقترانهم الحد المطرد المتعكس المستدقم ما الاطراد والانعكاس الى ضمير المرف لا يصح فيه المعنى الاوّل لانه غير مراد ولا العرفي ولا المنطقي لان الموضوعين هما القضية والمعرف ليس منها فتميز الأخير وهو مدعى ابن الحاجب وهو الحق اذ هو المعنى الثابت لنفس الحد وقول الشارح الموافق للعرف في اطلاق العكس يعني باعتبار جملة صفة الموصول انما يلزم منه ان ما قسره بالانعكاس هو عكس ما قسره الاطراد لانه عكس الحد الذي هو المدعى اذ العرف انما يقع في جملة على ان ما ذكره مبادئ ذات التعريف فلا يصح ان يكون عكسه عرفا وان لم يقيد بالجملة وبالجملة فهو من اشتباه عكس تفسير وصف شي يعكس ذلك الشيء قد يبرر واعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال اه (وأقول) تدبرنا وارجعنا فاعلمنا ان جميع ما ذكره الشارح من الحق الواضح الذي لا غبار عليه وان الشيخ مع مبالغة بالتشبيح لم يزد على الاوهام العامة بالتشبيح اليه وان أردت تفصيل الحال فاستمع لما تبلى عليك من المقال فاقول لا يخفى ان حاصل اعتراض الشيخ أمران الاول زعمه ان المراد بالعكس هنا ليس الاعكس الحد وحينئذ يتعين تفسيره بما قاله ابن الحاجب اذ لا يصح من معانيه عكس الحد الا ما قاله والثاني زعمه ان الشارح اشتبه عليه الحال

وتفسير المتعكس المراد به عكس المراد بالطرده بما ذكره المأخوذ من العضد الموافق في اطلاق العكس عليه للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولا عكس أظهر في المراد أي معنى الجامع من تفسير ابن الحاجب وغيره بأنه كلما اتقى الحد اتقى الحدود اللازم لذلك التفسير

فجعل عكس الطرد الذي هو وصف الحد عكسا لنفس الحد مع فساد ذلك اذ ذلك العكس  
 لا يوصف به الا القضية والحد ليس بقضية وكلا الرعين باطلان بطلانا ظاهرا لامتناع وقوعه فيه  
 الا لوهم المحض مع عدم مراجعة كلام الأئمة ليقف على مقصودهم الذي وقف عليه الشارح  
 وحافظ عليه فاما باطلان الاول فلمخالفته لاصرايح كلام الأئمة ففي العمد ما نصه وشرط الجميع  
 أي الحد الحقيقي والرسمي واللفظي الاطراد والانعكاس فالاطراد هو انه كلما وجد الحد وجد  
 المحدود فلا يدخل فيه شيء ليس من افراد المحدود فيكون مانعا والانعكاس هو انه كلما وجد  
 المحدود وجد الحد ويلزمه كلما اتقى الحد اتقى المحدود فلا يخرج عنه شيء من افراد المحدود  
 فيكون جامعا **ا** وفي حواشيه المولى التفتازاني ما نصه السادس أي من الابحاث ان تفسير  
 الانعكاس بانه كلما وجد المحدود وجد الحد موافق للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس  
 وكل انسان حيوان ولا عكس **ا** وفي حواشيه السيد ما نصه ولم يفسر الاطراد باستلزام الحد  
 للمحدود كلياً كان الانعكاس عبارة عن استلزامه للحد كذلك عرفنا واصطلاحاً ايضاً صدق حده  
 عليه الخ **ا** وقال جمع من المحققين على حواشيه السيد واللفظ لبعضهم مانع قوله واصطلاحاً  
 ايضاً صدق حده عليه هذا رد على العلامة التحريري يعني التفتازاني حيث قال ان تفسير  
 الانعكاس بانه كلما وجد المحدود وجد الحد موافق للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس  
 وكل انسان حيوان ولا عكس قوله موافق للعرف اي ليس هذا التعريف عكس الطرد بحسب  
 اصطلاح المنطق بل بحسب العرف فقط فرده الفاضل المدقق بانه عكسه بحسب ذلك  
 الاصطلاح لصدق حده عليه وهو كما يأتي تجويل مقردي القضية على وجه يصدق على تقدير  
 صدق الاصل لا يقال معنى قوله على وجه يصدق كما يأتي أيضاً ان يلزم صدقه صدق الاصل  
 واللازم للموجبة مطلقاً الايجاب الجزئي لانه مع ذلك يصدق عليه ثبوت الزوم في مادة المساواة  
 الا ان المنطقين اعتبروا كون صدق الاصل لازماً لهيئة القضية بلا اعتبار امر آخر مهمان  
 مساواة وغيرها الخ **ا** وفي توضيح صدر الشريعة ما نصه وشرط لكل التعريفين أي الحقيقي  
 والرسمي الطرد أي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس أي كل ما صدق عليه المحدود  
 صدق عليه الحد **ا** وقال العلامة التفتازاني في تلويحه وأما العكس فاخذ به بعضهم من عكس  
 الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول ووضوئهم وعناية الكمية بعينها يقال كل  
 انسان ضاحك وبالعكس أي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس أي ليس كل  
 حيوان انسان فافلذا قال أي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا كقولنا أي كل ما  
 صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكماً كلياً بالحد ودعى الحد والعكس  
 حكماً كلياً بالحد على المحدود وبعضهم أخذ من ان عكس الاثبات في تفسيره بانه كلما اتقى الحد  
 اتقى المحدود أي كل ما يصدق عليه الحد يصدق عليه المحدود فصار العكس حكماً كلياً بما ليس  
 بمحدود على ما ليس بمحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعاً لافراد المحدود كما **ا** فانظر  
 هذه النصوص من هؤلاء الأئمة الذين هم العمدة في هذا الشأن والحائزون نصب السبق  
 في ذلك الميدان خصوصاً مثل العمد والسيد والسعد وصدرا الشريعة فيجدها مبطله لزعم الشيخ  
 تعين الاخير الذي هو مدعي ابن الحاجب وهو ان المراد عكس الحد لا عكس الاطراد فانها

مصرحة يجعل العكس للاطراد لا للخدمة فتعنى ذلك كما رأيت ألا ترى قول العبد والانعكاس  
 هو انه كلما وجد المحدود وجد الحد فانه صريح في ان المراد انعكاس الاطراد لا الحد فان هذا  
 الذي فسره الانعكاس لا يتأتى ان يكون عكسا للحد بالمعنى الذي ذكره ابن الحاجب بل لا يتأتى  
 الا ان يكون عكسا للاطراد كما لا يخفى وواقفه السيد حيث قال ما تقدم عنهم ما فانه  
 صريح أيضا في ذلك وقول صدر الشريعة ما تقدم عنه فانه لا يتصور ان يكون عكسا  
 الا للاطراد وقول التلويح وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف  
 الخ فصرح باضافة العكس الى الطرد وقدم المعنى الذي مشى عليه الشارح ثم حكى ما مشى عليه  
 ابن الحاجب بقوله وبعضهم أخذه الخ مؤخرا وقول البعض السابق أي ليس هذا التعريف  
 عكس الطرد الى آخره فصرح باضافة العكس الى الطرد كما انها أيضا مصرحة على هذا الوجه  
 اوردت كل من معنى العكس العرفي والمنطقي أما العرفي فاتفق الجميع على صحته كما ترى وأما  
 المنطقي فخالف فيه المولى التفتازاني على ما يفهم من ظاهر عبارته كما تبين نعم انصرف بعضهم  
 فقال في حواشي التلويح في قوله وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم  
 العرف الخ مانصه اعترض عليه بانه عكس في الاصطلاح أيضا لانه عكس مستو الكلية الاولى  
 نظرا الى خصوص مادتها لان المتصلة الموجبة الكلية اذا كان تابعها مساويا للمقدمها انعكست  
 كلية وانما لم يعتبرها المنطقيون لعدم اتفاهم الى المادة وفيه بحث لان مساواة التالي  
 للمقدم انما تثبت اذا ثبتت مساواة المحدود للحد وهي انما تثبت اذا ثبت الاطراد والانعكاس  
 فاعتبار المساواة في بيان معنى الانعكاس جزم بوجود الشيء قبل وجوده اه وهذا البحث  
 بتقدير لزومه لا يضر الشارح لاقتصاره على المعنى العرفي بل يحتمل ان اقتصاره عليه مع اطلاعه  
 على ما قاله السيد ومن واقفه كما هو الظاهر للاحظقة هذا البحث بان ظهر له أو اطلع عليه  
 في كلام ذلك البعض او نظر الظاهر طريق المنطقيين واذا تأملت ما تقرروا على وجهه علمت بطلان  
 الزعم الاول وانه لا من شأنه الا عدم من اجرة كلام الأئمة والامعان في تأمله والتسلسل بمجرد  
 ما ظهره مع حب الاعتراض وجسك الشيء يعنى ويصم والعجب ان العبد ذكر ما تقدم  
 عنه في شرح كلام ابن الحاجب وأشار بقوله السابق فيه وتلزمه الخ الا ان ابن الحاجب  
 انما سمر بما تقدم عنه لانه لازم العكس العرفي وفي ذلك إشارة الى ان الاصل هنا ذكر العكس  
 العرفي فهلا تدبر الشيخ الأمر لغيره بالتدبر كلام العبد فانه كثيرا الاعتناء به والاعتراض  
 على المصنف والشارح بمخالفتهم له فلم يخالفه هو هنا وأما بطلان الزعم الثاني فلان الشارح  
 فسر المتعكس في كلام المصنف بقوله أي الذي كلما وجد المحدود وجد هو اه ولا يخفى ان  
 هذا التفسير ليس فيه اضافة العكس الذي هو قولنا كلما وجد المحدود وجد هو الى الحد ولا  
 جعله عكسا بل الذي فيه ليس الا وقوع هذه القضية التي هي عكس الطرد متعلق وصف  
 الحد وحاصله وصف الحد بانه الشيء الذي يلزم من وجود المحدود وجوده وليس في هذا اضافة  
 ذلك العكس الى الحد بوجه كما ترى فالمراد بانعكاس الحد كونه بحيث يلزم من وجود المحدود  
 وجوده أي كونه بحيث يلزم هذه القضية التي هي عكس الطرد اعني قولنا كلما وجد  
 المحدود وجد هو وقد أشار الشارح الى ان هذا العكس للطرد بقوله المراد به عكس المراد بالطرد

نعم قوله في اطلاق العكس عليه فيه مسامحة المراد في اطلاق العكس على ما تضمنه فان تفسير  
 المتعكس هو قوله أي الذي كمال الخ وهذا ليس هو العكس الموافق للعرف فان هذا مفرد  
 والعكس الموافق قضية بل العكس الموافق للعرف هو قوله كلما وجد الحد ووجد هو الواقع صلة  
 للموسول في هذا التفسير فقد تبين ان عبارة الشارح سالمة من جهل هذا العكس للحد وانها  
 مشيرة لجعله للطرود وان اسناد المتعكس الى ضمير الحد لا ينافي المسامحة فيه ولا يستلزم ان العكس  
 المذكور عكس للحد حقيقة والحاصل ان الشارح حمل عبارة المصنف الموعظة ان الانعكاس  
 لنفس الحد على ان المراد انعكاس طرده ليوافق نصوص الأئمة وتنبه على ايهام العبارة وان  
 المراد خلاف ما أوجته بقوله المراد به الخ الذي هو صريح عوفي انه ملاحظ لا يهام العبارة  
 متعمد لصرفها عن ظاهرها الى ما يوافق نصوص الأئمة الواضحة القطعية فزعم الشيخ انه جعله  
 للحد وان ذلك من الاشتباه هو الاشتباه بلا اشتباه ولا حول ولا قوة الى باقائه فان أراد بالاشتباه ان  
 الشارح ظن ان المراد عكس الاطراد وانه ليس بصحيح فهو باطل لما تقر من نصوص الأئمة  
 المصرحة بانه المراد وان أراد بالاشتباه انه انتقل نظره من عكس الحد الى عكس اطراده فهو باطل  
 يقول الشارح المراد به عكس المراد بالطراد فانه صريح في ان حمل العكس على عكس الاطراد  
 انما كان عن قصد منه وملاحظة لطيفة الجمال على انالوتقر لنا عن جميع ذلك وسلمان  
 الشارح جعل ذلك العكس عكسا للحد كان صحيحا لعل على ان المعنى المتعكس من حيث وصفه  
 وهو الاطراد والشي قد يكون الحكم عليه باعتبار ذاته وقد يكون باعتبار وصفه وغاية ما يلزم  
 من الحمل على ذلك ارتكاب مسامحة في العبارة وهي سبيل مألوفة فلا محذور في الحمل عليها  
 ونصوصا اذا دعاهم اداع كما هنا فان الحمل عليها هو الموافق لنصوص الأئمة كما تقر مع ان  
 المعنى حينئذ أقرب الى اتحاد هذا الحد مع ما قبله الدال عليه التعبير يقال لان المعنى حينئذ  
 أظهر في معنى الجامع كما قال الشارح وبالجمله فقد ثبت تصريح هو لا الأئمة بان المراد عكس  
 الاطراد وحينئذ فاما ان يسلم الشيخ صحة ذلك أو يدعي بطلانه فان ادعى بطلانه سقطت مكالته  
 لان تحفظه هو لا الأئمة بلا سند صحيح من الجنون الصريح كما لا يخفى وان سلم صحته فان سلم مع  
 ذلك صحة ما قاله الشارح لزمه الرجوع عن دعوى الاشتباه والاستغناء عنها التنبؤ بطلانها  
 وان لم يسلم صحة ما قاله الشارح سقطت أيضا مكالته لان ما قاله الشارح هو عين ما قاله الأئمة  
 والقرض انه سلم صحة ما قالوه فتسليم صحة المدعى الواحد لهم دون غيرها فيجوز ان يسلم صحة  
 المعنى في نفسه وادعى عدم احتمال عبارة المصنف فهذه الدعوى من المسكارة التي لا التفات  
 اليها مع انها لا تصح دعوى الاشتباه كما لا يخفى على ذوي الاتباه اذ حمل العبارة على معنى صحيح  
 لكونها تتحمله ليس من قبيل اشتباه المعنى فان وجه الاشتباه حينئذ بانه ظن ان العبارة  
 المذكورة لعكس الاطراد مع انها انما هي لعكس الحد قلنا هذا لا يصح مع قوله المراد به  
 عكس المراد بالطرود فانه صريح في أنه ملاحظ لما يدل عليه ظاهر العبارة وانه أراد صرفها  
 عنه كما هو ظاهر مع ادنى ذوق وان سلم احتمال العبارة وادعى لزوم مخالفة ظاهرها وارتكاب  
 المسامحة فيها رجع اعتراضه الى مناقشة في العبارة وليست من دأب المحصلين ولا توسع في  
 دعوى الاشتباه الذي يجب ابدعوا على هذا الامام بل يلزم حينئذ الرجوع عنه والاستغناء

منه فان وجه الاشتباه هنا بما ذكره فيما قبله بخوابه جوابه حرفا مجزوا وهذا كله بناء على التبرل  
 المذكور والافتقد علمت معنى عبارة الشارح وبراءتهم امام توهمه الشيخ عليها واستثناءها عن  
 ارتكاب المسامحة فأحسن التأمل في جميع ما قررناه واجب معه غاية العجب من تبيجه وقوله  
 واعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وضلالت آرائنا  
 (قوله في الانعكاس التلازم في الاتساق وفي الاطراد التلازم في الثبوت) قال شيخنا العلامة  
 المناسب للتعريف بذلك التطارد والتعاكس لا الاطراد والانعكاس المناسب لهما التعريف  
 بالتلازم (وأقول) ما عبر به الشارح عبارة القوم المناسبة للمطرود والمنعكس المعبر به ما في  
 الحد فلذا آثرنا والحكمة في ذلك قصد الايضاح لان العدول عن العبارة المألوفة مظنة  
 الالتباس بل قد يمنع العدول عن تعبيرهم لان اطلاق هذه الالفاظ على تلك المعاني اصطلاح  
 لهم فالعدول عنها يجرى الى التجوز أو الاصطلاح الجسد يدو لا يعني ما فيه (قوله والكلام في  
 الازل الخ) ينبغي جعل الطرف حالاً من الكلام أو من الضمير المستتر في يسمي أى حال كونه  
 ملحوظا كونه في الازل أى هل يطلق لفظ الخطاب حقيقة فيما لا يزال على الكلام النسبي  
 باعتبار ملاحظة كونه في الازل ولعل المراد باعتبار كونه قبل وجود من يخاطب بقوله  
 وانما يسماه حقيقة فيما لا يزال عند وجود من يفهم الخ ولا يجوز تعلقه بيسمى اذا التسمية سادته  
 فلا يصور كونه في الازل اللهم الاعلى التول يقدم الالفاظ أو على سبيل الفرض بمعنى انه  
 لو فرض اطلاق هذا اللفظ عليه في الازل هل يكون حقيقة (قوله وقيل يسميه بلفظ من جميع  
 الجهات) لعل وقوع السماع من جميع الجهات أمر اتفاقى لا محذور في السماع من جهة  
 واحدة لانه لا ينافي تعاليه تعالى عن الجهة وانما ينافيه لو كانت تلك الالفاظ المشهورة قائمة  
 بذاته تعالى وليس كذلك بل هي مخلوقة في محل فيجوز ان يخلق الله تعالى سماعها من جهة واحدة  
 على ان المناقاة على ذلك التقدير محل بحث فليست (قوله وعلى كل اختصاص) فيه اشعار بان  
 منشا الاختصاص بانه كليم الله هو الاختصاص بسماع المعنى أو ليكون سماع اللفظ من جميع  
 الجهات وقوله حقيقة حال من خطابا بيان محل الخلاف (قوله والاصح انه يسماه حقيقة  
 بتزيل المعلوم الذى سيوجد منزلة الموجود) اعترضه الكوراني حيث قال قد اختلف في ان  
 الكلام في الازل أى المعنى القديم القائم بذاته تعالى هل يسمى خطابا أولا وهذا بحث انطوى  
 اذ هو مبني على تفسير الخطاب وهو ان من فسر الخطاب بتوجيه الكلام فهو الغير للافهام  
 يسمى خطابا ومن فسره بالكلام الموجه نحو المتبني للافهام فلا لان حاصل المعنى الاول انه الذى  
 شأنه ان يفهم في الجملة وحاصل الثاني انه الذى أفهم بالفعل اذا سم القاعل حقيقة في الحال  
 فيلزم ان يكون في الازل مفعولاً بالفعل وهو محال ويتفرع على كونه خطابا في الازل كونه  
 حكما فيه فثبت لا خطاب لاسمكم هكذا قيل وأقول التعريف الثاني لا يصح على مذهب  
 الاعرى القائل بقدم الحكم وتنوعه الى أمر ونهى في الازل اذ يستحيل ان يكون أمرا  
 في الازل ويكون خطابا بالمعنى المذكور ثانيا وما ذكره بعض الشارحين من ان الاصح انه  
 خطاب في الازل حقيقة بتزيل المعلوم منزلة الموجود فسمى لا يعقل ولا يلتفت اليه اه وشيخنا  
 العلامة حيث قال قوله بتزيل المعلوم الخ هذا ينافي ان التسمية حقيقة مقتضى لانها محاز

تنظرا الى ان الانعكاس  
 التلازم في الاتساق  
 كالاتراد التلازم  
 في الثبوت (والكلام)  
 النفسى (في الازل قبل  
 لا يسمي خطابا) حقيقة  
 لعدم من يخاطب به اذ ذلك  
 وانما يسماه حقيقة فيما لا  
 يزال عند وجود من يفهم  
 واسماعه اياه للفظ كالتقرآن  
 أو بلا لفظ كما وقع لموسى  
 عليه الصلاة والسلام كما  
 اختاره الغزالي نحو فالعادة  
 وقيل سمعه بلفظ من جميع  
 الجهات على خلاف ما هو  
 العادة وعلى كل اختصاص  
 موسى بانه كليم الله والاصح  
 انه يسماه حقيقة بتزيل  
 المعلوم الذى سيوجد منزلة  
 الموجود (و) الكلام  
 النفسى في الازل (قيل  
 لا يتنوع) الى أمر ونهى  
 وخبر وغيرها

لعلاقة الاول واطلاق ما بانه فعل على ما بالقوة والصحيح ما قاله العضد من ان معنى الخلاف تفسير  
 الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي علم انه يفهم كان خطايا وان قلنا انه الكلام الذي أفهم  
 لم يكن خطايا ٥١ (واقول) أما قول الكوراني وما ذكره بعض الشارحين الخ فاما ما نسبته  
 الى بعض الشارحين فهو أدل دليل على المجازفة وعدم احسان معرفة مواقع الكلام أو على  
 قصد التليس على جهلة العوام فانه أراد ببعض الشارحين سيد الشارحين المحقق المحلي  
 ومعلوم انه انما سكت ذلك على لسان المصنف وعمّا أقامه منه لان هذا الاصح هو مقابل قول  
 المصنف قبل لا يسمى خطايا والمراد التسمية حقيقة اذ هي محل الخلاف فاشارة عن المصنف  
 بتعبيره بقيل الى تضعيف هذا القول والى أن الاصح خلافه وهو انه يسمى خطايا حقيقة  
 كما هو المعتاد في التعبير بقيل فالمحقق لم يزد على التصريح بمراد المصنف ومعنى كلامه وفاء  
 بحق النسخ فالاعتصار على نسبة ذلك الى بعض الشارحين من الجراف الصريح او التليس  
 الصريح واما المصنف فليس منفردا بهذا التصحيح بل هو ناقل له عن القوم فلا غبار عليه أيضا  
 واما قوله فشي لا يعقل بجوابه اما اولاً فهذا بتقدير نسليه لا يدعى المحقق لانه حاك له عن  
 غيره كما تبين والحاكي لا اعتراض عليه كما شاع وذاع ما قررناه لا تعترض الحكاية فان  
 طلب منه تصحيح النقل فسنده هذا المتن المتين واما ثانياً فزعمه انه لا يعقل ممنوع بل هو  
 معقول على وجه صحيح لطيف يحتاج للطفه الى طبع شريف وذلك انه لما نزلهم منزلة الموجودين  
 وخطبهم فقد وجد الخطاب بالفعل بعد هذا التزويل فيصكون خطايا حقيقة والمجاز انما  
 هو في التزويل وكون الخطاب حقيقة لا يستدعي وجود الخطاب حقيقة أي وجوده بالفعل  
 وهذا مما لا يصد عنه عقل ولا يرد عقل بمجرد المدافعة فيه بلا سند مما لا التقات اليه واما  
 قول الكوراني وحاصل الثاني انه الذي أفهم بالفعل فقد تمتع ولم لا يكون حاصله انه الذي أفهم  
 بالفعل حقيقة أو حكما بناء على ان قولهم في التفسير الثاني نحو المنتهى للافهام المنتهى له حقيقة  
 أو حكما لا بد اني ذلك من دليل صحيح ثم رأيت عن تقرير شيخنا العلامة في درسه ما حاصله انه  
 قد يقال ان ظاهر هذا يقتضي أن يكون الخطاب مجازا لا حقيقة وجوابه انه ليس كذلك بل  
 هو حقيقة لانه نزلهم منزلة الموجودين وخطبهم فوق الخطاب بعد التزويل المذكور بالفعل  
 وانما المجاز في التزويل لاني الخطاب وكون الخطاب حقيقة لا يستلزم وجود الخطاب  
 حقيقة أي بالفعل انتهى واما قوله فلا يثبت اليه فهو وبما لا يثبت اليه بل هو من الجراف  
 الصريح لان حاصله التهاون بمنقول الأئمة والاجترار على المبالغة في رده بمجرد انه لم يعلمه أو لم  
 يفهمه ولم يعرف وجهه واما قول شيخنا هذا ينافي ان التسمية حقيقة الخ فقد علم جوابه بما بيناه  
 حتى مما قلناه عنه واما قوله والصحيح ما قاله العضد فان كان مستند هذا التصحيح نقل فلم  
 يأت به أو مجرد اشكال ما قاله الشارح فقد زال اشكاله بما بيناه على ان الكمال في حثيته محل  
 ما قاله الشارح على ما قاله العضد فراجع (قوله لعدم من تعلق به هذه الاشياء) شرح ذلك  
 وبين ما فيه شيخنا العلامة بقوله يعني وعدمه يستلزم عدم تعلقها وهو يستلزم عدمها لان الامر  
 والنهي منهما قسمان من الحكم المعبر في مفهومه التعلق كما مر وفي هذا اشكال لان عدم  
 التعلق ان أرديه عدم مجموع التعلقين المعنوي والتخييري صح قولنا وعدمه يستلزم عدم

لعدم من تعلق به هذه  
 الاشياء اذ ذلك وانما يتنوع  
 اليها فيما لا يزال عند وجود  
 من تعلق به فتكون  
 الانواع حادثة مع قديم  
 المتكئينها

بعض الشارحين  
 الكوراني  
 الكوراني  
 الكوراني

تعلقها وبطل قولنا وهو يستلزم عدمها بثبوت الامر في الازل متعلقا بالمعدوم تعلقا معنويا  
وان اريد به عدم جميعها أي كل منهما انعكس الامر أي صح قولنا وهو يستلزم عدمها وبطل  
قولنا وعدمه يستلزم عدم تعلقها بعين ما تقدم من ثبوت الامر في الازل متعلقا بالمعدوم انتهى  
(وأقول) الوجه ان ليس المراد الا التعلق التمييزي لعدم كفاية المعنوي في تحقق تلك الانواع  
عند هذا القائل وحينئذ فقوله لعدم من تعلق به هذه الاشياء معناه وعدمه يستلزم عدم تعلقها  
أي التعلق التمييزي وعدم التعلق التمييزي يستلزم عدمها لاعتبارها فيها وعدم كفاية المعنوي  
فيها وحينئذ فلا اشكال وعلى هذا فقولنا لان الامر والنهي عنهما قسمان من الحكم المعبر  
في مفهومه التعلق كما مر أي التعلق التمييزي وسيعلم جواب ذلك من جهة الاصح (قوله  
والاصح تنوعه في الازل اليها وقوله بتزويل المعدوم منزلة الموجود) قال شيخنا العلامة كل  
منهما يقتضي وجود الامر والنهي متعلقا كل منهما التعلق المعنوي والتمييزي في الازل  
ووجود ذلك يستلزم وجود الحكم فيه لكونه في ضمنها ووجوده فيه فقبض قوله فيما مر  
ولاحكم قبل الشرع وقوله ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا أي لا تمييزا اه (وأقول)  
ما زعم من اقتضاء كل منهما وجود الامر والنهي متعلقا كل منهما التعلق التمييزي في الازل  
ممتنع وحينئذ فلا تناقض اما أولا فالتنوع في الازل لا يتوقف على التعلق التمييزي بل يكفي  
فيه التعلق المعنوي ولهذا صرح الشارح في شرح قول المصنف ويتعلق الامر بالمعدوم  
تعلقا معنويا بمفهوم قوله معنويا حيث قال لاتعلقا تمييزيا بان يكون حاله عدمه مأمورا ثم قال  
وسياتي تنوع الكلام في الازل الى الامر وغيره فنبه الكمال وغيره على ان قوله وسياتي الخ تنبيه  
على ان التعبير بالامر في قوله ويتعلق الامر بالمعدوم انما يتمشى على الاصح من المذهبين  
في تنوع الكلام في الازل الى امر ونهي وكذا تنزيل المعدوم منزلة الموجود في الازل لا يقتضي  
التمييزي بل ولا يصح لان كونه مأمورا حال عدمه ولو بعد التنزيل معلوم القصد وانما ذكر  
الشارح التنزيل المذكور ليدفع التمسك الخلف في عدم التنوع بعدم من تعلق به هذه الاشياء  
فاشار الى انه يكفي فيه تقدير وجوده من تعلق به ولا يشترط وجوده بالفعل واما ما ياتي فقد ذكر  
الائمة هنا ما يصرح بان التعلق الثابت في الازل لتلك الانواع هو المعنوي فقط وينو على ذلك  
دفع التناقض بين ما هنا وقوله السابق لاحكم قبل الشرع قال القرافي في شرح الموصول  
ما الفرق بين هذه المسئلة وبين قولنا لاحكم للاشياء قبل ورود الشرع فان الازل قبل ورود  
الرسول بالضرورة وقد تضمننا الاحكام قبل الرسول وهما اثبتناها في الازل الى ان قال وقد تقدم  
الجواب عند قولنا لاحكم للاشياء قبل ورود الشرع وان معناه ان الخطاب لما تعلق في الازل  
انما تعلق بما بعد البعثة لاجلها فالمتى تعلق الاحكام لذواتها وهما التي تدعيه في الازل  
ذواتها فلا تناقض اه وقال المصنف في شرح المنهاج قديش عن الفرق بين هذه المسئلة  
وبين قولنا لاحكم للعقل قبل ورود الشرع فان الازل قبل ورود الرسول بالضرورة وقد تضمننا  
الاحكام قبل ورودهم ثم اثبتنا ههنا في الازل والجواب ما تقدم في خلال الكلام من ان  
معنى قولنا لاحكم قبل ورود الشرع ان الخطاب انما يتعلق بما بعد البعثة لاجلها فالمتى  
هناك تعلق الاحكام لذواتها والذي تدعيه ههنا في الازل ذواتها فلا تناقض بين الكلامين

والاصح تنوعه في الازل  
اليها بتزويل المعدوم الذي  
سيوجد منزلة الموجود وما  
ذكر من حدوث الانواع  
مع قدم المشترك بينها يلزمه  
محال

١٥٠ ومعلوم ان المراد بتعلق الاحكام في قواهما فالمتنى تعلق الاحكام هو التعلق التخييري  
لشئ بالمعنى عندهما كغيرهما بلا اشكال فقد اوضح انه لا اعتبار على ما ذكره الشارح  
كالمصنف وانه لا تناقض في كلامهما ايضا وانه لا منشأ لاعتراض الشيخ الاشكال المقام عليه  
مع عدم وقوفه على ما بينه الاثمة فيه مما يدفع الاشكال ويظهر به حقيقة الحال لعدم نظره غالباً  
في غير العضد وحاشيته ومن هنا يظهر ان الامر والنهي اعم من الحكم وحينئذ يتوجب منع  
دعواه السابقة قبل هذه القولة انها مقسمان منه (قوله من وجود الجنس مجرداً عن أنواعه)  
في بعض العبارات التعبير بالافراد بدل الانواع وعجالة الخبي وأورد عليه ان المشترك لا يمكن  
وجوده في الخارج بدون الافراد فيلزم قدم واحد من الافراد وحدث المشترك اه (قوله  
الان يراد منها أنواع اعتبارية أى عوارض له) فيه أمران الاول ان مجرد هذا الجواب  
لا يخلص من الاشكال مع فرض ان الكلام بجنس بل فيه تسليم وجود الجنس مجرداً مع ان  
وجوده كذلك يمتنع سواء كان له أنواع وتأخر وجودها عنه أو لم يكن له أنواع أصلاً بل النوع  
نفسه لا يتصور وجوده مجرداً عن فرد كما هو ظاهر والظاهر انه لا يخلص الا بملاحظة كونه ليس  
بنسبة حقيقة بل هو صفة واحدة لا تشمل التعدد في نفسها كالعلم وغيره من بقية الصفات  
فلنأمل والثاني ان شيخنا العلامة جعل الأنواع فيه على ان المراد منها أنواع للتعلق وبسط  
بيانه فراجع ثم قال هكذا افهم هذا الموضع ويا لك ان تفهم قول الشارح انها أنواع اعتبارية  
على انها أنواع اعتبارية للكلام لان ذلك يناهيه قوله أى عوارض له لان النوع مركب من  
الجنس لا عارض له وقول العضد واعلم ان ابن سعيدي يمنع كونها أنواعه بل عوارضه بحسب  
التعلق ويجوز خلوه عن التعلق ولا يجهل التعلق من حقيقة اه اذا ظهر لك ذلك علمت ان  
تعبيره في أول هذا القول بقوله وانما يتنوع اليها فيما لا يزال صوابه وانما يتصف أى الكلام  
به فيما لا يزال كما عبر به ابن الحاجب والعضد الى آخر اعتراضه (وأقول) هذا كما مما يتوجب منه  
فانه بالغ في الامر مع شدة تلك المبالغة على غير أساس وذلك لانه لا مانع من فهم كلام الشارح  
على ما هو الظاهر منه من انها أنواع اعتبارية لنفس الكلام قوله لان ذلك يناهيه قوله أى  
عوارض له قلنا المناقاة ممنوعة قطعاً قوله لان النوع مركب من الجنس لا عارض له قلنا  
هذا استدلال ممنوع لان النوع المركب من الجنس هو النوع الحقيقي لا الاعتباري أى  
العارض والنوع هنا ليس هو الحقيقي بل هو الاعتباري بمعنى العارض ولا نسلم ان العارض  
لشئ يتركب منه ومن غيره وقد فسر الشارح مراده ومرادهم بالأنواع الاعتبارية هنا بقوله  
أى عوارض له فحاصل الكلام انهم عبروا عن عوارض الكلام بالأنواع الاعتبارية وأى  
مناقاة في ذلك وأى شئ يمنع من ذلك ويوجب ارادة أنواع التعلق فان غاية ما يمكن وروده على  
ذلك لزوم التجوز في اطلاق أنواع الكلام الاعتبارية على عوارضه وهذا بتقدير تسليمه  
لان مناقاة نفسه بوجهه والالتمت في كل تجوز وهو ضروري البطلان على اننا لو سلمنا ان النوع  
الاعتباري شئ بمعنى العارض له يتركب منه أمكن ان يدعى ان مجموع الكلام النفسى  
والتعلق من حيث هو مجموع خارج عن ذات الكلام لان المركب من الخارج والداخل خارج  
عارض لها ضرورية ان هذا المجموع ليس ذاتاً ولا جزءاً مع ثبوته لهما فيكون عارضاً لها ويصح ان

من وجود الجنس مجرداً  
عن أنواعه الان يراد منها  
أنواع اعتبارية أى عوارض  
له يجوز خلوه عنها



يوصف به اذ يصح ان يقال هذا الكلام كلام متعلق بكذا وقوله وقول العضد الخ قلنا دعوى  
 ضافاته ممنوعة بل فهو اما اولاً فلان العضد نفسه صرح بقيل ما نقله عنه من قوله واعلم الخ  
 يتوسط بانها أنواع للكلام حيث قال وورد عليه أي على ابن سعدان هذه الاقسام انواع  
 الجنس الكلام والجنس لا يوجد الا في ضمن نوع ما فيستحيل وجود الكلام بدون هذه الاقسام  
 اه واما ثانياً فلانه أعني العضد اذ بقوله يمنع كونها أنواعه الا انواع الحقيقة كما يصرح بذلك  
 قوله في المواقف وورد عليه أي على ابن سعيد انها أنواعه فلا يوجد دونها والجواب منع ذلك  
 في أنواع تحصلت بحسب التعلق اه فاطرق قوله في أنواع تحصلت بحسب التعلق حيث صرح  
 فيه بانها أنواعه اعتبارية في جواب اليراد على ابن سعيد بانها أنواعه فلا يوجد دونها فانه  
 نص في ان الاقسام ممنوعة عند ابن سعيد هي الاقسام الحقيقية ولهذا شرحه السيد بقوله  
 يعني انها ليست أنواعاً حقيقية حتى يلزم ما ذكره بل هي أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه  
 بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها أيضاً اه فتأمل جميع ذلك الذي منه اضافة  
 الجنس اليها فهل بقي مع هذا شبهة لعامل فقد بان بما لا مزيد عليه بطلان التصويب الذي ادعاه  
 وما عطفه عليه وانه لا منشأ لذلك الا الوهم المحض والتساهل في التأمل وعدم العزم على ما يجب  
 العزم عليه بالتواجد من كلام الائمة المحرر المحقق ولهذا عبر بعلامة التجري من مولانا سعد الدين  
 في حاشيته بمثل قول الشارح فمن حيث تعلقه في الازل الخ الصريح في انها أنواع الكلام مع ان  
 تعبير الشارح في اول هذا القول بقوله وانما يتنوع اليها فيما لا يزال شرح لكلام المصنف لان  
 قول المصنف وقيل لا يتنوع أي في الازل من تنوع هذا القول انه يتنوع فيما لا يزال فاحتاج  
 الشارح الى بيانه وقام بشرحه فكيف مع ذلك أيضاً يصح هذا التصويب بالنسبة للشارح بل  
 لو قطعنا النظر عن اضطراب الشارح في التوفيقية بشرح كلام المصنف الى التعبير بالانواع كان  
 في تعبير الشارح بها غاية الفائدة لان الائمة عبروا بالانواع فغيرها الشارح للتوسل الى بيان  
 مرادهم وانهم ارادوا بها العوارض فاي فائدة وراء بيان مرادهم الذي يتوهم خلافه من  
 تعبيرهم فكيف يتناق التصويب المذکور مع قيام هذا الغرض الصحيح المهم (قوله يتحدث)  
 قال شيخنا العلامة الاولى تجد دلان الامور الاعتبارية لا توصف بالحدوث لانه لا يوجد بعد  
 العدم والامور الاعتبارية لا وجود لها ويطلق عليها التجدد كما يقال انه تعالى تجدد له المعية  
 مع العالم والبعدي ولا يقال حدثت له لان البعدية والمعية أمران اعتباريان اه وقد عبر  
 بالحدوث غير الشارح كالمصدق في حواشي العضد حيث قال في قوله وهذه الاقسام حادثة  
 مانصة لتوهمها على التعلقات الحادثة اه (قوله بحسب التعلقات) قال شيخنا العلامة ولاك  
 ان تقول حدوثها هو تعلقها بعينها اه ولعله مبني على قوله السابق انها أنواع التعلق (قوله  
 كما ان تنوعها اليها الخ) فهي أنواع اعتبارية على القولين الا ان اعلى الاصح امور لازمة غير  
 مفارقة بخلافها على الاصح (قوله وقدم هاتين المسئلتين الخ) اورد شيخ الاسلام ان هذا  
 الكلام يشعر بان تاخيرهما عن النظر هو الاصل وليس كذلك بل تقديمهما مقتضى توجيهه  
 المذکور على الدليل هو الاصل فكان حقه ان يوجه تاخيرهما عن الدليل اه وأورد المكال  
 ان الاستيعاب المذکور لا يقتضي كون تقديم المسئلتين أنسب من وضعهما فيما بعدهم

تحدث بحسب التعلقات كما  
 ان تنوعها اليها على الثاني  
 بحسب التعلقات أيضاً  
 لكونه صفة واحدة كالعلم  
 وغيره من الصفات فمن حيث  
 تعلقه في الازل أو فيما لا يزال  
 بشيء على وجه الاقتضاء  
 لفعله يسمى أمراً أولتركة  
 يسمى شيئاً وعلى هذا  
 القياس وقدم هاتين  
 المسئلتين المتعلقين بالمدلول  
 في الجملة على النظر التعلق  
 بالدليل الذي الكلام فيه  
 لاستيعابه ما يطول

المسائل المتعلقة بالمدلول اه (وأقول) يمكن توجيه كلام الشارح بحيث يندفع عنه الامران  
بان يقال انه اشارة الى جواب سؤال مقدر تقدير السؤال ان هاتين المستلثين متعلقتان  
بالمدلول فذكرهما بعد الدليل وان كان مناسباً لان الدليل أصل للمدلول والمدلول فرع له واذ ذكر  
الفرع بعد الاصل تمام المناسبة لكن كان المناسب أيضاً تأخيرهما عن النظر لانه متعلق  
بالدليل والمناسب تأخير المدلول عن الدليل وما يتعلق به فلم خالف ذلك وتقرر بالجواب ان النظر  
المتعلق بالدليل لما استتبع ما يطول ناسب تقديمهما عليه لبيد ذكرهما ذكر الدليل فان ذلك  
أدل على الارتباط وقد يوجه ذكرهما هنادون مسائل المدلول السابقة ومساألة الاستية بان  
ذلك اشارة الى أن ما يتعلق بالمدلول يناسب ان يقدم من حيث انه المقصود بالذات وان يؤخر  
من حيث انه فرع عن الدليل وان توسط في أثناء الكلام عليه من حيث انه لشدة ارتباطه به  
واحتياجه اليه كأنه منه وكان ما شئ واحد (قوله والنظر الفكري الخ) قال الكوراني هذا  
التعريف للقاضي أبي بكر الباقلاني وعبارته النظر الفكري الذي يطلب به علم أو ظن قيل تفسيره  
بانه الذي يطلب به علم أو ظن ينتقض بالقوة العاقلة وسائر آلات الادراك الصدقة علمها قلت  
المتبادر من بقاء السببية السببية القريبة فلا تناقض ولو جمل في عبارة المصنف الفكري على  
التفسير كان الاتقاض ظاهر العدم الباء اه (وأقول) كيف تصح دعوى ظهور الاتقاض  
مع اخذ الفكري جنساً وهو حركة للنفس مخصوصة لاتصدق على القوة العاقلة ولا على سائر  
آلات الادراك وبهذا يعلم اندفاع الاتقاض عن القاضي مع قطع النظر عن بقاء السببية فليتأمل  
واعلم ان ابن الحاجب عبر بقوله والنظر الفكري الذي يطلب به علم أو ظن اه قال العضد بهد  
شرح هذا التعريف مانعه وبهذا صرح الامام في الشامل وقول الأمدى مراد ان النظر  
هو الفكري ثم تفسيره بانه الذي يطلب به علم أو ظن بعيد اه قال السعدني بيان ذلك زعم الأمدى  
ان مراد القاضي أبي بكر في هذا التعريف ان التفسير للنظر بالفكري تنبيه على اتحادهما معنى  
ثم يعرف بما يطلب به علم أو ظن ولا شك انه بعيد الى ان قال مع أن التفسير بالذي يطلب به علم  
أو ظن ينتقض بالقوة العاقلة وكثير من آلات الادراك وبالذليل نفسه اه وعبارة السيد  
في بيان ذلك قال الأمدى في الابكار مراد القاضي ان النظر هو الفكري أي هما مترادفان  
وما بعدهما تعريفهما قال الشارح وهو بعيد عن الصواب اذ لا يناسب المقام ولم يهتد  
مثله في التعريفات ويوجب الالباس وبالجملة المتبادر من العبارة خلافه فتبعد ارادته قيل  
وينتقض الحد أيضاً بالقوة العاقلة وكثير من آلات الادراك وبالذليل نفسه اه ولا يخفى  
على ذلك ظهور هذا الكلام في ان الاتقاض المذكور إنما هو على تقدير ان المراد ما قاله  
الأمدى من ان الفكري ليد كجنساً للنظر بل لبيان مراد نفسه له وان ما بعدهما تعريف لهما  
أو للنظر ويعرف منه تعريف الفكري بل هذا صريح قول السعدني ان التفسير بالذي الخ لا على  
التقدير الاول المتبادر من الكلام من أخذ الفكري جنساً لتعريف النظر مع تفسيره أعني الفكري  
بما ذكره الشارح وغيره والظاهر ان الكوراني توهم هذا فاورد الاتقاض عليه وأجاب عنه  
بالنسبة اعبارة القاضي والزم الاتقاض على عبارة المصنف وحينئذ يظهر ان اراده هذا غلط  
على غلط فليتأمل ثم اعلم ان ما اجاب به الكوراني منقول عن السيد خلافاً لما أفهمه قوله قلت

(والنظر الفكري)

الخوعبارته المنقولة عنه بما يجاب بان الباء اما للسببية او الالة وعلى التقديرين يتبادر القرب  
 فلا انتقاض قال بعضهم وهذا الجواب لا يدفع الانتقاض بالدليل نفسه على الاصطلاح  
 المنطقي وبالمعرف نفسه اذ لا خفاء في قريه ما قال واعلم انه يشدفع بالجواب المذكور والانتقض  
 بالحركة الاولى ويبيعضها لكن بقي النقص بالحركة الثانية ويبيعضها الاخير وبالترتيب اللازم لها  
 ويمكن ان يقال المتبادر من التعريف ما يكون له نوع استقلال واختصاص بالطلب وليس ذلك  
 الا في مجموع الحركتين لاني غيره وحينئذ يشدفع جميع النقوض بهذا غيره قال يعني يشدفع  
 الانتقض بالقوة العاقلة ونحوها وبالحركة الاولى ويبيعضها لعدم الاستقلال والاختصاص  
 وبالدليل والمعرف لعدم الاستقلال في الطلب بل باعتبار تمام النظر فيها وبالحركة الثانية  
 ويبيعضها لعدم الاستقلال او لعدم الاختصاص بالطلب اه (قوله أي حركة النفس في  
 المعقولات) فيه امران الاول قال العضد الفكري هو انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد  
 قال السيد حركة النفس في المحسوسات تسمى تخيلا وفي المعقولات تسمى فكرا هذا هو المشهور  
 ولما ابدل الحركة بالانتقال الذي هو اعم منها زيد القصد احترازا عن الحدس وأيضا الحركة فيما  
 يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لا تسمى فكرا واعلم المراد بالمعاني ههنا هو  
 المعقولات اذ اقله للمحسوسات الشاملة له وهو مات لان الفكري بهذا المعنى هو الذي عد من  
 خواص الانسان وذلك الانتقال الفكري قد يكون بطلب علم او ظن ويسمى نظرا وقد لا يكون  
 كذلك فلا يسمى به اه وقوله وفي المعقولات تسمى فكرا قال بعضهم ينبغي ان يقيد هذا بالقصد  
 بقريته قوله الا في الحركة فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لا تسمى فكرا  
 اه فتقول الشارح أي حركة النفس في المعقولات ينبغي زيادة قيد القصد فيه وقوله الذي هو  
 اعم منها أي لشهولة الحدس واقوله لان الفكري بهذا المعنى هو الذي يعد من خواص الانسان  
 قد يخرج الجواب عن قول شيخنا العلامة لقائل ان يقول ان اريد بالمعقولات ما يدركه العقل  
 بذاته بلا واسطة خرج منه الوهميات والخياليات فتخرج عن حد النظر مع ان مثل قولنا هذا  
 عدو زيد وكل عدو لا تقبل شهادته على من عاداه فهذا لا تقبل شهادته على زيد نظرا بلا شبهة وهكذا  
 في الخياليات وان اريد بها ما يدركه العقل بذاته او بواسطة فيشمل الوهميات والخياليات فتقوله  
 بخلاف حركتها في المحسوسات فتسمى تخيلا لا فكرا مشكلا والظاهر ان الشارح وغيره عن غير  
 بهذه العبارة ذاهب مع الاقدمين القائلين بان العقل لا يدرك المحسوسات أصلا وانما تدركها  
 الحواس واما على طريق المتأخرين القائلين بان العقل يدرك المحسوسات أيضا لكن بواسطة  
 الحواس فينبغي أن تسمى حركتها في المحسوسات فكرا أيضا اه والامر الثاني قال السيد (فان  
 قلت) ماذا اريد بالنظر المعرف بما ذكر مجموع الحركتين كما هو رأي القدماء أم الحركة الثانية كما  
 هو مذهب المتأخرين وهل يتناول النظر في التصورات أولا (قلت) الظاهر جملة على المعنى الاول  
 اذ به يحصل المطلوب لا بالحركة الثانية وحدها والتصوير مندرج في العلم على ما فسره فيتناول  
 الحد الانظار التصورية والتصديقية في اليقينات والظنون وما يجري مجراها اه وذكر  
 بعضهم انه في المواضع لم يحصل على المعنى الاول قال وهذا أوجه كيف وقد اعترف نفسه في  
 مواضع بحصول المطلوب بالحركة الثانية وحدها بدون الحركة الاولى فاذا حصل على الاول لم يكن

أي حركة النفس في  
 المعقولات بخلاف حركتها  
 في المحسوسات فتسمى تخيلا

هذا المطلوب نظريا اه (قوله المؤدى الى علم او ظن) ينبغي ان يراد بالظن ما يشمل الاعتقاد  
لان الفكر قد يؤدي اليه (قوله بمطلوب خبري فهما او تصوري في العلم) اقول قوله فهما  
خبر عن مبتدا محذوف والتقدير هذا أي تقييد المطلوب بالخبري جار فيه ما أي في العلم والظن  
لان كلاهما يصح ان يتعلق بالمطلوب الخبري وقوله او تصوري عطف على خبري وقوله في العلم  
خبر عن مبتدا محذوف والتقدير هذا أي تقييد المطلوب بالتصوري جار في العلم دون الظن  
اذا الظن لا يتعلق بالمطلوب التصوري وهذا التقرير في غاية السهولة والظهور ومعنى وصناعة  
وبه يظهر ان اطناب شيخنا العلامة في استشكال هذا التركيب استصعاب لغريصع وباماما  
أجاب به فان اراد به ما أجبنا به فقله الحد على الوافق وكان مقتضا عدم الاستصعاب وان اراد به  
شبا آخر فلا حاجة اليه فليتامل فيه (قوله وشمل التعريف النظر الصحيح القطعي والظني) فيه  
أمران ه الاول ان مقابلة القطعي بالظني قد تدل على ان المراد به ما يشمل الاعتقاد ه والثاني  
ان السعد قال وعلى هذا التعريف يعني تعريف ابن الحاجب السابق ذكره أسئلة أقواها ان  
الظن الغير المطابق جهل لا يطلبه عاقل وما تعلم مطابقته علم فلا حاجة الى ذكر الظن والجواب  
ان المطابق قد يطلب لامن حيث الجزم بل من حيث الرجحان اه وهذا الثاني من امسه لا يرد  
على المصنف لانه لم يعتبر الطلب (قوله والقاسد فانه يؤدي الى ما ذكر بواسطة اعتقاد او ظن)  
قال شيخنا العلامة فيه نظر فان التادية هي الايصال لغة وعرفا وقد رقع في تعريف الفكر  
المنطقي انه ترتيب أمور معاومة للتادي الى مجهول تارة والتوصل الى مجهول أخرى وقد عرفت  
ان التوصل لا يمكن الا بصحح النظر لاشتماله على الجهة التي من شأنها أن ينتقل الذهن بها الى  
المطلوب والتادية مثله فالتقسيد بالمؤدى يخرج القاسد قطعا اه (وأقول) ما زعمه من ان  
التادية هي الايصال لغة وعرفا ومن ان التادية تشمل الايصال في انه لا يمكن الا بصحح النظر  
ممنوع لادليل عليه بل كلام الأئمة مصرح بخلافه غير ان عادة الشيخ الاعتماد على ما يظهر له  
من غير مراجعة كلام الأئمة وما يوضح لك منعه ان العضد اعرف كابن الحاجب الدليل  
بانه ما يمكن التوصل بصحح النظر فيه الى مطلوب خبري ثم قال وقيد النظر بالصحح لان القاسد  
لا يتوصل به اليه وان كان قد يقضى اتفاقا تكلم المولى سعد الدين على قوله وقيد النظر بالصحح  
الى ان قال فلو اطلق النظر لتفهيم منه ان الدليل يجب أن يمكن التوصل به الى المطلوب الخبري باي  
نظر كان ولا خفاء في ان العالم دليل الصانع ولا يمكن التوصل به الى المطلوب بالنظر القاسد  
أما صورة فظاهر وامامة كقولنا العالم بسيط وكل بسيط له صانع فلا تفتا وجه الدلالة  
اذ ليست البسالة مما ينتقل منه الى ثبوت الصانع وان أفضى اليه في الجملة (فان قيل) الاقضاء الى  
المطلوب يستلزم امكان التوصل اليه لاشتماله (قلنا) ممنوع فان معنى التوصل يقتضي وجه دلالة  
بخلاف الاقضاء اه قائل قوله كالعضد وان أفضى اليه في الجملة وقوله بخلاف الاقضاء متجدد  
كلامهما مصرح بحافي الفرق بين التوصل والاقضاء ولا خفاء في ان التادية في كلام الشارح  
بمعنى الاقضاء في كلام العضد والسعد وذكر السعد في حواشه نحو ما ذكره العبد وزاد ما نصه  
والحكم يكون الاقضاء في القاسد اتفاقا انما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلي  
يصير به بعضها وسيلة الى بعض أو يخصص به ساد الصورة ويوضع ما ليس بدليل مكانه اه وأما

(المؤدى الى علم او ظن)  
بمطلوب خبري فهما  
او تصوري في العلم فخرج  
الفكر غير المؤدى الى ما  
ذكر كما كتحديث النفس  
ولا يسمى تطورا وشمل  
التعريف النظر الصحيح  
القطعي والظني والقاسد  
فانه يؤدي الى ما ذكر

استدلاله على ما زعمه بقوله وقد وقع في تعريف الفسك المنطقي الخ فلا ينتج ما زعمه بل يطله  
 اما ولا يظهر ان يريدوا التادية بلا واسطة اعتقاد أو ظن فلا ينافي ان مطلق التادية قد  
 تكون بالقاسد واما ما ينافي المنطقين لما عرفوا الفسك بما ذكره عشوه بان ذلك الترتيب  
 ليس بصواب دائما قال القطب كغيره لان بعض العقلاء يناقض به صافي مقتضى أفكارهم  
 فمن واحد يتادى فكره الى التصديق بحدوث العالم ومن آخر الى التصديق أي يتادى فكره  
 الى التصديق بقدمه بل الانسان الواحد يناقض فكره بحسب وقتين فقد يفكر فيؤدي فكره  
 الى التصديق بقدم العالم ثم يفكر فينساقي الفكر الى التصديق بحدوثه اه فتست الحاجة الى  
 قانون يقيد الاطلاق بالصحيح والقاسد من الفكر الواقع في طرق الاكتاب فهذا تصرح  
 منه بالاستعمال التادية في القاسد وبانها توجد فيه والاصح قولهم ان ذلك الترتيب ليس  
 بصواب دائما وانه قد يؤدي الى قدم العالم وقد يؤدي الى حدوثه وفي المواقف وشرحه بعد ان  
 نقل تعريف النظر بقوله ترتيب أمور معلومة أو مضمونة للتأدي الى أمر آخر مانصه وعليه  
 اشكالان ثم قال وثانيهما انه أي الحد المذكور تعريف لمطلق النظر الشامل لجميع أقسامه  
 لا للصحيح منه فقط والواجب تفصيل الظن المذكور في الحد بالمطابقة ليخرج عنه النظر القاسد  
 بحسب مادته ويجب أيضا ان يوضع في الحد مكان قوله للتأدي قولنا بحيث يؤدي ليخرج عنه  
 النظر القاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف لمطلق النظر فتقدمته قد لا تكون  
 معلومة ولا مضمونة أيضا بل محجولة جهلا من كفا فلا يكون التعريف جامعا اه فتأمل تصرحه  
 بان هذا الحد الواقع فيه لفظ التادية شامل للقاسد أيضا وان مقدمته قد تكون محجولة جهلا  
 من كفا وفي شرح المقاصد ومن قال ترتيب أمور معلومة أو مضمونة للتأدي الى مجهول أراد بالعلم  
 التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت على ما هو معنى اليقين وبالظن ما يقابل اليقين  
 فيتناول الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد على ما صرح به في شرح الاشارات ويستند  
 لا يرد ما ذكر في المواقف الخ اه فتأمل تصرحه بكون تلك الامور قد تكون مضمونة أو محجولة  
 جهلا من كفا أو معتقدة مع اعتبار التادية في ذلك الحد مع انه حينئذ لا يلزم ان تشمل على وجه  
 الدلالة وقال الامام الرازي في المحصول اما النظر فهو ترتيب تصديقات في الذهن ليتوصل بها  
 الى تصديقات آخر ثم قال ثم تلك التصديقات التي هي الوسائل ان كانت مطابقة لتعلقاتهم  
 النظر الصحيح والافه والنظر القاسد اه فانظر تصرحه هذا الامام الذي هو امام الانام بلا  
 كلام يتناول هذا التعريف الواقع فيه قيد التوصل للنظر القاسد وقد وافقه في ذلك ما تقدم  
 عن المنطقيين باعتبار العبارة الاخرى التي نقلها الشيخ بقوله والتوصل الى مجهول آخر  
 ولكن يحمل ذلك على التوصل في الجملة أي ولو بواسطة وقد اقره شرحه مع كثرتهم وجلالتهم  
 على تناول هذا التعريف للقاسد وعبارة الاصقها في شرحه واعلم ان ما ذكره من حد النظر  
 يتناول مطلق النظر الاعم من الصحيح والقاسد فهل بقي مع هذه التصوس من هؤلاء الاثمة  
 وجه صحة زعمه القطع بان قيد المؤدى يخرج القاسد ثم رأيت شيئا اعترف بالحق في موضع  
 آخر فاني رأيت فيما سبق فسر التادية في عبارة الشارح في الكلام على الدليل بالانقضاء ثم حكى  
 عن المولى التفتازاني ما حكاه عنه فيما سبق من السؤال والجواب وكتب بهامش ذلك مانصه

قوله وان أدى السرفيه ان التوصل بالشي لا يكون الا في الموصل بنفسه وتأدية الشيء اعم مما  
 بنفسه أو بغيره اه على انه قد يتوقف في الفرق (فان قلت) ذكر السيد في شرح المواقف  
 في محبت النظر ان النظر الصحيح يؤدي الى المطلوب والفاسد لا يؤدي اليه (قلت) أراد التادية  
 لا بواسطة فلا ينافي ما قاله هؤلاء ولهذا قال في حواشي العنقد وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل  
 على شرائطه مادة وصورة لان الفاسد لا يمكن أن يتوصل به الى مطلوب خبيرى اذ ليس هو  
 في نفسه سببا للتوصل ولا آله وان كان قد ينضى اليه فذلك افضاء اتفاق ليس من حيث انه  
 وسيله اه واعلم ان قول الشارح وان كان منهم من لا يستعمل التادية الا فيما يؤدي بنفسه  
 كاف في سقوط الاعتراض لان هذا نص منه على انهم مختلفون في استعمال التادية وان بعضهم  
 يستعملها فيما يؤدي مطلقا اعم من ان يكون بنفسه أو بواسطة ومنهم من لا يستعملها الا فيما  
 يؤدي بنفسه فهو ناقل عنهم جواز استعمالها فيما يؤدي بواسطة فان سلم الشيخ له هذا النقل  
 بطل اعتراضه عليه وقوله ان التادية هي الايصال لغة وعرفا وانها مثل الايصال في انها لا تكون  
 الا بصحيح النظر وان رده استباح في رده الى نقل صحيح صريح بخلافه دال على نفسه وروى ذلك  
 شرط القناد وأما رده بمجرد فهمه فهو تجاوز للحداد كيف يسوغ لعاقل رده نقل هذا الامام  
 المتفق على علو قدره علما وتحققا وأمانته بمجرد ذلك وامامتة كما بعبارة المنطقين فقد تبين سقوطه  
 (قوله بواسطة اعتقاد) قال شيخنا العلامة في جمل التعريف المذكور شاملا للمؤدي بواسطة  
 اعتقاد نظرا لا يخفى لان المؤدى اليه في ذلك هو الاعتقاد لا العلم الذي هو أخص منه اذ هو  
 اعتقاد مطابق لموجب أى برهان أو حس والتنتيجة تابعة في الادراك لمقتضيات البرهان اه  
 (وأقول) لا يخفى سقوط هذا الاعتراض لانه ليس في عبارة الشارح المذكورة ان المؤدى اليه  
 فيما ذكر هو العلم حتى يتوجه عليه هذا النظر بل حصل عبارته ان النظر الفاسد قد يؤدي الى  
 أحد الامرين من العلم والظن بواسطة الاعتقاد ولا شبهة في انه يؤدي الى الظن بالمعنى الشامل  
 للاعتقاد على ما تقدمت الاشارة اليه بواسطة الاعتقاد والظن أحد الامرين فصح انه يؤدي  
 بواسطة الاعتقاد الى أحد الامرين وهذه عبارته والفاسد فانه يؤدي الى ما ذكر بواسطة  
 اعتقاد أو ظن اه فقوله الى ما ذكر أى الى العلم والظن المذكور في قول المتن الى علم أو ظن  
 والتادية الى أحد الامرين لا تقتضي التادية الى كل منهما ويصدق على التادية الى الظن  
 التادية الى العلم والظن أى الى أحدهما ومما يوضح ذلك ان قولهم الى علم أو ظن ليس المراد به  
 الا أحدهما بمعنى واحد منهما اذ لو كان المراد الى كل منهما لم يصدق التعريف على شيء مطلقا  
 اذ ليس لنا فكر يؤدي الى كل منهما اذ المؤدى الى الظن لا يؤدي الى العلم وبالعكس لتباين العلم  
 والظن كما تؤدي اليهما وكان الشيخ جل ما في قوله ما ذكر على العموم وهو غير لازم لان المشار  
 اليه بما ذكر أحد الامرين وتعلق الحكم بأحد الامرين لا يقتضى ثبوته لكل منهما وبذلك  
 يعلم اندفاع قول الكمال قوله فانه يؤدي الى ما ذكر كحتمل نظرا باعتبار عموم ما اه فان قيل العموم  
 هو ظاهر العبارة قلنا لو سلم فهو عام أريده بخصوص بقريته الحالية هي وضوح انه لا يتصور  
 حصول العلم بواسطة اعتقاد أو ظن فغاية ما يلزم التجوز مع قرينة ولا اشكال عليه (قوله  
 والادراك بلا حكم معه تصور) قال شيخنا العلامة يخرج به ادراك التبيين وطريقا أو غيرها

بواسطة اعتقاد أو ظن كما  
 تقدم بيانه في تعريف  
 الدليل وان كان منهم من  
 لا يستعمل التادية الا فيما  
 يؤدي بنفسه (والادراك)  
 أى وصول النفس الى المعنى

مع الحكم وانه تصور فهو وغير منعكس ويدخل الحكم نفسه بناء على انه ادراك مع انه ليس  
 بتصور فهو وغير مطرد اه (وأقول) كان ينبغي ان يبين أولاً ان هذه العبارة التي عبر بها المصنف  
 وقعت في كلام القوم وانهم تكلموا عليها ايراداً وجواباً للتلاية وهم انفراد المصنف بها  
 واختصاصه بالاراد وانه لا جواب عنه وكانه لم يستحضر ذلك أو لم يطالع عليه أو أحب ايهام  
 لزوم الاراد اما الاعتراض الاول فقد وقع في كلام جماعة منهم المولى التفتازاني فان العلامة  
 قطب الدين لما فسّر في شرح الشهابية قول الشهابية اما تصور فقط من قولها العلم اما تصور  
 فقط بقوله أي تصور لا حكم معه أو رد عليه المولى التفتازاني انه يلزم عليه ان يكون التصور  
 المقيد بالحكم مثل مجرد تصور المحكوم عليه اوبه في القضية خارجاً عن القضية ضرورة  
 انه ليس بتصديق ولا تصور لا حكم معه وان يكون المجموع الذي اعتبرناه مركباً من تصور  
 المحكوم عليه والحكم مع قطع النظر عن تصور المحكوم به تصديقاً ضرورة انه تصور معه حكم  
 اه وأجاب بعضهم فقال يمكن ان يجاب عنه بان المراد من التصور الذي لا حكم معه تصور  
 لا يكون حصوله مع الحكم معية زمانية فقد دخل التصور المقيد بالحكم في قسم التصور  
 ولا يكون خارجاً عن التقسيم المذكور لان كل واحد من تصور المحكوم عليه وبه تصور مقدم  
 على الحكم في الحصول وان كان مقارناً له في الزمن الثاني اه وهذا الجواب مأخوذ من شرح  
 المطالع وذلك لانه لما قال صاحب المطالع العلم اما تصور ان كان ادراكاً ساذياً واما تصديق ان  
 كان مع الحكم بنقي أو اثبات فسر العلامة القطب في شرحه بقوله أي العلم اما ادراك يحصل  
 مع الحكم أو ادراك لا يحصل معه فان كان ادراكاً يحصل مع الحكم فهو التصديق والانهو  
 التصور ثم قال وهما ايرادات أحدهما ان هذا التوجيه لا يكاد يتم لان التصديق ان كان نفس  
 الحكم لا يصدق عليه انه ادراك يحصل مع الحكم وان كان هو المجموع المركب من التصورات  
 الثلاثة والحكم فكذلك لان الحكم حينئذ يكون سابقاً عليه فلا يكون معه وجوابه ان المصنف  
 اختار ان التصديق بمجموع الادراكات الاربعة ولما كان الحكم جزءاً آخر للتصديق فإلا  
 حصول الحكم يحصل التصديق فيكون ادراكاً يحصل مع الحكم معية زمانية وتقدم الحكم  
 عليه بالذات لا ينافي ذلك اه فقد أشار الى ان المراد بالادراك الذي لا حكم معه الذي هو معنى  
 التصور هو الادراك الذي لا يحصل مع الحكم معية زمانية وقال السيد في حاشيته جل المعية  
 على الزمانية لانها تقادرنها عند الاطلاق والمراد هو المعية دائماً فلا يرد ان ادراك أحد  
 الطرفين أو النسبية قد يحصل مع الحكم دفعة فكله قبل العلم اما ادراك يكون حصوله دائماً  
 مع الحكم أو لا يكون كذلك فلا اشكال اه ولا يخفى في ان الادراك الذي يكون حصوله دائماً  
 مع الحكم ليس الا المجموع المركب من التصورات الثلاث والحكم كما أفصح به بعضهم وان  
 الادراك الذي لا يكون حصوله دائماً مع الحكم يشمل أيضاً تصور المحكوم عليه اوبه والنسبة  
 مع الحكم وتصورتين منها كذلك وعلى هذا معنى قوله والادراك بلا حكم مع الادراك الذي  
 لا يقارن الحكم دائماً بحسب الزمان فينتفع عنه ما أو رده الشيخ وغيره وكان الشارح أراد  
 سلوك هذا الجواب فزاد لفظه به إشارة الى ان المعنى ما ذكرناه بقدره من مقابله بقوله وبحكم  
 أي مع المعنى المتقدم في كلام السيد (فان قيل) لا دليل على ايراد ذلك المعنى من عبارة المصنف

فلا يتأق الجواب المذكور فيها (قلت) المصنفون اعتادوا المسامحة بأشكال ذلك والاكتفاء  
بمجرد صلاحية عبارتهم لجلها على المراد وكفاك شاهدا على ذلك ما تقدم عن القطب والسيد  
فانظر الى الاول مع جلالته وكون شرحه ومشرحه في ذلك الفن المذنب على غاية التحقيق  
والتدقيق والمضابفة في أمر التعريف كيف عدهم المتز على وجه يقبله مع انهم ظاهره  
خلافه جوابا يحل الاشكال وقول الثاني والمراد المعية دائما الى ان قال فلا اشكال بحذ ذلك  
دليلا فاطع على ما قلنا من الاعتقاد المذكور وتامل قول المطالع العلم اما تصور ان كان ادراكا  
ساذجا تجده مطابقا لعبارة المصنف في المعنى فان حاصلها ان التصور هو الادراك الساذج أى  
الذى لا حكم معه وهذا معنى قول المصنف والادراك بلا حكم تصور ومع ذلك فقد أجاب عن  
اشكاله شارحه ذلك الامام بما علمته مما يجرى في عبارة المصنف كما بين (فان قلت) لا يقيد  
ما ذكرت شيئا مع كون شارحه رد عليه بعد ذلك ما مشى عليه وقال السيد قبل ذلك ان مقصود  
الشارح حمل عبارة المتأخرين أى كصاحب المطالع على ما تحتمله من المذهبين ويؤيده بما  
يمكن تأييده ثم يطله (قلت) بل هو مقيد لانه انما رد عليه من جهة أخرى تتعلق بالتصديق  
لا تتعلق لها بما ذكرناه كما هو معلوم للواقف على كلامه المتأمل فيه ولولا الاطالة بينا ذلك واما  
الاعتراض الثاني فيناه على انه لا يمكن التزام كون الحكم من قسم التصور على هذا المذهب  
الذى ذهب اليه المصنف وهو ممنوع وانه اذا ذكر العلامة القطب في شرح المطالع ان الحكم  
لا بد ان يكون تصورا عنده أى عند صاحب المطالع فانه اورد عليه انه يلزم على محتماره  
في التصديق ان كتاب القول الشارح من الحجج وعل ذلك بقوله لان الحكم لا بد ان يكون  
تصورا عند صاحب المطالع واكتسابه من الحجج ووجه السيد قوله لا بد ان يكون تصورا عنده  
يقوله لان الحكم ادراك كما عرفت وليس عنده تصديق فاقول لا بد ان يكون تصورا ساذجا  
والالم ينحصر الادراك فيما ذكره من القسمين ان جعل المحذور لزوما ككتاب التصور من  
الحجة لا مجرد كون الحكم تصورا فيجوز ان يلتزم المصنف كونه من قسم التصور فيندفع عنه هذا  
الاعتراض واما ورود الاعتراض عليه بانه يلزم اكتساب التصور من الحجج كالزعم اكتساب  
الحجج من القول الشارح فهذا شئ آخر غير ما اعترض به الشيخ وارد على نفس الامام في هذا  
المذهب الذى تابعه المصنف وغيره عليه والكلام عليه مسبب ووط في محله ولو سلم فعل المصنف  
اراد بالادراك الذى بلا حكم التصور الذى لا يتناول الحكم بناء على ان المتبادر من تقييد  
الادراك بكونه بلا حكم الادراك الذى لا يكون حكما ومن الادراك المقسم الى ما لا يكون بلا  
حكم والى ما يكون بحكم مطلق التصور لانه القابل لان يكون مع الحكم تارة وبدونه أخرى  
بخلاف الحكم فانه لا يتصور مقارنته للحكم اذا المقارن لا بد ان يكون غير المقارن لان المقاربة  
لكونها نسبة تقتضى تغاير المتسبين لكن يرد حينئذ الاعتراض من وجه آخر وهو لزوم عدم  
انحصار الادراك في القسمين فليتأمل (قوله بتمامه) مناسب لمعنى الادراك لغة اذ هو يلوغ  
غاية الشئ ومنتهاه ومنه الدرك والدرك الاسفل فانه شيخنا العلامة (قوله اما وصول النفس  
الى المعنى لا بتمامه فيسمى شعورا) اعترضه المكوراني حيث قال فالتصور هو ادراك الشئ سواء  
كان بكنهه أو بوجهه ما وما قبل ان وصول النفس الى المعنى ان لم يكن بتمامه يسمى شعورا

بتمامه من نسبة أو غيرها  
(بلا حكم) معه من ايقاع  
النسبة أو انتراعها  
(تصور) ويسمى علما  
أيضا كما علم مما تقدم  
أما وصول النفس الى  
المعنى لا بتمامه فيسمى  
شعورا (وبحكم) يعنى



لا يوافق كلام المتطمين والمصنف ماش على اصطلاحهم اه (وأقول) اما أولا فلان سلم عدم موافقة ذلك كلام المتطمين والشارح ثقة ناقل لما قاله فلا يرد نقله بمجرد الدعوى فان اراد انه لا يوافق كلام جميعهم فلا أثر لذلك اذ يكفي في صحة ما قاله موافقة البعض واما ثانيا فلما انه لا يوافق كلام المتطمين لكن ذلك لا يضر قوله والمصنف ماش على اصطلاحهم قلنا ان أردت انه ماش على اصطلاحهم في كل من الادراك وتقسيمه الى القسمين فهو ممنوع وما دليلك على ذلك أوفى الثاني فقط فلم وحيث تذييل اعتراضك لكن المراد بتمام المعنى هنا وكلام الكوراني السابق يقتضي انه لكنه فليحزر (قوله والادراك للنسبة وطرفها الخ) قال شيخنا العلامة يشير به الى ان ظاهر المتن والادراك بحكمه فيرد عليه ان ادراك النسبة أو أحد طرفيها أو اثنين منها مع الحكم يصدق عليه التعريف وانه ليس بتصديق فلا ينعكس فقد رددت ذلك ما ذكره وهذا التقدير ان سلم لا يتناول الا التصورات الثلاثة المحصورة بالحكم لاهذه التصورات والحكم كما هو مراده فلا يصدق على شئ من التصديق على رأى أحد اه (وأقول) قد انضح بما بيناهما تنافي الكلام على التصورات بمعنى قول المصنف وبحكم والادراك بحكم والباء للمعية والمعنى والادراك المقارن دائما في الحصول للحكم تصديق وان الادراك المقارن دائما في الحصول للحكم لا يصدق الاعلى بمجموع الامور الاربعه وهى التصورات الثلاثة والحكم وهذا مراد الشارح بقوله يعنى والادراك للنسبة وطرفيها مع الحكم أى مجموع هذه الاربعه لا بمجموع الثلاثة فقط بشرط مقارنة الحكم وان جل العبارة على ذلك صحيح لانه من ان مثل العلامة القطب ارتكبه في عبارة المطالع وغيره فاندفع ما أشار اليه من المنع بقوله ان سلم واندفع قوله لا يتناول الا التصورات الثلاثة المحصورة بالحكم وقوله لاهذه التصورات والحكم وقوله فلا يصدق على شئ من التصديق على رأى أحد اذ قد انضح انه بهذا المعنى الذى بيناه لا يتناول الا مجموع التصورات الثلاثة والحكم وهذا هو رأى الامام ومراد المصنف على اننا لو سلمنا انه لا يتناول الا التصورات الثلاثة المحصورة بالحكم منعا قوله فلا يصدق على شئ من التصديق على رأى أحد فقد قال العلامة القطب في رسالته في تحقيق معنى التصور والتصديق ما نصه وفسر التصديق بأمورا حدها بانه عبارة عن الحكم ونسب هذا التفسير الى الحكماء ثم قال وثانها بانه عبارة عن مجموع تصور المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة والحكم وهو مذهب الامام رحمه الله وثالثها بانه عبارة عن تصور مع حكم فيكون التصور بشرط الحكم تصديقا وهو مذهب صاحب المطالع وغيره ويمكن ان يكون مراده مذهب الامام اه فانظر هذا العلامة كيف عد هذا الثالث مذهبا ثالثا ونسبه الى صاحب المطالع وغيره غاية الامر انه يجوز ان يكون مراد صاحب المطالع مذهب الامام وان كان خلاف ظاهر عبارته ولهذا اجل عبارته في شرحه على مذهب الامام وحيث تذييل هذا الاعتراض على هذا التقدير لجواز ثبوت هذا المذهب الثالث واختيار المستفاد فيكون ما اقتضاه ظاهر عبارته صدقا على سائر افراد التصديق على رأى أصحاب هذا المذهب الثالث ومن المشهور ان الاعتراض لا يصح ايراده بمجرد الاحتمال بخلاف الجواب وبالجملة فالمصنف غير منفرد بهذه العبارة بل هي عبارة كثيرين من أهل النطق فهم اقبل عليهم أولهم كان لهم اسوة فيه وانما طال العلامة فيما سبق

والادراك للنسبة وطرفيها  
مع الحكم المسبوق  
بالادراك لذلك (تصديق)  
كادراك الانسان والكاتب  
وكون الكاتب ثابتا  
للانسان وايضا ان  
الكاتب ثابت للانسان  
واتزاع ذلك أى تقيمه  
في التصديق بان الانسان  
كاتب أو انه ليس بكاتب

ونسب الحكماء لانه نازع في تلك الرسالة في انه عندهم نفس الحكم وان ظنه المتأخرون ونسبوه اليهم (قوله الصادق في الجملة) تبه به على ان في تسمية الادراك الخصوص بالتصديق مناسبة لصدق متعلقه في الجملة وهذا معنى صحيح لا غير عليه ولا مانع منه فان اراد شيخنا العلامة بقوله هتافى اخر كلامه ولا مدخل في التصديق للصدق الاعتراض عليه في ذلك كان مرفوعا اذ لم يدع الشارح المدخلية بل المناسبة ولا اشكال عليه (قوله وقيل الحكم ادراك) قال شيخنا العلامة يقتضى ان تفسيره بما قدمه من الايقاع والانتزاع سبى على انه فعل من افعال النفس الصادرة عنها وليس كذلك بل التفسير بذلك صالح لما ذكره لانه الادراك المذكور ولهذا ترى كثيرا ممن ذهب اليه عرفه بما سبق وأشار كانه عليه الشارح الى ان هذه الالفاظ عبارات اه (وأقول) مقابلة قول الشارح وقيل الحكم ادراك لما قبله بحسب الظاهر فان الظاهر مما قبله انه فعل بل نسب كونه فعلا للمتأخرين ومنهم الامام الذاهب في التصديق الى ما ذكره المصنف فان العلامة القطب قال في شرح التسمية مائنه وعند متأخري المتطهين ان الحكم أى ايقاع التسمية أو انتزاعها فعل من افعال النفس فلا يكون ادراكا اه وقال بعضهم المراد بالمتأخرين الامام وأتباعه فان الحكم عندهم هو الفعل اه وقال العلامة الدواني الظاهر ان المصنف يعنى صاحب التسمية تبع الامام في تركيب التصديق وكون الحكم فعلا من افعال النفس اه وحدث كان ظاهر العبارات المذكورة انه فعل ويجزم مثل العلامة القطب بنسبة انه فعل الى المتأخرين وفسرهم بعضهم بالامام وأتباعه وحل مثل الدواني على مذهبهم في تركيب التصديق وكون الحكم فعلا كلام صاحب التسمية فلا محذور ويوجد على الشارح في التعويل على ذلك في تقرير كلام المصنف الجارى على طريقة الامام وأتباعه ثم مقابله بذلك القول وصلاحية التفسير المذكور لجملة على الادراك لا يتناقض ذلك اذا الصلاحية لاحد المعنيين لا يتناقض في الظهور في المعنى الاخر ونسبته اليهم خصوص ما عجز الائمة بنسبته اليهم وذلك كاف في التعويل عليه ومقابله بالقول الاخر كما هو حل فيجزم الشيخ بقوله وليس كذلك لا محمل له بعد ما سمعته ولا محمل عليه الاحجب الاعتراض واما قوله واما هذا ترى كثيرا ممن ذهب اليه الخ فلا ير دلان هو لاه الكثير عن علم ذهابه الى القول الثاني الذي هو التحقيق فتأمل (قوله قال بعضهم وهو التحقيق) قال شيخنا العلامة (أقول) كون الحكم هو الادراك يستلزم استحالة حكم النفس بغير مدركها فلا يكون في الكذب عدا حكم فلا يكون قسمان انظروا وهو ظاهر المطلقان اه (وأقول) هذا الكلام من العجائب الغرائب اما اول فلان تفرع قوله فلا يكون في الكذب عدا حكم في غاية السقوط لانه ان اراد انه لا يكون فيه حكم بالخبر به مجرد هذا الايتفرع عليه انتفاء كونه قسمان من الخبر بل وان يكون فيه حكم ينقض الخبر به مثلا وغاية الامر انه كلام كاذب وهو من اقسام الخبر وان اراد انه لا يكون فيه حكم مطلقا تفرع هذا على ما قبله في غاية السقوط اذ لا يترتب من استحالة حكم النفس بغير مدركها انتفاء الحكم عن الكذب عدا على الاطلاق بل من لازم تعدد الكذب في الاخبار وجود حكم مخالف هناك فان ادعى ان شرط انظروا وجود حكم بالخبر به فهو ممنوع لا دليل عليه بل الدليل عليه واما ثانيا فلان تفرع قوله فلا يكون قسمان من الخبر على ما قبله في غاية السقوط أيضا لان الخبر لا يتوقف صحته على تحقق الحكم بل يسهل كلام

الصادق في الجملة وقيل الحكم ادراك ان التسمية واقعة أو ايست واقعة قال بعضهم وهو التحقيق والايقاع والانتزاع ونحوهما كلاهما واللسب عبارات ثم كثيرا ما يطلق التصديق على الحكم وحده كما قيل ان سمى ذلك على القولين في معنى الحكم ومن هذا الاطلاق قول المصنف كغيره (وجازمه) أى جازم التصديق بمعنى الحكم اذ هو المنتسب الى جازم وغيره أى الحكم الجازم

الشك فانه خبر كما صرح به في المطول في بحث الصدق والكذب في كلام طويل من جملة ما تصه  
لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا وكاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق بل هو مجرد تصور  
كما صرح به ارباب المعقول لانقول لاحكم ولا تصديق للشك بمعنى انه لا يدرك وقوع النسبة  
اولا ووقوعها وذهنه لم يحكم بشئ من النبي والاشيان لكنه اذا علقظ بلهجة الخبرية وقال زيد  
في الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لا محالة بل اذا اتقن ان زيد ليس في الدار فكلامه خبر  
وهذا ظاهر اه (قوله الذي لا يقبل التغير) عبرة بدل ذلك بالثابت ومنهم السعد ثم فسر  
الثابت بجاه وبمعنى قول الشارح الذي لا يقبل التغير فقال في شرح الشمسية وأراد باليقين  
الاول والواجب المطابق للثابت اعني الذي لا يمكن للحاكم به ان يحكم بخلافه اه فانه اذا لم يمكن  
الحاكم به ان يحكم بخلافه ولا يقبل التغير كما هو ظاهر وفسر حقيقته قول التهذيب اليقينية  
بقوله أي المقدمات المقيدة للتصديقات بطائفة المطابقة للواقع الثابتة لاستنادها الى موجب  
من ضرورة ابرهان اه ثم اورد انه ان اريد بالثبوت عسر الزوال على ما قيل فقيهه انه قد  
يعسر زوال التقليد أيضا وان اريد به عدم الزوال أصلا على ما هو المشهور فقيهه ان العقلاء  
كثيرا ما يمتدنون خلاف معتقدهم الاول مع ان الحق هو الاعتقاد السابق واتما وقروا  
في ذلك معارضة الوهم للعقل في بعض مقدمات الدليل قال بل تقول جاز ذلك في الضروريات  
أيضا كما وقع للاطباء خلاف في أمرجة الادوية المعلومة بالخبرة اه وكذب في حاشية المقام  
بمقتل ان يقال المراد بالثبوت ان يكون مأخوذا من ضرورة ابرهان وقولهم لاستنادها بمنزلة  
التفسير والاولى ما قيل ان المراد انه لا يزول بتشكيك المشكك اه ويمكن حمل قول الشارح  
بان كان لوجوب الخ على التفسير لعدم قبول التغير (قوله من حسن أو عقل أو عادة) شرح ذلك  
شيخنا العلامة بما يتعين الوقوف عليه وأطلق في الحس فقال في قول الشارح من حسن ويسمى  
الحكم الحاصل منه حكما بالشاهدات فان كان الحس من الحواس الظاهرة سميت تحصيلات  
كالحكم بان الشمس مضيئة وان كان من الحواس الباطنة سميت وجدانيات كالحكم بان لنا  
جوهر ونفسا اه وقد العقل بقوله أي وعنده وقد العادتي بقوله من غير اقتضاء عقلي وقال  
انما الاستقلال بالاجاب الحكم بل لا يتمه ما من انضمام الحس اليها في ذلك الايجاب ثم قال اذا  
ظهر لك ما قلنا فقد انجلي لك ان قول الشارح من حسن أو عقل أو عادة متصلة بحقيقة الامانة  
خالوة قط كما قيل اه وهذا القيل الذي أشار اليه ذكره شيخ الاسلام فقال قوله من حسن أو عقل  
أو عادة مانعة خلوادة يقتضون الموجب مركبا من حسن وعقل كالتواتر أو من حسن وعادة  
كالحكم بان الجبل حجر من شاهده اه وكان وجه انجلا ما ذكره مما قرره شيخنا كما يفهم بتأمله  
ان الثلاثة المذكورة على الوجه الذي قرره لا يمكن اجتماعها ولا اثنين منها لان ظاهر ما قرره  
في الحس انه يستقل بالموجبية وقد صرح الاصفهاني في شرح المحصول باستقلال الحس  
في الحسيات وهو صريح قول القطب في شرح الشمسية وان كان الحاكم هو الحس فهي  
الشاهدات فان كان من الحواس الظاهرة سميت حسيات كالحكم بان الشمس مضيئة الي ان  
قال وان كان مركبا من الحس والعقل الخ لكن في شرح الشمسية للمولى التفات اني ثم ان  
الاحكام الحسية كلها يروية فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة وأما الحكم بان كل نار

(الذي لا يقبل التغير)  
بان كان لوجوب من حسن  
أو عقل

أعادة فيكون مطابقا للواقع

حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علته  
وبهذا يظهر ان الحكم بالمشاهدات مركب من الحس والعقل لا حس مجرد كما توهمه الشارح  
يعني القطب ٥١ وقد قيد العقل بكونه وحده وصرح في العادة باشتراط أن لا يكون معها  
اقصاء عقلي وبانه لا يدمعها من الحس وحاصله ان الموجب بمجموع العادة والحس وحينئذ  
لا يمكن الاجتماع لان العقل بقيد انفراد عن غيره لا يجتمع مع غيره من حس أو عادة ومجموع  
العادة والحس الذي يحتاج الى انضمامه اليها لا يجتمع مع الحس الذي هو القسم الاول لانه  
حس مخصوص مستقل بالموجبية ولا يفتي ان ذلك لا يرد القيل المذكور لانه على ظاهر كلام  
الشارح الذي لا يستدعي عقل ولا نقل لانه أطلق ككل واحد من الثلاثة ولا خفاء في ان  
مطلقاتها يجتمع بعضها مع بعض وتفسرها بما ذكره الشيخ مع مخالفتها الظاهر بما لا حاجة اليه  
فليتأمل (قوله أعادة) برده عليه ان العلوم العادية تتحمل التقيض بل هو خرق العادة كأن  
يتقلب الجرد ذهباً فهي قابلة للتغير وجوابه ان احتمالها للتقيض يعني انه لو فرض وقوع تقيض  
المعلوم كان يصير الجرد ذهباً لم يلزم منه محال لذاته لا يعني انه يحتمل الحكم بالتقيض في الحال كما  
في الظن أو في المال كما في الجهل المركب والتقليد ومنشؤه ضعف الادراك أما لعدم الجزم  
أو لعدم المطابقة ولعدم استناده الى موجب والموجب لقبول التغير هو الاحتمال الثاني دون  
الاول كذا يؤخذ الايراد والجواب عما ورداه في المواقف وشرحه على تعريف العلم بانه صفة  
توجب تميز الخ (قوله فيكون مطابقا للواقع) فيه أمران الاول ان ذكر هذا الاشارة الى أن  
حكمة تقسيم المصنف الاعتقاد الى مطابق وغيره دون العلم ان العلم لا يكون الامتثال والثنائي  
قال شيخنا العلامة فيه نظر دقيق لان المطابق للواقع وغيره انما هو الحكم بمعنى النسبة التامة  
التي هي مدلول الكلام وهي ثبوت المحمول للموضوع لا الحكم بمعنى الايقاع أو الانتزاع اذا  
كان فعلا لا ادراكا وليس في الواقع شيء يخالفه تارة ويوافقه أخرى بل هو ثابت في الواقع  
لموصوفه دائما صحيحا كان أم لا ٥١ (واقول) قد حرر شيخنا الشريف في شرح القوائد معنى  
المطابقة على أحسن وجه وأحكمه فقال مانصه اعلم ان كل أمرين بينهما في حد ذاتهما مع  
قطع النظر عن اعتبار معتبر حالة اما بالثبوت أو بالاتقاء ضرورة استحالة ارتقاع التقيضين  
وسنبين مسداقه والتجريد الوضعا على صورة ذهنية على وجه الاذعان تحكي تلك الحال  
الواقعية وتبينها والحكاية تدل على المحكي دلالة غير قطعية فان الخبر يدل عليه أيضا ويجوز  
تحلقه عن كلامه لوليه ثم ان كان الطرفان على ما حكى ويفهم من تلك الصورة المعبرة بالايقاع  
أو الانتزاع فبالضرورة تكون الصورة موافقة للحالة الواقعية في الكيفية موافقة للحكاية  
للمحكي فهما ثبوتيان أو سلبيان وان لم يكونا كذلك فهي مخالفة للحالة في الكيفية فالصدق  
مطابقة الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع لما في الواقع في الكيفية والكذب مخالفتها اياه فيها  
ولك ان تقول الحالة المحكية المعبرة بالواقع واللاواقع من حيث انها مدركة مفهومة من اللفظ  
ان طابقت في الكيفية ما في الواقع لذاته مع قطع النظر عن كونها مدركة فصدق والافتكاذب  
والتغاير الاعتباري كاف في المطابقة وبه اعترف المحقق في الاصول الا أن فيه تكلفا فظهر  
صحة جل الحكم على الايقاع والواقع ٥١ ومنه تعلم ان المشهور عندهم اعتبار المطابقة

بين الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع وبين النسبة الواقعة وأن تلك المطابقة معناها توافقهما  
 في كونهما ثبوتيين أو سلبيين وهذا المعنى متحقق سواء جعلنا الحكم فعلا أو ادراكا كما هو  
 يديهي وأنه ليس معناها اتحاد ذاتهما للاستحالة ذلك ضرورة تباينهما وأن جعل الحكم المطابق  
 على الوقوع واللا وقوع انما يصح بتكلف أي لاتحاد المتطابقين ذاتا واختلافهما بمجرد  
 الاعتبار بخلاف ذلك على الأول فانهما متغايران حقيقة لتباينهما كما هو حق المتطابقين ومن  
 هنا يظهر انه لادقة في نظر الشيخ وكيف لا وميناه على مالا صحة له الا بالتكلف وليست شعري ماذا  
 يتجمل الشيخ فيما أفاده قوله اذا كان فعلا لا ادراكا اذ ليس في الواقع شيء يخالفه تارة ويوافقه  
 أخرى من ان الحكم اذا كان فعلا لم يكن في الواقع شيء يخالفه تارة ويوافقه أخرى حتى يتأق  
 وصفه بالمطابقة فانه ان أراد بذلك الشيء المنفي عن الواقع حكما آخر هو نعمل فنفيه مسلم لكن  
 ذلك لا يمنع اعتبار المطابقة بينه وبين النسبة الواقعية ثبوتيا وسلبيا تارة وعدم المطابقة بينهما  
 أخرى فان الحكم وان كان فعلا اذ انب للنسبة الواقعية مطابق تارة وخالف أخرى من غير  
 حاجة الى وجود حكم آخر واقعي تعتبر المطابقة معه وان أراد بذلك الشيء ما يشمل النسبة  
 الواقعية فنفيه باطل قطع الثبوت النسبة الواقعية قطعاً وصحة اعتبار المطابقة وعدمها بينهما  
 وبين الحكم وان كان فعلا وكان توهم ان الحكم اذا كان فعلا لا يتصور مطابقتها للحكم فعلى  
 في الواقع بطابقه تارة ويخالفه أخرى مع اتقاء ذلك عن الواقع وهو توهم فاسد كما لا يخفى ومن  
 ان الحكم اذا كان ادراكا كان في الواقع ما يخالفه تارة ويوافقه أخرى فانه ان أراد بما  
 في الواقع حكما ادراكا آخر حتى يكون التطابق بين الحكمين الادراكيين فهو غلط واضح  
 اذ ليس في الواقع حكم آخر تكون المطابقة بالنسبة اليه اذ الحكم سواء كان فعلا أو ادراكا  
 ليس الا مصدر عن الحكم ومع قطع النظر عنه لا حكم في الواقع قطعاً وان أراد بما في الواقع  
 النسبة الواقعية فهو اعتراف بصحة وصف الحكم بمعنى الادراك بأنه مطابق فيبطل الحصر  
 في قوله لان المطابق للواقع وغيره انما هو الحكم بمعنى النسبة التامة الا ان يجعل حصراً اضافياً  
 فليتأمل (قوله علم) قال شيخنا العلامة اطلاق العلم على الايقاع والانتزاع الذي هو فعل  
 لا ادراك كما مشى عليه الشارح لا يعرف لاحد فيما أعلم ثم العلم الالهامي كعلم الملائكة والانبيا  
 يتناوله تعريف المتزبدون زيادة الشارح أي قوله بأن كان لموجب فتركه أصوب ثم كل علم قابل  
 للتغير أي الروال بجماضه كالذوم والعقله فان لم يرد في التعريف قوله بالتشكيك لم يصدق على  
 علم أصلاً (وأقول) اما قوله اطلاق العلم الخ فخواهيه أو لا يمنع الجزم بان الشارح مشى عليه  
 لانه يجوز جوازاً قريباً انه لم يرد قوله وقيل التبريض بل مجرد الحكاية وانه من نفس التحقيق  
 الذي نقله عن بعضهم وانه أشار به الى ان القول بأنه فعل ظاهري مبني على المسامحة وحينئذ  
 فلا اشكال وثانياً يمنع ان ذلك لا يعرف لاحد وكيف لا وهو لازم لما ذهب اليه المتأخرون من  
 ان الحكم فعل كما تقدم ايضاً فرياً مع كون المشهور أن معنى التصديق الذي هو أحد  
 قسمي العلم نفس الحكم اذ يلزم من ذلك اطلاق العلم على ما ذكر وأي مانع من اطلاق العلم على  
 فعل القلب خصوصاً وليس هو كالأفعال الظاهرة بل ذلك لازم على غير المشهور أيضاً لان الحكم  
 جزء التصديق الذي هو أحد قسمي العلم وأما قوله ثم العلم الالهامي الخ فخواهيه اما أولاً فان قول

(علم) كالتصديق أي  
 الحكم بان زيدا متحرك  
 من شاهده متحرك كأوان  
 العالم حادث أوان الجبل  
 حبر

الشارح بان كان لوجب ليس زيادة في الحد وانما هو بيان اسبب عدم قبول التغير ويجوز ان  
 يكون المراد بيان سببه الغالب فان الغالب استناد عدم القبول لاحد الامور الثلاثة ويسهل  
 حمل قوله بان كان الخ على بيان السبب الغالب ويؤيده ان عادته كالرافعي والنووي استعمال  
 بان بمعنى كان لا تمثيل واما ثانيا فيمنع ان زيادة الشارح المذكورة وهي غير مختصة به بل هي  
 مذكورة في كلامهم لا تتناول الانبياء والملائكة كما يستفاد من كلام الاصهغاني في شرح  
 المحصول فان الامام في المحصول لما اعتبر في العلم ان يكون الحكم موجب وحصر الموجب  
 في الطبيعي والعقلي والمركب منهما اعترضه القرافي بان هذا الجدي يطل بامور احدثها الوجدانيات  
 فانها ليست من الحسيات لان من فقد حواسه وجد في نفسه انه ولدته وليست من العقليات  
 لان الالهاتم التي لا عقول لها تجرد جوهرها وعطشها وثانيها اذا خلق الله سبحانه علماء ورويا  
 في بعض مخلوقاته اما بطريق الكشف فيما عادته يقع للاولياء اولامن هذا القبيل كما يخلق  
 في نفس جبريل علماء ورويا بانه تعالى طلب منه الرسالة الخاصة لبعض الانبياء فان الموجب  
 هو القدرة الالهية فقط وهي غير الثلاثة الخ اه فاشارة الاصهغاني الى جوابه الاول بقوله  
 ويقرب من هذا أي العلم المستفاد من الحواس الخمس الوجدانيات لانه احساس باهر باطن  
 وذلك كعلم الانسان بلذته وشهوته ونقرته اه وقد صرح القطب وغيره بشمول الحسيات  
 للمدركات بالحواس الباطنة وهي الوجدانيات والى جواب الثاني بقوله واما ما يخلق الله تعالى  
 من العلوم بطريق المكاشفات أي مثلا فرما يخلق لهم الحدود الوسطى أو قضايا مرتبة من غير  
 طلب بل بمجرد التصفية والتوجيه الى كعبة القدس اه ويؤيده قول الواقفي وشرحه جوابا  
 عن منع أن معرفة الله الواجبة بالاجماع لا تتم الا بالنظر بل قد تحصل المعرفة بالالهام أو بالتعليم  
 كما يقول به الملاحدة أو التصفية كما يقول به الصوفية مانه قلنا كل ذلك يحتاج الى معرفة  
 النظر الى ان قال والالهام على تقدير ثبوته لا يامن صاحبه أنه من الله فيكون حقا أو من غيره  
 فيكون باطلا الابد النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره اه فيكون الموجب في الالهاميات  
 العقل لانها حينئذ قضايا قياسات معها كافي الأربعة زروح ولا يمتحن حصول الجواب بقوله فرما  
 الخ وان كان على سبيل الاحتمال لان مادة النقض لا بد ان تكون معلومة ولا يكفي فيها مجرد  
 الاحتمال فظهر اندفاع الاعتراض على الشارح بالوجدانيات وبالالهاميات \* واعلم ان الامام  
 جعل جنس العلم حكم الذهن فاعترضه القرافي بانه يقتضى اختصاص العلم باحكام العقول  
 وتصديقاتها مع ان العلم القديم ليس كذلك قال بل العقل يمكن ان يقال انه ليس حاصل  
 للملائكة وان كانوا من سادات العلماء لان العقل مجية خاصة تنشأ عن الامزجة البشرية الخ  
 اه ويجاب عن الاول بان الكلام في العلم الحادث وعن الثاني يمنع أن الملائكة لا عقل لهم ولا  
 ينصرت تفسير العقل بما ذكره ثم رأيت في شرحه في شرح المواضع صرح بان للملائكة عقلا حيث قال  
 استدلالا على شيء ذكره الرابع الانسان ركب تركيبا بين الملك الذي له عقل بلا شهوة الخ اه وفي  
 حاشية الكمال لشرح العقائد لاشكال في اثبات العقل للملائكة ثم قال واما الحواس  
 فظواهر الاحاديث تدل على اثباتها للملائكة اه \* واما قوله ثم كل علم قابل للتفسير أى الزوال بما  
 يضافه الخ فجوابه من وجهين الاول ما علم مما تقدم عن السعد من ان المراد بقبول التغير ان يمكن

لما كرهه أن يحكم بخلافه لا مطلق إمكان الزوال أو عن حقيقته من أن المراد به أن لا يكون  
 مستقداً للموجب أو أن يزول بتشكك المشكك لا مطلق إمكان الزوال وعلى هذا فلا يتوجه  
 الإشكال بأنه قد يعرض التماس فزول العلوم والثاني أن المراد قبول التعريف حقيقة وحكما  
 والعلم مع نحو التوهم والفقلا في حكم الثابت كالإيمان مع ذلك فلا يغير حكماً فليتأمل وفي شرحه  
 للمقاسد واعتراض على اعتبار الثبات في اليقين بأنه أن يريد به عسر الزوال فربما يكون  
 اعتقاد المقلد كذلك وأن يريد به امتناع الزوال فاليقين من النظريات فديدهل الدهن عن بعض  
 مبادئه فيشكل فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب أنه أن يريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل  
 عند العقل فإمكان طريان الشك حيث شذم ممتنع وأن يريد الزوال بحيث يقتصر إلى تحصيل  
 واكتساب فلا يقين حينئذ بالحكم النظري ونحن إنما نحكم بامتناع الشك في اليقين مادام  
 يقيناً وفيه دلالة على جواز زوال اليقين بزوال بعض مبادئه وإذا علمت جميع ذلك فظهرت  
 اندفاع جميع ما أورده الشيخ (قوله كاعتقاد المقلدان الضمى مندوب) قال شيخنا العلامة  
 في جعلهم التقليد بقيد المقلدان الاعتقادوا للدليل بقيد المجتهد الطن الذي هو أضعف من الاعتقاد  
 إشكال لا ينجح وجهه اهـ (وأقول) لا إشكال والفرق في غاية الظهور وذلك لأن المقلدان من  
 المزاجات بخلاف المجتهد لانه يتطرق في الأدلة التي تعارض وتتراحم عنده فغاية ما يتم له ترجيح  
 أحد الجانبين على الآخر بخلاف المقلد فإنه لا شغل له بالمزاحم فلا يزال يأنس بعمقده فلا يزال  
 يقوى اعتقاده ومن ثم قال في الاحياء بعد أن بسط مضرة الجدول فقص عقيدة أهل الصلاح  
 والتي من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمجادلين فترى اعتقاد العاوي في الثبات كالطود  
 الشاخص لا تحرك الدواهي والصواعق وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدول  
 لخط من سل في الهواء تنفثه الرياح مرة هكذا ومرة هكذا انتهى (قولهم بان كان معه احتمال  
 نقض المحكوم به) قال شيخنا العلامة مقتضاه ان الطن معه احتمال النقيض بالفعل ثم نقل  
 عن المختصر وشرحه للعضد ما حاصله انه لا يشترط في الظن خطورا لنقيض بالبال لكن ينبغي  
 ان يكون بحيث لو أخطر نقيضه بالبال بخوزه وان ذلك مخالف لكلام الشارح من غير امتراء  
 اهـ (وأقول) اما اولها فياليت شعري هل يعتقد الشيخ اطلاع الشارح على ما في المختصر  
 وشرحه للعضد وعدم اطلاعه عليه فان كان الاول فكان الواجب سعيه في بيان فكتة مخالفة  
 الشارح التي زعمها لأن يقتصر على بيان المخالفة فانه بعد اطلاعه على ما في المختصر وشرحه  
 لا يجنا القهما اللقترض قوى كالايجتي على عاقل وان كان الثاني فهو من العظام حيث يقب  
 هذا الامام المتفق على جلالته الى عدم اطلاعه على ما في المختصر وشرحه مع احتياجه  
 في شرح هذا الكتاب الى ملاحظتهما في كل قليل وكثير لغاية التعلق بينه وبينهما كما هو معلوم  
 كما أن من العظام أن يمتد اطلاعه عليهما ومخالفتهما سدى ولا حول ولا قوة الا بالله واما  
 ثانياً فلا نسلم ان مقتضاه ما ذكر لان الاحتمال يشمل ما بالقوة وبعبارة أخرى يشمل ما هو محسب  
 نفس الامر والحاصل ان المراد بالاحتمال بالنسبة للطن أعم مما بالفعل وما بالقوة وتقول اعم  
 مما يحسب الظاهر وما يحسب نفس الامر وبالنسبة للشك والوهم ما بالفعل ولعل هذا هو الحامل  
 للشارح على هذه العبارة ثم رأيت السيد في طائفة العضد قال ما نصه المذ كورق عبارة القوم

(و) التصديق أي الحكم  
 الجازم (القابل) للتشديد  
 بان لم يكن لموجب مطابق  
 الواقع أولا اذ يتغير الاول  
 بالتشكك والثاني به  
 أو بالاطلاع على ما في نفس  
 الامر (اعتقاد) وهو  
 اعتقاد (صحيح ان مطابق)  
 الواقع كاعتقاد المقلدان  
 الضمى مندوب (فاسدان  
 لم يطابق) أي الواقع  
 كاعتقاد الفلاسفة أن  
 العالم قديم (و) التصديق  
 أي الحكم (غير الجازم)  
 بان كان معه احتمال  
 نقض المحكوم به من  
 وقوع النسبة أو لا وقوعها

ان الظن هو الحكم باحد النقيضين مع تجوز الّا تجوز يتبادر منه انه مركب من اعتقاديين  
 فأشار به بنى ابن الحاجب الى انه بسيط وان خطور النقيض الّا تجوز لا يجب ان يكون بالفعل  
 ولعل مرادهم هو هذا التكن التصريح به اولى اه ومنه يظهر ان تعبير الشارح موافق لما عثر به  
 القوم وانه يجوز ان يكون مرادهم ما ذكره ابن الحاجب وحينئذ فلا غبار على الشارح لانه  
 قرر كلام القوم على ظاهره مع امكان حمل كلامه ككلامهم على ما قاله ابن الحاجب مع ان تعبيره  
 اقرب الى الحمل المذكور كما لا يخفى والحامل له على موافقتهم في التعبير الاحتياط على عادته  
 لاحتمال انهم أرادوا ما هو ظاهر عبارتهم ولهذا ترجى السيد ان هذا مرادهم ولم يقطع به فهذا  
 الاحتياط من محاسن الشارح فقول الشيخ وان ذلك مخالفا لكلام الشارح من غير امتراء ان  
 أراد بحسب الظاهر فهو مخالف لكلام القوم أيضا كذلك فلا وجه لتخصيص الشارح  
 بالمخالفة وكان الشيخ لم يطعم على كلام القوم لاقتصاره غالباً على العضد وما شئتة للسعد قطن  
 انفراد الشارح بذلك ولا يخفى ان مخالفة القوم انما تعود بالاشكال على المخالف لهم لاعلمهم  
 وان أراد تعين المخالفة وامتناع الموافقة فهو مردود من غير امتراء (قوله لرجحان المحكوم به  
 على نقيضه) قال شيخنا العلامة اعلم ان المحكوم به ونقيضه لا رجحان لواحد منهما على الآخر  
 بالنظر الى ذاته لما ساقى من ان أحد طرفي الممكن ليس اولى به من الآخر فان أريد به هذا فقد  
 ظهر بطلانه وان أريد به الرجحان من حيث الدليل فرجحان الدليل انما يقيد برجحان الحكم  
 لا المحكوم به فلو قال اماراج لرجحان دليله كان صواباً اه (وأقول) اما الشق الاول من ترديده  
 فمن البدعي عدم ارادته واما الشق الثاني منه فاصل ما ذكره فينبه منع اتصاف أحد طرفي  
 الممكن بالرجحان وهذا من العجائب بل من المصائب فان اتصافه بذلك واطباق الأئمة على  
 التنصيص عليه أشهر من الشمس بل أطبقوا على توقف وقوعه على رجحانه فمن عنده أدنى  
 ارتباب في ذلك فليطالع بحث الامكان من كتب الكلام وبحث الحسب والقبح العقليين من  
 نحو التوضيح لصدر السريعة والتلويح عليه ليعلم انه لا منشأ لوقوع الشيخ في هذا الزعم بعد  
 محبة الاعتراض الاجمارة ثقيلة ببادرة نظره مع عدم مراجعة كلام الأئمة وهذا أمر مشكل  
 يورث عدم الوثوق بكلامه في كثير من المواضع ولولا خوف الاطالة مع سهولة مراجعة كلام  
 الأئمة لا كنا من نقل عباراتهم المصترحة بذلك لتطمئن قلوب الضعفة المرتابين لكن لا بأس  
 بذكر بعضها الكفاية في تبيينه طالب الحق قال في شرح المقام من خواص الممكن ان  
 يحتاج في وجوده وعدمه الى سبب وأنه لا يخرج أحد طرفيه الا لمرجح قال واجبه وور على ان هذا  
 الحكم ضروري ثم قال واما ما ذهب اليه الكثيرون من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون  
 سائر الاوقات من غير مرجح ونخص أفعال المنكثين بأحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها  
 ما يقتضي ذلك وأن قدرة القادر قد تمتع بالفعال أو الترتيب من غير مرجح فليس من ترجح الممكن ولا  
 مرجح بل من ترجح المختاراً أحد المتأولين من غير مرجح ونحن لا نقول بامتناعه ثم قال القائلون  
 بان الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح كسبي استدلاله عليه بوجهين ثم قال الثاني ان الممكن مالم  
 يترجح لم يوجد وفي شرح المواضع فان الممكن ما يتساوى طرفاه في وجوده وعدمه بالنظر الى  
 ذاته ومعنى كونه أي كون الامكان الذي هو ذلك التساوي محو بالممكن الى السبب أنه لا يترجح

(ظن ووهم وشك لانه)  
 أي غير الجازم (امارج)  
 لرجحان المحكوم به على  
 نقيضه فالظن (أو مرجح)  
 لا رجحان المحكوم به  
 لنقيضه فالوهم



احد طرفيه على الاخر الا لامر متغير للممكن يرجح أحدهما على الاخر ثم قال لا بد للممكن قبل  
الوجود ان يترجح طرفه ووجوده على عدمه بحيث يجب المساواة وذلك الترجيح الخ وفي الطوالع  
لان الممكن لما استوى اليه طرفاه أي الوجود والعدم امتنع وجوده لا يرجح أي يرجح وجوده  
على عدمه اه أفريقي مع هذه النصوص أدق ارتباب لعاقلي في اتصاف أحد طرفي الممكن  
بالرجحان (فان قلت) هذا كله خارج عن محل النزاع لانه يتعلق بطرفي الممكن أي وجوده وعدمه  
وما نحن فيه ليس من هذا القبيل (قلت) بل هو منه لان المحكوم به أمر ممكن يقصد وجوده  
للمحكوم عليه فيتوقف وجوده على ترجح وجوده على عدم وجوده مثلا التدب أي الطلب  
طلباً غير جائز أمر ممكن فيتوقف وجوده لزيد على ترجح وجوده على عدمه بل ترجح الحكم بالقبول  
تابع لترجح المحكوم به بالدليل بل ان لم يبق عند المستدل رجحان المحكوم به لم يمكنه الحكم به بل  
لا يصور مع عدم رجحان المحكوم به عند المستدل على عدمه منه حكمه به وكيف يتصور الحكم  
بثبوت الشيء مع اعتقاد عدم ترجحه على عدمه ولعمرة الله ان ذلك في غاية الظهور وان منازعة  
الشيخ في ذلك لامتناعها الا عدم امعان التامل بل لو سلم أنه ليس منه كان مردودا لانه اذا توقف  
الوجود على الترجح فليتوقف الثبوت عليه وحينئذ فيختار الشق الثاني من ترديده قوله فرجحان  
الدليل انما يقدر رجحان الحكم لا المحكوم به قلنا هذا الحصر غير صحيح لاستدلاله من معقول  
أو منقول بل رجحان الدليل يقدر رجحان المحكوم به أيضا كما صرح به نصوص الاثمة بل  
المعقول يقتضيه أيضا بل رجحان الحكم تابع لرجحان المحكوم به وعلى هذا فإدخال عليه قوله فلو  
قال الخ من أن ما قاله الشارح غير ضوابط ليس بصواب إذ قد بان ان ما قاله الشارح لا امتراء  
في التصواب دون التصويب عليه (قوله فهو بخلاف ما قبله حكمان) قال شيخنا العلامة فيه  
بحث بيانه ان قوله مساو بكر الوجود يستلزمه ما يرى بقبحها وأن الشك بسيط هو أحدهما  
على البديل وقوله فهو حكمان صريح في ان الشك مركب منهما معا فالعبارتان متساويتان  
وكيف يكون مدلول احدهما لازما لمدلول الاخرى اه (وأقول) لم ير الشارح ان مدلول  
احدهما لازما لمدلول الاخرى بحسب ما تصدق به مطلقا بل بحسب المراد منها فأشار الى ان  
المراد بالاول هو المراد بالتانية وان المراد بالمساوي في قول المصنف أو مساو مجموع الطرفين  
أعني الحكمين غير الجازمين المتعلقين بالنقيضين كما أشار الى ذلك بقوله مساواة المحكوم به من  
كل من النقيضين على البديل لا آخر فان فيه إشارة الى ارادتهم معا وقوله على البديل لا ينافي  
ذلك لانه قيد للمساواة لا الارادة حتى يكون المراد أحدهما فقط فقوله فهو بخلاف ما قبله حكمان  
تفريع على ما قبله باعتبار المراد منه والتفريع كما يكون على الصريح يكون غلي المراد للتبسيط  
على ارادته فهو قرينة عليها على انه يجوز أن لا تكون القاء للتفريع بل لتعليل ما أشار اليه من  
ان المراد مجموع الطرفين كما يجوز أن يكون مجرد العطف وحينئذ فلا اشكال مطلقا فان ادعى  
ان التفريع لا يكون الا على الصريح فعليه البيان الصريح الصحيح (قوله اعتقاد ان يتقاوم  
سيهما) قال شيخنا العلامة قد علمت ان الاعتقاد يطلق عند المنطقين وغيرهم على مطلق  
الادراك من الممكن - له في عبارة الأمام والغزالي على ذلك فلا يصح الاستشهاد به على ان

(أو مساو) مساواة المحكوم  
به من كل من النقيضين على  
البديل لا آخر فالشك فهو  
بخلاف ما قبله حكمان كما قال  
امام الحرمين والغزالي  
وغيرهما الشك اعتقاد ان  
يتقاوم سيهما وقيل ليس  
الوهم والشك من التصديق  
اذ الوهم ملاحظة الطرف  
المرجوح والشك التردد  
في الوقوع واللا وقوع  
قال بعضهم وهو التحقيق  
فأريد مما تقدم من ان  
العقل يحكم بالمرجوح  
أو المساوي عنده

الشك حكمان على ان الاعتقاد في كل منهما لو اريد به معناه المتقدم في المتن لم يصح جعل الشك  
قسما للاعتقاد لما فيه من جعل القسم قسما اه (واقول) اما قوله عن الممكن الخ فجاوبه ان  
الجل المذكور خلاف الظاهر لان المتبادر من عبارة الاصول في تقرير الاصول ارادة ما هو  
مصطلح الاصول وهذا كاف في صحة الاستشهاد اذ لا يشترط فيه القطع على ان ارادة مطلق  
الادراك من الاعتقاد خلاف المتبادر حتى عند المنطقين وغيرهم . واما قوله على ان الاعتقاد  
الخ فجاوبه انه لا ضرورة بالمصنف ولا الشارح الى تلك الارادة اذ لم يذكر ما يتوقف عليها  
ولما يقتضيا ومع ذلك فالاستشهاد صحيح لان عبارة المذكورين افادت ان الشك حكمان غاية  
الامر انهم عبروا عن الحكمين بالاعتقادين والمصنف والشارح لم يعبرا بذلك ولو عبرا به لم يلزمهما  
جعل القسم قسما لان الاعتقاد حينئذ من اقسام غير الجازم والاعتقاد المتقدم في المتن من  
اقسام الجازم فغايب ما يلزم ان الاعتقاد غير الجازم قسيم للاعتقاد الجازم لكونه من اقسام ما هو  
قسيم لما الاعتقاد الجازم من اقسامه وانما يلزم جعل القسم قسما لو اريد بالاعتقاد هنا معناه  
المتقدم في المتن مع انه لا يصح ارادته لعدم الجزم هنا مع اعتبار الجزم هناك وهذا كله في غاية  
الظهور والمتمامل (قوله ممنوع على هذا) قال شيخنا العلامة هذا المنع حق لاشك فيه اذ الحكم  
هو ادراك ان النسبة واقعة او لا واقعة وهذا الادراك منتف في الشك والوهم قطعاً والحق  
أحق ان يتبع اه (واقول) فيه امران الاول انه ان اراد ان الادراك الجازم منتف في الشك  
والوهم فسلم ولا يفتيد لان المصنف لم يحكم بان فيهما حكما جازما بل حكما غير جازم وان اراد ان  
الادراك مطلقا منتف فمنوع بل فيهما ادراك غير جازم والقسم عند المصنف وغيره ممن سلك  
هذا المسلك هو الحكم بمعنى مطلق الادراك جازما ولا يتساعح او اصطلاح لهم فلا اشكال  
والثاني ان الاعمق هاني في شرح المحصول قال مانصه فان قيل قول المصنف أي الامام الفخران  
لم يكن جازما فالتردد بين الطرفين ان كان على السوية فهو الشك والافعال ارجح ظن والمرجوح  
وهم فيه اشكال ويانه ان مورد التقسيم هو حكم الذهن بنسبة امر الى آخر فوجب ان يكون  
مشترا كابين الاقسام كلها والالم يصح التقسيم وحكم الذهن بنسبة امر الى آخر غير موجود  
في الشك والوهم ضرورة ان السالك غير كما وكذا الواهم بل الشك والوهم يتاقي الحكم بالشئ  
قلنا لان لم مورد التقسيم غير مشترك بين الوهم والشك بل الواهم كما وكذا السالك ويانه  
ان الظان كما فيلزم منه وجود الوهم وحكمه بالطرف الاخر حكما مرجوحا واما السالك فله  
حكمان متساويان بمعنى أنه كما يجوز وقوع هذا التقيض بدلا عن النقيض الاخر وبالعكس  
اه ومنه يظهر مقصود هؤلاء الائمة من الحكم في الشك والوهم وانهم لم يريدوا به ما هو المشهور  
المتبادر والافهم أجل من ان يريدوا ما لا تحقق له فيها ما وجد في الاشكال ولا احتياج الى  
ما عرض به من ان الحق أحق ان يتبع اذ لم يصدر عنهم ما يوجب ذلك وحاشاهم والله منه (قوله  
بقرينة السياق) قال شيخنا العلامة هي قوله في الاستدلال الاتي ومنها تصور الخ وقوله  
في جوابه بل يكفي الخ (أقول) لا ينبغي ضعف هذا لان ذلك ليس في كلام المصنف مع ان المقصود  
الاستدلال من كلامه على مراده فالوجه الصواب ما بينه الكمال وغيره (قوله ضروري) قال  
شيخنا العلامة يجوز اطلاق الضروري على العلم وعلى متعلقه كقولنا العلم بالوجود ضروري

ممنوع على هذا (والعلم) أي  
القسم المسمى بالعلم من  
حيث تصوره بحقيقته  
بقرينة السياق (قال  
الامام) الرازي في المحصول  
(ضروري) أي يحصل

وقولنا الوجود ضروري واطلاقه في المنز على العلم أي القسم المذكور من الاطلاق الثاني  
دون الاول والاقال والعلم بالعلم ضروري الخ (وأقول) قوله من الاطلاق الثاني دون الاول  
هذا غفلة قطعاً عن قول الشارح من حيث تصوّره بحقيقته لانه يقيد أن المراد ان تصوّر  
حقيقة العلم ضروري فراجع الحال الى ان العلم بالعلم ضروري لان تصوّر الشيء علم له فتصوّر العلم  
علم بالعلم فتقوله والاقال الخ مبني على هذه الغفلة فانه قال ذلك تقديراً قنامله (قوله بمجرد  
التفات النفس اليه) قال شيخنا العلامة يعني بعد تصوّر الطرفين وهذا هو المسمى من  
الضروريات بالاوليات وبالديهيات وهو أخص الضروريات المعرفة بما لا يتوقف على نظر  
واستدلال فتقوله بعد ذلك من غير نظر واكتساب لا فائدة فيه اذ هو أعم بعلمه اخص اه (وأقول)  
قوله لا فائدة فيه ممنوع قطعاً بل فائدته جلية وهو بيان المراد هنا بالضروري الذي هو محل  
التزاع وأنه الضروري بالمعنى الاعم فافهمه واعجب من هذا الاعتراض (فان قلت) فكان  
يكفي الاقتصار على العبارة الثانية (قلت) لعله أشار الى ان الثانية هي مراد من يعبر بالاولى  
(قوله بجميع اجزائه) قال شيخ الاسلام أي وهي ادراك النسبة وطرفها مع الحكم على  
ما جرى عليه المصنف بالامام واذا ركبت القضية فيما ذكره قلت على باني موجوداً وملتد  
أو متالم معنومى بالضرورة فتقوله وهو أي العلم بانه موجود الخ علم تصديقي خاص متعلق بمعلوم  
خاص هو وجوده والتداه أو تالم اه (وأقول) اعلم ان ههنا قضية هي قولنا مثلاً أنا عالم  
باني موجود فالعلم واقع فيها محمولا وهو علم تصديقي متعلق بقضية هي أنا موجود ثم ان القضية  
الاولى أعني أنا عالم الخ متعلق التصديقي المعبر عنه بلفظ علم في قوله لان علم كل أحد فالمصدق  
به بالنسبة لهذا التصديقي هو النسبة في القضية المذكورة فان أراد بقوله واذا ركبت  
القضية القضية التي هي متعلق هذا التصديقي فتقوله قلت على باني موجود الخ ممنوع  
والصواب ان يقال قلت أنا عالم باني موجوداً ويقال قلت على باني موجود حاصل وان أراد به  
مضمون ذلك التصديقي المتعلق بتلك القضية فالصدق ليس قضية ولا يقال فيه انه قضية بل  
القضية متعلقه ثم رأيت القراني في شرح المحصول ذكر ما بين ما قلته حيث قال وكونه يعلم انه  
عالم بهذه الامور تصديق فيه تصوراً ان أحدهما موضوع القضية وهو زيد نفسه والثاني محمول  
القضية وهو كونه عالم بهذه الامور الخ اه واما قوله هو وجوده الخ فالتحريف به ان يقال هو انه  
موجود أي النسبة في هذه القضية والاقال الوجود ونحوه مفردات والمفرد لا يكون علمه تصديقا  
قنامل (قوله ثم قال في المحصول هو حكم الذهن الخ) فيه أمور \* الاول ان المكالم أورد  
ما حاصله ان هذه ليست عبارة المحصول لكنها تؤخذ من تقسيم ذكره فتعبيره يقال توسع (قلت)  
وصرح الرضي بجواز التصرف في الحكاية في لفظ المحكي عنه \* والثاني انه لما نقل في المواضع  
تعريف المحصول المذكور قال ولا غبار عليه غير انه يخرج عنه التصور قال في شرحه لعدم  
اندراجه في الاعتقاد اه \* والثالث انه أورد على هذا المحصول المذكور ان قوله لموجب ان أراد  
به لموجب صحيح فتقوله مطابق مستدرك لان الذي لموجب صحيح لا يكون الامطابقاً وأعم من  
الصحيح كان غير متابع لدخول الاعتقاد الخازم المطابق لموجب فاسد مع أنه ليس علماً وأوجب  
باختيار الاول والقيده لا يجب أن يكون للاحتراز بل قد يكون لتعريف المناهية \* والرابع انه

بمجرد التفات النفس اليه  
من غير نظر واكتساب  
لان علم كل أحد حتى من  
لا يتأق عنه النظر كالبه  
والصنات بانه عالم بانه  
موجود أو متلد أو متالم  
ضروري بجميع اجزائه  
ومنه تصوّر العلم بانه موجود  
أو متلد أو متالم بالحقيقة  
وهو علم تصديقي خاص  
فكون تصوّر مطلق العلم  
التصديقي بالحقيقة  
ضروريا وهو المدعى  
وأجب بأننا لانسلم انه  
تضمن أن يكون من اجزاء  
ذلك تصوّر العلم المذكور  
بالحقيقة بل يكفي تصوّره  
بوجه فيكون الضروري  
تصوّر مطلق العلم التصديقي  
بالوجه لا بالحقيقة الذي  
هو محل التزاع (ثم قال)  
في المحصول أيضا (هو)  
أي العلم (حكم الذهن  
الخازم المطابق لموجب)  
وقد تقدم شرح ذلك

خرج بقوله في هذا الحد حكم الذهن فهو الشك والوهم بناء على انه لا حكم فيه ما وبقوله الجائز  
الظن وبقوله المطابق الاعتقاد التقليدي الغير المطابق وبقوله لموجب التقليد المطابق (قوله  
فخدم مع قوله انه ضروري) فيه امران الاول قال شيخ الاسلام أي عنده (وأقول) يرد عليه ان  
هذا التقييد لا ينبغي لان المساق للاعتراض على الامام يتنافى كلامه حيث حد الضروري مع  
ان الضروري لا يحد فالائق الاطلاق والاجال ليتوجه الاعتراض والا فاذا ذكر ان  
ضروريته اعماهي عنده لم يتوجه ذلك أو لم يقو توجهه والثاني ان الشارح أشار بهذا  
الكلام الى بيان مقصود المصنف من قوله قال الامام ضروري ثم قال الخ وهو الاعتراض  
على الامام يتنافى كلامه حيث جمع بين دعوى ضروريته وحده لان حده يتنافى انه ضروري  
لان الضروري لا يحد ثم أجاب عن الثاني بقوله الآتي وصنيع الامام لا يخالف الخ مع تأييد  
جوابه بكلام الامام في كتاب آخر ولا يخفى حسن ذلك ودقته ولما لم يعرف الكوراني مقصود  
المصنف الذي هو عين ما أشار اليه الشارح لعدم المماهية هذا الكتاب ومقاصده مع استيلاء  
الاشتراف عليه أول كلام الامام بتأويل يارد ريك تجمة الاسماع وتفرغ عنه الطباع ثم وقع  
في قبيح الهتان وتكلم في حق الشارح المحقق بما لا يصد عن عاقل ولا يخفى بطلانه وأنه من  
أقبح الاقتراء على فاضل فقال مانصه وقال الامام تارة ضروري فلا يحد ويترك وتارة عرفه بأنه  
الحكم الجائز المطابق لموجبه أي لو كان كسبياً كذا كان يعرف والتبس هذا على بعض الناس  
فقال فخدم مع قوله انه ضروري لكن بعد حده فتم هنا للترتيب الذي لا المعنوي فتأمله اه  
ثم قال ثم قول المصنف وقيل ضروري لا يحد فيه حوازة لانه يتعربان الامام مع أنه قائل بأنه  
ضروري يجوز تحديده وقد عرفت انه ليس كذلك اه (قوله بناء على قول غيره من الجمهور)  
أورد شيخ الاسلام انه لا يتعين بناؤه على ذلك لجواز بناؤه على ان المقصود بجده افادة العبارة  
عنه ويحجب بان اقتصار الشارح على الاول لدلالة كلام المحصل عليه مع ان الثاني مفهوم عما  
ذكره بهد (قوله مع سلامة حده عما ورد على حدودهم الكثرة) قد يرد عليه ان ما أورد  
في المواقف عليه بعد ان نقل عنه التحديد بانه اعتقاد جائز مطابق لموجب اما ضرورة أو دليل  
من انه يخرج عنه التصور لعدم اندراج في الاعتقاد وبين السيد ان هذا الاراد يرد على بعض  
التعاريف الذي نقل في المواقف عن بعض المعتزلة وأورد عليه أيضا ان حكم الذهن يخرج  
التصور ويحجب بأن المراد عن مجموع ما أورد على حدودهم الكثرة أو لا يعتبر عموم ما في عما  
ورد (قوله وعندى ان تصوره بديهى أي ضروري) قال شيخنا العلامة فيه أنه تفسير للاخص  
بالاعم الخ (وأقول) هذا من التغيير في الوجوه الحسان لانه بين ذلك التفسير محل النزاع وهو  
المعنى ااعم فذلك التفسير من ضروريات البيان فكيف يورد عليه أنه تفسير للاخص بالاعم فان  
قبل فهلا اقتصر على الثاني كما اقتصر عليه في المواقف (قلت) أشار الى أنه مراد من عبر بالاول  
فتأمل (قوله لافادة العبارة عنه) أقول قد يتوهم منه انحصار مجوزه في ذلك وليس مرادنا فقد  
ذكر والوجوه كثيرة منها ما أشار اليه المولى الدواني ان البديهى ما لا يحتاج الى نظر  
لا لا يمكن حصوله منه فلم لا يجوز ان يحصل بديهى خفى من نظر يحد أو رسم فله طريقان يختار  
المعلم أحدهما تعليمها ومنها ما ذكره العضد في الفوائد ان ذلك ليس تعريفاً حقيقياً يراد به

نقده مع قوله انه ضروري  
لكن بعد حده فتم هنا  
للترتيب الذي لا المعنوي  
(وقيل) هو (ضروري  
فلا يحد) اذ لا فائدة في حده  
الضروري لمصلحة من  
غيره حد وصنيع الامام  
لا يخالف هذا وان كان  
سياق المصنف بخلاف لانه  
حده أو لانه على قول  
غيره من الجمهور انه نظري  
مع الامة حده عما ورد  
على حدودهم الكثرة ثم  
قال انه ضروري اختياراً  
دل على ذلك قوله في المحصل  
اختلاف في حده العلم  
وعندى أن تصوره بديهى  
أي ضروري نعم قد يحد  
الضروري لافادة العبارة  
عنه (وقال امام الحرمين)  
هو نظري

تخصيل مجهول ان لا يلزم ما ذكر بل هو تنبيه راديه الاتفات الى ما علم ليصدق بانه المراد بلفظ  
 الخبير فيكون تعريفا لفظيا لا ينافي البدايه (قوله عسر) قال شيخنا العلامة نسب ابن الحاجب  
 هذا القول للامام واصطلاحه كغيره ان الامام اذا اطلق فالمراد به الرازي اه وفيه نظر يعرف  
 باستقراء كلام ابن الحاجب (قوله فالرأي الخ) قال شيخنا الشهاب الذي فهمه شيئا الاسلام  
 العراقي وزكريا ان هذا كلام المواقف وهما تابعان في ذلك للزركشي وهو محتمل لكن قول  
 الشارح الا في قال الخ صريح أو كالصريح في ان ذلك من تنمة كلام امام الحرمين اه (قوله  
 كما أفصح به الغزالي تابعه ويميز عن غيره الملتبس به من أقسام الاعتقاد جازم مطابق  
 ثابت) استبعد ذلك في المواقف بانه ان أفاد تميز الماهية العلم عما عداها صلح معرفا وحدها اذ  
 لا تعنى بتحديد ما سوى تعريفها والام يحصل به معرفة لماهية العلم لان محصل المعرفة بشئ لا بد  
 ان يقيد بغيره عن غيره لامتناع معرفته بدون تميزه وورده السيد فقال واعلم ان الغزالي صرح  
 في المستصفي بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محمودة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر  
 في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية فكيف لا يصرف الادراكات الخفية الخ قال  
 أعني السيد فظهر انه انما قال يعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا كلام محقق  
 لا بعد فيه لكنه جار في غير العلم كما اعترف به اه وفي قول الشارح فليس هذا حقيقة عندهما  
 اشارة الى هذا الرد قائله (قوله ثم قال المحققون لا يتفاوت) أي سواء قلنا بان اتحاد العلم عند  
 تعدد العلوم أو بتعدد حيزه كما يستفاد من اطلاق المصنف ومن قول الكمال وعلى كل من  
 القولين فمطلق العلم جزئيات الخ ثم قوله ولا يتفاوت في هذه الجزئيات من حيث الجزم ثم قوله  
 في آخر القولة التي ذكرها نتم التفاوت على هذا بقوله الغفلة الى قوله وهذا هو المراد بانف النفس  
 الخ فنقول الشارح الا في بناء على اتحاد العلم متعلق بقوله وانما التفاوت الخ دون ما قبله ويدل  
 عليه قوله لا يقال يتفاوت العلم بما ذكره ولم يقل لا يقال يتفاوت العلم في الجزم ولا فيما ذكره  
 فتأمل لكون قول الكمال انما يتفاوت بكثرة المتعلقات ان أراد على القولين كما يسبق من  
 العبارة نافي قوله بعد ذلك وقوله وعلى هذا أي قول الأشعري الخ اذا حاصله انه على القول الأول  
 لا يتفاوت العلم بحسب المتعلقات وان أراد على القول الثاني فقط فصحيح لكن كان ينبغي له  
 التقييده فليستامل (قوله في جزئياته) اعلم ان الجزئيات اما بحسب المحال التي يقوم بها العلم  
 كزيد وعمر فالقائم بزيد جزئى العلم والقائم بعمر وجزئى آخر واما بحسب المتعلقات كالعالم بشئ  
 والعالم بشئتين فالاول جزئى للعلم والثاني جزئى آخر فان قلنا بان اتحاد العلم فالمراد الجزئيات باعتبار  
 المحال كعلم زيد وعمر ومثلا وباعتبار المحل الواحد كزيد اذا لا يكون له العلم  
 واحد ولا معنى لتنى التفاوت في العلم الواحد وان قلنا بتعدد فالمراد الجزئيات باعتبار المحال  
 كعلم زيد وعمر ومثلا وباعتبار المحل الواحد أيضا كعلم زيد بهذا الشئ وعلمه بذلك الشئ  
 الآخر ولا يخفى ان تفسير العلم بالصورة الحاملة من الشئ كما هو المنقول عن الحكماء لا يناسب  
 القول بان اتحاده لاختلاف صور الاشياء فان فرض ان أحدا من أصحاب هذا التفسير قال بان اتحاد  
 واجب تاويل تفسيره بنحو انه مبدأ الصورة لانفسها (قوله فليس بعضها وان كان ضروريا أقوى  
 في الجزم الخ) فان قلت من أين يستفاد من عبارة المصنف ان المراد التفاوت في الجزم (قلت)

(عسر) أي لا يحصل الا  
 بنظر دقيق تخفاته (فالرأي)  
 بسبب عسره من حيث تصوره  
 بحقيقته (الامسالك عن  
 تعريفه) المسبوق بذلك  
 التصورا العسر هو النفس  
 عن مشقة الخوض في  
 العسر قال كما أفصح  
 به الغزالي تابعه ويميز عن  
 غيره الملتبس به من أقسام  
 الاعتقاد بانه اعتقاد جازم  
 مطابق ثابت فليس هذا  
 حقيقة عندهما وظاهر  
 ما تقدم من صنيع الامام  
 الرازي انه حقيقة عنده  
 (ثم قال المحققون لا يتفاوت)  
 العلم في جزئياته فليس  
 بعضها وان كان ضروريا  
 أقوى في الجزم من بعض  
 وان كان نظريا

من اطلاق التفاوت واستاده الى ضمير العلم لان المتبادر منه التناوت في نفسه ولا معنى له  
 الا التفاوت في جزئه تمامه (قوله وانما التفاوت بكثرة المتعلقات) قال شيخنا العلامة التفاوت  
 به في التحقيق انما هو في المتعلقات دون العلم اه (وأقول) لم يرد المصنف خلاف ذلك ولا دلت  
 عبارته على خلافه (قوله بناء على اتحاد العلم) فان قلت من أين يستفاد ذلك (قلت) من المعنى  
 فان استحالة تفاوت العلم بالمتعلقات أي المعلومات بان يتعلق جزئي بجمعه يوم واحد وجزئي آخر  
 بأكثر من واحد مع فرض تعدد العلم وان كل معلوم له علم يخصه وانا لا يتعلق شيء من جزئياته  
 بأكثر من معلوم واحد في غاية الظهور (قوله والجهل انتفاء العلم بالمقصود) فان قلت ان أراد  
 بالعلم ما قدمه في معناه وهو الحكم الجازم الذي لا يقبل التغير دخل في حد الجهل المذكور  
 المطابق من الاعتقاد الجازم ومن الظن مع ان واحدا منهما ليس جهلا كما هو ظاهر وان اراد به  
 مطلق الادراك جازما أو غير جازم فادراك المقصود على خلاف هيئته ادراك له اذا الادراك يع  
 المطابق وغيره ولهذا قسم المصنف فيما سبق الاعتقاد الى مطابق وغير مطابق فكيف يتناول  
 انتفاء العلم بالمقصود ادراك الشيء على خلاف هيئته الذي هو القسم الثاني للجهل قلت المراد  
 الثاني ولان سلم ان ادراك المقصود على خلاف هيئته ادراك له أي من حيث تلك الهيئة كما هو  
 المراد فان من ادرك قدم العالم انما يحكم عليه بالجهل من حيث تلك الصفة لان من حيث ذات  
 العالم فانه غير جاهل به او قواكم لان الادراك يع المطابق وغيره قلنا هذا في الادراك مطلقا دون  
 الادراك المضاف لشيء معين وكذا تقسيم المصنف الاعتقاد هو في الاعتقاد مطلقا لا الاعتقاد  
 المضاف لشيء معين هذا هو التحقيق فان وقع في عبارة أحد خلاف ذلك وجب حمله على المسامحة  
 كما لا شبهة في ذلك مع التامل الصحيح (فان قلت) هل يشمل العلم التصور الساخج حتى يكون  
 انتفاؤه جهلا بسيطا (قلت) قول المواقف وشرحه ويقرب منه أي من الجهل البسيط السهو  
 وكان جهلا بسيطا سببه عدم استنبات التصور أي العلم تصوريا كان أو تصديقا فانه اذا لم  
 يتمكن التصور ولم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويزول أخرى ويثبت بده تصور آخر  
 فيشبهه احدهما بالآخر الخ اه مما يشعر بان السهو عن المعلومات المتصور بالتصور الساخج  
 قريب من الجهل البسيط شبيهه فلو لان انتفاء التصور الساخج جهلا بسيطا فلان انتفاء ذلك  
 التقريب والتشبيه لانه لو لم يكن انتفاء التصور الساخج جهلا بسيطا فلان انتفاء التصور الساخج  
 التصور وعدم استنباته فلا يتأني ذلك التقريب والتشبيه فان قلت هل يتأني الجهل المركب في  
 التصور الساخج كالو تصور الانسان بانه حيوان صاهق مثلا (قلت) انما هو لا بناء على ان التصور  
 لا يكون الامطابقا وعدم المطابقة في تصور الانسان بانه حيوان صاهل انما هي للتصديق  
 بان هذه الصورة للانسان لا في نفس تصور تلك الصورة وعلى هذا فالحكم على التصديق بناء  
 على انه مركب كما مشى عليه المصنف بعدم المطابقة وانه جهل ليس الا باعتبار جزئه الذي هو  
 الحكم بخلاف بنية أجزائه لانها تصورات وهي لا يقع فيها خطأ كما تقرر وفي رسالة تحقيق  
 التصور والتصديق للقطب الرازي نقل عن النصير الطوسي لا يقال التصور الساخج لا يمكن  
 ان يعتبر فيه المطابقة والاقلم يمكن ساذجالا نأقول التصور ينقسم الى حقيقي يتقدمه العلم  
 بوجود التصور ويشترط فيه ان يكون مطابقا للوجود والا لكان تصورا غير ذلك التصور

(وانما التفاوت) فيها بكثرة  
 المتعلقات) في بعضها دون  
 بعض كما في العلم بثلاثة  
 أشياء والعلم بشيئين بناء على  
 اتحاد العلم مع تعدد المعلومات  
 كما هو قول بعض الاشاعرة  
 قياسا على علم الله تعالى  
 والاشعري وكثير من  
 المعتزلة على تعدد العلم  
 بتعدد المعلومات فالعلم بهذا  
 الشيء غير العلم بذلك الشيء  
 وأجيب عن القياس بانه  
 حال عن الجامع وعلى هذا  
 لا يقال يتفاوت العلم بما  
 ذكره وقال الاكثر  
 يتفاوت العلم في جزئياته اذ  
 العلم مثلا بان الواحد نصف  
 الاثنين أقوى في الجزم  
 من العلم بان العالم حادث  
 وأجيب بان التفاوت في  
 ذلك ونحوه ليس من حيث  
 الجزم بل من حيث غيره  
 كالف نفس بأحد المعلومات  
 دون الآخر (والجهل  
 انتفاء العلم بالمقصود) أي  
 ما من شأنه ان يقصد ليعلم  
 بان لم يدرك أصلا ويسمى  
 الجهل البسيط

وهو

وهو جهل والى غير حقيقي يتقدم على العلم بوجود التصور ولا وجوده وهو تصور بحسب الاسم  
 اه (فان قلت) اذا حصل علم تصوري ساذج بشئ ولم يحصل علم تصديقي به او حصل علم تصديقي به  
 على خلاف ما هو به فهل يعد علمه لجهلا به لا بسبب ما هو كما بالنسبة لعدم العلم التصديقي مع انه  
 غير جهل به بالنسبة للتصوري (قلت) الوجه انه يعد كذلك لاختلاف متعلق العين لان متعلق  
 التصوري ذات الموضوع بقسم أو وجهها ومتعلق التصديقي غير ذاته كتيوت وجودها وكونه  
 كذا ثم لقاتل ان يقول اطلاق العلم على مطلق الادراك اما من باب الجواز والاشتراك وكلاهما  
 ممتنع في الحدود الامع قرينة واضحة ولا قرينة هنا الا ان نحو الاصوليين كثيرا ما يتساهلون في  
 امثال ذلك فليتامل (قوله) او ادرك على خلاف عينه في الواقع) فبما امور الاول انه يشمل  
 ظن المجتهد لا احكام من الامارات أي الغير المطابق وعلى هذا فالظاهر انه لا محذور في تسليم انه  
 جهل مركب ولا ينافيه انه ظن يفضي الى العلم بحسب الامارة لان انضمامه الى ذلك لا يمنع صدق  
 الحدبة ضرورة انه ادراك الشئ على خلاف هيئته وان ترتب عليه العلم بان هذا حكم الله في حقه  
 ظاهرا لان الكلام بالنسبة للحكم في الواقع وبذلك يظهر قوة السؤال الاي اوردته شيخنا  
 العلامة هنا وضمف ما اوردته في الجواب نعم تعبير المواقف وغيره بقوله الجهل المركب عبارة عن  
 اعتقاد جازم غير مطابق ومثله قول الموصول الجازم الغير المطابق فهو الجهل يخرج الظن  
 اذا جزم فيه فلا يسمى جهلا وان لم يطابق وهو قضية ما في شرح المقاصد من قوله وقد يخص العلم  
 باحدا قسم التصديق اعنى اليقين منه وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والنيات فيسمى غير  
 الجازم ظنا وغير المطابق جهلا مركبا وقوله وقدر اذ بانظن ما ليس يقين قيم الظن الصرف  
 والجهل المركب واعتقادا مقلدا وقوله فاتصديق على ما ذكرنا ينحصر في العلم والجهل المركب  
 والاعتقاد الصحيح والظن اه فان اطلاق مقابلة الظن للجهل في هذه المواضع يقتضي خروجه  
 عنه وان لم يطابق لكن هذا الاستنباط قد يقتضي خروج التقليد مطلقا عن الجهل الا ان قول  
 السيد عقب قول المواقف الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق مانضه سواء كان  
 مستندا الى شبهة أو تقليد اه صريح في انصاف التقليد بالجهل وفي شرح المواقف قال أي  
 الامدى والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتهما فبكون ضد العلم وان لم يكن صفة اثبات  
 وليس أي الجهل البسيط ضد الجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجمع كلاهما  
 لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شأنه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور  
 في حالة النوم وأخواته وأما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة اه \* والثاني انه قد  
 يقال الادراك أمر وجودي فكيف يصدق عليه انتفاء العلم الذي هو عددي ويمكن ان يجاب  
 بان الشاوح لم يصدق على انتفاء العلم على الادراك اذ قوله او ادرك ليس يانالا انتفاء المذكور  
 حتى يكون الانتفاء محولا عليه وانما قصد بيان سبب الانتفاء وملازمه فيكون الجهل قص  
 الانتفاء الحاصل بسبب الادراك المذكور لان نفس الادراك المذكور وقد اورد شيخنا العلامة  
 السؤال وأجاب بغير ما قلناه أخذنا من حاشية المطول للتصديق الكلام على التصاحح وما أخذ  
 منه متعين هناك لعل نفس التلوص على القصاحة قراجه تعرفه \* والثالث انه اذا كان المراد  
 بالعلم في قوله انتفاء العلم المقصود مطلق الادراك فكيف يخرج عنه ادراك الشئ على خلاف

أو ادرك على خلاف هيئته  
 في الواقع ويسمى الجهل  
 المركب

هيتته مع انه من جوئيات مطلق الادراك وجوابه ان مطلق الادراك اذا اطلق تعليقه بشئ كان  
المفهوم منه لغة وعرفا الادراك المطابق بخلاف ما اذا قيد تعليقه كما في قولنا اودرك على  
خلاف هيتته فالاسلم بالمقصود لا يفهم منه الا المطابق فلا يفهم من انتفاءه الانتفاء المطابق فلذا  
صدق هذا الانتفاء مع الادراك الغير المطابق فمن اعتقد قدم العالم بصدق انه ادرك حال العالم على  
خلاف الواقع وانه ادرك قدم العالم على خلاف كيفيته لان كيفيته الانتفاء وقد ادرك ثبوته  
فليتأمل (قوله لانه جهل المذكور بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل) أقول هذه العبارة هي عبارة  
القوم ولفظ شرح المقاصد مانصه وسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به اه  
نصه بجر ورفه ولا اشكال فيها بوجه كما هو جلي للمتاامل وذلك لان تسميته بالمركب غاية ما تقتضى  
تعدد الجهل فيه وقد ثبت بهذا التوجيه المطابق للحال تعدده لكن لما فهم الكوراني ان هذه  
ليست عبارة القوم جهلا تخرافه على التغيير في وجود الحسان بما هو أشبه بشئ بالهذيان مع  
مسحة هذه العبارة عند حكايتهما وتحريرا عنها عن مواضعها فقال قيل لانه مشتق على جهلين  
لكونه جاهلا في الواقع وجاهلا بانه جاهل وهذا غير صحيح لان الجهل المركب هو اعتقاد ما ليس  
بواقع واقعا وما ذكره هذا القائل لا يستلزمه لان الجهل بالجهل يصدق بانتفاء العلم بالشئ مع  
عدم الاعتقاد بشئ فتأمل بل الحق انه مركب لان انتفاء العلم حاصل فذلك جهل واعتقاده انه  
ليس بمنتهى خلاف الواقع فهو جهل آخر اه ولا يخفى بانني تأمل فساد ما احتج به على ما قوله  
بقوله وهذا غير صحيح وذلك لان قوله في ذلك الاحتجاج وما ذكره هذا القائل لا يستلزمه يقال  
عليه انما يكون عدم استلزامه اياه محذورا لودكر لاثباته وبيان المراد به وليس كذلك وانما ذكر  
ليان اشتغاله على تعدد الجهل فيه لتضع تسميته بالمركب وكأنه توهم ان المقصود بما ذكر اثباته  
وبيان المراد به وهذا غاية في فساد التصور مع ان هذا الاعتراض القاسد لو صح كان واردا على  
ما زعم انه الحق لان انتفاء العلم لا يستلزم الاعتقاد لصدقه بانتفاء العلم بالشئ مع عدم الاعتقاد  
بشئ وأما قوله واعتقاده انه ليس بمنتهى الح فلا يفيد شيئا لان اعتقاده ان علمه ليس بمنتهى ليس  
لازما في الجهل المركب بل يكفي ان لا يعتقد انتفاءه وذلك حاصل اذا لم يعتقد شيئا من حصوله أو  
انتفاءه على ان هذه العبارة فاسدة لان المفهوم منها ان قوله لخلاف الواقع خبر عن قوله واعتقاده  
لان اعتقاده ان علمه ليس بمنتهى ليس خلاف الواقع بل موافق للواقع انما المخالف للواقع عدم  
انتفاء علمه فاجب كيف يتكلم بما لا يتصور معناه ولا حول ولا قوة الا بالله (قوله ما من شأنه ان  
يعلم) فيه أمران الاول ان في تفسير المعلوم لما من شأنه ان يعلم فائدين احدا احدا دفع اشكال  
تعلق قوله تصور بالمعلوم مع ان التصور هنا بمعنى العلم فيلزم ان التقدير علم المعلوم وهو محال لان  
المعلوم لا يعلم فاجاب بانه ليس المراد المعلوم بالفعل حتى يرد هذا الاشكال والناية تقييد المعلوم  
بما من شأنه ان يعلم ليخرج نحو أسفل الارض والثاني قال شيخنا العلامة بينه وبين ما من شأنه  
ان يقصد ان يعلم عموم وخصوص من وجه فما من شأنه ان يقصد ان يعلم وان لم يعلم تعدد أسباب علمه  
كذاته تعالى انتفاء العلم به جهل بسيط يصدق عليه الحد الاول وادراكه على خلاف ما هو به  
جهل مركب لا يصدق عليه الحد الثاني فلا يكون منه كسا اه (وأقول) حاصل ما أشار اليه  
أمران الاول ان ما من شأنه ان يقصد ان يعلم شمل ما يتعد علمه ككيفية ذات الحق جل وعلا وان

لانه جهل المذكور بما في  
الواقع مع الجهل بانه جاهل  
به كاعتقاد الفلاسفة ان  
العالم قديم (وقيل) الجهل  
(تصور المعلوم) أي ادراك  
ما من شأنه ان يعلم



انتفاء العلم بذلك جهل بسيط يصدق عليه الحد الاول وان ادراكه على خلاف ما هو به جهل مركب لا يصدق عليه الحد الثاني فلا يكون منعكسا والثاني ان ما من شأنه ان يعلم وما من شأنه ان يتصدق بين ما عوم وخصوص من وجهه ويجاب اما عن الاول فبمع ان ما يتعذر علمه من شأنه ان يقصد بل طلب علم ما يتعذر علمه لا يتصوره من عاقل واستحالة قصد حصول ما لا يمكن حصوله من واضع البديهيات لا يقال قد ينظنه محكا فبصدده لانا نقول هذا قصد فاسد لا اعتبار به والكلام في قصد صحيح او نقول الكلام في قصد الشيء مع معرفة حاله وعلى هذا فيمكن ان يكون هذا كما نقل الارض حتى لا يعد انتفاء العلم به جهلا بسيطا ولا ادراكه على خلاف ما هو به جهلا مركبا واما عن الثاني فبانه لم يظهر من تقريره ان بينهما ما هو وخصوصا من وجه بل قد سبق منه الى القهه ان الذي ينتم ما هو العموم والخصوص المطلق الا ان يريد انهما مجتبعان فيما يمكن علمه ويقصد ويتقرر الاول فيما يمكن علمه ولا يقصد والثاني فيما يقصد ولا يمكن علمه وقبه نظر فيما مل (قولاه على خلاف هيئته في الواقع) قال شيخنا العلامة مخرج تصور الشيء على خلاف حقيقته في الواقع كادراك الانسان بانه حيوان صاهل مع انه جهل قطعا فلو قال على خلاف ما هو به لكان أشبه اه (وأقول) هو وجهه ويمكن تناويل الهيئة بما للشيء أي الامر الثابت للشيء أهم من صفته وذاته مجازا ويكفي التغير الاعتباري في صحة نسبة حقيقة الشيء اليه لا يقال يلزم من اختلاف الحقيقة اختلاف الهيئة اذ لكل حقيقة هيئة ليست للحقيقة الاخرى فقوله على خلاف هيئته متناول لما كان على خلاف حقيقته لانا نقول هذا لا يقيد لان اختلاف الحقيقة وان استلزم اختلاف الهيئة لكن تصور الشيء على خلاف حقيقته لا يستلزم تصور على خلاف هيئته اذ قد يطابق اعتقاده بالنسبة للهيئة مع عدم مطابقتها بالنسبة للحقيقة نعم المقطع الذي ادعاه الشيخ قد لا يقول به هذا القائل فان هذه امور اصطلاحية ولم يعلم شمول اصطلاحه ملاذ كره الشيخ ولعل هذا وجه سكوت الشارع عن التعرض لذلك ثم رأيت في منع الموانع ما سورته وأما سؤالكم عن الفرق بين قولنا تصور المعلوم على خلاف هيئته وقول امام الحرمين على خلاف ما هو به فانه سؤال جيد يستحق ان يعنى بجوابه ثم ذكر ما ملخصه ان الامام ان اراد اختلاف ما هو ظاهر عبارته فليصوره انا وان اراد ما هو ظاهر عبارته وهو ان المعلوم تصور ولكن على خلاف ما هو فهو متناقض لان تصور المعلوم يعطى وقوع تصورهم وقولكم على خلاف ما هو به يعطى انه لم يقع تصورهم وان اراد اختلاف ما هو معلوم في نفسه على خلاف الواقع فذلك المعلوم في نفسه لم يتصور اتمنا تصور فيه كقيته وهذا هو المعنى بقولنا على خلاف هيئته اه (وأقول) يجب ان يعلم ان الامام بان مراد بالتصور الادراك التصديقي فالمعنى ادراك المعلوم أي ما من شأنه ان يعلم أي التصديق المتعلق به على خلاف ما هو به أي الامر الذي هو متلبس به من حقيقة أو حاله بان يحكم بانبات ما ليس له منهم ما كان يحكم بان الانسان حيوان صاهل أو بان العالم قديم وحديث فعبارة الامام لا تخبر عليها وهي أولى من عبارة المصنف لشمول ما هو له الحقيقة وقصور الهيئة على الكيفية والصفة فتخرج الحقيقة الا ان يلزم المصنف ان الخطا فيها لا يسمى جهلا وقبه بعد (قولاه والقولان مأخوذان من قصيدة ابن مكي في العقائد) عبارة تلك القصيدة وان أردت ان تتخذ الجهلا \* من بعد جد العلم كان سهلا

(على خلاف هيئته) في الواقع فالجهل البسيط على الاول ليس جهلا على هذا والقولان مأخوذان من قصيدة ابن مكي في العقائد واستغنى بقوله انتفاء العلم عن التقييد في قول غيره عدم العلم

وهو انتفاء العلم بالقصود \* فاحفظ فهذا أوجز الحدود  
 وقيل في تحديده ما ذكر \* من بهد هذا والحدود تمكث  
 تصور المعارف هذا حرفه \* وحرفه الآخر يأتي وصفه  
 مستوعبا على خلاف هيمته \* فافهم فهذا القيد من تقته ٥١

(قوله عما من شأنه العلم) قال شيخنا العلامة المقام لمن دون ما الآن وصفه بهدم العلم قر به الى  
 غير العاقل ٥١ (وأقول) وأيضا فاطلق أيضا على العاقل وان كان قليلا ولعل وجهه أيتار  
 ما نقل اجتماع من مع حرف البحر المائل لها في حرفه ولا ينبغي عليك ان الشارح ناقل لهذه  
 العبارة عن غيره (قوله لا تخرج الجهاد والبهيمية عن الانصاف بالجهل) أقول كما يخرج الجهاد  
 والبهيمية بقوله انتفاء العلم بخروج النائم والغافل ونحوهما كما قال في شرح المواقف عن  
 الآمدى وليس أى الجهل البسيط ضد الجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجامع  
 كل منهم ما لكنه يصاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شأنه ان يقوم به العلم وذلك  
 غير متصور في حالة النوم وأخوانه وأما العلم فانه بضاد جميع هذه الامور المذكورة ٥١  
 ومقتضاها سلب الادراك عن نحو النائم والغافل وهو المرضي عندهم قال الهندي في بحث المشتق  
 قالو الولى يصح اطلاق المشتق حقيقة وقد انتفى المعنى لم يصح ومن لنائم وغافل لانهم ما غير  
 مباشرين له وانه باطل للاجماع على ان المؤمن لا يخرج عن كونه مؤمنا بنومه وغفلة ويجرى  
 عليه أحكام المؤمنين وهونائم أو غافل الجواب انه مجاز لا امتناع كافر للمؤمن باعتبار كفر تقدم  
 الخ قال السيد قوله لم يصح مؤمن لنائم وغافل حقيقة بل جاز السلب لانهم ما غير مباشرين  
 للايمان سواء فسر بالتصديق أو بغيره وانه باطل للاجماع المذكور وكذا الحال في عالم فانه يصح  
 لنائم وغافل ولا يخرج العالم عن كونه عالما بنومه وغفلة الجواب أن مؤمنا وكذا عالما مجاز  
 في النائم والغافل والاجماع انما هو على اطلاق المؤمن عليه ما في الجملة وأما بطريق الحقيقة  
 فلا وجرأ أحكام المؤمنيين على النائم مثلا لا يستلزم كون اطلاقه عليه حقيقة لغوية الخ  
 ٥١ (قوله وتخرج بقوله المقصود ما لا يقصد كاسفل الارض وما فيه فلا يسمى انتفاء العلم به  
 جهلا) فيه أمور \* الاقول انه يفيدنى كلا قسمي الجهل البسيط والمركب عنه لانه فسر  
 انتفاء العلم في كلام المصنف بكلا القسمين قائمه هووم من عبارته أيضا كلا القسمين فتكون  
 المقصودية بشرطاقهما \* والثاني ان الكوراني اعترضه بانه عماليساعده عقل ولا نقل ٥١  
 (وأقول) هذا الاعتراض مما لا يلتفت عاقل اليه ولا يعول فاضل عليه أما ولا فلان العقل وان  
 لم يساعده لم يساعده عليه وأيضا فالعقل لا مدخل له في الاصطلاحات على ان خروج ما ذكر قد  
 يناسب حال العقل لان الجهل لما كان من أوصاف الذم والامور المستحقة ينبغي اختصاصه  
 بما من شأنه ان يقصد لان غير ما تذر أو تعسر الاطلاع عليه كان ذلك مظنة العذر في عدم  
 ادراكه فلا يتم به فلم يجعل جهلا وأما ثانيا فالشارح ثقة مشهور بالتثبت والاحتياط في النقل  
 لاسيما الاصطلاحات فلو لانه اطلع من كلامهم على ما يقصد ذلك ما ذكره فلا يليق بذي عقل ان  
 يرد ما ذكره بمجرد الدعوى التي لا سند لها من عقل أو نقل والثالث ان خروج ما ذكره ظاهر  
 بالنسبة للانصاف وأما بالنسبة لسكان اسفل الارض من نحو الجن فلا ينبغي ان يكون كاسفل

عما من شأنه العلم لا تخرج  
 الجهاد والبهيمية عن الانصاف  
 بالجهل لان انتفاء العلم انما  
 يقال فيما من شأنه العلم  
 بخلاف عدم العلم وخروج  
 بقوله المقصود ما لا يقصد  
 كاسفل الارض وما فيه  
 فلا يسمى انتفاء العلم به  
 جهلا واستعماله التصور  
 بمعنى مطلق الادراك خلاف  
 ما سبق صحيح وان كان قليلا

الارض ما فوق السموات وما فيها اى بالنسبة للانس مثلا دون سكان السموات فليتامل (قوله  
ويقسم حينئذ الى تصور ساذج اى لا حكمه معه والى تصور معه حكم وهو التصديق) قال شيخنا  
العلامة ان كان الحكم فعلا للنفس كما مر فالتقسيم صحيح حاصر والا فلان لوجه عنه وهو قسم  
من مطلق الادراك كما مر ايضا ثم على كلا التقديرين لا يصح جعل مسمى التصديق التصور  
المحجوب بالحكم والحكم خارج عن حقيقته كما هو قضية عبارته لما قبله من اتحاد التصور  
والتصديق في طريق الافادة وهو القول الشارح وكذا والحكم داخل اما اذا كان فعلا فلان  
المركب من شئ وغيره ليس قسما من ذلك الشئ واما اذا كان ادراكا فلان استفادته حينئذ من  
طريقين القول الشارح والحجة وهو خلاف الاتفاق على انها من الحجة وحدها فالصواب ان  
الحكم وحده مسمى التصديق وانه ادراك كما مر الخ اه (واقول) اما قوله ان كان الحكم فعلا  
الخ فجوابه ان الذى صدر به الشارح فيما سبق كما صرح به صنعه هناك كما لا يخفى انه فعل  
وحينئذ فهذا التقسيم الذى ذكره هنا صحيح حاصر واما قوله وكذا والحكم داخل اما اذا  
كان فعلا فلان المركب من شئ وغيره ليس قسما من ذلك الشئ فجوابه ان لنا ان نختار هذا الشق  
واما ما اورد عليه فهو مبنى على ان التصديق قسم من العلم وليس كذلك وانما القسم على هذا  
التقسيم التصور والمقيد بصاحبه الحكم على ان الحكم خارج واهذا قال الجلال الدواني في  
حواشى شرح الشمسية وقد عبرت بقولها العلم تصور فقط وهو حصول صورة الشئ في العقل  
او تصور معه حكم وهو اسناد امر الى آخر ايجابا وسلبا ويقال للجموع تصديق اه مانصه  
لا يخفى ان من ذهب الى ان الحكم فعل لا يمكنه تقسيم العلم الى التصور والتصديق بل انما يقسم  
العلم الى التصور والمقارن للحكم والغير المقارن له ومن ذهب مع ذلك الى المذهب الامام في تركيب  
التصديق لا يتأتى يفعل كما فعله المصنف يعنى صاحب الشمسية من تقسيمه الى التصورين  
ويجعل التصديق عبارة عن مجموع القسم الثاني مع الحكم اى كما فعل صاحب الشمسية كما  
رايت اه وقال المولى سعيد الدين فى شرحه ويقال للجموع التصور والحكم تصديق وهو  
اصطلاح الامام فتانى قسمى العلم هو التصور المقيد بالحكم لا التصديق الذى هو المجموع  
المركب من التصور والحكم وحينئذ يسقط اعتراض احد ههنا ان الحكم ليس يعلم لانه فعل من  
أفعال النفس والعلم كيفية فلا يصح جعل التصديق المركب من العلم ومما ليس يعلم قسما من العلم  
اه فالضمير فى قول الشارح وهو التصديق راجع للجموع التصور والحكم لا للتصور المقيد  
بالحكم كما ظنه الشيخ وبنى عليه ما بنى فهو كقول الشمسية ويقال للجموع تصديق وان كانت  
عبارتها أوضح فان اعتراض الشيخ بان عبارة الشارح موهمة وظاهرة فى رجوع الضمير للتصور  
المقيد للجموع رجع اعتراضه الى المناقشة اللفظية وليست من تأب المحصلين كما اشهر واما  
قوله واما اذا كان ادراكا كما مر قلنا ايضا اختيار هذا الشق واما ما اورد عليه فجوابه ان  
اتفاقهم على ان استفادة التصديق من الحجة فقط بعد ثبوت ان هذا الاتفاق من الجميع معناه  
ان المناسب ذلك لان غير فاسد فان اراد بتصويبه المذكور معنى الاولوية قبل العلم والوجوب  
بجيت يكون غير باطلا ممنوع واهذا الما قال السيد ان كون التصديق هو الحكم فقط هو الحق  
وروجه بان تقسيم العلم الى هذين القسمين انما هو لامتنياز كل منهما عن الآخر بطريق يتصل

ويقسم حينئذ الى تصور  
ساذج اى لا حكمه معه والى  
تصوره حكم وهو  
التصديق

به الى آخر ما اُطال به قال شيخنا الشريف (ان قلت) لاشك ان كلام الامام والحكيم مصطلح  
 في لفظ التصديق فكلي منهما يقول مرادى بالتصديق هذا ولا مشاحة في الاصطلاح فلا وجه  
 للقول بان احد الاصطلاحين باطل أي كما فهم من لفظ الحق قلت المراد أي يكون ذلك هو الحق  
 ان هذا هو المناسب للقرن وغرض الواضع دون ذلك اه وقال أيضا أعني شيخنا في شرح الغرة  
 ولعل الامام لا يسلم ان المقصود الامتياز أي امتياز كل من القسمين من الاثر بالمعنى  
 المذكور أي امتياز كل بطريق يخصه بل بمعنى مجرد المقابلة وهو حاصل لان كاسب التصديق  
 مركب من كاسب التصور وغيره والكل غير الجزء ولا يخفى ما فيه اه واذا علمت جميع ذلك  
 علمت اندفاع الاشكال عن الشارح على جميع التقادير وان لا تنشأ لاقصاص الشيخ على  
 الاستشكال الا عدم اطلاعه على كلام الناس والله أعلم (قوله والسهم والذهول أي العقلة  
 عن المعلوم الحاصل الخ) أقول فيه أمران \* الاول قال شيخنا العلامة اسناد الحصول والزوال  
 الى المعلوم كما في عبارته مجازي والى العلم نفسه حقيقى ان أريد بالعلم انه صفة ذات تعلق وذلك  
 التعلق وان أريد به ما قاله الحكماء من انه الصورة الحاصلة عند العقل فاستناد ذلك الى كل منهما  
 حقيقى اذ الصورة المعلومه علم ومعلوم باعتبارين كما بين في محله ثم الذهول عن المعتقد والمظنون  
 والموهوم والمشكوك فهو على الثاني دون الاول فان قبل وصف المعلوم بالحصول مع الذهول  
 عنه تناقض قلت يدفع بان المراد الحصول فى الحافظة لا الحصول فى المدركة الذى هو العلم  
 والذهول ينافى الثاني لا الاول وهذا الجواب مبنى على اثبات القوى الباطنة والوجود الذهني  
 الذى يقول به الحكماء وبعض المحققين من المتأخرين دون جهو المتكلمين اه وقوله كما بين في  
 محله أي ككتب الكلام قال فى المواقف وشرحه وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني أي  
 الموجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة وأرادوا به أنه الصورة الحاصلة ثم قال وهو أي  
 ذلك الموجود الذهني فى الذهن هو العلم وهو المعلوم أيضا فإنه باعتبار قيامه بالقوة له اقله علم  
 وباعتباره فى نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار اه  
 وقوله على الثاني دون الاول فيه تامل فان الزركشى نقل عن الشيخ أبي اسحق الشيرازي انه ذكر  
 التعريف الذى ذكره المصنف فى كتابه المسمى بالحدود وزيفه بان المعلوم ما تعلق به العلم فلا يصح  
 ذكره فى تعريف السهم وقال واختاره فى تعريفه ما يضاف الى العلم والجهل والظن والشك اه  
 والظاهر ان الشيخ أباسحق لم يبين هذا على خصوص قول الحكماء وموافقهم فى العلم وقضية ذلك  
 ان يكون السهم عنده شاملا للعقلة عن المعتقد والمظنون والموهوم والمشكوك أيضا ثم ما زيف  
 به تعريف المصنف يشدق بما أجاب به شيخنا عن السؤال الذى أورده وذلك الجواب اخوذ  
 مما نقله هنا عن شرح المواقف وهو قوله وقد فرقت بين السهم والذهول بان الاول زوال الصورة  
 عن المدركة مع بقائها فى الحافظة والثاني زوالها عنهم معا فيحتاج حينئذ فى حصولها الى سبب  
 جديد اه ويمكن ان يجاب أيضا بما لا يبنى على قول الحكماء وموافقهم وهو ان المراد بالحصول  
 هو الحصول فيما مضى اخترازا عن الذهول أي العقلة مما لم يتعلق به العلم لاني الخال ولا فى الماضى  
 فلا يسمى سهم الا يقال هذا خارج بقوله المعلوم لا نقول لما احتمل ان يراد به ما من شأنه ان يعلم  
 خصوصاً والمصنف يستعمله فى هذا المعنى كما فى قوله السابق وقيل تصور المعلوم على خلاف

( والسهم والذهول ) أي  
 العقلة ( عن المعلوم ) الحاصل  
 فتنبيهه يادى تنبيهه بخلاف  
 التمسك فهو زوال المعلوم  
 فيستأنف تحصيله ( مستلة  
 الحسن ) فعل المكلف  
 ( الماذون ) فيه ( واجبا  
 ومنه وبأوبى ) الواو  
 للتقسيم

هيته بين التقييد بالحاصل ان المراد بالمعروف بالعلم فيما مضى والثاني ان شيخنا العلامة اورد  
 ان مضمون كلام المصنف والشارح ان الذهول والغفلة مترادفان وانهما اعم مطلقا من السهو  
 وان الثلاثة مبيته للنسيان قال وهذا قول لأعلم له سند اتم حتى عن المواقف وشرحه بما يخالفه  
 ولا يخفى على العاقل المصنف سقوط هذا الاعتراض وبرودته أما قوله لأعلم له سند فخوابه انه  
 لا أثر لذلك فان نقل المصنف والشارح لا يتوقف على علمه بسنده فأى نسبة لاطلاعه مع  
 اطلاعهما بل لانسبة لاطلاعه مع اطلاعهما عند من أهم رشده وقد نلص المصنف كتابه هذا  
 من نحو مائة مصنف كما تقدم في الخطبة قبالت شعري أى عدد اطلع عليه الشيخ من هذا  
 القدر العظيم ونحو ذلك من شروطنا وأما ما نقله عن المواقف وشرحه فخوابه ان المصنف  
 والشارح لم يلتزموا واقفة المواقف وشرحه ولا يلزمهما واقفة ما في اصطلاحهما ولم تخصص  
 الاصطلاحيات في واقفة ما في المواقف وشرحه فأى محذور في مخالفتها خصوصا في أمر  
 اصطلاحى قد اشتهر انه لا يجزئ فيه ونحو ما وصفنا على قطع بان المصنف لم يتدع ذلك بل هو ناقل  
 له عن غيره وقد تقدم نقل الزركشى له عن الشيخ أبى اسحق على وجه يقتضى ان الشيخ أبى اسحق  
 ناقل له عن غيره وهذا من دأب الشيخ يورد على المصنف مخالفتها للكتاب الذى جرت عادته  
 بمراجعتهم كالواقف وشرحه ويختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد وحاشيته للسعد وهذا  
 لا ينبغي أن يورد الاعلى من التزم تقليده هؤلاء وإذا انحصر القول فيما قاله هؤلاء وليس كذلك  
 كما هو معلوم خصوصا ومن البديهي تكرر اطلاع الشارح على ما في المواقف وشرحه فلو اثار  
 عنده لا ورده والله المستعان (قوله والمنصوبات أحوال لازمة) اعترضه شيخنا العلامة  
 فقال اللازمة غير المنفكة عن صاحبها ومن البين ان كلامنا الوجوب وغيره يتكلم عن المأذون  
 بان يتصف المأذون بواحد من الآخرين فاللازم واحد منها لا يمتنع لاكل واحد منها ولا  
 مجموعها اه (وأقول) قوله لا كل واحد منها الخ ممنوع منه لا يخفى عليه مع أدنى تأمل إذ  
 لا اشتباه على عاقل في أن كل واحد منها لازم اتسم من أقسام الحسن يعنى ان الواجب لازم  
 لاحدا أقسامه وان المتدوب لازم تقسم آخر وان المباح لازم تقسم الباقى فجميعها لازم لجميع  
 الأقسام بهذا المعنى ولا في ان مجموعها لازم لجميع الأقسام اذا فهموع لا يتكلم عن المجموع  
 وكان الشيخ ظن ان المراد ان اللازمة لهموم الحسن وليس كذلك وكيف يتوهم ذلك مع قول  
 الشارح أتى به البيان أقسام الحسن فانه صريح في توزيعها على أقسامه وان المراد لزوم جميعها  
 لجميع الأقسام على التوزيع أول لزوم مجموعها لجميعها للزومها المقهومة والالتقال لازمة للحسن  
 ثم رأيت الكلال ذكر ما هو حاصل ما ذكره وقال في لزوم الجميع للجميع انه تطير ما مثل به النصة  
 من قولهم حينذا المال فضة وذهبا اه لكن الشيخ مطمح نظره الاعتراض فيقف مع ما يتبدد  
 اليه منه (قوله قبل وفعل غير المكلف) أقول فعل غير المكلف يتناول عباداته وقضية ذلك أنها  
 لا توصف بالحسن على القول الأول كما لا توصف بالقبح فتكون واسطة على هذا القول وقول  
 الزركشى وأما فعل غير المكلف كالتائم والساهى والبهيمة فقبه خلاف مرتب على الخلاف في  
 المباح وأولى بالنبع وهو الذى اختاره امام الحرمين وكلام المصنف يشعر بتوجيهه ومنهم من قال  
 لا يبيح حسنا ولا يبيح اذ لا يتوجه اليه مدح ولا ذم بسبب القول اه يقتضى ان كلام المصنف

والمنصوبات أحوال لازمة  
 أتى بها لسان أقسام  
 الحسن (قبل وفعل غير  
 المكلف) أيضا كالمسبي  
 والساهى والتائم والبهيمة  
 نظر الى ان الحسن ما لم ينه  
 عنه (والقبح) فعل المكلف  
 (التهى) عنه (ولو) كان  
 منها عنه (بالعموم) أى  
 بعموم التهى المستفاد  
 من أوامر اللذات كما تقدم  
 (فدخل) في القبح (خلاف  
 الأولى) كما دخل فيه الحرام  
 والمكروه

لا يقيد أنه واسطة وفيه نظر ويتناول أيضا فعله المنهني عن نوعه نحو زناه وسرقته وفيه نظر اذ من  
 ابعده البعيد ذهاب أحد الى حسن ذلك فالوجه استثناء ذلك ثم رأيت قول الراجعي في باب الزنا لو  
 مكنت البانغة العاقلة مجنوناً أو صبياً فعلمها الحد خلافاً لابي حنيفة قال لان فعله والحالة هذه  
 ليس بزنا قلنا لان سلم انه ليس بزنا ولكن لا يوجب الحد اه وفيه ما يؤيد الاستثناء ولا يضرنا الفرق  
 بين افعاله التي بصورة العبادات والتي بصورة المعاصي لان ما مورون يعجز عنه على الاولى  
 في الجملة ومنعه من الثانية وتأديبه عليه اجملة فليتنامل ولو اريد بقوله ما لم يشه عنه ما يشمل ما لم يشه  
 عن نوعه خرج ذلك (قوله اي بالمعنى الشامل لخلاف الاولى) قال الكمال هو الظاهر اذ بتدبير  
 ارادة معناه الاخص يستفاد في القبح عن خلاف الاولى بمفهوم الموافقة فادخاله في المنطوق  
 أولى اه وقد يقال استفادة في القبح بمفهوم الموافقة لا يكفي في جعله واسطة اذ في الحسن عن  
 خلاف الاولى لا يستفاد من تقيده عن المكروه لا بالاولى ولا المساواة لان المكروه أعلى وأغاظ  
 والمفهوم لا يكون أدون على ما يأتي في محله فكيف يصح قوله فادخاله في المنطوق أولى أي من  
 ادخاله في المفهوم بل الواجب ابدال الأولى بواجب الا ان يراد أولى من عدم ادخاله في المنطوق  
 أيضا وانما لم يجب لان غاية ما يلزم ترك مسئلة وهو غير محذور (قوله ترتب المدح والذم) قال  
 شيخنا العلامة الترتب لزوم شيء على آخر وفعل المدح والذم ليس لازماً للحسن والقبح فالمراد  
 ترتب طلبهما أو جوازهما ما ترتب المدح والذم محتمل له ما فقوله كما تقدم الخ ليس بظاهر اه  
 (وأقول) لا يخفى ان المفهوم من صنيع الشارح ان الامر بالثناء على الشيء تابع للامر بذلك  
 الشيء الاتري الى قوله فانه يسوغ الثناء عليه وان لم يؤمر به ثم قوله نظر الى ان الحسن ما أمر  
 بالثناء عليه فانه دل على ان عدم الامر بالثناء على المباح اهدم الامر بالمباح وذلك لان ادخال  
 المباح في الحسن يعني ما يسوغ الثناء عليه وان لم يؤمر به ثم اخرجنا عن الحسن بمعنى  
 ما أمر بالثناء عليه صريح في ان سبب خروجه عدم الامر به وان الامر بالثناء على شيء  
 تابع للامر بالثناء وعلى هذا فيكون المراد في قوله السابق ويعني ترتب المدح والذم  
 شرعي أن الشيء الحسن بذلك المعنى هو ما أمر بالثناء عليه ليكون ذلك الشيء مأموراً به  
 بدليل ذكر ترتب الثواب عليه لانه انما يكون على المأمورية وحينئذ نقوله كما تقدم تنظير  
 للمراد بالحسن عند هذا البعض المراد به فيما تقدم والتقدير نظر الى ان الحسن ما أمر  
 بالثناء عليه كالحسن الذي تقدم في ضمن أن الحسن والقبح يعني ترتب المدح والذم شرعي فانهم  
 نظروا فيه الى ما ذكره ولا اشكال في هذا المعنى وليس حوالته على ما تقدم حتى يشكل بان  
 ما تقدم لم يصرح فيه بذلك حتى تصح الحوالته عليه كإظنه الشيخ فاستشكاه على انه قد يمنع توقف  
 الحوالته على التصريح بالمعنى الذي تقع الحوالته باعتبارها ولم لا يكفي في الحوالته ارادته ويكون  
 تنبيهه على ارادته بل قد يمنع حصر الترتب في الزوم أخذاً مما يأتي عن المصنف في قوله وبصحة  
 العقد ترتب أثره فيصح على قياسه أن يراد هنا ان فعل المدح والذم مترتب على الحسن والقبح  
 بمعنى انه حيث وجد كان ناشئاً عن الحسن او القبح وان لم يوافق غرض الشارح فيما قبل  
 (قوله والالكان ممنوع الترك وقد فرض جائزه) أي وذلك اجتماع التمييزين ويجب منع ذلك  
 لان المتناهي للوجوب هو جواز الترك مطلقاً لا جواز وقت العذر فقط كما هو المراد منسداً كثر

(وقال امام الحرمين ليس  
 المكروه) أي بالمعنى الشامل  
 لخلاف الاولى (قيماً) لانه  
 لا يتم عليه (ولا حسناً) لانه  
 لا يسوغ الثناء عليه بخلاف  
 المباح فانه يسوغ الثناء  
 عليه وان لم يؤمر به على أن  
 بعضهم جعله واسطة أيضا  
 نظرا الى ان الحسن ما أمر  
 بالثناء عليه كما تقدم في أن  
 الحسن والقبح يعني ترتب  
 المدح والذم شرعي (مسئلة  
 جائز الترك) سواء كان جائز  
 الفقهى أيضا أم ممنوعه (ليس  
 بواجب) والالكان ممنوع  
 الترك وقد فرض جائز

الفتها فمما ذكر فاللزم كونه جائزا للترك وقت العذر وغير جائزا للترك في سائر الارقات أو تقول في  
غير وقت العذر وليس هذا اجتماع النقصين لاختلاف زمني والنفي والاثبات وفي قول الشارح  
الآتي وجواز الترك لهم لعذرهم إشارة الى ذلك ويمكن ان يحمل على ذلك قول شيخنا العلامة  
وقد يدفع التناقض بان شرطه وهو اتحاد الجهة متف هنا كما أو ما اليه الشارح في تقرير دليل  
المخالفة اه (قوله وقال أكثر الفتها الخ) قال صدر الشريعة في التتبع ثم هو اي الوقت سبب  
لنفس الوجوب لان سببه الحقيقي الايجاب القديم وهو وقت الحكم على شيء ظاهر فكان هذا  
أي الشيء الظاهر وهو الوقت سببا لها أي لنفس الوجوب بالنسبة اليها ثم لفظ الامر بالمطالبة  
ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشيء أي الوقت فيكون أي لفظ الامر سببا للوجوب  
الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء  
والثاني هو لزوم تفرغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا بقيت  
الذمة في الذمة أي وثبوتها في الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على أصل  
الوجوب وأيضا القضاء واجب على المعنى عليه والتام والمريض والمسافر ولاداء عليهم  
لعدم الخطاب ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه  
أي سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت اه وقوله ثم هو سبب لنفس الوجوب الخ  
قال في التلويح يريد ان هنا وجوب بار وجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب  
ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء  
سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه  
الحقيقي خلق الله تعالى واراادته وسببه الظاهري استطاعة العبد أي قدرته المؤثرة المستجمعة  
لجميع شرائط التأثير فهي لا تكون الا مع القبول بالزمان وهذا مع قول نحر الاسلام ولهذا  
أي ولو كون الوجوب جبراً من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للقول  
اذ لو كانت قبله لكانت امامع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه أو مع وجوب الاداء وقد عرف  
ان الاعتبار في صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعين أن يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في  
بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة  
سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبري ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة  
الحقيقية أما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل اه وقوله والفرق  
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء الخ قال في التلويح اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على  
اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه التمس في العاجل  
والعقاب في الآجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل  
وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل الاعم من الاداء والقضاء فاذا  
تحقق السبب وجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأتم تاركه ويجب عليه القضاء  
وان وجد في الوقت مانع شرعي أو عتلي من حيض أو نوم أو نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان  
ارتفاع المانع وحينئذ افتروا ثلاث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء  
بناء على ان الاعتبار في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لاسبق الوجوب على ذلك الشخص

(وقال أكثر الفتها يجب  
الصوم على الحائض  
والمريض والمسافر) لقوله  
تعالى فمن شهد منكم الشهر  
فليصمه وهو لا يشهدوه  
وجواز الترك لهم لعذرهم  
أي الحوض المانع من  
الفعل أيضا والمرض  
والسفر اللذين لا يمتنعان  
منه ولانه يجب عليهم القضاء  
بقدر ما فاتهم فكان المأني  
به بدلا عن الغائت

فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى  
 لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز  
 الترتيب بعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحيته المحل وتحقيق اللزوم لولا  
 المانع وبسببه وجوبه بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة ثم حكى اختلاف الحنفية  
 وان بعضهم ذهب الى عدم الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية وبعضهم  
 ذهب الى الفرق بينهما وأطال في بيان ذلك ثم فازع في الفرق اه وقوله وحينئذ اقرتوا أي على  
 تقدير القول بتأخير الوجوب الى زمان ارتفاع المانع كما في الحواشي الحسروية وقوله وليس  
 ذلك الا تغيير عبارة أي لانه ليس الامذهب الحنفية لان مرادهم بتحقيق اللزوم تحقيق لزوم  
 الاداء لولا المانع فاذا وجد المانع لم يتحقق وجوب الاداء وقد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع  
 فيكون عين مذهبهم فلا يصح عندهم هذا البعض من الفرق القائلين بتأخير الوجوب الى زمان  
 ارتفاع المانع كذا في الحواشي الحسروية أيضا واذ اقر ذلك فاقول الا قول الذي مشى عليه  
 المصنف يوافق المتقول عن الفرقة الاولى التي هي الجمهور فيكون الوجوب قد تأخر الى زمان  
 ارتفاع المانع ويكون ثبوت القضاء بعد ذلك السابق الوجوب في الجملة لكن قضية تقرير  
 التلويح انهم لا يقولون بوجوب انعقاد السبب وقضية تقرير الشارح خلافه حيث أجاب من  
 جهتهم عن دليل أكثر الفقهاء بان وجوب القضاء انما يتوقف على سبب الوجوب وقال في شرح  
 تعريف القضاء السابق تمثيلا لمسبق له مقتض من غير المستدرك كما في قضاء النائم الصلاة  
 والحائض الصوم فانه سبق مقتض لفعل الصلاة والصوم من غير النائم والحائض لانهما  
 وان انعقد سبب الوجوب أو التذب في حقهما لوجوب القضاء عليهما ما أؤديه لهما اه  
 الا ان يفرق بين قولنا وجوب انعقاد سبب وقولنا انعقاد السبب فالاول مبني على ثبوت مخاطبة  
 حال العذر والثاني على عدم ثبوتها حال العذر لكن السابق الى الفهم من تصرفهم انهم  
 لا يريدون بوجوب انعقاد السبب ثبوت مخاطبة حال العذر بل مجرد ادراك السبب الذي  
 يترتب عليه وجوب القضاء من غير مخاطبة حال العذر ومما يدل على ذلك ان الصحاح عندهم ان  
 الحائض غير مخاطبة في الحال فقد قال النووي في شرح المهذب اجع المسلمون على انه لا يجب  
 على الحائض الصوم في الحال ثم قال الجمهور ليست مخاطبته في زمن الحيض وانما يجب  
 القضاء باصر جديد وذكر بعض أصحابنا وجهها انها مخاطبة به في حال الحيض وتؤمر بتأخير اه  
 ويوافق هذا الوجه ما نقله المصنف عن أكثر الفقهاء والزركشي عن المذهب نقلا عن الشيخ ابي  
 حامد حيث قال وقد قال الشيخ أبو حامد الاسفرايني في كتابه الاصول ان مذهبا انه يجب عليهم  
 أي الحائض والمرضى والمسافر في الحال الا انه يجوز لهم تأخيرها الى زوال العذر اه ومع ذلك  
 قد يعبرون بانه يجب عليها وجوب انعقاد سبب ولهذا قال شيخ الاسلام في شرح منبهه بعد ان نفى  
 وجوب الصوم على الحائض ونحوها ووجوبه على السكران والغصبي عليه والحائض ونحوها  
 عندهم من غير وجوبه عليهم وجوب انعقاد سبب كما تقر ذلك في الاصول لوجوب القضاء عليهم  
 كما سياتي ومن أطلق بهم المرتد في ذلك فقد سها فان وجوبه عليه وجوب تكليف اه فانظر  
 كيف جعل التغيير بالوجوب على وجوب انعقاد السبب حتى لا يخالف ما قرره أولا من نفي



الوجوب فانه صريح في انهم لم يريدوا بوجوب انقاذ السبب المخاطبة حال العذر والا كان  
 مناهة ذلك التقي فلا يكون ذلك الجمل مقيدا ولا يصح أن يكون ارادتي الوجوب نقي وجوب  
 الاداء مع الاعتراف باصل الوجوب لانه خلاف الصحيح في مذهبه كما تقدم عن النورى وخيتنذ  
 يمنع تفرقة التلويح بين الفرقة الاولى والفرقة الثالثة لانه لا مخالفة بينهما وقوله وليس هذا  
 الاتغير عبارة لانه على هذا ليس تغيير عبارة بل تغيير معنى اللهم الا أن يريد بالفرقة الثالثة الوجه  
 المحكى في كلام النورى السابق عن بعض أصحابنا لكن يشك حينئذ اطلاقه حمل وجوب  
 السبب على المخاطبة حال العذر قليلا مأملا وأما ما نقله عن أكثر الفقهاء فالمناسب له على القول  
 بالفرق بين الوجوب ووجوب الاداء الذي نقله التلويح عن بعض الحنفية وبواقفه الوجه المحكى  
 في كلام النورى المذكور لكن يشك حينئذ الجواب الاتي في كلام الشارح كما ستأتي  
 الاشارة اليه وأما ما يأتي عن الامام فله مناسبة بالمتقول عن الفرقة الثانية قليلا مأملا (قوله  
 وأجيب بان شهود الشهر الخ) قال شيخنا العلامة يعني ان وجوب الصوم له سبب ومانع ولا  
 يتحقق الوجود بسببه وانتفاء مانعه وهو العذر المذكور فالاستدلال بالآية على الوجوب في  
 محل العذر غير صحيح اهـ (وأقول) يمكن أن يقال ان هذا الاعتراض لا يصح على القول بالفرق بين  
 الوجوب ووجوب الاداء السابق بيانه وتقدم انه المناسبات لقول أكثر الفقهاء وذلك لان المانع  
 انما يمنع وجوب الاداء لا اصل الوجوب وقد يدعى ذلك ان المعسر اذا اشترى مثلا في ذمته يتحقق  
 أصل الوجوب دون وجوب الاداء فلم يكن عذره الذي هو الاعسار مانعا من أصل الوجوب  
 فتأمل (قوله وبان وجوب القضاء انما يتوقف على سبب الوجوب الى قوله لا على وجوب الاداء  
 الخ) فيه بحث من وجهين أحدهما شيخنا العلامة قال هذا لا يلاقي ما اجيب به عنه وهو الدليل  
 الثاني لان الاستدلال به من حيث ان وجوب القضاء بقدر ما قامت يدل على ان القضاء يدل عن  
 المقامات وكونه بدلا عنه يدل على ان المقامات واجب كبده والالم يمكن بدلا بل مقتضاها وهو  
 اشكال حسن والثاني ان قوله في الجواب لا على وجوب الاداء يقتضى ان أكثر الفقهاء  
 يقولون بوجوب الاداء وهو ممنوع لما تقدم ان المناسبات لهم القول بالفرق بين الوجوب  
 ووجوب الاداء فهم لا يقولون بوجوب الاداء حال العذر بل باصل الوجوب وتعلق الخطاب مع  
 ناسخ وجوب الاداء فهلا قال لا على الوجوب ويمكن أن يجاب عن القول بان المراد بالقضاء في  
 قوله بان وجوب القضاء معناه وجوب القضاء على الوجه المذكور أعني كونه بقدر ما قامت  
 المشتر ذلك يدل على مفاسل الجواب لاننا ان كون القضاء بقدر ما قامت المشتر بالبديهة يتوقف  
 على سبق نفس الوجوب بل يكفي فيه سبق ادراك سبب الوجوب أى لم لا يجوز ان يكون مجرد  
 ادراك سبب الوجوب محققا لكون القضاء بقدر ما قامت والبديهة اذ يكفي في تحققها انه كان  
 يجب لولا العذر لا بد لنتي ذلك من دليل وعن الثاني بان المراد بوجوب الاداء هنا وجوبه متاخرا  
 الى زوال المانع بمعنى انه يجب في الحال أى مخاطب ويلزم الا بوجوب الفعل عند زوال  
 المانع وبانه اشارة الى منازعتهم في الفرق وانما قل من الوجوب الاوجوب الاداء وقد  
 نازع في التلويح في الفرق بعد ان حققه حيث قال وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب  
 هو اشتغال الذمة بفعل أو مال ووجوب الاداء الخ مضمون فقر يخ النعمة مما اشتغلت به وتحققته ان

وأجيب بان شهود الشهر  
 موجب عند انتفاء العذر  
 لا مطلقا وبان وجوب القضاء  
 انما يتوقف على سبب الوجوب  
 وهو هنا شهود الشهر وقد  
 تحقق

للفعل معنى مصدر يا هو الايقاع ومعنى حاصل بالصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك  
 الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها وانحائها من الغدوم الى الوجود هو وجوب الاداء  
 وكذا في المالى لزوم المالى وشوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء  
 فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود  
 أما في البدن فكافي صلاة التائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة  
 التي هي الصلاة أو الصوم لازم نظر الى وجود السبب وأهلية المهل وايقاعها من هؤلاء غير لازم  
 اعدم الخطاب وقيام المانع وأما في المالى فكافي الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار  
 اليه بالتحسين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بالثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا  
 حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم  
 وجودها من ذلك الشخص كالصائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من  
 الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس معقول بل ولزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس مشروع  
 وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان أريد بوجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه  
 وهو الشافعية من ان القضاء قد يكون بتفسير سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف  
 على وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فليثبت وجوب بدون  
 وجوب الاداء فكان بينهما فرقا يعسر التعبير عنه فان المعتبر يلزمه في حال قيام العذر ان  
 يوقع الفعل بعد زوال العذر لو أدركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة  
 ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل واداء المالى في  
 زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا اه لكن أوجب  
 عن النظر باختيار الشق الاول ومنع قوله فلزوم وقوع الفعل الخ لان ما ذكرنا انما يكون غير  
 معقول أو غير مشروع لو كان المقصود لزوم وقوع الفعل الاختياري منه في تلك الحالة وليس  
 كذلك بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذر كما صرحوا به بل هو صريح به أيضا في آخر كلامه  
 وقوله كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع مجموع لانه كبير ما يلزم الوقوع ولا يلزم الايقاع في تلك الحالة كما  
 اذا زال العذر في وسط الوقت حيث يوجد الوجوب الموسع ويؤخر وجوب الاداء الى آخر الوقت  
 بدليل انه لا يأت بالتأخير في الاول بل في الثاني اه (وأقول) لا يخفى ان العلامة أشار في الشق  
 الاول الى امرين أحدهما انه ان أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها  
 من ذلك الشخص في الحال أي قبل زوال العذر فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص  
 بدون لزوم ايقاعه ليس معقول ولا مشروع وعلى هذا يكون قوله عقيب السبب أي قبل  
 زوال العذر متعلقا بكل من اللزوم والوجود والثاني انه ان أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة  
 لزوم وجودها بعد زوال العذر على أن يكون زمان اللزوم هو الحال أي قبل زوال العذر وزمان  
 الوجود اللازم بعد زوال العذر بعد زوال العذر كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع فاما الامر الاول  
 فقد أشار اليه بقوله ان أريد بلزوم الحالة المخصوصة عقيب السبب الخ على ان عقيب أي قبل زوال  
 العذر متعلق بكل من اللزوم والوجود وأما الثاني فقد أشار اليه بقوله به بدأى وبعد تلك الحالة  
 التي هي حالة العذر أي بعد زوال العذر كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وحينئذ فالعلامة ان يرفع

قول الجيب بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذبة انه ان اراد لزوم وقوعه حينئذى فى اول  
ازمنة الزوال مثلا بدون لزوم ايقاعه حينئذى فهو غير معقول لان المعنى الذى جعله غير معقول  
اذا اريد الوقوع حال العذر وجوده هنا اذا الوقوع بقصر ايقاعه تمنع الا ان يقولوا بوقوع  
التكليف بالحال وهم لا يقولون به او مع لزوم ايقاعه فلم يثبت لزوم الوقوع بدون لزوم الايقاع  
وقوله لانه كسبر الخ بانه ان اراد بوجوب الوجود اذا زال العذر فى وسط الوقت لزوم الوقوع  
حينئذى فى اول ازمنة الزوال مثلا بدون لزوم الايقاع فهو غير معقول او معه لم يثبت انفراد  
أحدهما عن الآخر (فان قلت) فاذا منعت معقولة لزوم الوقوع بدون لزوم الايقاع فما تقول  
فى الدين الموجب فانه لازم ولا يلزم ادائه قبل الحول أو بالمطالبة (قلت) لزوم الاموال اوسع من  
لزوم العبادات فليس ان المال قد يلزم من لم يتأهل للخطاب بوجه كالصبي الذى لا يعزوا المحنون  
فانه لو اختلف شيئاً ثبت بدله فى ذمته لان ثبوت الاموال فى الذمة ليس من قبيل التكليف بخلاف  
العبادات ليس المقصود منها الا التكليف والامتنان فلا يتبعه ان تتعاق وتثبت الا فى ذمة من  
كل ناهل لها ولهم الخطاب بخلاف اصحاب الاعذار لعدم تأهلهم أو قصه أو عدم فهمهم  
الخطاب (قوله لاعلى وجوب الاداء) قال شيخنا العلامة فيه بحيث لان وجوب الاداء ان  
اريد به الوجوب فى الجملة أى أعم من الوجوب على القاضى أو غيره منعت الملازمة فى قوله  
والا الخ وان اريد به الوجوب فى حق القاضى كما يدل عليه آخر كلامه أى قوله وجوب الاداء فى  
حقه لم يلزم من ذلك ان التوقف انما هو على السبب لجواز التوقف على الوجوب فى الجملة كما  
مشى عليه ابن الحاجب وغيره فى تعريف القضاء حيث قالوا استدراكا كما سبق له وجوب  
مطلقا اه (وأقول) جوابه باختيار الشق الثانى قوله لم يلزم من ذلك ان التوقف انما هو على  
السبب الخ قلنا الحصر فى قوله انما يتوقف الخ اضافى اى لا يتوقف على وجوب الاداء بالفعل  
على القاضى بل يكفى فيه ادراك السبب الوجوب وانما اقتصر عليه مع انه ذكر فى تعريف القضاء  
الوجوب فى الجملة لانه وحده لا يكفى فى وجوب القضاء فان من ليدرك السبب لا يجب عليه  
القضاء وان تحقق الوجوب فى الجملة بل قد يفتى الوجوب فى الجملة ويجب القضاء لادراك السبب  
كالوعم العذر لجميع المكلفين فانه لا وجوب حينئذى مطلقا مع وجوب القضاء على من ادرك  
السبب ومن هنا يمكن جعل الحصر حقه قبا وان لا توقف الاعلى ادراك السبب لان القضاء  
داربعه وجودا وعدما بخلاف الوجوب فى الجملة اذ قد يوجد ولا يجب القضاء لعدم ادراك  
السبب وقد يفتى بان عم العذر لجميع الخلق ويجب القضاء على من ادرك السبب وبذلك يظهر  
حسن ما صنعوا وسقوط هذا البحث ويظهر انه لا يكفى فى تعريف القضاء قولهم استدراكا  
الاسبق له مقتضى مطلقا بل لا بد من اعتبار ادراك السبب اللهم الا ان يريدوا بسبق مقتضى  
ما يشمل سبقه بالامكان بمعنى انه لو وجد مكلف خال عن المنع خو طب ولا يفتى انه لا بد فى اعتبار  
ادراك السبب من البلوغ والعقل فليست بل (قوله وقال الامام عليه أحد الشهرين) قال  
الكوراني ان اراد ان الواجب عليه ابتداء أحد الشهرين ليكون من قبيل الواجب الخبير  
كتمثال الكفارة على ما ذهب اليه بعض الشارحين فليس كذلك لان الصوم عزيمة والافطار  
رخصة وان اراد ان الشرع اباح له الافطار لم يدر السفر فليس فى كلامه زيادة فائدة اه

لاعلى وجوب الاداء والا  
لاوجب قضاء الظهر مثلا  
على من نام جميع وقتها لعدم  
تحقق وجوب الاداء فى حقه  
لغفلة (وقيل) يجب الصوم  
على (المسافر دونهما) أى  
دون الحائض والمرضى  
لقدرة المسافر عليه وعجز  
الحائض عنه شرعا والمرضى  
حسنى الجملة (وقال الامام)  
الرازى يجب (عليه) أى  
على المسافر دونهما  
(أحد الشهرين) الحاضر  
أو آخر بعده فأيهما أتى به  
فقد أتى بالواجب كما فى  
تحصيل كفاية العيني

(وأقول) ما ذكره بعض الشارحين وهو المحقق المحلى صرح به الامام نفسه فقال وأما المسافر فيجب عليه صوم أحد الشهرين اما الشهر الحاضر أو شهر آخر واهم ما أتى به كان هو الواجب كما قلنا في الكفارات الثلاث اه بحروفه قترديده فيه ونسبته الى ذهاب بعض الشارحين من القصور العجيب والتساهل الغريب وما أورده عليه لا ينافيه لان كون الصوم عزيمة والافطار رخصة لا ينافي تخييره بين الشهرين وان الواجب عليه أحدهما بل نقول الصوم الذي هو عزيمة هو أحد الشهرين عند الامام (قوله وان تلف لفظي) قال الزركشي تابع فيه الشيخ أبا المحقق فقال لا فائدة له لان تاخير الصوم حالة العذر جائز بلا خلاف والقضاء بعد زواله واجب بلا خلاف قلت لكن هل يجب بامر جديد وبالامر الاول هذا فائده وتقل ابن الرفعة ظهور فائده في وجوب التعرض لاداءه والقضاء في التوبة اه كلام الزركشي وزاد المصنف في شرح المنهاج فائدة أخرى فراجعها وقد يفهم مما نقله ابن الرفعة ان المسافر اذا صام شهرا بعد رمضان كان اداءه عند الامام وهو المتبادر من قوله ان الواجب أحد الشهرين الخ لكن رأيت في بعض الهوامش التسوية لبعض العلماء استشكل قول الامام بانه لو كان من الواجب الخير لم يكن أحد الشهرين اداءه والاخر قضاءه وقضيته ان كون الاتم قضاء محمل اتفاق وفيه نظر والظاهر انه من تصرفه وانه ممنوع وكذا قياس القول الاول لكن صرح بقول الشارح هنا وجوب القضاء الخ وظاهر ما مر في شرح تعريف القضاء خلافه (قوله لان ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقا) قال في التلويح قوله ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل فينبغي أن لا يكون صوم المريض والمسافر اداء الواجب وانما بالما سوريه قلنا بعد الشرع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب الخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين اه (قوله والاصح ليس المندوب مكلفا به) فان قيل هل ترك المندوب اكتفاء بالخطاف فيه من قوله الاتي ومن ثم كان التكليف الزام مافيه كلفة لاطلبه خلافا للقاضي كما ترك المكروه وخلاف الاولى اكتفاء بالخطاف فيهما من ذلك أو هلا فردهما بالذكر كما ندوب قلت اهل الحامل له على ذلك وقوع الخلاف بينهم في المندوب بخصوصه ولم يقع بينهم في خصوص المكروه وخلاف الاولى فلم يتصرف عليهم باقرادهما بالخطاف (قوله وكذا المباح) فان قيل هلا عبر بقوله والاصح ليس هو والمباح مكلفا به فانه أخصر قلت ذكرهما جلتين لتحسن الاشارة بقوله ومن ثم الخ الى اولاهما لانها حينئذ كالاصل ولوجهها كانت الاشارة الى بعض الجملة وليس بمستحسن (قوله أي من هنا وهو ان المندوب) قال شيخنا العلامة لم يدرج معه في ذلك المباح كما هو ظاهره لان انتفاء التكليف بالمباح لا يدخله في العدول عن التعريف بالطلب اليه بالالزام اه (وأقول) فيه نظر لان التعريف بالالزام يتوقف على انتفاء التكليف بالمباح قطعا فانه لو كان المباح مكلفا به امتنع تعريف التكليف بالالزام تعريفيا صحيحا لكونه حينئذ غير جامع لخروج التكليف بالمباح عنه فالعدول الى التعريف بالالزام يتوقف على انتفاء التكليف بالمباح قطعا وان لم يتوقف عليه العدول اليه عن التعريف بالطلب فالمدخلة فيما ذكرنا ثابته قطعا ويجب ان مراده انه لا يدخله بالتسمية لكل من المعدول عنه والمعدول اليه وان كان له مدخل بالنسبة للمجموع واعلم ان قول الشيخ اليه بالالزام فيه اعمال ضمير السدور وقد تقدمت

(وان تلف لفظي) أي راجع الى اللغظ دون المعنى لان ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقا والقضاء بعد زواله واجب اتفاقا (وفي كون المندوب مأمورا به) أي مسمى بذلك حقيقة (خلاف) مبيح على أن أم حقيقة في الايجاب كصيغة فعل فلا يسمى ووجه الامام الرازي أو في القدر المشترك بين الايجاب والتدبير أي طلب الفعل فيسمى ووجه الامام الرازي اما كونه مأمورا به يعني انه متعلق الامر أي صيغة فعل فلا نزاع فيه سواء قلنا انها مجاز في التدبير أم حقيقة فيه كالايجاب خلاف يأتي (والاصح ليس) المندوب (مكلفا به وكذا المباح) أي الاصح ليس مكلفا به (ومن ثم) أي ومن هنا وهو ان المندوب ليس مكلفا به

مناقشة الشيخ للشارح في مثل ذلك فسيحان من لا يقبل (قوله أي من أجل ذلك) قال شيخنا  
 العلامة مقتضاه ان انتفاء التكليف بالمدوب على تعريف التكليف بالالزام ومقتضى كلام  
 العضد عكسه الخ والكمال قال وبذلك أي المقضى المذكور صرح الشارح وفيه نظر لان  
 البناء على العكس الخ وأقول لاشبهه لما قل في صحة كل من الامرين فانه يترتب على انتفاء  
 التكليف به في نفس الامر صحة التعريف المذكور كما يترتب على صحة التعريف المذكور  
 تعريفهما معا انتفاء التكليف به ثم رأيت شيخ الاسلام صرح بصحة كل منهما وان العكس  
 أحسن والسيد السهمودي ذكر ان بينهما تلازم فيصعق تقرير كل منهما على الآخر كما  
 لا يخفى اه وقد يرحم صفيح المصنف بعد تسليم أرجحية العكس بان ماسلكه قد يخفى وقد يتوهم  
 منه من صفيح غيره فان مكبه تبيينها على صحته فليتأمل (قوله فعنده أي القاضي المنسوب  
 والمكروه بالمعنى الشامل لخلاف الأولى مكلف بهما) لا يخفى ظهور وجه ذلك بناء على مذهب  
 القاضي ان التكليف طلب ما فيه كلفة لان في التدب طلب الفعل وفي الكراهة وخلاف الأولى  
 طلب الترك فأطلب الذي هو معنى التكليف شامل له ما فاجب مع ظهور ذلك من قول  
 الكوراني ما فيه ونقل المصنف عن القاضي ابى بكر الجبالاني انه يقال المنسوب والمباح مكلف  
 به وزاد بعض الشارحين المكروه أيضا وزاد الاستاذ معه (وأقول) ان صح هذا النقل عنهما  
 يؤول بان مرادهما ان هذه الثلاثة من الاحكام الشرعية المتبعة في معرض التقسيم لان كون  
 الحكم الشرعي عبارة عن الايجاب والتحریم مما لا يمتنع ولا يفتى على أحد بخلاف الاحكام  
 الثلاثة اذ ربما تشبهه على من لا يحقق عنده ولا يظن به هؤلاء الأئمة ان يعتقدوا ان المباح  
 والمكروه يلزم به المكلف أو يطلب منه على وجه الطاعة اذ التكليف لا يتناول عن أحدهما  
 اه وفيه أو هاهم لا يخفى منها نسبة الى المصنف انه نقل ان المباح مكلف به عن القاضي ومقتضا  
 ذلك عدم فهم عبارته ولو قلنا المصنف عماني كلام المصنف المحقق المحلى في حلها كان خيرا له  
 ومنها زعمه ان الذي نقله المصنف عن القاضي في المنسوب انه يقال المنسوب مكلف به وانما الذي  
 نقله انه مكلف به وكأنه لم يعرف الفرق بين التعبيرين مع ظهوره ومنها زعمه ان بعض الشارحين  
 زاد المكروه مع ان هذا ليس زيادة بعض الشارحين بل هو داخل في الطلب في قول المصنف  
 لا طلبه خلافا للقاضي فليعرف المراد بالطلب وتوهم اختصاصه بطلب الفعل لقلة شهرته  
 بالكتاب بل برصاص هذه المسئلة فانهم الاستقديهم هذا الكتاب ومنها التوقف في نقل المصنف حيث  
 قال ان صح مع ضعف اطلاعه جدا او كون المصنف أباعدرة فنقول هذا الفن خصوصا العزيرة  
 والغريبة ومنها التاويل الذي ابداه فان فساده معروفة مما لا يخفى على من له أدنى عقل ومنها  
 توهم ما لا يتوهمه أقل الطلبة من ان معنى المنقول عن هؤلاء الأئمة ان كلام المكروه والمباح  
 ملازم به أو مطلوب حتى اشكل عليه واحتاج الى تاويله الفاسد البارد وانما معناه بالنسبة  
 للمكروه كما لا يخفى على عاقل فضلا عن فاضل ان المكروه مطلوب الترك فقد كلف بتركه أي طلب  
 تركه لان التكليف عند القاضي الطلب كما ان الحرام مكلف به أي مطلوب الترك وأما المباح فقد  
 صرح الاستاذ نفسه بمعنى التكليف به مع اعتراض غيره عليه والجواب عنه كما يصرح بذلك  
 قول الزركشي وقال الاستاذ الاباحية من التكليف على معنى اننا كلفنا اعتقاد اباحته ورد بان

أي من أجل ذلك (كان  
 التكليف الزام ما فيه كلفه)  
 من فعل أو ترك (لا طلبه)  
 أي طلب ما فيه كلفه من  
 فعل أو ترك على وجه الالزام  
 أو لا (خلافا للقاضي) أي  
 بكر الجبالاني في قوله بالناسي  
 فعنده المنسوب والمكروه  
 بالمعنى الشامل لخلاف  
 الأولى مكلف بهما كالواجب  
 والحرام وزاد الاستاذ أبو  
 اسحق الاسفراييني على ذلك  
 المباح فقال له مكلف به  
 من حيث وجوب اعتقاد  
 اباحته تسمية للاقسام والا  
 فتشيره مثله في وجوب  
 الاعتقاد (والاصح ان المباح  
 ليس يجنس للواجب) وقيل  
 انه جنس له

العلم بحكم المباح خارج عن نفس المباح واعتدنا المقترح عنه بان الاباحة لما لازمها وجوب  
اعتقاد ان الفعل مباح والوجوب من التكليف فقد لازمت ما فيه كلفه فاطلق عليها انها من  
التكليف لاجل الملازمة اه نفع تصريح القائل بمراده واعتراض غيره عليه ثم الجواب  
كيف يفهم من كلامه المعنى المحذور ثم تقول بتأويل فاسد يارد مخالفا لما قاله نعم اعتذار  
المقترح وبما يجري في غير المباح الا ان يجاب بالاستغناء عنه في غيره فليتامل (قوله لانهما  
ما ذون في فعلهما) قال الكمال اللاتق بالمعنى كونه المباح جنسا للواجب هو الاستدلال  
بصدق الجنس على النوع وغيره لاصدق شئ على الجنس والنوع كما فعل الشارح فليتامل اه  
(وأقول) جوابه اما أولا فاضعه الشارح هو مضمونه واما ثانيا فهو ان حاصل ما قاله الشارح  
هو اللاتق المذكور لانه استدلالا اشتراكيا كما في الاذن في فعلهما مع اختصاص الواجب بفعل  
المنع من الترتك ولا يخفى ان حاصل هذا ان المباح اعم لانه اذا شاركه الواجب في الاذن المذكور  
واما زعمه بما ذكر كان هو اعم منه والاعم من شئ بالضرورة يصدق عليه وعلى غيره وانما اثر  
الشارح هذا الطريق لاخرين الاول الاحتراز عن صورة الاعتراف صريحا بما هو وظاهره في  
مدعى المخالف فانه لو قال لانه يصدق عليه وعلى غيره كان في صورة الاعتراف صريحا بذلك فبالغ  
في الاحتراز عن ذلك وان كان في تقرير دليل المخالف مع حصول المقصود بما ذكره واجل هذا من  
دقاته التي خفيت على المعترض \* والثاني التوسط لمقابله قوله واختص الخ بقوله قلنا  
واختص الخ وحسبنا ذلك الكمال اما ان يدعى ان الشارح لم يرتكب ذلك اللاتق بحسب المعنى كما  
هو ظاهر كلامه واما ان يدعى انه لا فائدة للعدول عن التصريح به وقد ظهر انه فاع كل منهما والله  
در الشارح (قوله فلا خلاف في المعنى) قال شيخنا العلامة حاصله اثبات معنيين للمباح والذي  
يقطع به النظر في كلامهم ان الخلاف وارد على المباح بمعنى المخير وانه لا معنى له غيره قال العضد  
الى آخر ما حكاه عنه مما وافق ما ادعاه وعقبه بقوله وما قاله الشارح يقضى الى ان قول المصنف  
والاصح غير صحيح اه (وأقول) جميع ما ذكره مما يتجه منه ومنشؤه التساهل والاقتصار على  
مراجعة العضد وظنه انحصار الاصول وكلام اهل فيما فيه اذ يتضح مخالفة ما فيه وكل ذلك  
مما لا يليق بالعاقل فضلا عن القاضل وكما استدرك الامة على العضد وكما فانه من الاصول  
ومع سانه كما لا يخفى على من له حظ من سعة الاطلاع ومراجعة كلام الناس فاما قوله والذي  
يقطع به النظر في كلامهم ان الخلاف وارد على المباح بمعنى المخير فبمور الاول انه كان  
الواجب ان يقول النظر في كلامه باقراد الضمير الرجوع للعضد فانه لم ينظر في كلام غيره كما يقطع  
به ما وقع فيه واهذا لم يستدل الا بكلامه \* والثاني انه كيف يسوغ لعاقل ان يدعى قطع النظر في  
كلامهم بان خلاف العقلاء وارد على المباح بمعنى المخير مع ظهور استحالة ذلك فانه لا يتصور  
ترك الواجب من التمييز بين الفعل والترك والمنع من الترتك حتى يدعيه العقلاء وينصبوا  
خلافهم فيه لان حاصل ذلك انه يعتبر فيه جواز الترتك وعدم جواز الترتك وهما نقيضان (فان  
قلت) عذره في ذلك متابعة العضد (قلت) اما أولا فالعضد لم يدع القطع المذكور وانما قال ظن  
قوم ان المباح جنس الواجب وهو باطل الخ فيجوز ان يكون مراده ان ظنهم ما ذكره بحسب  
ما ظنه واما ثانيا فليس كلام العضد مما يتعبد به خصوصا مع اشكاله وتصريح غيره بخلافه

لانهما ما ذون في فعلهما  
واختص الواجب بفعل  
المنع من الترتك قلنا واختص  
المباح أيضا بفعل الاذن  
في الترتك على السواء فلا  
خلاف في المعنى اذ المباح  
بالمعنى الاول أي المأذون  
فيه جنس للواجب اتفاقا  
وبالمعنى الثاني أي المخير فيه  
وهو المشهور وغير جنس له

والثالث ان مما يبطل قطعه المذكور قول الاصماني في شرح مختصر ابن الحاجب بعد تقرير  
كلامه على نحر المتقول عن العضد مانصه والحق ان النزاع لفظي وذلك لانه ان اريد بالمباح  
المأذون فقط فلا شك انه مشترك بين الواجب وغيره فيكون جنسا وان اريد به المأذون مع  
عدم المنع من الترك فلا شك انه يكون نوعا مابينا الواجب فلم يكن جنسالا هـ وقول الزركشي  
مانصه ويحوز ان يكون قول المصنف فيما بعد والخلف لفظي راجعا الى هذه ايضا فان بعضهم  
ادعى ذلك هنا قال لان من فسر المباح بالخيرية لم يجعله جنسا ومن فسر بالمأذون فيه جعله  
جنسا هـ فتأمل تعبيرا الاصماني بالحق فانه اشارة الى ان كون الخلاف معنويا بخلاف الحق  
وقول الزركشي فان بعضهم ادعى ذلك فانه تصریح بتقل كون الخلاف لفظيا عن غيره فكيف  
مع الاقتصار على مراجعة العضد في امر مشكل لا يصح نسبة ظاهره للعقلاء مع تصریح غير  
العضد عن يعتد به في امثال ذلك بخلافه يسوغ زعم ان النظر في كلامهم يقطع بما ادعاه  
ولا حول ولا قوة الا بالله واما قوله وانه لا معنى له غيره فما يبطله قول امام مذهبه الامام الشهاب  
العلامة القراني في شرح المحصول مانصه وفسرت الاباحة بتقي الخرج عن الاقدام على الفعل  
فيتدرج فيها الواجب والتدوب والمكروه والمباح ولا يخرج سوى الحرام وهذا هو تفسير  
المتقدمين والثابت في وارد السنة وانما سرها بمستوى الطرفين المتأخرون هـ فهذا نص  
تاطع على اثبات مانقاه الشيخ وعلى ابطال زعمه ان النظر في كلامهم يقطع بتقي مع انه لم يرد  
في النظر في كلامهم على مراجعة ما قاله العضد تبعا لابن الحاجب فاجب مع ذلك لمبالغة الشيخ  
خصوصا مع كون المبالغ عليه وهو المصنف والشراح دأبه الاستدراك على ابن الحاجب  
واصحابه واما قوله وما قاله الشارح يفضي الخ فيجب ان يكون سهوا فاحشالا ن حاصل ما قاله  
المصنف جعل الخلاف لفظيا وهذا قطع لا يفضي الى ما زعمه واهذا كثرة في كلام أهل سائر  
القنون حكاية الخلاف مع التصحيح ويبان انه اقل حتى في كلام العضد كابن الحاجب ولم يدع  
احد منهم في موضع من المواضع بطلان ذلك ولا عابه ولا اعتراض به وبلزمه ان يكون قول  
المصنف الا في والخلف لفظي مبطلا للتصحيح الذي قبله فكان عليه ان يعترض به ايضا وكذا  
كل ما ذكر المصنف فيه ان الخلف لفظي يلزمه ان يكون مبطلا للتصحيح الذي ذكره قبله وكذا  
كل ما وقع من امثال ذلك في سائر الكتب وسائر القنون يلزمه ان يكون ما ذكره فيه من كون  
الخلاف لفظيا مبطلا للتصحيح الذي معه ولا قال ذلك ولا يقوله عاقل واذا علمت ذلك علمت ان  
ما ذكره الكوراني في هذا المقام عمول بعيد عن الصواب فلا التفات اليه (قوله من حيث هو)  
قال الكمال ومن تبعه بوجه تصيد محل الخلاف بذلك في كلام القوم وليس كذلك هـ (واقول)  
ان كان محذوره ذا الابهام مجردا بسبب التقيد الى القوم مع انهم لم يقيدوا فهدوا لاضرر فيه  
اذ لاضرر في مجرد التصرف في حكاية الخلاف حيث لم يلزمه امر باطل خصوصا اذا ترتب عليه  
فائدة كما ذكره الشارح هنا بقوله كما اشار اليه المصنف بقوله من حيث هو وحيث تدفع اعتراض  
ذلك ليس الامن قبيل التعبير في وجوه الحسان وان كان محذوره ايهامه اتحاد محل الخلاف مع  
فساد اتحاده فلا اثر له ذا الابهام للقطع بالذم فاعه بقول المصنف والخلف لفظي فانه صريح في  
عدم اتحاد محل الخلاف فتأمل (قوله أي واجب اذا من مباح الا ويحقق به ترك حرام ما الخ)

اتفاقا (و) الاصح (انه) أي  
المباح (غير مأمور به من  
حيث هو) فليس بواجب ولا  
مندوب وقال الكعبني انه  
مأمور به أي واجب اذ  
ما من مباح الا ويحقق  
به ترك حرام كما يحقق  
بالسكوت ترك القذف  
وبالسكون ترك القتل وما  
يتحقق بالشي لا يتم الا به  
وترك الحرام واجب وما  
لا يتم الواجب الا به فهو  
واجب كماله اي فالمباح  
واجب ويأتي ذلك في غيره  
كالمكروه

أقول أيضا ذلك أن المراد الوجوب المخبر بمعنى أن الواجب في ترك الحرام هو ذلك المباح أو غيره مما يتحقق به ذلك الترتيب فذلك المباح واجب من حيث أنه أحد الأمور التي يتحقق بكل منها الواجب الذي هو ترك الحرام لأن حيث خصه ولا يخفى أن كسف النفس عن الحرام لا يتصور تحققه إلا بوجود شيء من الأمور المنافية له فغيبته زيدا مثلا لا يتصور الكسف عنها إلا بالتلبس بالسكوت عما عداها أو التكلم بغيرها مباحا كان ذلك السكوت أو التكلم أو مندوبا أو واجبا أو محرما أو مكروها فيكون ذلك السكوت أو التكلم الحرام أو الممكروها ما عداها ومنها عنه باعتبار جهتين فظهر أن كسف النفس عن الحرام متوقف على التلبس بمباح أو غيره إذ لا يمكن تحقق ذلك الكسف إلا بذلك التلبس ولا يتصور تحقق ذلك الكسف بنفسه ولا معنى للتوقف الأذكي وهذا مما لا يحتمل التردد فيه وظهر أنه لا فرق في توقف تحقق الكسف عن ذلك الحرام على تحقق التلبس بشيء مما في ذلك الكسف بين كون ذلك الكسف مقصودا وكون ذلك الحرام مخطرا بالبال أم لا (فان قلت) سلمنا ذلك لكن إذا لم يكن الكسف مقصودا ولا الحرام مخطرا بالبال لا يكون آتيا بالترك الواجب وإن لم يأت وحينئذ يتحقق المباح منسكبا عن الواجب (قلت) قول المصنف والشارح الآتي في مسئلة لا تكلف إلا بقدر ما يكلف به في النهي الكسف أي الاتهام عن المنهي عنه إلى أن قال وقيل يشترط في الاتيان بالمكلف به في النهي مع الاتهام عن المنهي عنه قصد الترك له امتثالا لشرط العقاب إن لم يقصدوا الأصح لا وإنما يشترط حصول الثواب اه يقتضى أن الأصح أنه لا يشترط في الاتيان بالواجب قصد الترك ولا كون الترتيب مخطرا بالبال لكن في الكلام المنقول عن والده التابع له فيما ذهب إليه ما يقتضى اعتبار القصد فكانه خالفه فيه وإذا عادت ذلك ظهر لك النظر فيما قاله الكمال ونقله عن البرماوى وإشارة شيخه ابن الهمام حيث قال واعلم أنه يمكن التخلص عن دليل الكسبي بأن يقال لا نسلم أن كل مباح يتحقق به ترك الحرام الذي هو واجب لأن ترك الحرام الذي يوصف بالوجوب هو الكسف المكلف به في النهي كما هو الراجح وهو فعل مغاير لسائر الأفعال الوجودية التي هي أضرار الحرام ولا خفاء في توقف الكسف على القصد له ولأن الكسف عن الشيء فرع لخطوره بالبال وداعية النفس له فمن سكنت جوارحه عن الحرام وغيره أو حر كما في مباح أو غيره من غير أن يخطريه الحرام ولا داعية النفس إليه لم يوجد منه كسف فلا يكون آتيا بالترك الواجب وإن كان غير آثم اكتفا بالانتفاء الأصلي في حقه فقد ظهر أن اجتماع الترك الواجب أعني الكسف وما يفرض من فعل مباح أو غيره مما ذكر اجتماع اتفاق لازم في اجتماع الموصوف بالوجوب هو الكسف لا ما يقارنه من الفعل المباح أو غيره وهذا أحسن ما يتخلص به عن دليل الكسبي كما ذكره البرماوى في شرح القصة وقد أشار إليه شيخنا في تحريره اه وذلك لأنه ظهر أن كلام الكسف مع القصد إليه وأخطاره بالبال والانتكاف من غير قصد ولا خطور بالبال آتيا بالواجب وأنه لا يتصور تحققه إلا بالتلبس بشيء من المنافيات لذلك الحرام فلم يتوقف كل منهما في تحققه على ذلك التلبس وما ذكره من المقدمات وأطال فيه لا ينافي ذلك ولا يدل على خلافه كما لا يخفى على المتأمل وقوله فقد ظهر إلى قوله اتفاق لازم في اجتماع الكسف بالاجتماع المذكور اجتماع الكسف وخصوص ما عداه من مباح أو غيره فهو مستلزم لكنه غير محتمل النزاع



اذ جعله كما علم مما تقدم ان مأمعه هل هو واجب على وجه التخيير أو على وجه البديل حتى يكون  
 الواجب أحدا الامور مأمعه وغيره مما يمكن ان يكون معه أو لا وان اراد به الاجتماع على التخيير  
 والبديل فلان سلم انه ظاهر مما قرره هذا الذي زعم من ان هذا الاجتماع اتفاقى لا روى بل ولا يصح  
 هذا الزعم في نفسه ضرورة ان ذلك الحرام كالغيبه مناقض لاتفاقه الذي لا يتحقق الا باحد تلك  
 الامور فيلزم من اتفقاه الحاصل بالكف عنه تحقق أحد الامور الزوجه لذلك الاتقاء وعدم  
 امكان تحقق ذلك الاتقاء بدونه كما يلزم من اتفقاه الصيام الحاصل بالكف عنه وجود أحد  
 الامور من القعود وغيره لان المتناقضين لا يرتفعان كما لا يجتمعان ولا معنى لثبوت أحدهما  
 حيث يلزم ثبوته لا يرتفع الاخر الاثبوت ما يحققة ويتوقف حصوله عليه وبالجملة فقد اوضح  
 اتصاحا قويا بان كلف النفس عن الغيبه مثلا لا يمكن تحققة بدون التلبس بشئ من مناقبات  
 الغيبه من مباح أو غيره فلا يتم ذلك الكلف الا بذلك التلبس ولا معنى له ولنا ما لا يتم الواجب  
 الا به الا ذلك فذلك التلبس لا يتصور اتفاقا كمن ذلك الكلف بان يتحقق ذلك الكلف بدون  
 ذلك التلبس فهو لازم له بل لو سلم ان مجرد ذلك لا يثبت الزوم لم يقدح هنا بل يكفي توقف تحققة  
 عليه لان هذا هو معنى قولهم ما لا يتم الواجب الا به وقوله فالوصوف بالوجوب هو الكلف  
 لا ما يقارنه الخ ان اراد الموصوف بالوجوب اصالة فلم وليس محل النزاع أو مطلقا فهو ممنوع  
 منعاً وافصا بل كلاهما موصوف بالوجوب لكن الكلف موصوف به اصالة وما تارة موصوف  
 به لانه مقدمه ولا يتم بدونه وقد وافقه شيخ الاسلام فيما نقله عن البرماوى وشيخه ابن الهمام  
 وعمل قوله لا ما يقارنه من الفعل المباح أو غيره بقوله لا تمتنع تقوم الماهية بتصلين متعاندتين  
 أو فصول متعادية ومن ثم امتنع ان يكون للنبي ميزان ذاتيان اه أى وقد لزم التقوم المذكور  
 على قوله فانه جعل المباح واجبا فيلزم ان يتقوم بجواز الترك يحكم كونه مباحا وبالمنع منه بحكم  
 كونه واجبا ولا يخفى في تعانده جواز الترك والمنع ويوجب بانه ان اراد امتناع التقوم المذكور  
 باعتبار واحد فسلم ولا يرد اذا ما نحن فيه ليس من هذا القبيل أو باعتبارين فهو ممنوع على ان  
 عدان من قبيل فرد الواجب المخير فاذا يقول الشيخ في فرد الواجب المخير فان قضية كونه واجبا  
 أى من حيث عموم امتناع تركه وكونه غير واجب أى من حيث خصوصه جواز تركه ولا يسع  
 أحدا خلاف ذلك وبالجملة فهما التزم ثم وجب التزامه هنا ثم رأيت قول الأمدى ولا خلاص  
 عنه أى عما قاله الكعبى الابنح ان ما لا يتم الواجب الا به واجب وفيه خرق القاعدة الممهدة على  
 أصول الاصحاب وغاية ما لزم عليه انه لو كان الامر على ما ذكرنا لكان المنسوب بل المحرم اذا  
 تركه محرم آخر واجبا وكان يجب ان تكون الصلاة حراما على هذه القاعدة عندما اذ تركها  
 واجبا آخر وهو محال فكان جوابه انه لا يمنع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحرير  
 بالنظر الى جهتين كفى الصلاة في الداء المقصوبية ونحوه وبالجملة وان استبعده من استبعده  
 فهو في غاية الغموض والاشكال وعسى ان يكون عند غيرى حله اه ثم قال شيخ الاسلام  
 ورد مذهبه أيضا بانه يلزم منه ان يكون كل اتقال عن محرم من قيام أو قعود أو نوم واجبا وهو  
 خرق للاجماع اه ويجاب بان اللزوم من مذهبه وجوب أحد المذكورات على البديل من  
 حيث توقف ترك الحرام عليه ولا نسلم شمول الاجماع لذلك فليتأمل فظهر ان في هذا الطريق الذى

فقال عن البرماوى وشيخه في كونه مخصوصا بفضلا عن كونه أحسن ما يخص ولا يبعد أن هذا هو السبب في ضرب الشارح صفحا عن ذلك ومشيه مع ظاهر كلام المصنف من أن المباح من حيث هو ليس بواجب ومن حيث ما عرض له واجب أى على التخيير والبدل كما تقدم فليست أملا وإذا علمت ذلك ظهر لك خطأ الكوراني في قوله ما نصه وقال المصنف والخلف لفظي ولهذا أقده بقوله من حيث هو احتراز عن الاستنزاه المذكور وليس بشئ لاننا نسلم اتصاف المباح بالوجوب في صورة وقد سبق تحقيقه وما يظن من أن فعل المباح يستلزم ترك الحرام فيكون واجبا غلظ لان استنزاه فعل المباح لا يلاحظ فيه كونه شرعا ألا ترى أنه لو لم تكن الإباحة أمرا شرعيا كان الاستنزاه بحاله بلا تفاوت اهـ وذلك لانه قد بان بما لا مزيد عليه لذي عقل يوقف الكف عن الحرام على فعل المباح على سبيل البدل والتخيير فيكون واجبا كذلك وأما ملاحظة كونه شرعا فلا دخل له في ذلك كما لا يشتهر على ذى فضل فليست أملا (قوله والخلف لفظي) يصح رجوعه للمستأتمين وكلام الشارح لا ينافي ذلك بل يقبله كما لا يخفى (قوله اذهبى انتقاء المخرج) قال شيخنا العلامة أى الإثم وهذا الحد لا يطرده لصدقه على المكروه والتدوب مع ما فيه من تعريف الإباحة التي هي أفعال بالاتقاء الذي هو انفعال اهـ (وأقول) أما قوله لا يطرده فهو بناء على تفسيره المخرج بقوله أى الإثم وأصل صاحب هذا الحد لم يرد ذلك بل أراد مطلق اللوم أو أراد التعريف بالأعم كما اختاره الأقدمون وأما قوله مع ما فيه الخ فهو عجيب لان هذا أمر اصطلاحى لا لغوى ولا مانع من الاصطلاح على تعيين اللفظ الدال في الأصل على الأفعال للمعنى الذى هو من قبيل الانفعال ثم لا يخفى ان الشارح ناقل لهذه العبارة عنهم فلا يتعلق به شئ بسببها (قوله وهو ثابت قبل ورود الشرع) قال شيخنا العلامة أى فلا تكون الإباحة شرعية إذ الشرع ما يتوقف وجوده على الشرع وفيه نظر لا يخفى اذ هذا الدليل بعينه جار فى غير الإباحة من الأحكام الأربعة اذ هي ثابتة عندهم قبل ورود الشرع بالعقل مستمرة بعده كما مر اهـ (وأقول) عبارة العضد الإباحة حكم شرعى خلافا لبعض المعتزلة فانهم يقولون المباح ما اتقى المخرج في فعله وتركه وذلك ثابت قبل الشرع وبعده ونحن نذكر ان ذلك إباحة شرعية بل الإباحة خطاب الشارع بذلك فافتقرا اهـ وقوله ونحن نذكر ان ذلك إباحة شرعية قال المولى سعد الدين فان قيل من اعتقد ان الإباحة لا يلزم ان تكون حكما شرعيا وإنما يتحقق قبل الشرع فكيف يقدح في دعواه انكار كون ما اتقى المخرج في فعله وتركه إباحة شرعية قلنا ليس المراد بالشرعية الثابتة بالشرع بل المستعملة في الشرع بمعنى نذكر ان ذلك مفهوم لفظ الإباحة بحسب عرف الشرع فرجع النزاع الى ان الإباحة المستعملة في لسان الشرع معناها انتقاء المخرج في الفعل وتركه اذ خطاب الشرع بذلك اهـ وبه يظهر اندفاع اعتراض الشيخ لانه بناء على ما فهمه من ان المراد بالشرعى هنا الثابت بالشرع بل المتوقف عليه وليس كذلك كما صرح به السعدى بقوله قلنا ليس المراد بالشرعية الخ بل المراد به المستعمل في الشرع كما صرح به قوله بل المستعملة في الشرع الخ فالجواب ان النزاع في المراد بالإباحة المستعملة في لسان الشرع فان لها معنيين أحدهما الإباحة الأصلية الثابتة قبل الشرع انتقاها والثانى تخيير الشارع بين الفعل وتركه فاختاره وأهل المراد منها في لسان الشرع المعنى الاول والثانى وأما بقية الأحكام فليس لها

(والخلف لفظي) أى راجع الى اللفظ دون المعنى فان الكعبى قد صرح بما يؤخذ من دليله من أنه غير مأثور به من حيث ذاته فلم يضاف غيره ومن انه مأثور به من حيث ما عرض له من تحقق ترك الحرام به وغيره لا يخالفه في ذلك كما أشار اليه المصنف بقوله من حيث هو (و) الأصح (أن الإباحة حكم شرعى) اذ هي التخيير بين الفعل وتركه المتوقف وجوده كغيره من الحكم على الشرع كما تقدم وقال بعض المعتزلة لا اذ هي انتقاء المخرج عن الفعل وتركه وهو ثابت قبل ورود الشرع مستمرا هذه (و) الأصح (أن الوجوب لشيء) اذا نسخ كان قال الشارع نصحت وجوبه

مضيان حتى يختلف في المراد من طاق لسان الشرع فسقط قول الشيخ اذ هذا الدليل جار بعينه  
 في غير الاباحة وما يناسب ذلك ويرمز اليه نسبه مقابل الاصح البعض المعتزلة ولو كان المراد  
 الاختلاف في ان الاباحة ثابتة بالشرع وبالعقل لم تجبه نسبة ذلك اليهم فان تحكيم العقل  
 مشهور عن المعتزلة من غير تقييدهم فتأمله وبما تقر ويظهر له متأمل ما في تقرير الكوراني  
 في هذا المقام وأنه بمنزلة عن المقصود (قوله بنى الجواز) أقول بقاء الجواز بمقتضى النسخ  
 لا ينافي انه قد يمنع العمل به عند المعارض اذ غاية بقاء الجواز ان يكون كدليل عورض بما  
 يقدم عليه فلا يرد ان نسخ استقبال بيت المقدس لم يبق معه الجواز لان اتقاء الجواز من دليل  
 آخر لا من مجرد النسخ هذا ان لم يثبت ان النسخ هو جواز او اجواز او الاثارة وورد ذلك مطلقاً وأما  
 قول الكوراني وقد علم من تقريرنا جوابه حيث قلنا اتقاء المركب تارة يكون باتقاء جميع  
 الاجزاء والثقاتلون ببقاء الجواز بعد النسخ لم يدعوا قضية كلية حتى يرد عليهم النقض اه فقيه  
 مائة وقد نقل السعد في شرح التمهيد عن الشيخ في الشفاء ان المطلقات المستعملة في العلوم  
 كلياً قلنا مل (قوله ولا راد ذلك قال أي عدم الحرج) قال شيخنا العلامة اي ولا راد ان  
 الجواز الباقي هو الاذن في الفعل بما يقومه من الاذن في الترك فالذي لا يفتي على ذي لب ان  
 الكراهة يصدق علم اعدم الحرج دون الاذن في الفعل والترك لانها نهي ومن ثم كان المكروه  
 من القبح المعروف في النهي عنه دون الحسن المعروف بالماذون فيه كما مر جميع ذلك فكيف  
 يصح ان يراد احدي العبارتين بالانحرى اه (وأقول) لا يفتي على ذي لب صحة التجوز ووفوعه  
 وشيوعه وانه لا يجزئه حيث وجدت العلاقة والقربة بل صرح أهل البيان بانه أبلغ من  
 الحقيقة وحينئذ فيجوز قطعاً ان يراد على وجه التجوز بالاذن في الفعل والترك عدم المنع منهما  
 على سبيل التعميم وان يجعل علاقة هذا التجوز للزوم فان عدم المذكور لازم للاذن المذكور  
 وان يجعل قرينه التفسير المذكور أي قوله أي عدم الحرج لان الظاهر المتبادر من الحرج  
 هو الاتم فالتفسير بهدم الاتم دال على ان المراد بالاذن في الفعل والترك اتقاء الاتم عنهما فقول  
 الشيخ دون الاذن في الفعل والترك فلنا هذا مسلم لو كان المراد بالاذن في الفعل والترك ما هو  
 ظاهراً ولكنه ليس كذلك بل المراد منه معناه المجازي وهو عدم المنع منهما على سبيل التعميم وهذا  
 قطعاً صادق على الكراهة اذ لا يمنع فيها على وجه التعميم وقوله فكيف يصح ان يراد احدي  
 العبارتين بالانحرى قلنا هذا محبب للقطع بانه يصح ان يراد باحدي العبارتين معنى مجازي هو  
 موافق لمعنى الانحرى فيصح ان يراد باحدي العبارتين الانحرى أي معنى الانحرى بهذا الطريق  
 فانه يصح قطعاً ان يراد بهذا أسد معنى هذا اشباع وفي هذا ارادة احدي العبارتين بالانحرى فقد  
 ظهر انه لا اشكال في صحة ما ذكره من راجع اليه على انه يمكن ان يكون اطلاق الاذن في الفعل  
 والترك على عدم المنع المذكور حقيقة عرفية أيضاً وان كان أقل من اطلاقه على ما هو الظاهر  
 منه اذ لم يثبت عنهم ما ينافي ذلك ولا ينافيه قول المصنف السابق الحسن لما ذور الخ لانه مبني  
 على الاطلاق الاكثر ثم رأيت شيخ الاسلام قال قوله أو الكراهة قديقال انه يقتضى دخولها  
 في الجواز المين بقوله من الاذن في الفعل مع ان الاذن فيه لا يدخلها ويوجب منع انه لا يدخلها  
 اذ الاذن في الشيء تجزئ به اه والظاهر ان مراده بقوله تجزئ به عدم المنع منه على سبيل التعميم

(بقي الجواز) له الذي كان  
 في ضمن وجوبه من الاذن  
 في الفعل بما يقومه من  
 الاذن في الترك الذي خلف  
 المنع منه اذ لا قوام للجنس  
 بدون فصل ولا راد ذلك  
 قال (أي عدم الحرج)  
 يعني في الفعل والترك من  
 الاباحة أو الندب أو  
 الكراهة بالمعنى الشامل  
 بخلاف الاولى

بني  
 الجواز  
 المين  
 بقوله  
 من الاذن  
 في الفعل  
 مع ان الاذن  
 فيه لا يدخلها  
 ويوجب منع  
 انه لا يدخلها  
 اذ الاذن في  
 الشيء تجزئ  
 به اه

وان ذلك استعمال آخر للادنى ثم يحتمل ان مراده ان ذلك استعمال آخر عرفى حقيقى او مجازى  
على ما بيناه فليتامل (قوله اذ لا دليل على تعيين أحدها) او ردينا العلامة عليه سواء الوجودى او  
وأقول مما يضعف السؤال ويقوى الجواب ما قوره من ان التنى قد يتوجه الى المقيد والقيد  
جميعا (قوله مسئله الامر بواحد من أشيا بوجب واحد لا بعينه) فبه أمران الاول قال  
الزركشى موضع المسئلة اذا شرع التخير بنص فان شرع بغيره كتحخير المتخير بين الماء والحجر  
والتخير فى الحج بين الافراد والتمتع والقران فلا مدخل له فى المسئلة لكن الجوابى جعل التخير  
بين الماء والحجر منها اه قال شيخ الاسلام والوجه عدم تقيدها بذلك من حيث الخلاف فى أصلها  
وأما من حيث ما يترتب على فعل الكل فمسئلة الحج خارجة عن ذلك كما علم مما قدمته من ان  
محله اذا جاز الجمع بين الكل اه أى بخلاف ما اذا لم يجوز مثله قبل ذلك بقوله للجماعة استعدوا  
للإمامة بعد موت الامام فعلى المكلفين نصب واحد منهم ولا يجوز نصب زياده عليه اه وما  
ذكرناه الوجه من عدم التقيد هو الذى يظهر أنه الصواب الذى لا معنى للخالفه فيه فيكون  
ضابط المسئلة سقوط الواجب بواحد من أمرين أو أمور سواء ثبت التخير بين ذلك بنص أو لا  
اذلا وجه للفرق بينهما ويؤيد ذلك ما سياتى فى قول المصنف ولا يجب على المؤخر العزم خلافا  
لقوم من ان أصح الوجهين كما قاله النورى الوجوب وعليه القاضى بالاقلا فى غيره وصرح  
عليه بأنه من قبيل الواجب التخير كما سياتى مع ان هذا التخير لم يثبت بالنص وان توزع فيه لان تلك  
المنازعة ليست من جهة عدم كون التخير منصوفا كما علم مما سياتى وحينئذ قد نزل ذلك تحخير من  
اشتباه عليه طاهر فخص بين الاجتهاد بينهما واستعمال ثالث طاهر يبين كاذ كره بعض شراح  
متهاج الققه ومنازعة بعضهم فيه لا الاتفات اليها ولا ينافى ذلك قولهم الامر بواحد من أشيا  
حيث يتوهم عدم صدقه على ما قلناه اذ لم يرد فيه الامر بواحد من أشيا لان هذا باعتبار الاصل أو  
المراد الامر بواحد من أشيا ولو بسبب ما يؤول اليه الحال والحكم وليس هذا أمر تعديا حتى  
يتقيد بظاهر تعبيرهم بل ما يطرقوا عليه من التمثيل بآية الكفارة ليس فيه أمر صريح والثانى  
أنه قد يقال قوله الامر بواحد معناه ايجابه فيتحدد الموضوع والمحمول ويجاب باننا نسلم  
اتحادهما لان الموضوع مقيد بالواحد المبهم فى الظاهر من أشيا والمحمول مقيد بالواحد منها  
لا بعينه فى الواقع وعما متغايران وكأنه قيل الامر بواحد منهم فى الظاهر أمر بواحد لا بعينه  
فى الواقع فتغايرا أو أفاد الاخبار لان الابهام يحتمل التعيين فى الواقع وعدمه وحينئذ فيصح جعل  
الامر فى عبارته على النفسى ولا يتعين حله على المنطقى (فان قلت) بل يتعين ذلك بدليل قوله  
يوجب دون ايجاب (قلت) ممنوع لان وصفه بأنه يوجب على المبالغة حيث جعل الايجاب  
موجبا أو على جعل يوجب على معنى يستلزم أو يثبت أى ايجاب واحد من أشيا يستلزم أو  
يثبت ايجاب واحد لا بعينه وهذا يظهر عدم تعيين جعل شيخنا العلامة الامر فى المتن على المنطقى  
بقرينة قوله يوجب لتلا تحدد الموضوع والمحمول فليتامل مع ان هذا الحمل قد لا يختص من  
الاشكال لان التقدير حينئذ اللفظ الدال على ايجاب واحد من أشيا دال على ايجاب واحد  
لا بعينه منها ولا فائدة فى هذا الاخبار (فان قيل) بل فيه فائدة لان قوله لا بعينه زائد على ما قبله  
قلنا فانحل الامر على النفسى وتحصل الفائدة بذلك (قوله بواحد منهم) أى فى الظاهر فيصاح

اذ لا دليل على تعيين أحدها  
(وقيل) الجواز الباقى  
بمقومه (الاباحة) اذ  
بارتفاع الوجوب يقتضى  
الطلب فثبت التخير (وقيل)  
هو (الاستحباب) اذ المحقق  
بارتفاع الوجوب انتفاء  
الطلب الجازم فثبت الطلب  
غير الجازم وقال الغزالي  
لا يلقى الجواز لان نسخ  
الوجوب يجعله كأن لم يكن  
ويرجع الامر الى ما كان  
قبله من محرم أو اباحة أى  
لكون الفعل مضرة أو  
منفعة كما سياتى فى الكتاب  
الخامس (مسئلة الامر  
بواحد) بهم

كل الاقوال الا تامة (قوله من اشياء معينة) قال الشيخ الامام في شرح المنهاج انما قيد بقوله معينة لانها اذا كانت غير معينة فاما ان يقع التكليف بالقدر المشترك بينهما من غير نظر الى الخصوصيات فذلك لا يسمى ابهما بل هو كالاتفاق كما سبق وليس كلامنا فيه واما ان ينظر الى الخصوصيات كما ذكرناه في تفسير الابهام فيستحيل لعدم العلم بها ونحن مرادنا هنا بالمعينة المعلومة المتخيرة فلذلك قيد بقوله المعينة ليس صورة المسئلة اه وقوله المعلومة المتخيرة (أقول) وجه ذلك انهم فسروا التعيين بما به يمتاز شخص عن شخص آخر وظاهر عدم تاني هذا المعنى هنا اذا الاشياء المذكورة ليست اشخاصا فلا بد ان يراد بالتعيين هنا المعلومية والتميز ولهذا قال شيخ الاسلام وقوله معينة أي شوعها لا بشخصها لان العيز بالشخص انما يكون بعد وقوعه في الخارج اه لكن يجبه ان يقال أي شوعها أو بشخصها الذي قبل الامر بواحد من اشياء معينة بالشخص كما عتق هذا العبد وتصديق هذا المدأ وبهذا الثوب فليتامل (قوله بوجب واحدا لا بعينه) أي حدث كان للوجوب كما هو ظاهر فان كان للتدب كان التدوب واحدا لا بعينه وكذا يقال في الكراهة في مسئلة التحريم الا تامة وهذا كله في غاية الظهور ولا ينبغي التوقف فيه ثم رأيت شيخ الاسلام صرح به وقال انه القياس (قوله وهو القدر المشترك بينهما) فيه أمران \* الاول انه شامل للتواطئ كافي أعنى هذا العبد أو ذلك العبد أو ذلك العبد والمشكك كافي آية الكفارة خلافا لما وقع لبعضهم \* والثاني قال شيخنا العلامة في هذا الكلام وان كان هو حاصل كلامهم نظر اذا المشترك بين اشياء ليس واحدا منها ضرورة بل كل منها واحدا منه فليتامل اه (وأقول) قوله ليس واحدا منها قصد به رد قولهم وهو أي الواحد منها لا بعينه القدر المشترك بينهما ولا يمتحن على ذي لب خصوصاً من له المام بكلام الاثمة في هذه المسئلة ان قولهم المذكور ليس معناه الا ان مفهوم الواحد منها لا بعينه القدر المشترك بينهما ضرورة تحقق هذا المفهوم في كل واحد منها وصدق عليه فيكون مشتركا بينهما وليس معناه ان ذات الواحد منها القدر المشترك فقوله ليس واحدا منها ان اراد انه ليس مفهوم الواحد منها فليس يصح لما تقر به الامر يدعيه لذي لب وكيف لا يكون مفهوم الواحد من اشياء مع تحققة في كل منها وصدق عليه مشترك كائنها وان اراد انه ليس ذات الواحد منها كما يسبق الى الفهم من قوة عبارته بل يصرح به قوله بل كل منها واحدا منه فهو مسلم لكنه خلاف مرادهم كما لا يشبهه على من حضره ادليس مرادهم الام مفهوم الواحد منها كما تقرروا كما سيأتي التصريح به متكررا في كلام السيد لاذانه فكان منشا الاشكال اشتباه مفهوم الشيء بما صدق عليه وبينهما يون باش قال السيد مفهوم أحدها مبهما أمر كل يصدق على جزئيات متعددة وهو في نفسه أمر لا يتصل الا في ضمنها فاذا تعلق به الوجوب والتخير فقد تعلق به جواز الترتك وعدمه وكأنه قيل أوجب عليك أحدها وأجزت لك ترك أحدها وليس هذا الايجاب والتخير بالقياس الى هذا الكلي في نفسه بل معناه ان ايها فعلت جاز لك ترك الباقي وأي اثنين تركت وجب عليك الثالث فليس شي معين من الثلاثة موصوفا بجواز الترتك على التعيين أو بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البديل بهذا تارة وبذلك أخرى وليس التخير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى معناه انما الممتنع التخير بين واجب قد انصف بالوجوب على التعيين كالصلاة

(من اشياء معينة كافي  
كثارة العين فان في آيتها  
الامر بترك تقدير  
بوجب واحدا منها  
لا بعينه) وهو القدر  
المشترك بينهما

وأكل الخبز الخاه وقال أيضا وذلك الحق الذي بينه هو ان الذي وجب وهو الواحد المهم أعني  
 هذا المفهوم الكلي لم يخبر فيه اذ لا يجوز تركه البتة والتخبر انما هو في كل واحد من المعينات  
 وان كان كل واحد منها يتأتى به الواجب لتضمن كل واحد منها الواجب الذي هو مفهوم  
 أحدهما بما فليس معنى الواجب المخبر انه خبر في نفس ذلك الواجب كما يتبادر الى الفهم من هذه  
 العبارة بل معناه الواجب الذي خبر في أفراده الى ان قال فان قلت هذا التحقيق يدل على ان  
 الواجب الامر الكلي وذلك خلاف ما ذهب اليه المصنف أي ابن الحاجب من ان الامر الكلي  
 أمر مجزئ مطابق له لا امتناع وجوده في الخارج كما سبق قلت ما ذكره هناك فهو مومن كما  
 سيعلم والجواب بالفرق بين الماهية والقرن المنتشر لا يتم لان مفهوم القرن المنتشر أمر كلي فان  
 كان هو الواجب ظهرت المناقاة بين الكلامين وان كان الواجب ماصدق عليه من الجزئيات  
 فاما جميعها أو بعضها وكلاهما فادح فيما ذكره من التصديق وعلك بالتثبت في هذا المقام فانه  
 من مزال الالهام اه بقى انه هل المراد بالمفهوم الكلي الذي ذكرناه الواجب هو الكلي المنطوق  
 أو الكلي الطبيعي والذي يظهر الثاني (قوله في ضمن أي معين منها) هذا لا ينافي ما تقدم عن  
 السيد من ان الواجب الامر الكلي لا الجزئى خلافا لابن الحاجب لان المراد ان الواجب  
 القدر المشترك لان حيث تعينه في بعض أفراده لكن التعيين من ضرورة تحققه وتطيره  
 ما يأتي ان الامر لطلب الحقيقة للمرة أو غيرها لكن المر من ضرورة تحقق المأمور به (قوله  
 لانه المأمور به) أقول فيه اشارة حيث أورد بصيغة الحصر الى رد ما تقدم عن ابن الحاجب  
 في كلام السيد من ان الامر بالكلي أمر مجزئ الخ وقد أورد شيخنا العلامة منا كلاما عن  
 العلامة وعقبه بقوله وأقول كون الواجب هو المشترك ينافي كون الواجب واحدا منها  
 كما مر اه وقد علمت بطلان دعوى هذه المناقاة لان الواحد منها مفهوم كلي هو القدر المشترك  
 بينها كما سبق ايضا به بما لا مزيد عليه للعاقل (قوله في ثاب بفعلها ثواب فعل واجبات الخ)  
 يفيدان الخلاف بين هذا القول والاول معنوي وقيل انه لفظي وقد أوضح ذلك شيخ الاسلام  
 في حاشيته (قوله لان الامر تعلق بكل منها) قال شيخنا العلامة ينافيه فرض موضوع المسئلة  
 ان الامر بواحد منهم من أشياء معينة اه (وأقول) اما أولا فقد أشار الشارح الى ذلك بقوله  
 قلنا ان سلم ذلك أي ان الامر تعلق بكل منها بخصوصه الخ فان فيه اشارة الى منع ذلك وفي منع  
 ذلك اشارة الى مخالفته فرض المسئلة واما ثانيا فلهذا القبول ان يمنع المناقاة اما بان الامر  
 بالواحد المهم لا ينافي كون الامر بكل واحد بخصوصه لان الواحد المهم لما كان مشتركا بينها  
 جاز ان يكون الامر به أمر بكل ما يصدق عليه فقد صرح ان الامر بواحد منهم من أشياء أي  
 بالقدر المشترك بينها لا ينافي وجوب الجميع لجواز ان يجعل تعليق الحكم بالامر الكلي وسيلة  
 الى تعليقه بكل فرد من أفرادها كما تقر وتطيره ما قبل ان الحكم في القضية الكلية على مفهوم  
 الموضوع على وجه يسرى الى كل واحد من أفرادها واما بان المراد ان الامر بواحد منهم  
 بحسب العبارة والصورة أمر بكل واحد في الواقع كما لا يتوهم من ظاهر العبارة والصورة  
 ففرض ان الامر بواحد منهم بحسب الصورة لا ينافي ان الامر بكل واحد بحسب الواقع وان  
 سلم المناقاة ولا يضره ذلك لانه يقول هذه الترجمة من غيرى بحسب ما ظهر له من الحكم فليست  
 سلم المناقاة ولا يضره ذلك لانه يقول هذه الترجمة من غيرى بحسب ما ظهر له من الحكم فليست

في ضمن أي معين منها  
 لانه المأمور به (وقيل)  
 يوجب (الكلي) في ثاب  
 يقعها ثواب فعل واجبات  
 ويعاقب بتركها عقاب ترك  
 واجبات (وبسطة) الكلي  
 الواجب (بواحد) منها حيث  
 اقتصر عليه لان الامر تعلق  
 بكل منها بخصوصه على وجه  
 الاكتفاء بواحد منها قلنا  
 ان سلم ذلك لا يلزم منه  
 وجوب الكل المرتب عليه  
 ما ذكر (وقيل الواجب)  
 في ذلك واحد منها

قوله

(قوله اذ يجب ان يعلم الامر المأمور به) فان قلت لم علم كون الواجب معينا عند الله أي يلزم ان يكون في الواقع كذلك فان ذلك هو مدعى هذا القائل كما هو ظاهر بوجوب العلم المذكور جعل التعيين لازما لوجوب العلم مع انه يلزم العلم عند القائل باللزوم وجوب العلم أم لا (قلت) لان المطلوب الذي هو كون الواجب معينا أعني التعيين عند الله انما يثبت على تقدير وجوب العلم المذكور ولا يمكن في ثبوته مجرد لزومه للعلم فانه ان لم يجب العلم فقد لا يوجد فلا يلزم كون الواجب معينا عند الله وهذا في غاية الظهور يادنى تأمل (فان قلت) لكن قوله الاتي بل يمكن في علمه به الخ يخالف ذلك لانه يقتضى اعتبار العلم دون وجوبه (قلت) كلا والله لا يخالفه ولا يقتضى ما ذكره لان معناه بل يمكن في علمه أي الذي يجب ان يكون بقرينة ما صدر به ولعمرك الله انه مما لا يرتاب فيه ذواب واذا علمت ذلك ظهر لك سقوط ما أورده شيخنا العلامة ههنا حيث قال اعلم ان القائل باللزوم يرى التعيين لازما للعلم وجوب العلم أم لا ويرى وجوب التعيين لازما لوجوب العلم حصل العلم أم لا والشارح جعل التعيين لازما لوجوب العلم عند هذا القائل مشرا الى رده بقوله لا يلزم وقد علمت ما فيه وفي قوله بل يمكن في علمه رجوع الى ما حققناه والاقوال في وجوب علمه اه كلام شيخنا فاما قوله يرى التعيين لازما للعلم الخ فان أراد به انه كان يمكن التعليل بالعلم من غير اعتبار وجوبه فسقوطه ظاهر لان مجرد لزوم التعيين للعلم لا يمكن في ثبوته أعني ثبوت التعيين نحو ان لا يثبت العلم فلا يثبت التعيين اذ ما لم يجب العلم قد لا يثبت فلا يثبت لازمه باعتبار انه لازمه فاعتبار الشارح الوجوب ليس لتوقف اللزوم عليه كما توهمه المعارض بل لتوقف اثبات المطلوب عليه وان لم يرد ذلك فلا يقدح فيما قاله الشارح وما قوله ويرى وجوب التعيين لازما لوجوب العلم فان أشار بذلك الى مخالفة ما قاله الشارح لذلك فليس يصح لظهور ان مراد هذا القائل بكونه معينا عند الله وجوب ذلك وقد علمه الشارح بانه يجب ان يعلم الامر المأمور به وحاصل ذلك كما لا يخفى لزوم وجوب التعيين لوجوب العلم وان لم يشر بذلك الى ما ذكره فلا أثره فيما قاله الشارح وما قوله والشارح جعل التعيين لازما لوجوب العلم فان أراد اعتراض ذلك بان التعيين انما يلزم العلم لا وجوبه فسقوطه ظاهرا لان التعيين اذ لم يلزم العلم لزوم وجوبه فان زعم ان وجوب العلم قد يثبت ولا يثبت العلم فسقوط ذلك ظاهرا واعتراضه بانه كان ينبغي ان يجعل اللزوم وجوب التعيين لانه المراد قلنا قد بينا ان ذلك هو مراد الشارح ولا مخالفة في كلامه لذلك اما قوله مشرا الى رده بقوله لا يلزم فان أراد المنازعة في هذا الرد المشار اليه فلا التفات اليها لظهور هذا الرد وجريانه على القواعد لان حاصله منع الملازمة التي ادعاها هذا القائل فانه ادعى استلزام وجوب العلم للتعين فإشار الشارح الى منع هذا الاستلزام فحاصل كلامه لان لم ان وجوب العلم يستلزم التعيين بل يمكن فيه التميز وهذا كلام موجه لا غبار عليه وان لم يرد المنازعة فيه فلا أثره وما قوله وقد علمت ما فيه فان أراد به انه علم ان التعيين لازم للعلم كما قد يصرح بارادته ذلك قوله وفي قوله بل يمكن في علمه رجوع الى ما حققناه والشارح جعله لازما لوجوب العلم فلا يخفى سقوط ذلك مما بيناه لان التعيين اذ اصح لزومه للعلم صح لزومه لوجوب العلم ولا يرد ان العلم قد يخالف عن وجوبه لفساد ذلك كما تقدم بيانه وانما اعتبر الشارح الوجوب لانه المثبت للمدعى كما تقدم ايضا كما لا يخفى عليه وما قوله رجوع الى ما حققناه

(معين) عند الله تعالى اذ يجب ان يعلم الامر المأمور به لانه طالبه ويستحيل طلب المجهول (فان فعل) المكلف المعين فذاك وان فعل (غيره) منها (سقط) الواجب بفعل ذلك الغير لان الامر في الظاهر بغير معين قلنا لا يلزم من وجوب علم الامر المأمور به ان يكون معينا عنده بل يمكن في علمه به ان يكون مقبضا عنده عن غيره وذلك حاصل على قولنا لتمييز أحد المعينات المهم عن غيره من حيث تعيينها

فهو ممنوع والملازمة في قوله والاقوال ممنوعة لان مراده بقوله بل يكفي في علمه الذي تقدم انه  
يجب بدليل صدر كلامه فان هذا الكلام متعلق بالصدر ويترب عليه فعلك بالتأمل ولا تم ولنك  
تلك التوييلات فانهم المتبن على اساس وان كان لا بد من الجود على التقليد فلا يخفى ان تقاسد  
الشارح احق مع ان نسبة هذه المباحث الى الشارح لامتناعها الا الاخراف والاقوال الشارح  
لم يرد على ما قالوه كما هو معلوم لمن له اطلاع على ما قرروه (قوله وقيل هو أى الواجب في ذلك  
ما يختاره المكلف) قال شيخ الاسلام يعنى الواجب عند الله ما يختاره المكلف بقوله ما ذكره  
بعد من ان الاقوال غير الاقوال متفقة على نفي ايجاب واحد لا يعينه مع كون القول بذلك مع  
ما قبله من تفاريع القول بان الواجب واحد معن عند الله كما أفاده كلام المضد وغيره  
وان أوهم كلام كثير كالمصنف خلافه هذا وكلام الشارح فيما ياتي في تحريم واحد لا يعينه  
بقتضى موافقة الكثير انتهى وأشار الكمال الى نحوه (وأقول) ما ذكره غير ضرورى ولا يحتاج  
اليه ولا يختلف المقصود بجعله من تفاريع القول بان الواجب واحد معن عند الله وعدم  
جعله كذلك والمصنف غير مقلد للمضد وغيره خصوصاً في التقلبات وانما وصف  
ما قبله بأنه معين عند الله دون هذا مع ان هذا أيضاً يعين عند الله باختيار المكلف لان ذلك وجد  
فيه ظاهر التعمين وهو حصر الواجب في خصلة يعينها بخلاف هذا (قوله وانما يدركها  
في المعين) فيه نظر ظاهر اذ قد تكون المفسدة في فعل الجميع من أشياء معينة دون كل واحد منها  
فلا يمتنع تحريم واحد منها لا يعينه اذ تبرك أى واحد منها تنتفي المفسدة أو في ترك الجميع منها  
دون ترك كل واحد منها فلا يمتنع ايجاب واحد منها لا يعينه اذ يفعل أى واحد منها تنتفي  
المفسدة فادراك المفسدة في الفعل أو الترك لا يتوقف على التعمين بالمعنى الذى ادعوه ولعل  
هذا في غاية الظهور ثم رأيت السبكي بعد كلام يتعلق بتقرير مذهبهم قال مانصه وتحقيق هذا  
الكلام انما ينتج ان المشتمل على الحسن المقتضى لوجوب هو أحدها لا خصوص كل منها  
فلذلك كان معنى كلامهم ايجاب أحدها على الايهام وانما قصدوا القرار من لفظ يوهم ان  
بعضها واجب وبعضها ليس بواجب وانه لا يجوز التخصير بين الواجب وغيره اهـ فليتامل  
(قوله وتعرف المسئلة على جميع الاقوال بالواجب الخير) في شرح المنهاج للشيخ الامام تبعا  
لغيره فرغ اذا باع قفيزاً من صبرة فالمعقود عليه قفيز لا يعينه بمعنى القدر المشترك بين أقفزة  
الصبرة وقالوا ان معناه كل واحد منها على البدل كما قالوا في خصال الكفارة وعندي انه كعتق  
الرقبة وقد تقدم تحريمه واذا اختار المشتري واحداً منها لا يقول انه كان معنا بل تعين فيه بعد  
ايهامه وكذا اذا دعت المرأة الى تزويجها من كفتأين وجب من أحدهما كالمستعدين اما  
اذا طلق احدى امرأتيه أو عتق أحد عبديه فهو كعتق الكفارة سواء ولا اختصاص  
لطلاق والعتق بواحد معن فاذا اختار تعين ما يختاره اهـ وقد يقال قضية ما تقدم في مسئلة  
بيع القفيزين صبرة ان المعقود عليه القدر المشترك ان الصبرة لو تلفت الاصاعا كان هو المبيع  
سواء كانت معلومة اصبعان أو مجهولتها وجود القدر المشترك في ذلك الصاع الا ان الفقهاء  
فرقوا بين المعلومة والمجهولة في ذلك فليتامل (قوله لتخصير المكلف الخ) فيه اشارة لما تقدم  
عن السيد من ان الواجب بالحقيقة لا لتخصيره وذلك لا يضر في التسمية بالواجب الخيران

(وقيل هو) أى الواجب  
في ذلك (ما يختاره المكلف)  
للفعل من أى واحد منها  
بان يفعله دون غيره وان  
اختلف باختلاف اختيار  
المكلفين للاتفاق على  
الخروج عن عهدة  
الواجب بأى منها يفعل قلنا  
الخروج به عن عهدة  
الواجب لكونه أحدهما  
لان خصوصه للقطع  
باسموا المكلفين في الواجب  
عليهم والاقوال غير الاقوال  
للمعتزلة وهى متفقة على نفي  
ايجاب واحد لا يعينه  
كذمهم تحريم واحد لا يعينه  
كما سياتي لما قالوا من ان  
تحريم الشيء أو ايجابه لما  
في فعله أو تركه من المفسدة  
التي يدركها العقل وانما  
يدركها في المعين وتعرف  
المسئلة على جميع الاقوال  
بالواجب الخير لتخصير  
المكلف في الخروج عن  
عهدة الواجب بأى من  
الاشياء يفعله وان لم يكن  
من حيث خصوصه واجبا  
عندنا



(فان فعل) المكلف على قولنا (الكل) وفيها على ثوابا وعقابا وأدنى كذلك (فقبل الواجب) أي المثاب عليه ثواب الواجب الذي هو كثواب سبعين مندوبا أخذ من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقي في شعب ٢٥٣ الايمان (أعلاها) ثوابا لأنه لو اقتصر

عليه لاثيب عليه ثواب الواجب فضم غيره اليه معا أو مر تبالا يتقصه عن ذلك (وان تركها) بان لم يأت بواحد منها (فقبل يعاقب على أذناها) عقابا بان عوقب لأنه لو فعله فقط لم يعاقب فان تساوت فتواب الواجب والعقاب على واحد منها فعلت معا أو مر تبأ وقيل في المرتب الواجب ثوابا أو لها تفاوتت أو تساوت لتأدى الواجب به قبل غيره ويشاب ثواب المدبوع على كل من غير ما ذكر لشواب الواجب وهذا كله مبنى كما ترى على ان محل ثواب الواجب والعقاب أحدهما من حيث خصوصه الذي يقع نظرا لتأدي الواجب به والتحقيق المأخوذ مما تقدم انه أحدهما من حيث ذلك الخصوص والا كان من تلك الحثية واجبا حتى ان الواجب ثوابا في المرتب أولها من حيث انه أحدهما لا من حيث خصوصه وكذا يقال في كل من الزائد على ما يتأدى به الواجب منها انه يشاب عليه ثواب المدبوع من حيث انه أحدهما لا من حيث خصوصه (ويجوز

وصفه بالخير من قبيل وصف الشيء بوصف متعلقه) قوله أخذ من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقي) قد يقال لا يضر ضعف هذا الحديث في جزم الشارح بهذا الحكم لان ذلك من قبيل الترغيب في الفضائل والحث على الاهتمام بالواجبات ولا نسلم بتقدم صحة الاستدلال على مثل ذلك بعكس الحديث بل يسوغ الاستدلال عليه بالضعيف (قوله فضم غيره اليه معا أو مر تبأ لا يتقصه عن ذلك) فان قلت لاشان الاوجه خلاف ذلك اذا تأخر الاعلى لكن هل لهذا وجه معقول (قلت) يمكن ان يوجه بان الاعلى لما كان أرجح وأكمل كان تعلق الواجب به أتم فنظر اليه في أداء الواجب حيث وجد وان تأخر (قوله لا من حيث ذلك الخصوص والا كان من تلك الحثية واجبا) أقول هذا الكلام في غاية القوة وان نازع فيه جمع كالكلام حيث قال فيقال عليه لان نسلم ان حصول ثوابه الخاص به بعد ايقاعه يستلزم كون تعلق الايجاب السابق به من حيث خصوصه اذ لا مانع ان يقال ان فعل أحدهما هذه الامور وأياها فعلت سقط عنك الطلب وان فعلت منها كذا فلك كذا أو فعلت كذا فلك كذا اه وذلك لان ترتب ثواب الواجب باعتبار انه ثواب واجب على الخصوص باعتبار الخصوص مع فرض عدم وجوب الخصوص مما لا يعقل كما لا يخفى مع صدق التامل واما قوله اذ لا مانع ان يقال الخ فلا يخفى انه لا ينتج ترتيب ثواب الواجب باعتبار انه ثواب الواجب على الخصوص باعتبار الخصوص مع فرض عدم وجوب الخصوص نعم قد يقال ان أحدهما من حيث انه أحدهما وهو القدر المشترك يتفاوت باعتبار تفاوت الخصوصيات التي تحقق في ضمنها فلا مانع من ان يتفاوت ثوابه لذلك ويجاب بان التفاوت خارج عن القدر المشترك والواجب ليس الا القدر المشترك فتواب الواجب لا يكون الاعلى القدر المشترك دون التفاوت الزائد لأنه خارج عن الواجب فلا يتعلق به ثوابه (فان قلت) ويمكن ان الشارح لم يقصد في تفاوت ثوابه بتفاوته في افراده وحينئذ فلا اشكال عليه مطلقا بل قد يقال ولا نزاع في المعنى (قلت) يمنع من ذلك ان التفاوت ليس الا بالخصوص فاذا لم يتعلق به الوجوب لم يتعلق به ثواب الوجوب بقي انه قد يخفى جدا تصور ترتيب الثواب على الفرد من حيث انه أحدهما دون خصوصه فان ذلك الاقل مثلا الاول من حيث خصوصه ثوابا معنا فان حصل بينهما لم يتفاوت الحال بين قولنا ان الثواب من حيث انه أحدهما وقولنا انه من حيث خصوصه وان أسقط بعضه فهو في غاية الاشكال وكيف يسقط ثواب ترتب على فعل وجد بشرطه فليتأمل (قوله وقيل لم ترديه اللغة) أقول لا يخفى على ذي عقل صراحة هذه العبارة في ان هذا الاختلاف في الوقوع وعدمه لا في الجواز وعدمه لكن المراد بان اللغة لم ترديه انهم لم يرد بقره وهو الصيغة التي يفهم منها النهي عن واحد منهم من أشياء معينة كما بينه الشارح المحقق بقوله حيث لم يرد بقره الخ ولما أورد على المخالف قوله تعالى ولا تطع منهم أعمأ وكفورا فانه طريق للنهي عن واحد منهم من شئتين فقد ثبت ورود اللغة بقره أجاب بان هذا انما يكون طريقا لذلك لو كان نهيا عن طاعة واحد منهم منهم او ليس كذلك بل هي نهى عن طاعتها جماعا والى الايراد والجواب أشار الشارح بقوله وقوله تعالى الخ ثم رد هذا الجواب بقوله قلنا الاجماع الخ وحاصله ان هذه الصيغة يفهم منها النهي عن واحد منهم فهي طريق لذلك ولا ينافي ذلك صرفها عن ظاهرها بالاجماع فقد ثبت ورود اللغة

بحريم واحد لا بعينه) من أشياء معينة وهو القدر المشترك بينهما في ضمن أي معين منها فعلى المكلف تركه في أي معين منها اوله فعلة في غيره اذ لا مانع من ذلك (خلافا للمعتزلة) في منعهم ذلك كتعهم ايجاب واحد لا بعينه لما تقدم عنهم فيهما (وهي كالخبر)

أى والمسئلة كسئلة  
الواجب الخير فيما تقدم  
فيها فيقال على قياسه النهى  
عن واحد منهم من أشياء  
معينة نحو لا تتناول السمك  
او اللبن أو البيض يحرم  
واحد منها لا يعينه بالمعنى  
السابق وقيل يحرم جميعها  
فيعاقب بفعلها عقاب فعل  
محرمات ويثاب بتركها  
امتثالاً لثواب ترك محرمات  
ويسقط تركها الواجب  
بترك واحد منها وقيل المحرم  
في ذلك واحد منها معين  
عند الله تعالى ويسقط تركه  
الواجب بتركه أو ترك غيره  
منها وقيل المحرم في ذلك  
ما يختاره المكلف للترك  
منها بأن يتركه دون غيره  
وان اختلف باختلاف  
اختيار المكلفين وعلى  
الاول ان تركت كلها  
امتتالا أو فعلت وهي  
متساوية أو بعضها أخف  
عقاباً وثواباً فيسبيل ثواب  
الواجب والعقاب  
في المتساوية على ترك وفعل  
واحد منها وفي المتفاوتة  
على ترك أشدها وفعل  
أخفها سواء أفتت معا  
أم مرتباً وقيل العقاب  
في المرتب على فعل آخرها  
ما وقت أو تساوت لا تركاب  
الحرام به ويثاب ثواب  
المندوب على تركه كل من

بذلك الطريق غاية الامر انه منع من جها على معناها الاصلى مانع لكن هذا لا ينافى انها  
طريق لما ذكر ولا يخفى على ذى عقل فضلا عن ذى فضل حسن هذا التقرير وظهوره ومطابقته  
للمقصود ومنه يظهر ان الكوراني لم يرد في هذا المقام بعد خطته في فهم المقصود مع ظهوره  
على التغيير في وجودها لحسان حيث قال في قول المصنف وقيل لم يرد به اللغة مانصه اشارة الى  
منع من جهة المعتزلة تقريره انكم ادعيت ان النهى عن واحد لا يعينه جائز وهو كسئلة  
الخير ولا يستقيم قياسكم على ذلك اتقى الخبر ورد الامر من الشارع بذلك وفي النهى لا ورود  
للنهي من الشارع بذلك ولادل عليه اللغة اذ لم يجز في كلام العرب ما هو نص في ذلك وقوله تعالى  
ولا تطع منهم أعماً أو كفوراً التحريم لكل واحد لولا واحد لا يعينه وهذا الكلام منهم في غاية  
السقوط اذ الكلام في الجواز لا في الوقوع وما قاله بعض الشارحين ان الاجماع مستنده  
صرفه عن ظاهره ماله معنى صحيح ٥١ فامل ما اشتمل عليه هذا الكلام الركيك من فساد المعنى  
فاما قوله اذ الكلام في الجواز لا في الوقوع فلا يخفى فساده ومخالفة لقول المصنف وقيل لم يرد به  
اللغة الصريح في ان هذا الاختلاف في الوقوع لا في مجرد الجواز كما تقدم بيانه وكان منشا  
غلطه سر يان ذهنه الى قول المصنف أو لا ويجوز تحريم واحد لا يعينه مع غلظه عما الكلام فيه  
وهو قوله وقيل لم يرد به اللغة الصريح في الاختلاف في الوقوع كما تقرر وما قاله بعض  
الشارحين يعنى المحقق الخليل الى قوله فما له معنى صحيح فهو حقيق بقول القائل

قد تنكر العين ضوء الشمس من رمد \* ويشكر القم طم الماء من سقم

وقد علمت حسن ما قاله المحقق الخليل ودقته بما لا مزيد عليه ولكنه لما خفى على الكوراني ولم  
يقدر على مطعن فيه لم يرد على التقول الباطل واليهتان الذي ماتحته من طائل كما لا يخفى على  
فاضل واما ما يفهم من كلامه من ان المقصود بقول المصنف وهي كالتحريم القياس فهو ممنوع بل  
لم يصد بذلك الا حاطة ما هنا على ما هناك في القروع والاحكام السابقة كما قرره المحقق الخليل  
(قوله مسئله فرض الكفاية مهم الخ) قال شيخنا العلامة هذا الحد يتناول مطلق القرض  
فلا يبرد وقد يجاب بان النظر الى القاعل في الكفاية وقع التقييد بتركه وفي مطلق القرض  
وقع ترك التقييد به واذ صدق على قسميه اه (وأقول) يجاب أيضا بوجهين الاول ان المقصود  
تفسير فرض الكفاية عن فرض العين لاعتنا مطلق القرض أيضا على قياس ما أجاب به الشارح  
عن ايراد سنة الكفاية وهذا جواب في غاية الحسن والدقة كما لا يخفى واما الاعتراض عليه  
الاتى فسيأتى بيان فسادها والثاني اننا لانسلم تناول هذا الحد مطلق القرض اذ لا يصدق على  
مطلق القرض هذا السلب الكلي أعنى مضمون قوله من غير نظر بالذات الى فاعله لثبوت  
الاجاب الجزئي وهو النظر الى فاعله في الجملة في بعض أفراد وقد يتعسف في حمل جواب الشيخ  
على هذا الثاني (قوله حصوله) قال شيخنا العلامة الاول ان يقول تحصله اذ القصد أى الطلب  
انما يتعلق بفعل كالتحصيل لا الحصول اه (وأقول) اما اولاً لاننا سلم الحصر في قوله انما يتعلق  
بفعل يؤيد المنع ان الايمان مطلوب والتحقيق انه ليس بفعل لا يقال انما المطلوب مقدمات  
حصوله لا ناقول لا يصح ذلك بل هو المطلوب بالذات غاية الامر انه انما صح طلبه والتكليف به  
للاقدرة عليه بواسطة القدرة على مقدمات حصوله على ان ما ادعاه من الحصر لا ينافى تغييره

غير ما ذكر تركه لشوائب  
 الواجب والتحقيق ان  
 ثواب الواجب والعقاب  
 على تركه وفعل أحدهما من  
 حيث انه أحدهما حتى ان  
 العقاب في المرتب على آخرها  
 من حيث انه أحدها  
 ويناب ثواب المندوب على  
 ترك كل من غير ما يتأدى  
 بتركه الواجب منها  
 من حيث انه أحدها  
 (وقيل) زيادة على ما في  
 الخبر من طرف المعتزلة  
 (لم ترد به) أي بحرم ما ذكر  
 (الفتنة) حيث لم ترد بترقيته  
 من النهي عن واحدهم  
 من أشياء معينة كما وردت  
 بالأمر بواحد منهم من  
 أشياء معينة وقوله تعالى  
 ولا تطع منهم أعمأ أو كفورا  
 نهى عن طاعتهم ما اجتمعوا  
 قلنا الاجماع المستفاده  
 صرفه عن ظاهره  
 (مسئلة فرض الكفاية)  
 المنقسم اليه والى فرض  
 العين مطلق القرض المتقدم  
 حده (مهم بقصد حصوله  
 من غير نظر بالذات الى  
 فاعله) أي بقصد حصوله  
 في الجملة فلا ينظر الى فاعله  
 الا بالتبع للفعل ضرورة  
 انه لا يحصل بدون فاعل  
 فتتاول ما هو ديني كصلاة  
 الجنائز والأمر بالمعروف  
 ودينوي كالحرف والصنائع

بالاولى واما ثانيا فالمتطلب بالذات والمكلف به حقيقة هو وليس المطلوب بالذات هنا الاحصولة  
 واما تحصيله فلا يقصد الا سماعا حتى لو تصور حصوله بدون تحصيل لم يطلب تحصيل مطلقا فعبير  
 بالحصول دون التحصيل اشارة الى ذلك ولو عبر بالتحصيل أو عم كونه مقصودا بالذات وليس  
 كذلك وأيضا فاعتبار الحصول أقرب الى عدم النظر بالذات الى الفاعل بعدم ملاحظة فعله  
 وارتقوبه من اعتبار التحصيل المتضمن ملاحظة فعله كما يظهر مع التأمل بل ربما عد ذلك من  
 الدقائق (قوله في الجملة فلا ينظر الخ) قال شيخنا العلامة اشارة الى ان قوله من غير نظر ليس  
 قيدا من الحد والالكان في - بيز قصد فيكون عدم النظر المذكور مقصودا ولا معنى له بل هو  
 نتيجة ما قبله ولازم عنه اذا سناد التصدي الى الحصول يشعر بمراد مقصود عليه فيلزم ذلك فقوله  
 في الجملة معناه من غير اعتبار ان الحصول من الكل أو البعض مهم ما أو مغيبا ومشير به الى أن  
 معناه المذكور مستفاد عرفا من تخصيص المقصد بالاسناد الى الحصول (فان قلت) بل أشير به الى  
 أنه معنى من غير نظر الخ (قلت) فهو عينه لا ملزومه كما يقتضيه التفرع بالقاء (فان قلت) بل معناه  
 أعم من الحصول من الكل أو البعض (قلت) فاسم ملازمة لعدم النظر المذكور ممنوعا فليست  
 اه (وأقول) لا ينبغي ما في هذا الكلام من الخروج عن الظاهر وارتكاب التعسف من غير  
 ضرورة الى ذلك فاما قوله اشارة الى ان قوله من غير نظر ليس قيدا من الحد فلا ينبغي منه بأدنى  
 تأمل فانه في غاية من مخالفة الظاهر وارتكاب التعسف من غير داع الى ذلك قوله والالكان  
 في غير يقصد فيكون عدم النظر المذكور مقصودا الخ قلنا ان أردت بانه في غير يقصد تعلقه  
 به كعقاب كل جار ومجرور بعامله سلنا ذلك لكن لا ذم لم ان ذلك يقتضي أن يكون عدم النظر  
 المذكور مقصودا اذ لا يفهم من العبارة - نبتذ الا أنه يقصد حصوله ولا ينظر بالذات الى فاعله  
 ولا يفهم منها ان عدم النظر مقصود الا ترى ان قولك قصدت زيارة زيد من غير الالتفات الى  
 عمر ولا يفهم منه ان عدم الالتفات الى عمر مقصود بل لا يفهم منه الا أنه يجهت بين قصد  
 زيارة زيد وبين عدم الالتفات الى عمر ولعمري الله ان هذا في غاية الظهور وان أراد بانه  
 في غير يقصد وقوع التصدي على الجور فالعبارة لا تشمل ذلك بوجه فضلا عن دلالتها عليه  
 وانما يتوهم منها ذلك لو كانت هكذا يقصد حصوله مع عدم النظر الى فاعله لكنكم اليست كذلك  
 كما ترى نعم لو علق من غير نظر الخ بقوله حصوله أمكن دلالة على ذلك لكنه خلاف مدعاه مع انه  
 لا ضرورة الى ارتكابه فالصواب ان قول المصنف من غير نظر الخ قيد في الحدو انه ليس في كلام  
 الشارح ما يخالف ذلك بل قوله الآتي ونخرج فرض العين فانه منظور بالذات الى فاعله الخ  
 صريح فيه فانه صريح في ان المخرج لذلك قوله من غير نظر الخ فيكون قيدا في التعريف ولو صح  
 ما ادعاه الشيخ لقال الشارح ونخرج فرض العين فانه لم يقصد حصوله أي لم يقصد  
 يحصله على قياس ما تعسف به الشيخ حيث حل قول المصنف يقصد حصوله على معنى يقصر  
 القصد على حصوله واما قوله بل هو نتيجة ما قبله ولازم عنه الخ فهو من المبالغة في التعسف  
 ومخالفة الظاهر مع الاستغناء عنه كما علم مما تقرر بالمحل الذي لا ينبغي فلا يلتفت اليه ولا تعويل  
 عليه واما قوله فقوله في الجملة معناه من غير اعتبار ان الحصول من الكل أو البعض مهم ما  
 أو مغيبا فقول سلنا ذلك لكن هذا لا يتوقف على ما ادعينه وتعسفت فيه بل يصح هذا المعنى

وتخرج فرض العين فانه  
 منظور بالذات الى فاعله  
 حيث قصد حصوله من كل  
 عين أي واحد من المكلفين  
 أو من عين مخصوصة كالنبي  
 صلى الله عليه وسلم فيما  
 فرض عليه دون أمته ولم  
 يقصد حصوله بالجزم  
 احترازاً عن السنة لان  
 الفرض تميز فرض  
 الكفاية عن فرض العين  
 وذلك حاصل بما ذكر  
 (وزعمه) أي فرض  
 الكفاية (الاستاذ) أبو  
 اسحق الاسفرايني (وامام  
 الحرمين وأبوه) الشيخ أبو  
 محمد الجويني (أفضل من)  
 فرض (العين) لانه يسان  
 بقيام البعض به الكافي  
 في الخروج عن عهدته  
 جميع المكلفين عن الاثم  
 المترتب على تركهم له وفرض  
 العين امتصاص بالقيام  
 عن الاثم القائم به فقط  
 والتبادر الى الانهات

وان جعلنا قوله من غير نظر الخ قيد من التعريف ثم قديقال الاولى ان يقال معناه من غير  
 اعتبار فاعله ولا اعتبار كون الكل أو البعض مبهماً أو مبيناً وما قوله ومشر به الخ فهو ممنوع  
 منعاً لا خفاء فيه مع أدنى تأمل اذ تعسقه ومخالفته لكلام الشارح كما أشيرنا اليه أظهر من ان  
 يخفى وما قوله فان قيل بل أشير الى انه معين من غير نظر فأقول فيه يمكن ان يغير هذا السؤال  
 بحيث لا يتدفع بالجواب الذي ذكره وذلك بان لا يكون إشارة الى انه معنى ما ذكر بل الى عدم  
 اعتبار غير حصول الفعل بالذات فيكون معنى قوله يقصد حصوله في الجملة يقصد حصوله من  
 غير اعتبار ما عداها بالذات وحيث قد تقرب به عليه قوله فلا يتطرق الخ في غاية الظهور اذ ظهر  
 المغايرة بين المخرج والمخرج عليه على هذا التقدير (فان قلت) أي فائدة في تفسير الشارح وأي  
 زيادة فيه على عبارة المصنف (قلت) فيه فوائد منها اني توهم تعلق قوله من غير نظر بقوله حصوله  
 حتى توهم ان يكون عدم النظر الى الفاعل مقصوداً فانه خلاف المراد بل لا معنى له كما تقدم  
 ومنها بيان محترز قوله بالذات وبيان ان الفاعل مقصود بالتبع مع توجيهه اذ قد توهم عدم  
 الاحتراز وما قوله في جواب السؤال الثاني قلت فاستلزامه لعدم النظر المذكور ممنوع  
 فيجاب عنه بان الاستكفاء بحصوله من البعض وان قلنا انه على الجميع دليل ظاهر على عدم  
 النظر الى الفاعل بالذات فالأكتفاء بالحصول المذكور يستلزم عدم النظر المذكور استلزاماً  
 ظنياً كما هو المراد من التقرير (قوله لان الفرض تميز فرض الكفاية عن فرض العين وذلك  
 حاصل بما ذكر) أقول هذا جواب حسن صحيح لا يمتري في حسنه وصحته من له المام بكلام الأئمة  
 وتصرفاتهم واقدمتني في كلام من يمتحج بكلامه في أمثال ذلك لكني لا استخضره الا ان  
 استعمال مثل هذا الجواب والتصريح بجوازه وقد قال السيد في حواشي شرح الشريعة  
 اعلم ان المتأخرين اعتبروا في المعرفة ان يكون موصلاً الى كنهه المعروف أو يكون مميزاً للمعرف  
 عن جميع ما عداه ثم قال والصواب ان المعترف في المعرفة كونه موصلاً الى تصور الشيء اما  
 بالكنه أو بوجه ما سواه كان مع التصور بالوجه تميزه عن جميع ما عداه أو عن بعض ما عداه الى  
 ان قال واما الامتياز عن الكل فلا يجب اه وقال المولى الدواني في حواشي التهذيب واشترط  
 المساواة في مطلق التعريف ليس مذهب المحققين قالوا المقصود من التعريف التصور سواء  
 كان بوجه مساو أو بوجه أعم وأخص نعم يشترط في المعرفة التمام ثم أطال في بيان ذلك اه  
 ولا يخفى ان هذه نصوص قطعياً على صحة جواب الشارح فانه اذا كان الصواب وقول المحققين  
 ان المعترف في التعريف كونه موصلاً الى تصور الشيء بوجه ما فكيف اذا انضم الى ذلك كونه  
 مميزاً للمعرف عما قصد تميزه عنه كما فيما نحن فيه وبذلك يعلم ان الغفلة عن ذلك هي التي وقعت  
 السكال في قوله ولا يتخلو الجواب عن اعتناء من الشارح اه حيث أشعر بتوقفه في هذا  
 الجواب وأوقعت شيئاً العلامة في قوله هذا العذر يخرج قوله منهم عن كونه حداً أي معرفاً  
 اذ هو ما يميز الماهية عن جميع ما عداها بقرينة تعريفه أيضاً بالجامع المانع وبالطرد المتعكس  
 اه وكيف يقدر قوله اذ هو أي المعرفة ما يميز الماهية عن جميع ما عداها مع قول سيد المحققين  
 وسند المدققين والصواب ان المعترف في المعرفة كونه موصلاً الى تصور الشيء اما بالكنه  
 أو بوجه ما سواه كان مع التصور بالوجه تميزه عن جميع ما عداه أو بعض ما عداه واما الامتياز

عن الكل فلا يجب وأما قوله بقرينة تعريفه أيضا بالجامع المانع الخ فلا يرد لان هذا في المعرف  
 التام وهو ليس بمراد المصنف ولا الشارح أو على رأى المتأخرين وليس البناء عليه وأوقعت  
 الكوراني في قوله تعريف المصنف لا يبدل من قيد آخر لصبر مانعا وهو أن يقال مهم بقصد  
 حصوله من غير نظر الى ذات فاعله مع تأنيب الكل على تقدير الترك والاي دخل فيه سنة الكفاية  
 والعجب من بعض الشارحين أنه عرف سنة الكفاية بما عرف المصنف فرض الكفاية ولم يتنبه  
 لاختلال تعريف المصنف طردا اه فاما اعتراضه تعريف المصنف فقد علم بطلانه مما تقدم وأما  
 قوله والعجب الخ فهو أدل قاطع على تهوره وفساد تصور ذلك لان ذلك البعض من الشارحين  
 الذي هو سيد الشارحين ومحققهم المولى الجلال المحلى لما ذكر تعريف المصنف لفرض  
 الكفاية المذكور قال ولم يقيد قصد الحصول بالجزم احترازا عن السنة لان الغرض تميز  
 فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بما ذكر اه ثم قال في قول المصنف وسنة الكفاية  
 كفرضها وهو أمور أحدها أنها من حيث التمييز عن سنة العين مهم بقصد حصوله من غير نظر  
 بالذات الى فاعله الخ اه ولا يخفى على ذى عقل صراحة هذا الكلام في اعتراف المحقق بان  
 كلامه التعريفين أسقط منه قيد يحصل به التمييز عن جميع ما عداه وان وجه اسقاطه ارادة  
 التمييز عن شئ مخصوص وذلك حاصل بدونه مع ان تعريفه السنة بما ذكره هو مراد المصنف  
 من هذا الكلام فهو ليس الاعتراف المصنف فكيف مع ذلك يسوغ اعراضه ان يفترى وينسب  
 اليه تعريف السنة ويدعى عليه عدم التنبيه وما أكثر ما سد عدم التامل واعتماد التهور  
 وعدم التامل ومن أمثلة الفضلاء سربيع الجواب كثير الخطأ (قوله وان لم يتعرضوا له فيما  
 علمت) قال الكل ويتبعوه كأن مراد ما لم يقف عليه في كلام الأئمة صرحا والافتقار وقع في  
 كلام الشافعي والاصحاب ما يدل عليه فقد قالوا ان قطع الطواف المقرض لصلاة الجنازة  
 مكروه وعلموه بأنه لا يجوز ترك فرض العين لفرض الكفاية الى آخر ما أطال به (وأقول لا يخفى  
 ظهوره في المطلوب وان أمكن أن يصدق هذا التعليل بتساويهما اذ لا يحسن قطع الشئ  
 لتساويه اذ لا مزية له عليه وكذا يقال في تعليل الشافعي المذكور في آخر الكلام الذي نقله  
 فيكون حاصله على هذا الاحتمال أنه لا يحسن قطع الشئ لما هو بدونه ولا لتساويه لعدم المزية  
 (قوله لا على الكل خلافا للشيخ الامام والجمهور) فان قيل على قول الشيخ الامام والجمهور  
 بماذا يفرق بينه وبين فرض العين قلت بسقوطه عن الجميع بفعل البعض بخلاف فرض العين  
 وفرق الكل بأن فرض العين بقصد نية عين الفاعل ابتلاء به يجهل الفعل المطلوب وفرض  
 الكفاية بقصد نية حصول المطلوب من غير نظر الى الفاعل الا بالتبع من حيث ان الفعل  
 لا يوجد بدون فاعل اه (قوله وأجيب بأنهم بالترك لتقويتهم ما قصد حصوله من جهتهم في  
 الجملة لا لوجوب عليهم) قال الكل يقال عليه من طرف الجمهور وهذا هو الحق بالاستبعاد  
 أعني انهم طائفة ترك أخرى فعلا كفت به فان قيل قد أشار المصنف في شرح المختصر الى جواب  
 ذلك بقوله ليس الاسقاط عن غيرهم بفعالهم أولى من تأنيب غيرهم بتركهم قلنا بل هو أولى لانه قد  
 ثبت شرعا نظيره من اسقاط ما على زيد باداء عمرو ولم يثبت تأنيب انسان باداء آخر اه (وأقول)  
 قوله يقال عليه الخ يقال عليه هذا التأييد في لواربط التكليف في الظاهر تلك الطائفة الأخرى

وان لم يتعرضوا له فيما علمت  
 ان فرض العين أفضل لثبته  
 اعتناء الشارع به بقصد  
 حصوله من كل مكلف في  
 الاغلب ولعارضه هذا  
 دليل الأول أشار المصنف  
 الى النظر فيه بقوله زعم  
 وان أشار كما قال الى تقويته  
 بعزوه الى فائدة الأئمة  
 المذكورين التمسك أن  
 للامام سلفا عظيما فيه فانه  
 مشهور عنه فقط كما اقتصر  
 على عزوه اليه النووي  
 والاكثر (وهو) أى فرض  
 الكفاية (على البعض وفاقا  
 للامام) الرازي لا لاكتفاء  
 بحصوله من البعض (لا على  
 الكل) خلافا للشيخ  
 الامام) والله المصنف  
 والجمهور) في قولهم انه  
 على الكل لانهم بتركه  
 ويسقط بفعل البعض  
 وأجيب بان انهم بالترك  
 لتقويتهم ما قصد حصوله  
 من جهتهم في الجملة  
 لا للوجوب عليهم

بعينها واحد هالكه ليس كذلك بل كلما الطائفتين متساويتان في احتمال الامرهما وتعلقه  
 بهما من غير مزية لاحداهما على الاخرى في ذلك فليس في التائيم المذكور تائيم طائفة بترك  
 اخرى فعلا كلفت به اذ كون الاخرى كلفت به غير معلوم بل كلما الطائفتين مستويتان في  
 احتمال كل ان تكون مكلفة به وهذا يعني عن جواب المصنف الذي اشار في شرح المختصر اليه  
 فلا يضر اندفاعه بما قاله المحشي بتقدير تمامه وحينئذ فالاستبعاد الذي زعمه مدفوع فتأمل بل  
 أقول اذا قلنا بالاختيار الا ترى ان البعض منهم آل الحال الى أن المكاف طائفة لا بعينها فيكون  
 المكاف القدر المشترك بين الطوائف الصادق بكل طائفة فجميع الطوائف مستوية في تعلق  
 انطاب به بواسطة تعلقه بالقدر المشترك المستوي فيها فلا اشكال في اتم الجميع (فان قلت) فعلى  
 هذا ما الفرق بين مختار المصنف وقول الجمهور وما فائدة الاختلاف حينئذ فان انطاب به  
 الجميع على القولين وكذا الا تم عند الترك (قلت) الفرق ان انطاب على قول الجمهور وتعلق بكل  
 واحد بعينه ولا كذلك على قول المصنف فانه عليه انما تعلق بكل بطريق السراية من تعلقه  
 بالمشترك ومن فوائده اختلاف ما ذكره الشارح بقوله ثم مداره على الظن الخ فانه اذا دان من شك  
 أن غيره هل فعله لا يلزمه على قول البعض ويلزمه على قول الكل والفرق انه خوطب به بعينه  
 ابتداء على قول الجمهور وفلا تسقط عنه الا ان ظن فعل الغير بخلافه على قول المصنف وقوله قلنا  
 بل هو أولى لانه ثبت شرعا نظيره الخ يقال عليه ليس الذين تطير ما نحن فيه كلما لا دين زيد  
 واجب عليه وحده بحسب الظاهر ولا تعلق له بغيره فلذا صح أن يسقط باءه غيره ولم يصح ان يأثم  
 غيره بترك اداءه بخلاف ما نحن فيه فان نسبة الواجب في الظاهر كلما الطائفتين على السواء  
 بخاز ان يأثم كل طائفة بترك غيرها تعلق الواجب بها بحسب الظاهر واستوائها مع غيرها في  
 التعلق وأما قوله ولم يثبت تائيم انسان باءه آخر فهذا لا يطابق البحث اذ ليس المدعى تائيم أحد  
 باءه غيره بل تائيم بترك غيره فالطابق له ان يقول ولم يثبت تائيم انسان بترك اداءه آخر وحينئذ  
 يتخلص منه بيان التعلق في الظاهر مشترك بين ساير الطوائف فليتأمل (قوله قال المصنف  
 ويدل لما اختارنا الخ) فيه كلامان أحدهما للكمال قال يجب عنه بأن الآية ونحوها كقوله  
 تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة الا يمتوئلا بالسقوط بفعل الطائفة جمعاً بينه وبين ظاهر  
 قوله تعالى فاتوا الذين لا يؤمنون بالله ونحوه ٥١ وهذا ذكره ابن الحارث بقوله قالوا فلو لا  
 نفر قلنا يجب تأويله على المسقط جمعاً بين الأدلة ٥١ (وأقول) لا يخفى ما فيه فان تأويل أدلة  
 المصنف الظاهرة في مطلوبه كما لا يخفى للجمع بينها وبين ظاهر قوله تعالى فاتوا الذين لا يؤمنون  
 بالله ونحوه ليس أولى من العكس لذلك وأما قول شيخ الاسلام قال الزكشي في الاستدلال به  
 نظر وقد استدلل به القرافي على أن الواجب متعلق بالمشترك الخ فلا يخفى ما فيه لان هذا لا يتأق  
 مختار المصنف لان حاصله انه على بعض منهم والبعض المبهم هو القدر المشترك والثاني لشخصنا  
 العلامة قال بعد توجيه التعمير باللام دون على في قوله ويدل لما اختارنا ما نصه ثم لا يخفى أن  
 كون المطلوب منه الفعل هو الكل أو البعض يقتضي أن الفاعل منظور اليه بالذات وأن  
 طلب الفعل هو طلب الفاعل بالفعل فكون الفعل مطلوباً والفاعل غير منظور اليه بالذات غير  
 معقول ٥١ (وأقول) لا يخفى أن دعواه عدم الخفاء في أمر لم تثبت بداهته ولا ضروريته من غير

قال المصنف ويدل لما  
 اختارنا قوله تعالى ولتكن  
 منكم أمة يدعون الى الخير  
 ويأمرون بالمعروف  
 وينهون عن المنكر وذكر  
 والده مع الجمهور مقتدا  
 عليهم قال تقويهم فانه  
 أهل لذلك (والجواب) على  
 الاول (البعض منهم) اذ  
 لا دليل على انه معين فمن قام  
 به سقط القرض بفعله  
 (وقيل) البعض معين عند  
 الله تعالى يسقط القرض  
 بفعله وبفعل غيره كما يسقط  
 الدين عن الشخص باءه  
 غيره عنه

(وقيل) البصر (من قام به) استقوله بنفسه ثم مداره على الظن فعلى قول البعض من ظن أن غيره لم يفعله وجب عليه وعن لافلا  
وعلى قول الكل من ظن أن غيره فعله سقط عنه ومن لافلا (وبتعيين) ٢٥٩ فرض الكفاية (بالشروع) فيه أى بصير

سنيديه مما لا يسمع مثله في مقام النزاع كالأصح على من له معرفته بقواعد البحث فترديه على ذلك  
فعدم المعقولة المذكورة ترتيب على غير أساس ويكفي بنا أن طلب الفعل من غير تعيين  
الفاعل مع الاكتفاء من أى فاعل كان بل من غير المكلف في بعض الأحكام دليل ظاهر في أن  
المتطوّر إليه بالذات هو الفعل دون الفاعل وإن الفاعل لم ينظر إليه الا لتوقف الفعل عليه ومما  
يقرب المعقولة انما قطع بان السلطان مثلا قديما يرأى بلاغ بعض الأمور رعيته من غير أن يتعلق  
غرضه بالمبلغ الا من حيث احتياج التبليغ اليه حتى لو ضرب رعيته عنده قبل التبليغ بانها  
بنفسه فلو كان المبلغ منظور اليه ما بلغ نفسه وأعرض عن تبليغ المبلغ واذا قل هذا في  
الشاهد فالمانع من جواز مثله فيما نحن فيه فدعوى انه غير معقول من غير المعقول (قوله)  
وقيل البعض من قام به قال شيخ الاسلام هذا من تفاريع القول قبله وان أوجه كلامه  
كثير خلافة اه (وأقول) لما يتفاوت الحال بين كونه من تفاريع سابقه وكونه مستقلا  
مع ظهروا الفرق بينهما فان تعين ذلك بالشخص وهذا بالاضافة الى القائم به لم يلتفت لذلك  
ولم يعد مثل هذا الابهام اما فانه لا أثره (قوله من ظن أن غيره لم يفعله) قال شيخ الاسلام أى  
ولا يفعله أيضا اه وهو حاصل كلام الكمال وانما تل أن يقول هذا بما لا حاجة اليه وان اقتضاء  
كلام الحصول وغيره لانه حيث لم يقع الفعل لم ينقطع تعلق الخطاب به وان ظن أن غيره يفعله في  
المستقبل والحاصل انه حيث ظن اتقاء الفعل فيما مضى كان الوجه بقاء تعلق الخطاب به وان  
ظن أن غيره يفعله في المستقبل فما أتاده كلامه من انه لو ظن أن غيره لم يفعله فيما مضى وانه يفعله  
في المستقبل ينقطع عنه تعلق الخطاب فيه نظرا (قوله وجب عليه) استشكله الاسنوى  
بالاجتهاد فانه من فروض الكفاية ولا يتم تركه والارم تأنيب أهل الدنيا قال فان قيل انما اتفق  
الارم لعدم القدرة قلنا فيلزم أن لا يكون فرضا اه (وأقول) الوجه حيث اتفقت القدرة حتى  
قدرة التوصل اليه التزام انه ليس يفرض (قوله ومن لافلا) يدخل من لم يظن شيئا فلا يجب عليه  
قال شيخ الاسلام وان أدى ذلك الى أن لا يفعله أحد اه ويوجه بعدم عموم الوجوب في الواقع  
مع احتمال فعل التعرّض ذلك فلا يخلو عن نظر (قوله وعلى قول الكل من ظن أن غيره فعله) قال  
شيخ الاسلام أوقفه اه وفيه ما تقدم (قوله بجامع القرضية) قال شيخنا العلامة قد يعترض  
كونه جامعا بأنه لو صح لزم اشتراكهما في وجوب الشروع والارم مستفاه (وأقول) لان لم  
اتفقا الا لزم لأن المعترض في الشروع الواجب هو شروع من لا بد منه في أداء الفرض لكنه في  
فرض العين هو الجميع وفي فرض الكفاية هو البعض فان شروع طائفة فيه وقيامه به أمر  
لازم بحيث لو اتقى أعوانا فقد اشترك الفرضان في أن الشروع من يتأدى به الفرض أمر واجب  
وان اختلف من يتأدى به الفرض فيه ما يظهر بذلك ثبوت الارم وعدم اتفاه فتمامه فانه في  
نماية الحسن والدقة والعجب من الشيخ كيف خفي عليه ثم رأيتني أجبت مرة أخرى بأنه يمكن  
منع الملازمة لاستلزامها محالاً لان الكلام ليس في الشروع في الجملة لوجوبه قطعاً كما هو ظاهر  
بل في الشروع بالنسبة للجميع فالواجب كان فرضاً عينياً لوجوبه على كل عين حيث هو وخلاف  
المفروض من أنه فرض كفاية والحاصل انه قام المانع من وجوب الشروع بخلاف وجوب  
الانعام لان علمه حرمة القرضية وهي موجودة من غير مانع وعندى أن الاول أقدم وأصوب

بذلك فرض عين يعنى مثله في وجوب الانعام (على الاصح) بجامع القرضية وقيل لا يجب انما هو والفرق أن القصد به حصوله في الجملة فلا يتعين حصوله من شرع فيه فيجب انما صلاة الخنائة على الاصح كما يجب الاستمرار في صف القتال جزوا ما لم يانصراف عنه من كسر قلوب الهند وانما لم يجب الاستمرار في تعلم العلم لمن آتس الرشدي نفسه من نفسه على الاصح لان كل مسألة مطلوبة برأىها منقطعة عن غيرها بخلاف صلاة الخنائة وما ذكرتها لابن الرفعة في مطلبه في باب الوديعة من أنه يتعين بالشروع على الاصح بالنظر الى الاصول أقدم مما ذكره البارزى في التميز بها للفرز الى من أنه لا يتعين بالشروع على الاصح إلا الجهاد وصلاة الخنائة وان كان بالنظر الى الفروع أضبط (وسنة الكفاية) المنقسم اليها والى سنة العين مطلق السنة المتقدم حده (كفرضها) فيما تقدم وهو أمور أحدها انما من حيث التميز عن سنة العين مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله كما بدأه

الاسلام وتسمت العاطس والتسمية للاكل من جهة جماعة في الثلاث مثلا نائم التي أفضل من سنة العين عند الاستاذ ومن ذكره

فليأمل (قوله اسقوط الطلب بقيام البعض بهما عن الكل) قال شيخنا الشهاب يلزم على هذا  
 أن الفرقة الثانية اذا فعلت سنة الكفاية لا يسلك بها مسلك فرض الكفاية في ترتيب الثواب  
 على فعلها كالفرقة الاولى لان المدرك هناك بقاء الطلب وان سقط المخرج والقرض هنا سقوط  
 الطلب فلا ثواب وعلى ذلك منع ظاهر ولو قيل ان سنة الكفاية افضل من سنة العين اسقوط  
 اليوم المترتب على تركها قبل القائم به الكفاية لانها لا يسلك في فرض الكفاية (فان قيل) أين  
 النهي على تركها كي يترتب اليوم (قلت) من حيث ان الامر بالنهي يقيد النهي عن ترك غاية  
 الامران دليل عام غير خاص بكل مسألة مسألة من حيث خصوصها اه (قوله الذي يسعه  
 وغيره) قال شيخنا العلامة فيه ايماء الى أن جميع مراديه المجموع وان وقت الاداء هو مجموع  
 ذلك الوقت وان اجراءه هي اجراءه والذي يقتضيه التاكيد بجميع أن الملو كدبها لا بد أن  
 يكون ذا اجراء تحقيقاً وتقديره يقصد حصول الحكم لهما فالمطابق له أن كل جزء من اجراء وقت  
 الظهور ونحوه جوازاً وقت لادائه وذلك لا ينافي أن مجموعها وقت أداء أيضاً صدق حد الوقت  
 بما سبق من الزمان المفترضة شرعاً عليه وعلى كل منها اه (وأقول) ما زعمه من أن فيه ايماء الى  
 ما ذكر ممنوع بل انما أرمأ الى أن المراد بكل من وقت الظهور في قوله جميع وقت الظهور وقوله  
 وقت أدائه الذي يسعه وغيره ومن الهاء الجرورة بمن في قوله ففي أي جزء منه أو وقع هو مجموع  
 الوقت وهذا وصفه في الثاني بقوله الذي يسعه وغيره فان الذي يسعه وغيره هو المجموع ونحوه  
 لأي جزء منه أو وقع فيه والى أن المراد بجميع كل جزء منه لا المجموع بدليل قوله ففي أي جزء منه  
 أو وقع الذي وقع بياناً لجميع الواقعة تاكيد الوقت الظهور ذي الاجراء والى أن قول المصنف وقت  
 لادائه خبر عن جميع الواقعة على الاجراء فيفيدان كل جزء من جملة الوقت وقت لادائه فقد  
 أفاد كلاًه أن كل جزء من مجموع الوقت وقت لادائه وبواسطة التاكيد بجميع وان مجموع  
 الوقت موسع فقد أتى بما يوافق المطلوب وبطابقه قضية التاكيد بجميع وعند ذلك يظهر سقوط  
 هذا الاعتراض هنا أساساً (قوله لافي الزائد عليه) أي على الوقت أي وقت الجواز من وقت  
 الضرورة (أقول) قضيته انه أراد بالزائد عليه من وقت الضرورة ما لا يسع الصلاة لان وقت  
 الجواز هو ما يسعها فزاد عليه عما لا يسعها ولا يخفى ان ما لا يسعها صادق بما يسع ركعة  
 فأكبر وما لا يسع ركعة فلهذا قال وان كان الفعل فيه أداء بشرطه أي بان يدرك فيه ركعة وقد  
 أطلقت الفقهاء وقت الضرورة على مقدار تكبيرة أي فأكثر من آخر الوقت في حق من زال  
 عذره حيثئذ من أرباب العذار كقبض وجنون وانما وصفاً واطلاق ذلك يشمل ما يسع الصلاة  
 وقضية ذلك أن يكون بين وقت الضرورة وقبالة من الذي اقتضاه كلامه ووقت الضرورة بالمعنى  
 الذي اقتضاه طريق الفقهاء عموم وجهه من وجهه اذ يجتمعان فيما لا يسع الصلاة في حق  
 صاحب العذر الزائل وينفرد الاول في ذلك في حق غير صاحب العذر والثاني فيما يسع الصلاة  
 ولا يخفى شهوة بالمعنيين لوقت الجرمه عند الفقهاء فنقول شيخ الاسلام في قوله من وقت الضرورة  
 أي ومن وقت الجرمه أيضاً اه فيه نظر لعدم الحاجة اليه من تمامه (قوله في قولهم بوجوب  
 العزم) أي في أول الوقت على مرید التأخير عنه قال العاصم قال القاضي انه ثبت في الفعل  
 والعزم حكم خصال الكفاية وهو انه لو أتى بأحدهما أجراً ولو أدخل بهما معاً وذات معنى

اسقوط الطلب بقيام البعض  
 بها عن الكل المطلوبين بها  
 قالها انها مطوية من الكل  
 عند الجمهور وقيل من  
 بعض بهم وهو المختار وقيل  
 معين عند الله تعالى بسقوط  
 الطلب بفعله وبفعل غيره  
 وقيل من بعض قام بها  
 وادعها انها معين بالشروع  
 فيها أي تصرفه سنة عين  
 يعني مثلها في تاكد طلب  
 الاتمام على الاصح (مسئلة  
 الاكثر) من الفقهاء ومن  
 المتكلمين على (أن جميع  
 وقت الظهور جوازاً ونحوه)  
 أي نحو الظاهر كما في الضلوات  
 الخمس (وقت لادائه) ففي  
 أي جزء منه أو وقع فقد وقع  
 في وقت أدائه الذي يسعه  
 وغيره ولذلك يعرّف بالواجب  
 الموسع وقوله جوازاً راجع  
 الى الوقت لبيان أن الكلام  
 في وقت الجواز لافي الزائد  
 عليه أيضاً من وقت الضرورة  
 وان كان الفعل فيه أداء  
 بشرطه (ولا يسع على  
 المؤخر) أي مرید التأخير  
 عن أول الوقت (العزم) فيه  
 على الفعل بعد في الوقت  
 (بخلاف القوم) كالقاضي  
 أي بكر الباقلاني من المتكلمين  
 وغيره في قولهم بوجوب  
 العزم لتمييزه الواجب الموسع  
 عن الخيوب في جواز التردد

وجوب



وجوب أحدهما تثبت الجواب أن انقطع أن الفاعل للصلاة يمثل لكونها صلاة بخصوصها  
 لأن كونها أحد الأمرين ميبها **هـ** ويمكن أن يجاب بأن القطع بما ذكره مسلم بالنسبة لجملة الوقت  
 إذ لا تخير بالنسبة اليه دون الجزء الأول منه الذي هو محل الكلام حتى لو فعلت في أول الوقت  
 كان الامتثال لكونها صلاة بخصوصها بالنسبة لجملة الوقت وان كونها أحد الأمرين بالنسبة  
 لموضوع الجزء الأول من الوقت ثم قال العاصم وأيضا فلا نسلم ان الإثم يترك العزم انما هو  
 لكونه مختارا بينه وبين الصلاة حتى يكون كنهه الالكافرة بل لان العزم على فعل كل واجب  
 اجمالا أي عند الالتفات اليه اجمالا وتفصيلا عند تذكره أي حمله وصحة من أحكام الإيمان  
 فثبت مع ثبوته وإذ دخل وقت الوجوب أو لم يدخل فلو لم يترك واجب بعد عشرين سنة ثم  
 وان لم يدخل الوقت ولم يجب **هـ** ويمكن أن يجاب بأن ذلك لا يمنع الوجوب على التخيير بين  
 الفعل والعزم فان من يادر بفعل الصلاة أول الوقت سقط عنه وجوب العزم على فعلها إذ  
 لا معنى له مع فعلها ومن عزم أول الوقت على فعلها سقط عنه المبادرة إلى فعلها والفرق بين هذا  
 العزم والعزم الذي يقول به القاضي ووافقوه أن هذا العزم لا يتقدم دخول الوقت وانما يجب  
 عند ملاحظة الواجبات اجمالا وتفصيلا حتى اذا عقل عنها لم يترك العزم بخلاف الذي  
 يقول به القاضي فانه من بدخول الوقت والقياس تائمه مع الغفلة حيث كانت عن  
 تقصير كما ياتم بفتلته عن الصلاة حيث كانت كذلك (قوله واجب بموصول التمييز بغيره  
 الخ) قال النكاح المحبب بذلك هو المصنف في شرح المختصر وهو محل مناقشة إذ المراد في  
 جوابه التأخير عن جملة الوقت المقدر وكلامهم انما هو في التأخير عن زمن تعلق الوجوب وهو  
 ازل الوقت ومرادهم في التعديل التمييز الحاصل بتمييز المكلف وهو ان يميز المكلف بتأخير  
 الجاهل عن غيره بان يقصد بتأخير الفعل في الوقت وقد قال الاصحاب في جمع التأخير  
 انه يجب على المسافر ان يقصد في وقت الأولى الاتيان بها في وقت الثانية جملة التأخير  
 الواجب عن غير الخ (وأقول) لا يخفى ضعف هذه المناقشة وانحاء جواب المصنف لانهم انما  
 احتجوا بتمييز الواجب الموضع عن الفعل وهذا التمييز حاصل عند ذكره المصنف واعتبار تمييز  
 المكلف مع تمييز الموضع في نفسه مما لا حاجة اليه ولا دليل عليه واما التأخير بما قاله الاصحاب  
 في جمع التأخير فلا يخفى ضعفه أيضا لظهوره في ذلك انما يخرج الصلاة عن جملة وقتها  
 الاصل فلا بد من صارف عن المدون الذي هو الاصل في انما يخرجها عن جملة وقتها  
 إذ ليس فيه سوى الاجراء عن أول الوقت الاصل فليتأمل واما التأخير بدلالة اتفاق اصحابنا  
 في مسألة الامر المطلق عن التمييز بوقت أو فور على انه يجب العزم عند ورود الامر فقهه  
 ما سبق في كلامه عند الكلام انما هو في عزم خاص يتعلق بدخول الوقت دون غيره فليتأمل  
 (قوله وقال الختية ما اتصل به الاداء من الوقت الخ) قال الكوراني وهذا لا يمتاز عن مذهب  
 الجمهور ورفعه انتهى (وأقول) ان أراد لا يميز في نفسه فهو ممنوع عن الاجتهاد وقت الاداء على  
 عذرا فيما لا فاه الفعل وعدم التخصيص في عزمه يذهب اليه ورفعه القول بتكرار الواجب الموضع  
 كما ياتي في كلام الشارح بخلاف قول الجمهور ورفعه ينتجه وان أراد لا يميز من جهة فانه فهو  
 قريب (قوله وقع واجبا بشرط بقائه الخ) فيه أمور في الاول قال شيخنا العلامة فيه اشكال

واجب بموصول التمييز  
 بغيره وهو ان تأخير الواجب  
 عن الوقت يؤثم (وقيل)  
 وقت أدائه (الأول) من  
 الوقت لوجوب الفعل  
 بدخول الوقت (فان أجز)  
 عنه (قضاء) وان فعل في  
 الوقت حتى ياتم بالتأخير  
 عن أوله كما نقله الامام  
 الشافعي رحمه الله تعالى عن  
 بعضهم وان نقل القاضي  
 أبو بكر الباقلاني الاجماع  
 على نفي الإثم ولعله قال  
 بعضهم انه قضاء يستمسك  
 الاداء (وقيل) وقت أدائه  
 (الأخر) من الوقت لا يتفاه  
 وجوب الفعل قبله (فان  
 قدم) عليه بان فعل قبله في  
 الوقت (تجهيل) أي  
 تقديمه تجهيل للواجب  
 مسقطه كتجهيل الزكاة  
 قبل وجوبها (و) قال  
 (الختية) وقت أدائه  
 (ما) أي الجزء الذي اتصل  
 به الاداء من الوقت أي  
 لاقام الفعل بان وقع فيه  
 (والا) أي وان لم يتصل  
 الاداء بجزء من الوقت بان  
 لم يقع الفعل في الوقت  
 (فالأخر) أي فوق  
 أدائه الجزء الآخر من  
 الوقت لتعينه للفعل فيه  
 حيث لم يقع فيما قبله (و) قال  
 (الآخر) ان قدم) الفعل

لان واجبا حان فان كانت مقارنة لعاملها الزم ان شرط الوجوب وهو البقاء متاخر عنه والشرط انما يتقدم أو يقارن وان كانت مقدرة لزم ان صفة الفعل أى وجوبه توجد بعد انعدامه وقد يجاب بان البقاء شرط للحكم على المقدم بالوجوب لا للوجوب الخ انتهى (وأقول) يجاب أيضا بان معنى وقع بين أى فى آخر الوقت وقوعه واجبا بشرط بقائه بشرط البقاء بشرط التبيين الوقوع وهو مقارن له لان زمانهما آخر الوقت ولا يخفى مغايرة هذا الجواب بطواب الشيخ وأنه أوفق بقول الشارح المتبين به الوجوب وكان مبنى جواب الشيخ على اختيار أن الحال منتظرة أى حال كونه محتملا وما فى آخر الوقت بوجوبه بشرط بقائه فلا اشكال لان البقاء انما يتحقق آخر الوقت وهو وقت الحكم فقارن الشرط والمثروط وأما جعل واجبا بمعنى هذا المعنى حالام مقارنة فشكل لان الحكم يتوقف على البقاء وهو غير متحقق فى الحال فكيف يتحقق الحكم فى الحال وجهل الشرط كونه بحيث يبقى لا يخلص لانه غير معلوم فى الحال للعالم \* واعلم انه قد يرد على جوابه ان انه لم قطع ان نفس الوجوب متوقف على البقاء بدليل انه اذا لم يبق اتقى نفس الوجوب ببديل وقوع ما قدمه تفلا حينئذ وقد يجاب بان كونه شرطا للحكم لا ينافى كونه شرطا لنفس الوجوب أيضا ~~ال~~ يمكن يلزم تاخر الشرط عن المثروط الا ان يجعل شرط الوجوب كونه فى نفس الامر بحيث يبقى ويمكن ان يقال ههنا ثلاثة أمور نفس الوجوب فى نفس الامر بشرطه كونه فى نفس الامر بحيث يبقى لان نفس بقائه وهذا الشرط مقارن للمثروطه الذى هو نفس الوجوب فى نفس الامر ضرورة أنه قبل الآخر اذا كان يتقدم أجله الى الآخر متصفا بكونه بحيث يبقى الى الآخر ونفس الوجوب فى الظاهر بشرطه كون الظاهران يبقى وهذا الشرط مقارن للمثروطه أيضا والحكم يتحقق الوجوب فى نفس الامر بشرطه العلم يتحقق البقاء والحكم المذكور انما يكون آخر الوقت وحينئذ يوجد العلم المذكور فهو مقارن فلتزل العبارات على هذه الاحوال وعلى هذا نقول الشارح شرط الوجوب عنده يجوز ان يبقى على ظاهره أى شرط نفس الوجوب فى نفس الامر لكن يجعل قوله أن يبقى بمعنى ان يكون بحيث يبقى وكذا قول المصنف وقع واجبا يجوز ان يكون واجبا حالام مقارنة بناء على أن المراد الوجوب فى نفس الامر وأن قوله بشرط بقائه بمعنى بشرط كونه بحيث يبقى فليأمل \* والثانى ان نضيفه ان صفة التكليف لوزات بعد الفعل وعادت فى آخر الوقت لم يكن واجبا وقد قال الاسنوى فى شرح المنهاج مائه والثالث وهو رأى الكرخى من الحنفية أن الآتى بالصلاة فى أول الوقت ان أدرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان مافعله واجبا وان لم يكن على صفة التكليف بأن كان مجنوناً أو مائتاً أو غير ذلك كان مافعله نفلا فكذلك فى الحصول والمنتخب وغيرهما ومقتضى ذلك أن صفة التكليف لوزات بعد الفعل وعادت فى آخر الوقت يكون أيضا فرضا وكلام المصنف بآياه لانه شرط بقاءه على صفة الوجوب الى آخر الوقت وسبقه الا مدى وصاحب الحاصل وابن الحاجب الى هذه العبارة اهـ والثالث أن الزركشى ضعف طريقة الكرخى بان كون الفعل حالة الايقاع لا يوصف بكونه فرضا ولا نفلا خلاف القواعد اهـ ويجاب بمنع ذلك لان الممتنع عدم اتصافه فى نفس الامر باحدهما اما عدم الحكم باحدهما والتوقف فى الحكم الى التبيين فلان الموقوفات كذلك فى الشرع كثيرة (قوله المتبين به

على آخر الوقت بان وقع قبله فى الوقت (وقع) ما قدم (واجبا بشرط بقائه) أى بقائه المتقدم له (مكافئا) الى آخر الوقت فان لم يسبق كذلك كان مات أو جن وقع ما قدمه نفلا بشرط الوجوب عنده ان يبقى من أدركه الوقت بصفة التكليف الى آخره المتبين به

الوجوب

الوجوب) أقول المتبادر ان هذا التبع وهذا الضمير لا آخر وهو صحيح ولا يريد عليه ان التبيين  
 بالبقاء لا بالآخر لان الآخر مقيد بقربة السياق بحصول البقاء اليه أي المتبين بالآخر الذي  
 حصل البقاء اليه وبذلك يدفع تعين شيخنا العلامة كون هذا التبع والضمير لقوله أن يبقى  
 مع أن فيه ركعة مع قوله وان آخر عنه اذ يصير التقدير وان آخر الفعل عن البقاء بصفة التكليف  
 الى آخر الوقت وان كان يصح ما يتبع تكلف فليست أمثل (قوله بان لم يشتغل به أول الوقت مثلا)  
 أي أو ثابته والحاصل أنه ترك الاشتغال به مع ظن الموت سواء كان ترك الاشتغال به مع ذلك  
 الظن في أوله أو في ثابته وهكذا (قوله عقب ما يسعه منه مثلا) فيه امران هما الاول قال شيخ  
 الاسلام في مثله هذا راجع الى الموت عقب ما يسعه فان ظن القوات بسبب آخر كحضور وانجاء  
 وبعض فكذلك اه لا يقال هلاجه ايضا راجعا الى ما يسعه اشارة الى ادخال الزائد على ما يسعه  
 ايضا لانا نقول الزائد على ما يسعه داخل في قوله ما يسعه فلا حاجة الى الاشارة اليه بمثل انتم تبعه  
 ان يقال فيما اذا ظن الموت عقب ما يسعه مثليه مثلا ان قوله التأخير عن جميع ذلك الزمن  
 قاله صيان واضح والى ان يبقى منه ما يسعه فقط مثلا فلا بل الوجه - حيث عدم العصيان بل واز  
 هذا التأخير حيث أنه لم يتعرض الشارح ولا الهندي لمحض قوله يسعه منه ومفهوما  
 انه لو اخر مع ظن الموت عقب ما يسعه منه لم ياتم وليس بعيد الكن لم أقف على نقل فيه (قوله  
 لفته قوات الواجب بالتأخير) قال شيخنا العلامة الباقية متعلقة بظنه فيبدأ ان التأخير  
 واقع وان مع الظن على العصيان لا بقوات كما يقادولان مراده حيث ان المظنون تسبب  
 القوات عن التأخير ولا يلزم منه وقوع شيء من القوات والتأخير بل الظن وحده وهو غير كاف  
 في العلية اه (وأقول) ما اذا من امتناع تعلقه بقوات ممنوع لان القرض وقوع التأخير عن  
 الشروع فيه فيصح حيث تعليل العصيان بأنه ظن تسبب القوات عن هذا الذي شرع فيه وحاصله  
 انه شرع في شيء يظن انه يرتب عليه قوات الواجب والشروع فيما يظن انه يرتب عليه ذلك معصية  
 لان تقويت الواجب عدم معصية والشروع فيما يظن به تفويته شروعا فيما يقوت الواجب عدا  
 فيكون معصية لان العصيان مما يكتفي فيه الظن ثم رأيت شيخ الاسلام علقه بقوات والسكالك علقه  
 ببعض وفيه بعد (قوله ومن آخر مع ظن السلامة من الموت الى آخره) أي آخر الوقت فيه أمور  
 الاول أن الظاهر ان قوله الى آخره متعلق بقوله السلامة لان تعلقه بقوله آخره يوجب استدراك  
 قوله قبل الفعل من قوله ومات فيه قبل الفعل لان من لازم أنه آخر فعل الواجب الى آخر الوقت  
 أن يكون موته قبل الفعل ومنا فاقمونه فيه لغرض تأخيرها الى آخره اذ لا يصدق تأخيرها الى آخره  
 الا ان بقي حيا الى آخره تماثله والثاني انه ينبغي أن يكون في معنى ظن السلامة الى آخره ظن  
 السلامة الى ما يسعه مثليه مثلا ومات قبل الفعل وقد بقي من القدر المقتون ما يسعه فليست أمثل  
 لم يقيد الشارح بقوله الى آخره ولمسه اطلع على أن هذه المسئلة مصورة في كلامهم بما اذا ظن  
 السلامة الى آخر الوقت فذكر اقتداء بهم والثالث ان قوله هنا مع ظن السلامة مع قوله  
 السابق مع ظن الموت متداق كما قال شيخ الاسلام في الشك في ذلك قال والوجه انه كظن  
 السلامة لانها الاصل ولان الشرع لا يؤتم بالشك في الفروع اه والرابع انه ينبغي أن يكون  
 اقتصار الشارح على الموت في قوله من الموت عن وجه التمثيل وأن يلحق به غيره من جوانب

الوجوب وان آخر الفعل  
 عنه ويؤخر به قبله لان  
 الاصل بقاؤه بصفة  
 التكليف بحيث وجب  
 فوق أدائه عنده كما تقدم  
 عن الحقيقة لانه منهم وان  
 خالفهم فيما شرطه قد كره  
 المصنف دون الاول المعلوم  
 مما قدمه والا قول غير الاول  
 منكرا للواجب الموسع  
 لا تقاها على أن وقت الاداء  
 لا يفضل عن الواجب  
 (ومن آخر) الواجب  
 المذكور بان لم يشتغل به  
 أول الوقت مثلا (مع ظن  
 الموت) عقب ما يسعه منه  
 مثلا (عصى) لظنه قوات  
 الواجب بالتأخير (فان  
 عاش وفعله) في الوقت  
 (فابجهد) قالوا فعلا  
 (أداء) لانه في الوقت المقدر  
 له شرعا (و) قال (القاضيان  
 أويكر) الباقلي من  
 المتكلمين (والحسين) من  
 الفقهاء فعلا (قضاء) لانه  
 بعد الوقت الذي تضيق بظنه  
 وان بان خطوره (ومن آخر)  
 الواجب المذكور بان  
 لم يشتغل به أول الوقت مثلا  
 (مع ظن السلامة) من  
 الموت الى آخره ومات فيه  
 قبل الفعل (فالصحيح) انه  
 (لا يعصى) لان التأخير  
 جائزه والقوات ليس  
 باختياره وقيل يعصى

الوجوب كالمشهور والله اعلم قال الزركشي وهذا فيما اذا كان الظاهر يرفع الوجوب كالموت فان  
كان لا يرفعه كالنوم والتسليم فقال ابن الصلاح في القنارى اذا نام في اثنا الوقت الى ان  
تخرج فينبغي ان يعصى قطعا قال فان غلبه النوم فكالموت اه وكغلبة النوم في عدم العصيان  
ما اذا ظن يقظته قبل خروج الوقت كما صرح به شيخ الاسلام كغيره (قوله ويجوز التأخير  
مشروط بسلامة العاقبة) قال شيخنا العلامة ان قلت هي متأخرة عن جواز التأخير فلا يصح أن  
يكون مشروطا بها قلت هي على حذف مضاف أى بعلم سلامتها قال العضد أى رداعلى هذا  
القول لا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة اذ لا يمكن العلم بها فيؤتى الى تكليف المحال اه  
(وأقول) في تاديتته الى ذلك نظر لا ينبغي اذ العلم بها وان كان غير ممكن الا أن الجواز المشروط به  
ليس تكليفا اذ هو الزام مانع كقائه أو طلبه والعلم المذكور من متعلق خطاب الوضع دون  
التكليف نعم ان قيل التكليف خطاب الله المتعلق بفعل المكلف على وجه الاقتضاء أو التخيير  
أو الوضع كان من التكليف المحال لانه مشروط بالعلم المحال لا التكليف بالمحال الذي هو مراده  
اه (وأقول) اما جوابه عن السؤال الذى أورده فيتوجه عليه أنه غير مختص لان العلم بالسلامة  
متاخر عن جواز التأخير لان العلم غير متحقق في الحال وانما يتحقق بعد الجواز محكوم به  
في الحال عنده هذا القائل أيضا لا يقال الشيخ لا يسلم أنه محكوم به في الحال عنده لانه قول  
لأنه يمكن محكوم به في الحال ما صح ايراد الشيخ السؤال عليه واما نظيره في التادية المذكورة  
فقد بطل السيد الكلام فيه فقال في كلام العضد السابق مع زيادة قوله وهذا بخلاف ما رفته  
العمر فانه لو أخر ومات عصى والام يتحقق الوجوب مانصه فيه بجهنم احدث ما اتانا سلم ان  
اشتراط جواز التأخير لسلامة العاقبة مع عدم العلم بها يؤدي الى تكليف المحال انما يلزم ذلك  
أن لو وجب عليه التأخير بشرط السلامة ما لو جازله التأخير فلا كيف وهو ممكن من الاتيان  
بالواجب حيث تدعى المبادرة نعم لما كان جواز التأخير متعلقا بالفعل المكلف به وفي ثبوته على  
هذا الاشتراط جهالة كان هناك شبهة تكليف بالمحال اذ هو جمعه أن يقال افعل هذا الفعل  
في هذا الوقت وانعله فيما بعده بشرط السلامة والتحقيق انه يلزم على هذا الاشتراط أن لا يكون  
الجواز التأخير فائدة اذ لا يمكن المكلف العمل بمقتضاه لانه محال منه فلو كان مكلفا به لم تكلف  
المحال والا فلا وثانيم ما أن الفرق بين مارقته المجرى وبين غيره مشكل فان ما يسع وقته العمران  
لم يجز تأخيرها أصلا لم يكن موعدا قطعا وان جاز قاما معا لقا فلا عصيان كالتأخير مع الموت فحاشا اذ  
لاتانيم بالجائز واما بشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف بالمحال كما في غيره وأما ما ذكره من انه  
لوجازله التأخير أبدا واذ امان لم يهص لم يتحقق الوجوب أصلا بخلاف الظاهر مثلا فان جواز  
تأخيره الى أن يتضيق وقته فلا يرتفع الوجوب فبما لا يقدر فيما ذكره من الدليل المستدل  
بين صورتين غاية انه يارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى أحدهما المعارضة كل  
منهما الاخر والذي يمكن أن يقال في توجيهه هو أن المعارض أعنى ارتفاع الوجوب دليل  
قطعي وما ذكره فاني فعلم به فيما عدم صورة المعارضة وفيها يتعين أعمال المعارض القطعي  
دونه اه وأما قوله كان من التكليف المحال الخ فوجهه نظر ظاهر فلينامل (قوله بعد أن أمكنه  
فعله) أقول الظاهر أن المراد هنا بان كان الفعل القدره بان تتحقق الاستطاعة المشروعة في

وجواز التأخير بشرط  
سلامة العاقبة (بخلاف  
تمام أى الواجب الذى (وقته  
العمر كالمسح) فان من أخره  
بعد أن أمكنه فعله

كتب القصة بخلاف الامكان في قوله الا في انما يمكنه فعله فيه فان المراد به ان تسعه المدة ولو  
 اريد هنا بالامكان مضي مدة تسعه لم يحتمل في العصيان الى تأخير بعد ذلك وقد سرح قوله فان من  
 آخره بعد ان أمكنه باعتبار التأخير به ذلك الامكان في العصيان فليتامل (قوله مع ظن  
 السلامة من الموت) أقول وبالأولى مع الشك في السلامة أو ظن عدمها كما هو ظاهر (قوله  
 الى مضي وقت يمكنه فعله فيه) فيه أمران الأول ان هذا الجوارح والمجرور يتعلق بقوله السلامة  
 على ما اقتضاه ما سبق عن شيخنا العلامة أو بآخر كما قاله غيره والثاني قال شيخنا العلامة لم يقل  
 الى آخر العمر بل طابق قوله أو لا الى آخر الوقت لان السلامة من الموت الى آخر العمر قطعية  
 لا متناهية ولان القطع بها بمجرد لا يكفي في جواز التأخير بل لا بد منه من ظن مدة تسعه اه  
 (وأقول) في كلا توجيهيه بحيث اما الأول فلان الذي ينبغي ان يكون القطع في هذا المقام كاطن  
 الجريان كالتعليق القولين فيه وانما اقتصر واعلى الظن لعدم حصول القطع بل لو ارادوا بالظن  
 ما يشمل القطع لم يمنع بل يحتمل أن ذلك مرادهم فليتامل وأما الثاني فلان كون القطع بها  
 بمجرد لا يكفي في جواز التأخير لا ينافي ذلك التعيير مع التقييد ويمكن توجيه صنيع الشارح  
 بالاشارة الى الفرق بين المستلزم بان ظن السلامة الى آخر وقت الصلاة يمنع عصيان من مات فيه  
 قبل فعلها حيث كان الباقي بعد الموت من الوقت يسعها بخلاف ظن السلامة الى آخر وقت  
 الحج وهو آخر العمر فانه لا يمنع عصيان من مات قبل فعله حيث كان موته بعد مضي مدة تسعه  
 والحاصل انه يكفي في عصيان الحج الموت بغير فعل بعد أول مدة تسعه بخلاف الصلاة على أن  
 الشارح لم يتعرض لجواز التأخير الا أن يريد الجواز المنهوم مما ذكره مقابل الصحيح وظاهر أن  
 المراد عليه الجواز في الظاهر بين العصيان عند الموت بلا فعل فليتامل (قوله والام يتحقق  
 الوجوب) قال شيخنا العلامة لان صحفة يستلزم تحقق العصيان بالترك ونفي اللازم يستلزم نفي  
 الملازم فان قبل هذا الدليل جار فيما قبل هذه المسئلة قلت يمكن فيه تحقق العصيان بالترك حتى  
 يخرج الوقت لو عاش فلا يلزم من انتفاء العصيان بالتأخير مع الموت انتفاء ومطلقا والمستلزم  
 لا انتفاء الوجوب هو الثاني لا الاول (فان قلت) قد جمعوا فيما وقته العمر بين جواز التأخير  
 والعصيان وهو جمع بين متناقضين (قلت) الجواز نظرا للظاهر والعصيان نظرا لما في نفس  
 الامر وفيه بعد شي اه (وأقول) يرد على جوابه عن السؤال الاول انه يمكن تحقق العصيان  
 بالترك أيضا في الحج وذلك في حق نحو من خشى الغصب أو تلف ماله كما صرح بذلك أصحابنا  
 وتقدم في كلام السيد الاشارة الى فرق آخر يقوله بخلاف الظاهر مثلا فان جواز تأخيرها الى  
 أن يتضيق وقته وقد يرد عليه ما ذكر أيضا اذ وقت الحج يتضيق بخوف نحو الغصب أو تلف  
 المال ويحرم التأخير حينئذ اللهم الا أن يفرق بكثره تضيق الوقت قبل الفعل بخلاف خوف  
 الغصب وتلف المال وفيه ما فيه كما لا يخفى ويرد على جوابه عن السؤال الثاني انه يلزم منه ان  
 الجواز مشروط بسلامة العاقبة وقد ضعفوا هذه المشروطة فيما قبل هذه المسئلة فيحتاج  
 الى الفرق وقد شرح السيد هذا الاشكال وجوابه في البحث الثاني السابق عنه ويمكن أن  
 يكون قول الشيخ وفيه بعد شي اشارة الى ذلك فليتامل (قوله من آخرنى الامكان) قال  
 شيخنا العلامة وصف لعام مقدرا أي من عام آخرنى الامكان ولو كان وصفا لانتقال اخرى

مع ظن السلامة من  
 الموت الى مضي وقت يمكنه  
 فعله فيه ومات قبل الفعل  
 يعصى على الصحيح والام  
 يتحقق الوجوب وقيل  
 لا يعصى لجواز التأخير  
 وعصيانه في الحج من آخرنى  
 الامكان

اه (وأقول) يمكن جعله وصفاً لثأويلها بعام فان المؤنث قديماً قول بالمد كرفيع طي حكمه  
 (قوله لجواز التأخير اليها) قال شيخنا العلامة أي في نفس الامر وأما في الظاهر فإلى الموت اه  
 وأقول قوله أي في نفس الامر أي كالتظاهر يدلل ما بعده وقوله فإلى الموت أي حيث لا عارض  
 كما علم مما تقدم منه (قوله اذ لو لم يجب بلزاح) قال شيخنا العلامة فيه يحتمل وهو أن الوجوب  
 الذي وقع مقدماً ان كان هو المقيد بوجوب الواجب كما مر فالتالي غير لازم وان كان هو المطلق  
 أي الوجوب بوجه ما فاللازم حيث نؤمن الدليل وجوب الفعل المقدور بوجه ما وهو غير محتمل النزاع  
 اه أي لان محتمل النزاع الوجوب بوجوب الواجب كما أفاده قول الشارع السابق بوجوب  
 الواجب (وأقول) يمكن ان يجاب باختيار الشق الاول ويوجه لزوم التالي بان المراد جواز ترك  
 الواجب باعتبار هذا الايجاب فلا يكون هذا الايجاب ايجاباً وذلك لانه اذا كان الفرض ان  
 ايجاب الشيء ليس ايجاباً لما يتوقف عليه فلا جاز ان يثبت ايجاب ذلك الشيء بدون ما يتوقف  
 عليه اذ لا يتم الشيء بدون ما يتوقف عليه ولا مع ما يتوقف عليه لان الفرض ان ايجابه ليس  
 ايجاباً لما يتوقف عليه والحاصل أنه يلزم من كون ايجاب الشيء ليس ايجاباً لما يتوقف عليه عدم  
 كون ذلك الايجاب لذلك الشيء ايجاباً لذلك الشيء لان الشيء لا يتم بدون ما يتوقف عليه فاذا  
 لم يكن ايجابه ايجاباً له لم يثبت ايجابه واما ايجاب ما يتوقف عليه بطريق آخر فلا يفيد في كون  
 هذا الايجاب المستقل لذلك الشيء ايجاباً لذلك الشيء فليتأمل ثم رأيت السيد قرر كلام العضد  
 بما يخرج منه جواب آخر لكنه خاص بالشرط الشرعي فقال ما قلناه يريد ان الشرط الشرعي  
 يجب بذلك الامر الذي يجب به الفعل المشروط اذ لو لم يجب به وليس هناك أمر آخر يقتضي  
 وجوبه على ما هو المقروض لزم ان يكون ذلك الفعل المشروط تمام ما أمر به فاذا أتى به حال  
 عدم الشرط صدق انه أتى بجميع الأمور به فيجب صحة ما أتى به واجزؤه ونحوه عن عهدته  
 التكليف وهذا يتفق حقيقة الشرطية المستزمنة انتفاؤها بالشرط عند انتفاء شرطه فلا يكون  
 الشرط الشرعي شرطاً للفعل قطعاً هذا خلف ولا يمكن اجراء هذا الدليل في الشرائط العقلية  
 والعادية اه وكان وجه عدم امكان الاجراء المذكور ان توقف وجود الشيء على شرائطه  
 العقلية والعادية أمر آخر يقتضي وجوبها وقد فرض في الدليل انه ليس هناك أمر آخر  
 الا ان يريد الامر ما يريد من الشارع فليتأمل والظاهر ان هذا الذي ذكره مخالف لقول المولى  
 التفتازاني لاختفاء في ان النزاع في ان الامر بالشيء هل يكون أمراً بشرطه وايجاباً له  
 والافوجوب الشرطي الشرعي للواجب معلوم قطعاً اذ لا معنى لشرطته سوى حكم الشارع  
 انه يجب الايمان به عند الايمان بذلك الواجب كالوضوء للصلاة وهذا كما ان الشرط العقلي  
 معلوم انه لازم قطعاً اه فليتأمل (قوله وقيل لا يجب بوجوب الواجب مطلقاً) قال شيخنا  
 العلامة هذا القول وان دل عليه كلام المصنف والشارح فيه صريح كلام التفتازاني قال  
 لا خلاف في ايجاب الاسباب كالأمر بالقتل أمر بضرب السيف مثلاً والامر بالاشباع أمر  
 بالأطعام انما لا خلاف في غيره اه (وأقول) هذا الاعتراض مما يتوجب منه بل فساد في غاية  
 الظهور ولا منشأ له واما بمعنى ويصم من جب الاعتراض على المصنف والشارح الا التساؤل  
 والاستدراج اما اولاً فلا نرد كلام المصنف والشارح في هذا الامر العقلي بكلام المولى

بل جواز التأخير اليها وقيل  
 من أولها لاستقرار الوجوب  
 حيث قد وقيل غير مستند الى  
 سنة بعينها (مسئلة) الفعل  
 (المقدور) له كالفعل الذي  
 لا يتم أي يوجد الواجب  
 المطلق الا به واجب  
 بوجوب الواجب سبباً  
 كان أو شرطاً (وقالوا  
 للاكثر) من العلماء اذ لو لم  
 يجب بلزاح ترك الواجب  
 المتوقف عليه وقيل لا يجب  
 بوجوب الواجب مطلقاً  
 لان الدال على الواجب  
 ساكت عنه (وثانها) أي  
 الاقوال يجب ان كان  
 سبباً كالتار الاقوال أي  
 كما ساس التار لمحل فانه سبب  
 لاحراقه عادة بخلاف  
 الشرط كالوضوء للصلاة  
 فلا يجب بوجوب مشروطه  
 والفرق ان السبب لا يستناد  
 اليه من المأخذ ارتباطاً  
 به من الشرط بالمشروط  
 (وقال امام الحرمين) يجب  
 ان كان شرطاً شرعياً  
 كالوضوء للصلاة (لا عقلياً)  
 كترك هذا الواجب  
 (أرغانيا) كفصل جرم من  
 الأمر لفصل الوجه فلا  
 يجب بوجوب مشروطه

التفتازاني ليس اولى من العكس بل لا يرتاب منصف في ان العكس اولى لما استقر من ان  
 للمصنف من سعة الاطلاع في هذا الفن والاستدراك فيه على غيره ما جا وزال الحد وفات العتد  
 خصوصا ومن المشهور ان من حفظ حجة على من لم يحفظ واما ثانيا فلحجة نقل الخلاف  
 في الاسباب في كلام الأئمة حتى في كلام ابن الحاجب بل الشارح نفسه صرح به عنه بقوله  
 الا في ولا يجب أي السبب كما أفصح به ابن الحاجب في مختصره الكبير اه والجب غفلة  
 الشيخ عنه وعبارة ابن الحاجب في مختصره الكبير مسألة ما لا يتم الواجب الابه فهو واجب  
 اذا كان مقدورا المكلف غير لازم له عقلا كترك اضداد المأمور به ولا عادة كحز من الرأس  
 في الوضوء وحاصله ما جعله الشارع شرطا من ممكنات المكلف فهو واجب وقيل والسبب اه  
 فقد صرح بالخلاف في السبب ويرج عدم الوجوب بقوله وقيل والسبب وقال الاستنوي  
 في شرح منتهج البضاوي مانعه والثالث ان لا يكون أمرا الابه بالسبب ولا بالشرط ثم قال ولا ذكر  
 لهذا الثالث في كلام الأمدى ولا كلام الامام وأتباعه نعم حكاه ابن الحاجب في مختصره الكبير  
 وان كان كلامه في الصغير في أثناء الاستدلال يقتضي ان ايجاب السبب مجمع عليه اه وقد  
 حقق الكمال ما يندفع به الاعتراض على ابن الحاجب بانه خرق الاجماع الذي نقله في مختصره  
 الصغير فقال اعلم ان محل الخلاف في المسئلة هو ان الامر بالشيء مطلقا هل هو امر بالقدور الذي  
 لا يتم الابه كما ترجها بذلك في المحصول أو ليس أمر ايه والى هذا أشار الشارح بقوله في قول  
 المسئلة واجب واجب الواجب وقوله وقيل لا يجب بوجوب الواجب ثم على الاول فهل  
 وجوب المقدمة متلقى من نفس صبغة الامر بالاصل أو من دلالة الصبغة قولان الثاني منهما  
 قول الجمهور ونصره ابن برهان ويقتل ذلك الى ان الدلالة عليه بالتضمن أو بالالتزام وقد صرح  
 بالاقول امام الحرمين في البرهان والتلخيص واذا علمت ان ذلك محل الخلاف فاعلم ان محل  
 الاجماع هو انه اذا وجب المسبب فقد وجب السبب لكن وجوبه عند البعض متلقى من صبغة  
 الامر بالمسبب وعند البعض من دلالتها وعند البعض من دليل خارجي لامن الصبغة ولامن  
 دلالتها وهذا هو الذي يذهب اليه ابن الحاجب ومن وافقه كادل عليه كلامه حيث قال  
 في المنتهى ان الاتسكان الاسباب واجبة بدليل خارجي وقال في المختصر وان علم الاجماع في  
 الاسباب بدليل خارجي والدليل الخارجي هو انه لما لم يكن في وسع المكلف ترتيب المسبب على  
 السبب كان القصد بطلب المسببات الايمان باسبابها كالأمور بالقتل بالسيف ليس في وسعه  
 الاحراقية ونحوها امر السيف لارتب الموت على ذلك وهذا الدليل هو الذي نقله الشارح  
 عن بعضهم يريد به المولى سعد الدين اه كلام الكمال والاجماع بهذا المعنى لا ياتي ما تقدم عن  
 الاستنوي من حكاية القول الثالث لان المتلقى على هذا الثالث ان وجوب السبب بوجوب  
 السبب وهذا لا ياتي بوجوبه بدليل خارجي ولا ما تقدم عن السيدان فرض المسئلة انه ليس  
 هناك أمر آخر يقتضي وجوب ما لا يتم الواجب الابه بان يقال اذا كان القرض ما ذكر فكيف  
 ياتي الاجماع مع ان الاجماع لا يتقدم مستند وكيف يكون فرض المسئلة ما ذكر مع ان ذلك  
 الدليل الخارجي أمر آخر يقتضي الوجوب بل وان ما أتاه السيد وجود أمر يرد من الشارع  
 وهذا لا ياتي بوجوبه بوجوب آخر يستند اليه الاجماع كالدليل الخارجي المذكور فليتأمل

اذ لا وجود لمشرطه  
 عقلا أو عادة بدونه فلا  
 يقصده الشارع بالطالب  
 بخلاف الشرعي

فانه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروطة بدونه وسكت  
 الامام عن السبب وهو  
 لاستناد المسبب اليه  
 في الوجود كالذي نقاه فلا  
 يقصده الشارع بالطلب  
 فلا يجب كما أفصح به ابن  
 الحاجب في مختصره  
 الكبير مختار القول الامام  
 وقول المصنف في دفعه  
 السبب أو بالوجوب من  
 الشرط الشرعي ممنوع بتويد  
 المنع ان السبب يقسم  
 كالشرط الى شرعي كصيغة  
 الاعتاق له وعقلي كالنظر  
 للعلم عند الامام الرازي  
 وغيره وعادي كخر الرقبة  
 للقتل نعم قال بعضهم القصد  
 بطلب المسببات الاسباب  
 لانها التي في ربح المكلف  
 واحترزوا بالطلاق عن  
 المقيد وجوبه بما يتوقف  
 عليه كالزكاة وجوبها  
 متوقف على ملك النصاب  
 فلا يجب تحصيله والمقدور  
 عن غيره قال الامام كحضور  
 العدد في الجمعة فانه غير  
 مقدور لا حاد المكلفين أي  
 ويتوقف عليه وجود  
 الجمعة كما يتوقف وجوبها  
 على وجود العدد (فلا تعتذر  
 ترك المحرم الا بترك غيره)  
 من الجائز

(قوله فانه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروطة بدونه) قال شيخنا العلامة فيه نظر لان  
 اعتبارها ان كان باشرطه لم يفد الدليل وجوبه بوجوب الواجب الذي هو مطلوب الدليل وان  
 كان بايجابه بوجوب الواجب منع الزوم لان مجرد اشتراطه كاف في انتفاء وجود مشروطة  
 بدونه اه (وأقول) هذا الاعتراض بعزل بعيد عن المراد لان المراد ان اشتراطه لذلك الواجب  
 في نفسه لا في هذا الطلب الجديد وحاصله ان اشتراطه في ذلك الواجب في حد نفسه لما يمكن  
 الا باعتبار الشرع والاف يمكن وجود صور ذلك الواجب بدونه كان الاائق قصد الشارع له  
 بطلب الواجب للحاجة الى قصده به لعدم ما يقتضيه بخلاف العقلي والعمادي فانه لما يمكن  
 وجود صورة الواجب بدونه ما كان في طلبه غنية عن قصده ما بالطلب لان توقف وجوده  
 عليهم ما مقتض لهم ما ومن عن قصد هما قنانه (قوله ممنوع) أقول المنع يؤخذ من توجيه قول  
 الامام بقوله اذ لا وجود لشرطه عقلا وعادة بدونه أي فهو مستغن عن الاسباب اذ لا يحتاج  
 الى ايجاب الشيء الا انرا اذا امكن تحقق ذلك الا شر بدونه (قوله نعم قال بعضهم القصد  
 بطلب المسببات الاسباب الخ) أقول هذا تأييد لدفع المصنف وأورد شيخنا الشهاب ان هذا  
 الكلام يقتضي انراج الاسباب عن كونها وسيلة فلا يكون من مقدمة الواجب بل هي  
 الواجب عبرتها بالمسببات قال فلينأمل ذلك مع قوله أي الكمال فيما سبق لامن الصيغة ولامن  
 دلالتها اه (وأقول) اما الاول فيجيب عنه بان مراد البعض ان الاسباب هي المقصودة بالمباشرة  
 لانها التي يمكن مباشرتها وهذا لا يتنافى ان المقصود بالذات حصول مسبباتها او اما الثاني فقول  
 الكمال المذكور انما هو قول ثالث في المسئلة كما يستفاد من كلامه (قوله واحترزوا بالطلاق عن  
 المقيد وجوبه بما يتوقف عليه) أي بما يتوقف وجوبه عليه كما يصرح به تشبيهه بقوله كالزكاة  
 وجوبها متوقف على ملك النصاب فلا يجب تحصيله قال شيخ الاسلام المراد بالطلاق ما لا يكون  
 مقيدا بما يتوقف عليه وجوده وان كان مقيدا بغيره كقوله تعالى اقم الصلاة لذلولك الشمس فان  
 وجوب الصلاة مقيد بالذلولك لا بالوضوء والتوجه للقبلة ونحوهما اه وقال السيد مانصه قال  
 الشارع الواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك وانما  
 اعتبر قيد الحثية بلو ازان يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة وقيد بالنسبة الى أخرى  
 فان الصلاة بل التكليف باسرها متوقفة على البلوغ والعقل فهي بالقياس اليها مقدمة واما  
 بالقياس الى الطهارة فواجبة مطلقا وبالجملة الاطلاق والتقييد أمران اضافيان ولا يتم  
 اعتبار الحثية في حدود الاشياء الداخلة تحت المضاف على ما هو المشهور وقد صرح به صاحب  
 الشفاء في مصت الحسن اه وقال الزركشي الثاني ان يكون مطلقا ليجتز عن الواجب المقيد  
 بحالة حصول المتوقف عليه كقوله ان ملكك النصاب فترك فلا يقتضي ايجاب ملك النصاب  
 اتفاقا وكذا حج ان استطعت وفي هذا المقيد أيضا نظرا لانه فيما لا يتم الواجب الابه وكلامه فيما  
 لا يتم الواجب الابه وبينهما فرق ولهذا عبر ابن الحاجب بالواجب ولم يذكر المطلق اه (قوله فلو  
 تعد ترك المحرم الخ) هذه فروع ثلاثة أشار المصنف بالقاء الى تفرعها على الاصل السابق  
 كما أشار بقوله لتوقف ترك المحرم الذي هو واجب عليه قال الكمال ولا يخفى بعد التأمل ان  
 المتوقف بالحقيقة في الاخيرين من هذه الفروع يقين الترك وهو العلم بوجود الواجب لا تقين



كما قليل وقع فيه

بول (وجب) ترك ذلك  
 الغير لتوقف ترك المحرم  
 الذي هو واجب عليه  
 (أو اختلفت) أي اشبهت  
 (منكوحة) رجل (باجنية)  
 منه (حرمتا) أي حرم  
 قربانهما عليه (أو طلق  
 معينة) من زوجته مثلا  
 (ثم نسها) حرم عليه  
 قربانهما أيضا اما الاجنية  
 والمطلقة فظاهر واما  
 المنكوحة وغيرها المطلقة  
 فلا اشتباهها بالاجنية  
 والمطلقة وقد يظهر الحال  
 فترجعان الى ما كنا عليه  
 من الحل فلم يعذر في ذلك  
 ترك المحرم وحده فلم يتناول  
 ما ذكر قبله وترك جواب  
 مسألة الطلاق للعلم به من  
 جواب ما قبلها ولو أخوه  
 عنهما لاحتاج الى ذكر  
 ما ذكره بعد قوله معينة  
 كما لا يخفى فيقول الاختصار  
 المقصود له (مسئلة مطلق  
 الاصم) بما بعض جزئياته  
 مكروه كراهة صريح أو تقريبه  
 بان كان منهي عنه (لا يتناول  
 المكروه) منها (خلافا  
 للحنفية) لالتوائه لكان  
 الشيء الواحد مطلوب  
 الفعل والترك من جهة  
 واحدة وذلك تناقض (فلا  
 نصح الصلاة في الاوقات  
 المكروهة) أي التي تركت

وجود الواجب فلو فسّر الشارح قول المصنف لا يتم بما يتناول العلم بوجود الواجب فقال  
 الفعل المقدور للمكلف الذي لا يتم الواجب المطلق الا بهان توقف عليه وجود الواجب والعلم  
 بوجوده لظهور وجه التفرغ اه وسلك الجلال السيوطي هذا المسلك فقال المقدمة قسمان  
 احدهما يتوقف عليهما نفس وجود الواجب والثاني يتوقف عليهما العلم بوجوده وذلك بان  
 لا يمكن الكف عن المحرم الا بالكف عما ليس بمحرم كما اذا اختلفت نجاسة الخ (وأقول) الذي  
 يظهر ان اعراض الشارح المحقق عن ذلك اعدم الحاجة اليه اذ يصدق في كل من الفرعين  
 الاخيرين مادام الاشتباه كما هو فرض المسئلة توقف قسم الايمان بالواجب اي على وجهه  
 شرعا قائله (قوله كما قليل وقع فيه بول) أقول قد اشتر التسامح في التميل والاكتفاء فيه  
 بالقرض فضلا عن كونه على قول وضعف المناقشة فيه فاطالة الكمال وغيره المنازعة في هذا  
 التميل ليست في محلها (قوله فلم يعذر في ذلك الخ) قال شيخنا العلامة قد يعترض بان الواجب  
 وهو ترك المحرم اذا أمكنه فعله وحده لم يكن ترك الجائز حثيثا عما لا يتم الواجب الا به فلا يصح  
 جعله من فروعه كما بشر اليه قوله فلو اه (وأقول) لامتناع هذا الاعتراض الا لفظة الفاحشة  
 اذ لا يخفى بأدنى تأمل ان التميل بذلك مقيد بحال الاشتباه وان المكلف حثيثا محتاطا بترك  
 المحرم وان تركه في ذلك الحال واجب حتى لو استمتع باحدهما في ذلك أتم كما صرحوا به  
 في الفروع وان ذلك الترك الواجب في ذلك الحال متوقف على ترك الجائز فيكون تركه واجبا  
 أيضا لتوقف الترك الواجب عليه وهذا لا ينافيه امكان ظهور الحال والتعمك حثيثا من ترك  
 المحرم وحده لان الكلام ليس باعتبار هذا الحال أعني الظهور بل باعتبار حال الاشتباه كما تقرّر  
 ولعمري ان هذا في غاية الظهور والعجب كيف خفي على الشيخ نقوله اذا أمكنه فعله وحده ان  
 أراد فرض الامكان حال الاشتباه فتقوله لم يكن ترك الجائز حثيثا عما لا يتم الواجب الا به غير  
 صحيح لان ترك الحرام حال الاشتباه واجب فيكون متوقفا عليه وهو ترك الجائز أيضا واجبا  
 وان أراد فرض ذلك بعد زوال الاشتباه فهذا خلاف موضوع التميل فأحسن التأمل والله  
 الموفق (قوله فلم يتناول ما ذكر قبله) أقول فيه رد لما توهمه الكوراني حيث قال ولو يدل  
 المصنف لفظه أو بكاف التشبيه لكان أولى لكون المسئلة من فروع القاعدة اذ فانه ان  
 أراد بالقاعدة ان ما لا يتم الواجب الا به واجب فالعبر بالاولا ينافي ذلك أو قوله فلو تعذر الخ  
 فليس هذا من فروعه كما بين (قوله لا يتناول المكروه) فيه أمران الاول ان المراد انه  
 لا يتناول الماهية أي يتعلق بها باعتبار المكروه أي تحققها فيه فهذه العبارة لا تنافي ما يأتي ان  
 الامر لطلب الماهية بل يمكن مطابقتها لخلافها أو همه كلام شيخنا العلامة والثاني ان  
 شيخنا العلامة أورد ان المكروه لمكانه من جملة الجزئيات المكروهة وهو ساقط انه صحيح فنتناوله  
 الامر فلا يصح العموم ثم أجاب بان الكراهة في ذلك ليست للفعل بل لكونه في ذلك المكان  
 فالمكروه ذلك الكون لا الفعل والجزئي الفعل لا الكون اه (وأقول) في هذا الجواب نظر  
 لان النهي لا يتعلق بالافعال والكون المذكور ليس منها فالوجه استثناء ما ذكرنا وتقيد  
 القاعدة ثم رأيت شيخ الاسلام قد حاقها فقال ومحل ما ذكره في المكروه منها اذا كان له جهة  
 أوجهتان بينهما لزوم كما يؤخذ مما سيأتي اه (قوله فلا نصح الصلاة في الاوقات المكروهة)

أقول الوجه الحسن لهذا التفريع هو ما أشار إليه الشارح المحقق بقوله اذ لو صحت على واحدة من الكراهيتين أي وافقت الشرع بان تناولها الامر بالنافلة المطلقة الخ وحاصله كما لا يخفى على ذي لب ان صحة الصلاة موافقتها للشرع كما تقدم ان الصحة مطلقا موافقة ذي الوجهين الشرع وموافقتهما للشرع سببه تناول الامر لها اذ العبادة مالم يؤمر بها ولو من بعض الوجوه التي لا يلزم شيئا من وجوه المنع لا تكون موافقة للشرع فلا تكون صحيحة فتكون صحتها موقوفة على تناول الامر لها على ما ذكره مستلزما له وان كان مطلق الصحة الشاملة لصحة غير العبادات لا تتوقف على ذلك ولا تستلزمه فتناول الامر لها لازم لصحة الصلاة من نفسه تقي صحتها لان تقي الا لازم يستلزم تقي الملزوم فاستنتاج المصنف تقي صحة الصلاة في الاوقات المكروهة من تقي تناول الامر لها استنتاج في غاية الصحة والظهور لا يخفا فيه ولا ريب واذا علمت ذلك علمت ان اعتراض شيخنا العلامة بقوله ما نصه اعلم ان ابن الحاجب وغيره عرفوا الصحة عند التكلمين بانها موافقة لامر الشارع فالصحة تستلزم كون الصحيح مأمورا فيصح الاستدلال بنفسه على تقيها لان تقي الا لازم يستلزم تقي الملزوم وان المصنف عرفه باموافقة الشرع التي لا تستلزم الامر لوجودها في العقود المباحة فلا يلزم من تقيها فاستنتاج تقيها من نفسه بقوله فلا يصح اشتباهه اه نص شيخنا من قبيل الاشتباه القبيح والسهو الصريح ومن شأن ذلك انه سري ذهنه الى مطلق الصحة الذي لا يستلزم الامر غافلا عن ان الكلام في صحة الصلاة فان صحتها تستلزم الامر بها في الجملة اذ لو لم يؤمر بها مطلقا لم تكن موافقة للشرع ولا مستحبة لما يعتبر فيها من عدم وقوعها في هذا الوقت المخصوص وانما كان يصح هذا الاعتراض لو كان المصنف استدل بتقي الامر على تقي مطلق الصحة وعلى تقي صحة المباحات وليس كذلك كما لا يخفى بل انما استدلل بنفسه على تقي صحة الصلاة لا يقال لان ان الصحة عند المصنف تستلزم الامر في العبادات لان الصلاة في الاماكن المكروهة صحيحة غير مأمور بها لانهم مكروهة لا تاقول ان الصلاة المذكورة مأمور بها مطلقا من حيث نفسها والنهي فيها اراجع لخارج غير لازم كما قرره شيخنا كغيره والمراد يكون الشيء مأمورا به الذي هو لازم للصحة كونه مأمورا به من حيث نفسه ولو من بعض الوجوه كما تقدم لامطلقا كما هو ظاهر ولو صح الاعتراض بذلك ورد على طريقة ابن الحاجب ايضا بان يقال الصحة لا تستلزم كون الشيء مأمورا به بدليل الصلاة في الاماكن المكروهة فليست ملزمة (قوله وان كان كراهة تنزيه) قال شيخنا العلامة المستتر في كان علم على كراهتها وفيه ان ضمير الموثق المجازي مذكور وهو ممنوع الا في ضرورة اه (وأقول) ذكره باعتبار ان الكراهية تنهى بخصوص أو خطاب مخصوص أو نحو ذلك فلا يمنع ولا ضرورة (قوله بان تناولها الامر) قال شيخنا العلامة تفسيره موافقة الشرع وهي اعم منه اذ هي كما مر استجماع ما يعتبر فيه شرعا أي من الاركان والشروط اه (وأقول) اما ولا فليس هذا تفسير للموافقة بل هو بيان لسببها لان الموافقة متوقفة على تناول الامر وليست عينه كما هو ظاهر واما ثانيا فان اراد بانها اعم ان تصدق بتناول الامر وبغيره كما في العقود المباحة اذ يتحقق فيها موافقة الشرع دون تناول الامر اذ الامر فيها فسقوط هذا الاعتراض ظاهر لان الاعم مطلق موافقة الشرع لاموافقة الصلاة للشرع والكلام في الثاني دون الاول لان

فيما الصلاة من النافلة المطلقة كعند طلوع الشمس حتى ترتفع كرمح واستوائها حتى تزول واصفرارها حتى تغرب ان كان كراهتها فيها كراهة تحريم وهو الاصح عملا بالاصل في النهي عنها في حديث مسلم (وان كان كراهة تنزيه) وصححه النووي ايضا في بعض كتبه فلا تصح أيضا (على الصحيح) اذ لو صحت على واحدة من الكراهيتين أي وافقت الشرع بان تناولها الامر بالنافلة المطلقة المستفاد من احاديث الترغيب فيها الزم التناقض

الكلام في صحة الصلاة لا في مطلق الصحة كما لا يخفى وان أراد بانها اعم ان لها معتبرات آخر  
غير تناول الامر فتفسيرها بالتناول غير كافي نحو ما به انه لا يصح في حقيقة تناول الامر الا عند  
اجتماع سائر المعطيات اذ لو تخلف شي منها امتنعت الصلاة فلا يتناولها الامر وانما ثالثا  
فلا استجماع المذكور وليس هو الموافقة بل به تتحقق الموافقة وقوله كما مر ممنوع اذ لم تفسر فيما  
مر بالاستجماع المذكور ولهذا قال الشارح هناك لاستجماعه الخ بلام التعديل (قوله)  
تتكون مع جوازها فاسدة) قال شيخ الاسلام اشارة الى رد استشكل ذلك بانه اذا جاز الاقدام  
عليه فكيف لا يصح ووجه الرد ما قرره من لزوم التناقض وقول الزركشي ان الاقدام على  
العبادة التي لا تصح حرام بالاتفاق لكونه تلاعبا جوازا به ان الحرمة بمعنى آخر اه أي وذلك  
المعنى الآخر هو التلاعب ثم لا يخفى ما فيه فان الحرمة مطلقات في الجواز وأي معنى وقائدة  
لجواز حيث تدون في حاشيته أعني شيخ الاسلام اشرح البهجة للعراقي مانعه وأيضا اباحة الصلاة  
على القول بكرهه التزبه من حيث ذاتها لا تنافي حرمة الاقدام عليها من حيث عدم الانقضاء  
مع انه لا يعنى اباحة الاقدام على ما لا ينقضها اذا كان الكراهة فيه للتزبه ولم يقصد بذلك  
التلاعب اه أي لكن ينبغي حرمة الاستمرار على هذا ولعل هذا أحسن الاجوبة (قوله)  
وسياتي) قال شيخنا العلامة أي في محبت النهي ان النهي لخارج أي غير لازم كذا قيد به  
الشارح فيه قال المصنف والشارح هناك كالوضوء بمنصوب قال الشارح لا تلاف مال الغير  
الحاصل بغير الوضوء أيضا وكالبيع وقت نداء الجمعة تفويتها الحاصل بغير البيع أيضا  
وكالصلاة في المكان المكروه أو المنصوب اه وأنت تعلم ان لازم الشيء ما يلزم من وجود الشيء  
وجوده وقد لا يلزم من وجوده وجود ذلك الشيء لجواز كونه أعم من الملزوم وكل من التلاف  
والتفويت والتعرض بالصلاة لما ذكره الشارح هنا لازم للوضوء والصلاة وان تحقق بغيرهما  
أيضا والحكم بانه في ذلك غير لازم من اشتباهه للالزام بالملزوم قد يبر اه (وأقول) كثيرا ما تزل  
الاقدام ويقع الغلط كما صرح بذلك الاثمة من عدم التمييز بين الاصطلاحات وتحرير مقاصد  
القوم كما وقع للشيخ هنا فانه لم يميز بين اصطلاح الاصوليين هنا في الخارج والالزام واصطلاح  
غيرهم ولم يحرم مقصودهم بهم او تمسك بمجرد ما تقر في اصطلاح المتطق في ذلك فوقع في الغلط  
الذي أوقعه في هذا التشنيع الذي عاده عليه وذلك لان مرادهم بالخارج عن الشيء ما يوجد مع  
غيره وان لم يتحقق عن ذلك الشيء أي وان كان لازما أعم وبلازم الشيء ما لا يتفك عنه ولا يوجد مع  
غيره وحاصله الالزام المساوي كما لا يخفى ان مرادهم ما ذكر على من له تتبع لتصورهم واطلاع  
على مقاصدهم قال العلامة العراقي في شرح المحصول نقلا عن الامام الرازي في المعالم أجمعوا  
على ان النهي لا يقيد الملتزم في جميع الصور بل الضابط ان النهي عنه اما ان يكون تمام النهي  
عنه أو جزؤه أو خارجه بالالزام أو خارجه بمقارنائه قال واما القسم الرابع وهو الخارج المقارن  
لا يمنع صحة العقد كالوضوء بالماء المنصوب اه فانظر هذا الامام كيف جعل الوضوء بالماء  
المنصوب مما نهى عنه لخارج مقارن وأقره هذا العلامة على ذلك مع ان ذلك الخارج لا يتفك  
عن ذلك الوضوء فهو لازم أعم وليس لازما مساويا يقهذه ان من هذين الامامين في ان المراد  
بالخارج والالزام ما قلناه وقد نقل الاصهاني وناهيك به في شرح المحصول ما نقله العراقي وأقره

(تكون) على كراهة التزبه  
(مع جوازها فاسدة) أي غير  
معتد بها لا يتناولها الامر  
فلا يثبت عليها وقبل انها  
على كراهة التزبه صحيحة  
يتناولها الامر فيثبت عليها  
والنهي عنها راجع الى امر  
خارج عنها كوافقة عباد  
الشمس في سجودهم عند  
ظلمتها وغيرها وجوب ادل  
على ذلك حديث مسلم  
وسياتي ان النهي لخارج  
لا يقيد الفساد ورجوع  
النهي فيها للخارج انفصل  
المنهية أيضا في قولهم فيها  
بالجملة مع كراهة التحريم

أيضا وقد كرر عن الأئمة عبارات توافق ذلك منها قوله عن شرح اللع للشيخ ابن اسحق وقال  
 بعض أصحابنا ان كان النهي يختص بالنهي عنه كالصلاة في السيرة النجسة دل على فساد  
 وان كان لا يختص بالنهي عنه كالصلاة في الدار المغصوبة وفي الثوب من الحرير والبيع وقت  
 الصلاة والتسداء لا يدل على فساد اه فاطرق قوله كالصلاة في الدار المغصوبة والبيع وقت  
 النداء مع ان المعنى الخارج منه هو استعمال ملك الغير والتقويت وهو لا يتك عن الصلاة  
 المذكورة ولا عن البيع لكنه يوجد مع غيره أيضا فهو لازم أعم فهذا نص في ان المراد بقابله  
 وهو اللازم ما لا يتك عن بلزومه ولا يوجد في غيره وكان مراده بقوله وان كان لا يختص بالنهي  
 عنه وان كان المعنى لا يختص بالنهي عنه أو أراد بالنهي عنه ذلك الخارج كالتقويت بالبيع  
 فان النهي لا يختص به بل يوجد في التقويت بغيره ومنها قوله ونقل عن طائفة من المتكلمين  
 ان النهي ان كان المعنى يختص بالنهي عنه كالصلاة في البقعة النجسة فانه يقتضي فساد النهي  
 عنه فان النهي انما كان له في يختص الصلاة وهو التماسه ألا ترى انه في غير الصلاة لا يمنع من  
 الخلو في البقعة النجسة وان كان النهي المعنى لا يختص بالنهي عنه لا يقتضي فساد ذلك  
 عبارة النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة فانه نهى عن الغصب وذلك لا يختص الصلاة اه فاطرق  
 ككيفية جعل الغصب بما لا يقتضي الفساد مع انه لازم للصلاة في الدار المغصوبة لكنه أعم  
 لوجوده في غيرها فهذا نص في انهم أرادوا بالخارج واللازم ما ذكرنا وعدم اقتضاء النهي  
 التصديق بصورة الصلاة في الدار المغصوبة هو قول جمهور العلماء وهو المعتمد عند المصنف كابن  
 الحاجب وغيره لا يقال سياتي في كلام الشارح كغيره في تلك الصورة ان كلاما من جهتي الصلاة  
 والغصب يوجدون الاخر فلا يكون الغصب لازما لانا نقول لزوم الغصب للصلاة في الدار  
 المغصوبة التي هي النهي عنه قطعي معلوم ضرورة ولا ينافيه ما يأتي عن الشارح لانه باعتبار  
 ما اشتمل عليه النهي عنه من الجهتين المذكورتين وهذا لا ينافي القطع بان نفس النهي عنه وهو  
 الصلاة في الدار المغصوبة يستلزم الغصب فتدبره وفي شرح المنهاج الاستسوى وشرح الكتاب  
 الزركشي وغيرهما مثل ما تقدم عن القرافي وعن تظن لمراد القوم الكمال وشيخ الاسلام  
 في طائفتها حيث بينا ان مرجع النهي في الصلاة في الحمام مثلا وهو الترضن لوسوسة الشياطين  
 عام أي يحصل بغير ذلك المكان وان كان لازما للصلاة فيه كما سياتي عنها واذا تأملت ذلك علمت  
 انه لا مقتضا لاعتراض الشيخ ودعواه الاشتباه الاشتباه من اد القوم عليه وعدم تميزه بينه وبين  
 غيره فقلد مجرد ما عرفه من اصطلاح المنطق من غير تحوير بقصود القوم على ان اطلاق القوم  
 اللازم على ما ذكرناه لا يخالف اصطلاح المنطق لان اللازم في اصطلاحه أعم ومساوقاية  
 الامر انهم أرادوا باللازم أحد قسميه وهو المساوي لانه الموافق لقصودهم وبالنسبة ما عدا  
 ولا يخبر على ذلك فلا تنك من الغافلين (قوله فالنهي في الامكنة ليس لنفسها) قال شيخنا  
 العلامة أي لنفس الامكنة فجعل الضمير في نفسها الامكنة وهو قضية ضنيع الكمال حيث  
 قال في السؤال الذي أورده لانفس الزمان لكن جعله شيخ الاسلام للصلاة فقال يعني ليس  
 لنفس الصلاة ولا اللازم بها بخلافه في الأزمنة اه ولعلها أقرب معنى والاشجود في كونه لنفس  
 الامكنة أي فالتة فان مجرد كونه لنفس الامكنة لا يفيد الابدانبات لزومها للصلاة مع انه

كالصلاة في المنسوي اما  
 الصلاة في الامكنة المكروهة  
 فصحة النهي عنها الخارج  
 بجزءا كالتعرض بها في الحمام  
 لوسوسة الشياطين وفي  
 أعطان الأبل لتفادها  
 وفي فارعة الطريق لروور  
 الناس وكل من هذه الامور  
 يشغل القلب عن الصلاة  
 ويشوش الخشوع فالنهي  
 في الامكنة ليس لنفسها

لا لزوم

لازوم كاسياقي بيانه بخلاف نفي كونه لنفس الصلاة فانه يقيد لان كون النهي لنفس الصلاة  
يقيد التصادق نفي كونه لنفسها يقيد صحتها او كنفسها لازمها بحيث يستتج الصحة من نفي كون  
النهي لنفسها يراد ايضا نفي كونه لازمها واعلم ان الذي يظهر في معنى قولهم نهى عن كذا  
لنفسه او لازمه مثلا انه ليس المراد بقولهم فيه لنفسه او لازمه حقيقة التعليل بل بيان مرجع  
النهي فمعنى نهى عنه لنفسه نهى عنه باعتبار نفسه ومعنى نهى عنه لازمه انه نهى عنه  
باعتبار لازمه ومعنى نهى عنه تلخيصه نهى عنه باعتبار الظاهر ويدل على ذلك تعبيرهم  
برجوع النهي الى امر داخل او لازم او خارج كقول المصنف والشارح الاتي في محبت  
النهي وفيها أي في الملاحظات ان رجوع النهي الى امر داخل او يرجع الى لازمها وقول  
الشارح في النهي تلخيص أي غير لازم لان النهي عنه في الحقيقة ذلك الخارج (قوله بخلاف  
الارضنة) أي فان النهي عن الصلاة فيها تلخيص لازم وهو تلك الاوقات كما ذكره الشارح  
في محبت النهي الاتي بقوله وكالصلاة في الاوقات المكروهة لقصد الاوقات اللازمة لها  
بفعلها فيها اه ووجه لزوم الاوقات دون الاماكن انه يمكن ارتقاع النهي عن الامكنة قبل  
فعل الصلاة فيها بان تجعل الجماعات مساجد ولا يضر زوال الاسم لان الامكنة باقية بها  
وانه يمكن حال ايجاد الفعل نقله من ذلك المكان الى مكان آخر ولا يمكن واحد من هذين  
الامرئين في الزمان على انه لا حاجة لذلك مع قولنا ان النهي في الامكنة ليس لاجلها بل  
لانعرض فيها كالتعرض لوسوسة الشياطين في الحمام وانما يحتاج لبيان اتقاء لزوم ذلك  
العارض وسياتي بيانه قال الكمال لا يقال هذا أي ان النهي في الامكنة ليس لنفسها بل  
تلخيص بخلاف الارضنة فاقتراعا ان سلم في غير ساعتي الطلوع والغروب فهو فيه ما ممنوع لان  
النهي فيهما لما وافقة عباد الشمس فهو راجع لمعنى خارج كما مر عن الحنفية لانفس الزمان  
فان الفرق لانا نقول موافقة عباد الشمس في سجودهم عبارة عن ايقاع الصلاة في هذا الزمن  
الخاص من حيث هو ايقاع فيه بخلاف الصلاة في الحمام مثلا فان متعلق النهي فيها وهو  
التعرض لوسوسة الشياطين من حيث انها مما يشغل القلب ويحل بالتشروع عام كمتعلق النهي  
عن الصلاة في المنسوب وهو يشغل ملك الغير اه ووافقه على ذلك شيخ الاسلام وقوله عام أي  
يحصل بغیر ذلك النهي عنه وهو الصلاة في الامكنة المذكورة ايضا وان كان لازما فلا يكون  
النهي تلخيص لازم حتى يقتضى التصادق لان المراد باللازم ما لا يحصل بغیر ذلك الفعل كما تقدم  
بيانه ثم لا يخفى ان المقهور من سياقه ان مقصوده بهذا الجواب اثبات رجوع النهي لنفس  
الزمان مع ان جوابه لا يقيد ذلك بل انما يقيد رجوع النهي الى الموافقة المذكورة أي ايقاع  
الصلاة في ذلك الزمن فالزمان متعلق مرجع النهي لانفسه الا ان يجاب بان المراد بارجوع  
النهي للزمان اعم من ان يرجع اليه بنفسه او بواسطة كونه متعلق المرجع الا انه يرد حينئذ انه  
لا حاجة الى هذا لانه يكفي ذلك المرجع نفسه لانه شيء خاص فيقتضى عدم الصحة هنا مع ان فيما  
ادعاه من ان الموافقة المذكورة هي الايقاع المذكور بحيث لا يتطابق الظاهر انها متصل بذلك الايقاع  
لانها عينه وعلى هذا فرجع النهي الموافقة المذكورة وهي شيء خاص لا يحصل بغیر الصلاة في  
هذين الوقتين ولازمة للصلاة فيها وذلك يقتضى عدم الصحة (قوله على الاصح) مقابله ان

بخلاف الارضنة على الاصح  
فاقتراعا واحتري عطلق الامر  
عن المقيد بغیر المكروه فلا  
يتناولها قطعا

النهي في الازمنة الخارج وهو موافقة عباد الشمس كما دل عليه الحديث قال بعض من لقيناه  
ويجاب بان هذا حكمه النهي وليس بعلة لعدم اطراذه والاحرم بمكة ومع وجود السبب هـ  
واقول لو صح هذا ورد على الصحيح من ان النهي للازم العباد وهو الاوقات الفاسدة كما عال هذا  
البعض ايضا به القول الصحيح اذ يقال هذا ليس علة لعدم اطراذه والاحرم بمكة ومع وجود  
السبب والتزام ذلك خلاف كلامهم مع ان للمقابل ان يعتبر في العلة شرطا وشطر اخص  
المحل من كون الصلاة لاسببها وكونها بغير الحرم فلا يعدم الاطراذ على ان الوجه انه ليس  
المراد فيما ذكر حقيقة التعديل كما سبق بيانه قوله (اما الواحد بالشخص) قال شيخ الاسلام  
هو ما يمنع تصويره من جهة على كثيرين كالصلاة في مغبوب اذ وهو نص في ارادة الجزئي الحقيقي  
وهو قضية تقيدهم الواحد بقولهم بالشخص ولا ينافيه انهم قابلوا الواحد بالشخص بالواحد  
بالجنس كما عبر به العضا وغيره ومقابل الواحد بالجنس لا يتصرف في الواحد بالشخص بل يشمل  
ايضا الواحد بالنوع بل وانهم ارادوا بالواحد بالجنس ما يشمل الواحد بالنوع ويدل عليه ان  
بعضهم كالاصقها في شرح المختصر عبر بدل الواحد بالجنس بالواحد بالنوع وعلى هذا فلا بد  
من تقييد الصلاة في الدار المغصوبة في تقييدهم بها بالواحد بالشخص من قيود تصيرها واحدا  
بالشخص كان يراد صلاة زيدا القلانية في يوم كذا في ساعة كذا في دار عمر وبغير رضاه او من  
تقدير المضاف أي تجزء الصلاة في الدار المغصوبة أي جزئها الحقيقي ثم لا يقال ان يقول أي  
حاجة الى فرض هذا الكلام في الواحد بالشخص وهلا فرض في الواحد بالنوع اذا عذون  
بما هو متشابه هذا الخلاف كالصلاة في المغصوب فاننا نقطع بان كل فرد من افراد الصلاة في  
المغصوب يجري فيه هذا الخلاف فيصح فرضه في النوع الكلي الشامل لسائر الافراد فيقال  
أماما له جهتان لازوم بينهما الخ ولا يقيدهما بالواحد بالشخص ولا ينافي ذلك ان النوع لا وجود له  
بنتسبه في الخارج بخلاف الجزئيات الحقيقية المسألتى في مجت الامر والنهي (قوله لازوم  
بينهما) قال الكمال تقيده على تقييد محل النزاع بذلك وعلى ان قول المصنف كالصلاة تقييد  
لاطلاق الجهتين في عبارته لاقتبل محض والتقييد المذكور للاحتراز عن صوم يوم البحر ونحوه  
بما لا انفكاك لاحدى جهتيه عن الاخرى فلا يقال انه ما موربه من حيث هو صوم منهى عنه  
من حيث انه مضاف الى يوم البحر لان المضاف يستلزم المطاق بخلاف الصلاة والغصب لا مكان  
كل منهما بدون الآخر وهو كما صرح بان الجهتين في صوم يوم البحرهما كونه صوما وكونه  
صوما ليوم البحر وهو موافق لقول العضا وقالوا أي القائلون بعدم صحة الصلاة في الدار  
المغصوبة لو كانت صحيحة لكان صوم يوم البحر صحيحا باعتبار الجهتين اذ لا مانع أي من الصحة  
الاتحاد المتعلق أي للامر والنهي واعتبار الجهتين يدفعه أي لاتحاد الجواب بوجهين  
أحدهما ان صوم يوم البحر أي الذي هو جهة النهي لا يتقل عن الصوم أي الذي هو جهة الامر  
لان المضاف يستلزم المطلق أي بخلاف العكس فلم تنفك الجهة الاولى المحذورة عن الثانية أي  
لم تنفرد عنها وان انفكت الاولى عن الثانية في صوم عاشوراء مثلا فكانا بمنزلة الجهة الواحدة  
بخلاف الصلاة والغصب لا مكان كل بدون الآخر وما صله تخصيص الدعوى أي العضة فبما له  
جهتان بما يجوز انفكاك الجهتين فيه هـ لكن يشكل عليه ان هذا الاعتبار موجود في

(اما الواحد بالشخص له  
جهتان) لازوم بينهما

الصلاة في المغصوب اذ هي صلاة وصلاة في مغصوب والثانية لا تنفك عن الاولى لان المضاف يستلزم المطلق بخلاف الاولى تنفك عن الثانية في صلاة في ملكه فكيف صح الفرق بينهما ما نرى في شيخ الاسلام اورد هذا الاشكال واجاب عنه فقال فان قلت كل من صوم يوم النحر والصلاة في المغصوب مقيد والمقيد يستلزم المطلق فلم قلتم بالانفكاك فيها دونه قلنا لان الزمن داخل في ماهية الصوم لانه الامسالك عن المفطر بالتهار بخلاف المكان ليس داخل في ماهية الصلاة اه فان قلت قد ظهر من هذا التعريف ان اللزوم المنفي يقتضي الفساد اعم من اللزوم من الجاهلين ومن أحدهما اذ اللزوم في صوم يوم النحر من أحدهما كما بين وهذا يخالف ما يشاء فيما سبق ان النهي تلويح انما يقتضي الفساد اذا كان ذلك الخارج لازما او باقيا لا تقسم المخالفة لان اتقاء لزوم المساواة بين جهتي النهي عنه لا ينافي وجوده بين النهي عنه وخارجه الذي هو مرجع النهي في الحقيقة وكان ثبوت اللزوم بين الجهتين في الجملة مستلزم لثبوت لزوم المساواة بين النهي عنه وخارجه المذكور فان اللزوم بين جهتي صوم النحر ثابت في الجملة كما تقر مرع تحقق لزوم المساواة بين صوم النحر وخارجه المذكور الذي هو الاعراض عن ضيافة الله تعالى بخلاف الصلاة في المغصوب فان خارجها المذكور الذي هو الغصب يوجد بغيرها أيضا فليتامل (قوله في المكان المغصوب) كان تقدير المكان مع ان الحكم لا يتقيد به مع التصريح به في كلام من جرت عادة المصنف بالاخذ منه أو موافقته والمشى على طريقته لان ذلك قرينة على ارادة المصنفه وقد عبر ابن الحاجب بقوله كك الصلاة في الدار المغصوبة وقد يقال ان اسقاط الموصوف اشارة الى ارادة التعميم (قوله وهذا هو التحقيق الخ) قد يعارضه ما تقر في الفروع من سقوط الثواب في الصلوات المكروهة كالصلاة حائقا أو حاقبا أو بحضرة طعام يتوق اليه الى غير ذلك فانه اذا أسقطت كراهة التنزيه الثواب فكيف بالتحريم اللهم الا ان يحمل السقوط في هذه المكروهات على الردع والزجر ويلتزم حصول الثواب على ما هنا ويرد ما قاله الشارح هنا من التحقيق المذكور اذ لا معنى لسقوط الثواب مع التنزيه وثبوته مع التحريم مع رجوع النهي لخارج فع ما فليتامل (قوله ناد ما الخ) قال شيخنا العلامة اقتصرت تفسير التوبة على جزأين من اجراءه فهو مهال ان الاقلاع وهو ثابها قد تحقق بقوله الخارج وقد يقال الاقلاع اخص من مطلق الخروج لانه الكذب امتثالا اه (وأقول) فيما ذكره نظر اما أولا فاعتبار قيد الامتثال في الاقلاع الذي هو أحد أركان التوبة في محل المنع ويحتاج فيه لسند صحيح صريح من كلام القهها والظاهر انه ليس في كلامهم ما يساعد على ذلك وأما ثانيا فقد يقال ان تحقق الندم يعني عن هذا القيد لان الندم على المعصية من حيث كونها معصية كما هو المراد بما يقتضي مصاحبة الاقلاع بقصد الامتثال او ما يقوم مقامه وأما ثالثا فقد يقال انما يتعرض للاقلاع لان حقه عنه غير متصور حال الخروج لانه انما يتم بانتهااء الخروج فلا يتصور اعتباره حقيقة قبله فيكون المراد ان الشروع في الخروج الذي هو شروع الاقلاع هل يكفي في قطع الائم ويسد سد الاقلاع أولا (قوله فلا يخاص) قال شيخنا العلامة القاء التفرع ومعلوم ان المناسب للتفرع على ما تقدم هو الخلوص لا غده اه (وأقول) هو محجب لان تفرع عدم الخلوص من المعصية على الاشياء فيها الذي هو من جملة ما تقدم في غاية الوضوح وكان الشيخ ظن انه تفرع على قوله

(كالصلاة في المكان المغصوب) فانم صلاة وغصب أي شغل ملك الغير بخلاف ما يوجد بدون الاخر (فالجهور) من العلماء قالوا (تصح) تلك الصلاة التي هي واحد بالشخص الى آخره فرضا كانت أو فصلات نظر الجهة الصلاة المأمور بها (ولا يثاب) فاعلمها عقوبة له عليها من جهة الغصب وقيل يثاب من جهة الصلاة وان عوقب من جهة الغصب فقد يعاقب بغيره من الثواب أو بجرمان بعضه وهذا هو التحقيق والاقول تقريب رادع عن ايقاع الصلاة في المغصوب فلا تخلاف في المعنى (و) قال (القاضي) أبو بكر الباقلائي (والامام) الرازي (لا تصح) الصلاة مطلقا نظر الجهة الغصب النهي عنه (ويستقط) (الطلب) للصلاة (عندها) لان السلب لها امر وابقضائها مع علمهم بها (و) قال الامام (أحمد) لاصح (لها) (ولا سقوط) (الطلب) عندها قال امام الحرمين وقد كان في السلف متعمقون في التقوى يأمرون بقبضائها (والخارج من) المكان (المغصوب) ثابا أي نادما على الدخول فيه عازما على

ان لا يعود اليه (آت  
 بواجب) لتحقيق التسوية  
 الواجبة بما أتى به من  
 الخروج على الوجه المذكور  
 (وقال أبو هاشم) من المعتزلة  
 هوات (بجرام) لان ما أتى  
 به من الخروج شغل بغير  
 اذن كالكسب والتوبة انما  
 تحقق عند انتهائه اذ  
 لا اقلاخ الاجتناد (وقال  
 امام الحرمين) متوسط بين  
 القولين هو (مرتبك) أى  
 مستبك (في المعصية مع  
 انقطاع تكليف النهى)  
 عنه من طلب الكف عن  
 الشغل بخروج وجه نائب  
 المأمور به فلا يخلص به منها  
 لبقاء ما نسب فيه بدخوله  
 من الضرر الذى هو حكمة  
 النهى فاعتبر في الخروج  
 جهة معصية وجهة طاعة  
 وانزلت الأولى الثانية  
 والجهور والغواجه المعصية  
 من الضرر لدفعه ضرر  
 المكث الاشد كما القى ضرر  
 زوال العقل في اساغة  
 القيمة المفصوم بها بغير  
 حيث لم يوجد غير هذا دفعه  
 ضرر تلف النفس الاشد  
 (وهو) أى قول امام  
 الحرمين (دقيق) كانهين

مع انقطاع الخوايس كذلك كما هو ظاهر (قوله لبقاء ما نسب فيه) قال الكمال فان قيل لامعصية  
 الا بقول منهي عنه أو ترك ما موربه واذ اسلم الامام انقطاع تكليف النهى لم يبق للمعصية جهة قلنا  
 امام الحرمين لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون الا بقول منهي عنه أو ترك ما موربه بل يخص ذلك  
 بابتداء المعصية ولهذا حكم ابن الحاجب وغيره على مذهب الامام بانه بعد الاحمال ثمين الكمال  
 وجه الاستبعاد وجوابه وبذلك يظهر سقوط اعتراض شيخنا العلامة بقوله بقاء الضرر بمجرد  
 لا يستقل يكون الفعل معصية بل لا بد فيه من وجود نهى عنه أو أمر بضده اذ هي فعل منهي  
 عنه أو ترك ما موربه وقد سلم انقطاع تكليف النهى عن الخروج وتعلق الامر به فيكون طاعة  
 محضة لا من وجه ومعصية من وجه ٨١ لان حاصل ما ذكره هو ما ورد الكمال في السؤال وقد  
 رأيت جوابه عنه (قوله وان لم تزلت الأولى الثانية) قال شيخنا العلامة جعل اللزوم هو الأولى  
 اذ الخروج نائباً بلزومه شغل ملك الغير بغير اذنه لا الثانية اذ الشغل المذكور لا يلزمه الخروج  
 نائباً ثم قوله وان لم تزلت تبيسه على فساد هذا الاعتبار بان لزوم المعصية للطاعة يصير الفعل غير  
 مقدور على الامتنال به قال العضد فان قيل فيه الجهتان في تعلق الامر باقراغ ملك الغير والنهى  
 بالغصب كالصلاة في الدار المغصوبة سواء قلنا هو غلط لانه لا يمكن الامتنال فيلزم تكليف المحال  
 بخلاف صلاة الغصب فانه يمكن الامتنال وانما جاء الاتحاد باختيار المكاتب ٨١ كلام شيخنا  
 (وأقول) أما تفسيره جهة المعصية بشغل ملك الغير فهو ظاهر مختل عن الجهة منحل بترك  
 المعصية وفي كلام الكمال نوع اضطراب لان كلامه أفاداً ولا انما الاثم وثانياً انها الشغل وأما  
 قوله ثم قوله وان لم تزلت تبيسه على فساد هذا الاعتبار فهو ممنوع منعاً لاخفاء فيه على ذى لب مختل  
 عن الجهة منحل بترك المعصية بل هو تبيسه على ان ذلك اللزوم لا يرد على الامام ولا يوجب كون  
 ذلك من التكليف بالمحال وانما يكون منه لو كانت المعصية هنا معصية حقيقة وهي فعل المنهى  
 عنه مع قيام النهى عنه وعدم انقطاعه لانه حينئذ يكون مأموراً بفعل ما منع منه والزام تركه  
 وليس الامر كذلك وانما هي معصية حكمية بمعنى انه استحجب حكم السابقة تغليظاً عليه  
 لاضراره الا ان بالمالك اضراراً ناشتاً عن تعديه السابق مع انقطاع النهى الا ان عنه وعدم  
 الزامه بالترك فالفعل مقدور له لانه ممكن منه غير ممنوع منه ولا مخاطب بتركه غاية الامر انه  
 استحجب عصيانه السابق تغليظاً عليه لاضراره الا ان بالمالك اضراراً ناشتاً عن تعديه السابق  
 مع انقطاع النهى الا ان عنه وعدم الزامه بالترك فالفعل مقدور له لانه ممكن منه غير ممنوع  
 منه ولا مخاطب بتركه غاية الامر انه استحجب عصيانه السابق تغليظاً بمجرد ذلك لا يقتضى مجزئه  
 عن الفعل حتى يكون ذلك من التكليف بالمحال كما لا يخفى فالشارح انما قصد التبيسه على ذلك  
 كما هو المتبادر من مثل هذه المبالغة في هذا السياق كما لا يخفى فيه منصف وكما هو الموافق لدفعه  
 الاستبعاد الا في فانه في غاية الظهور في ان قصده ليس الا توجيه كلام الامام وازالة الشبه عنه  
 وعلى ان الاعتراض المذكور في العضد لا يرد على الامام لانه مبني على تحقيق النهى المنافي للامر  
 فلا يمكن الامتنال الا ترى الى قوله في السؤال والنهى بالغصب وقد بان لك ان النهى هناك عند  
 الامام لا يقال لا يجوز في الفعل الواحد ان يكون فيه جهة طاعة ومعصية متلازمان وانما  
 يجوز اجتماع الجهتين اذا انفكت احدهما عن الاخرى لانا نقول لان لم ما ذكرنا اذا كانت



المعصية حكيمية استجمالية كما هنا لان ذلك انما امتنع في الحقيقة لانه يؤدي الى المجرع  
الامتثال لتتاني طلب فعل الشيء وطلب تركه وهذه التادية منتبهة في الحكيمية كما بينت انما  
رايت الكمال أشار الى اندفاع اعتراض العضد أيضا حيث قال وانما يكون ذلك من التكليف  
بالحال أن لو تعلق الامر والنهي معا بالخروج وتعلق النهي هنا منتفعا لا تقطاع تكليف النهي  
اه وبالجمله فلا ينبغي ان يكون منشأ دعوى هذه الاستعماله الا الغفلة عن انقطاع تكليف  
النهي وعن معنى حكيمية المعصية فاحفظ ذلك ولا تغربك عظمة المعترض فهذا الامام أعظم  
وبما تقر ويظهر أن قول الكوراني وقول الامام انه خاص باستصحاب المعصية مطيع بتقريره  
المكان كما في الصلاة في الدار المقسومة غير مستقيم لاستلزامه التكليف بالحال وهو حواذ  
الخروج مع عدم جواز اه لم ينشأ عن تامل كما لا يخفى على أهل التامل (قوله حيث استصحاب  
المعصية مع انتفاء تعلق النهي) قال شيخنا العلامة صريح في ان منشأ الاستبعاد عنده مجرد  
انتفاء تعلق النهي وليس كذلك بل هو عنده انتفاء تعلق النهي وثبوت تعلق الامر ونص المختصر  
وإذا تعين الخروج للامر قطع بتقي المعصية بشرطه وقول الامام باستصحاب حكم المعصية مع  
الخروج ولا نهى بعد قال العضد في تقريره قال الامام باستصحاب حكم المعصية عليه مع  
ايجابه الخروج وهو بعيد اه وإذا ظهر لك ان المستبعد انما هو استصحاب المعصية حال عدم  
سببها ووجود ضد هاتين ان قول الفقهاء غير واقع لذلك قطعا لان الردة ضدها التوبة منها  
لا الجنون الذي شأنه في الشرع ان يجري فيه حكم ما قبله من اسلام وكفر والاستصحاب على  
قواعم انما هو حال الجنون لا التوبة على ان قول بعض الفقهاء لا يصلح بمجرد ان يكون واقعا  
لقول بعض آخر والله سبحانه أعلم اه (واقول) ليت شعري ما الذي أوجح شيخنا الى هذا  
التعصب البارذ وما كان أغناه عن هذا الجمال الفاسد الكاسد فاما قوله وليس كذلك الخ  
فاقول بل هو كذلك كما يشهد به كلام الاغنيان راجعه وفهمه واختصاصه بعبارة المختصر  
احتجاج ممنوع بل ظاهره مع الشارح فانه لم يعول فيما على ثبوت تعلق الامر بوجه بل اقتصر  
فيها كما ترى على انتفاء النهي فانه لم يزد في بيان الاستبعاد على قوله ولا نهى فابن اعتباره ثبوت  
تعلق الامر وذلك تعلق الامر في تقرير قول الجمهور لا يقتضى اعتباره في الاستبعاد ولا يذكره  
عروا واحد من شراحه وما ساقه عن العضد لا يدل له بل يدل عليه وذلك لان العضد عقب قوله  
وهو بعيد بقوله استدلالا عليه مانعه اذ لا معصية الا يفعل منهي عنه أو ترك ما موربه وقسم  
انتفاء تعلق النهي به فانتفض الدليل عليه اه وهو صريح في ان منشأ الاستبعاد ما هو صريح  
كلام الشارح والعجب كل العجب من الشيخ حيث أسقط من كلام العضد فوجبه الاستبعاد  
الصريح فيما أفاده كلام الشارح كما ترى واقصر على ما يوهم شبهته هو وهذا في غاية الاشكال  
منافق اداء الامانة وعبارة المولى السعد التفاضلي وانما حكموا بالاستبعاد دون الاحتمالة  
لان الامام لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون الا بفعل منهي عنه أو ترك ما موربه بل ذلك في  
ابتدائها خاصة اه وهي صريحة في ذلك كما لا يخفى على المتأمل وفي شرح المختصر للاصمغاني  
وامتدح المصنف قول الامام لان المعصية لا تكون الا بفعل منهي عنه وإذا لم يتعلق النهي  
بالخروج فكيف يتصور كونه معصية اه فقد ظهر بهذه الصريح ظهوره والاقبل المدافعة أن

وان قال ابن الحاجب انه  
بمبدأ حيث استصحاب المعصية  
مع انتفاء تعلق النهي ويدفع  
استبعاده قول الفقهاء ان  
من بين بعد ارتداده ثم  
أفاق وأسلم يجب عليه قضاء  
صلوات زمن الجنون  
استصحاب الحكم معصية  
الردة لان اسقاط الصلاة  
عن الجنون رخصة والمرتد  
ليس من أهل الرخصة أما  
الخارج غير ثابت فخاص  
قطعا كما لا كثر (والساقط)  
باختياره أو بغير اختياره  
(على جرح) بين جرحي  
(يقوله ان اسقم) عليه

منها الاستبعاد ليس الاجر دانتقاء تعاقب النهي كما أفاده كلام الشارح المحقق وأن الاعتراض عليه في ذلك مبني على غاية التساهل والاسترواح لما يوافق الحجة ويوافق مقتضى العصية وأن قول الفقهاء الذي حكاها الشارح المحقق دافع للاستبعاد بلا ترتيب وأما قوله على ان قول بعض الفقهاء لا يصلح بمجرد ان يكون دافعا لقول بعض آخر فهو مما يتوجب منه ما أو لا فليس المدعى ان قول بعض الفقهاء دفع قول بعض آخر بل دفع استبعاد قول آخر على وفقه وقرق كبيرين المعنيين واما ثانيا فلا يخفى على عاقل فضلا عن فاضل انه لا معنى لاستبعاد شيء عهد نظيره في كلام الفقهاء ائمة الدين ووراث المرسلين اقتضى الله على بقية الانام الاقمتاء بهم في الحلال والحرام وذلك لان وجه استبعاده كما صرح به كلامه وكلام شروحه دعوى التناهي بين اثبات العصية بالفعل وعدم التكليف بتركه فاذا وقع في كلام الفقهاء نظير ذلك علم عدم التناهي بينهما وسقط الاستبعاد ومن له المام بكلام الأئمة لم يخف عليه وقوع امثال ذلك فيه وانهم قد يدعون استبعاد الشيء بأنه قيل بنظيره واما ثالثا فكيف لا يكون مما عملا عليه طوائف الشافعية الذين وصفهم بعض الأئمة العظام بانهم حذوا الاسلام دافعا لاستبعاد بعض المتأخرين والمجد لله رب العالمين (قوله ويقتل كفوه) أي كف الجريح كاهو ظاهر من العبارة وفي كلام غير واحد ما يصرح به لا كف الواقع اذ لا يتفاوت الحال بالنسبة اليه حتى لو سقط عبد على حرقه ان استمر عليه ويقتل عبدا ان انتقل عنه وجب الانتقال الى العبد وليس من محل الخلاف وان كان مكافئا للواقع ولو سقط حر على عبده يقتله ان استمر وعبدا آخر ان انتقل فقيه هذا الخلاف وان كان العبد الاخر لا يكافي الواقع لانه يكافي العبد الاول أو سقط عبد على حرقه ان استمر عليه وحر آخر ان انتقل عنه فقيه هذا الخلاف لان الحر الاخر مكافي الحر الاول مع انه مكافي العبد الواقع أيضا لان العبد يقتل بالحر وان كان العبد لا يكافي الحر لان الحر لا يقتل به لان المكافاة قد تكون من أحد الجانبين دون الآخر (قوله في صفات القصاص) أقول هذا شامل لما اذا كان أحدهم اماما أعظم أو عالما ووليا لله تعالى دون الباقي وقضيته ان في انتقاله عن الامام أو العالم أو الولي الى غيره أو بالعكس الخلاف المذكور لتكافؤ الجميع في صفات القصاص لكن لا يعد استثناء الامام اذا ترتب على قتله مفسد عظيمة وعدم من يقوم مقامه في دفع تلك المفسد العظيمة فيجب الانتقال عنه ويتبع الانتقال اليه وكذا يقال في العالم اذا لزم على قتله وعن في الدين أو ضياع العلم اما حيث لم يرتب على قتله مضره مطلقا لوجود من يقوم مقامه فما هو محل نظر وظاهر اطلاق الضبط بمجرد صفات القصاص جريان الخلاف فيما ولو كان الجرحى أنبيا فالظاهر جريان الخلاف المذكور نعم لو كان أحدهم رسولا يدعوا الى الله ولم يتم تبليغه فنتجته وجوب الانتقال عنه وامتناع الانتقال اليه فان كان تم تبليغه فقيه نظر ولو كان أحد الجرحى نبيا دون غيره منهم فالوجه وجوب الانتقال عنه وامتناع الانتقال اليه وقيل ذكره في محبت الاضرار ما يدل عليه (قوله قبل يستمر) قال شيخ الاسلام أي وجوبا ويغني ترجمته ان كان السقوط بغير اختياره لان الانتقال استئناف فعل بالاختيار بخلاف المكث فانه دوام ويعتبر فيه ما لا يختص في الابتداء اه (وأقول) ولا يعد ترجمته أيضا اذا كان السقوط باختياره لان الانتقال استئناف فعل بغير حق وتكميل القتل أهون من استئنافه

(و) يقتل (كفوه) في صفات القصاص (ان لم يستمر) عليه لعدم موضع يعتمد عليه الايدن كف (قبل يستمر) عليه ولا يقتل الى كفوه لان الضرر لا يزال بالضرر (وقيل يتخير) بين الاستمرار عليه والانتقال الى كفوه لتساويهما في الضرر (وقال امام الحرمين لاحكم قبه) من اذن أو منع لان الاذن له في الاستمرار والانتقال أو أحدهما يؤدي الى القتل المحرم

(قوله)

(قوله والمنع من القدرة على امتثاله) يحتمل ان هذا مبني على عدم وقوع التكليف بالمحال  
 العادي بناء على امكان الامتناع منها عقلا فلنأمل (قوله واختار الثالثة في المخول) منعه  
 المحسبان بان قوله في المخول المختار ان لا حكم مقول على لسان الامام فان المخول في الحقيقة  
 تلخيص البرهان للامام كما يدل عليه تسميته بالمخول من تعليق الاصول وتصرح بحجة الاسلام  
 في آخره بانه لم يرد على ما في تعليق الامام بمعنى البرهان هذا وقد اعادة حجة الاسلام ذكر المقالة  
 الثالثة آخر كتاب الفتوى ونسبها الى الامام ثم اعترضها الخ اه (وأقول) لفتاوى ان يقول  
 اقرارنا الامام عليها اختيارا لها وان اعترضها في محل آخر ولو كان اختصاره كلام امامه  
 مانعا من نسبتها اليه لزم ان لا ينسب اليه شيء من جميع اختصاره الا اذا صرح بانه يقول به  
 والظاهر ان ذلك محال بقوله عاقل ولزم ان لا ينسب الى النووي شيء من جميع ما صححه أو اختاره  
 في الروضة مثلا مما وافقه فيه الرافعي والظاهر ان أحد الاية يقول ذلك بل الواقع بخلافه فانهم  
 ينسبون اليه موافقانه للرافعي فيقولون صححه أو اختاره في الروضة وان سبقه الرافعي الى  
 التصحيح أو الاختيار وقد يقولون صححه أو اختاره في الروضة تبعاً للرافعي والحق ان ذكرها في  
 المخول أو لا اختيارا لها ومنازعة فيها بعد ذلك لا ينافي في اختيارها أولا ولذا اذا وقع مثل ذلك  
 في كلام الشيخين قد كرا أو لا شأنا ثم ردا في محل آخر نسبنا الى التناقض على انه يحتمل ان ما في  
 الموضع الثاني انما هو في بعض النسخ أو ما شبه الحقت فلنأمل (قوله حكم الله تعالى هنا أن لا  
 حكم) نازع فيه الغزالي كما نقله الكمال فقال لو جاز ان يقال نفي الحكم حكم لجاز ذلك قبل ورود  
 الشرع وبعد تنويع الخ (وأقول) لا مانع من التزام جواز ذلك قبل ورود الشرع اذ لا محذور  
 فيه لا اختلاف الحكمين المثبت بقوله حكم الله والمنقح بقوله أن لا حكم فان المراد بالاول المعنى  
 الاعم وهو الامر الثابت والمراد بالثاني أحد فرديه وهو اذن الشارع أو منعه وليس المراد بالاول  
 هو الثاني فقط حتى يتنجح قوله قبل البعثة مع منافاته لقولهم لا حكم قبل البعثة الذي أريد به  
 المعنى الثاني وعلى هذا فلا منافاة ولا تناقض في اثبات الحكم ونفيه لاختلاف المثبت والمنقح  
 بالعموم والمخصوص اذ لا تناقض بين اثبات العام مع نفي الخاص وذلك يدفع جميع ما اعترض  
 به الغزالي على الامام مما حكاه الكمال فراجع (قوله على أنه) أي الغزالي نقل عنه الخ قال شيخ  
 الاسلام استظهر لقوله لان مرادها بالحكم الخ اه (وأقول) فيه نظر اذ لا استظهار في ذلك  
 على ما ذكره الوجه انه استدوا على ما فهم مما قبله ان الامام لم يحرث أمن المقالات المذكورة  
 فلنأمل (قوله واحترز المصنف بقوله كفوه عن غير الكف) أقول فينبغي ان يكون في معنى  
 غير الكف ما لو كان الساقط يستحق قتل الجريح التي سقط عليه وأمكنه سرقة على الفور  
 فالوجه امتناع الانتقال عنه اتفاقا ووجوب سرقة ان ترتب على الاستمرار عليه بدون سر  
 تعذيب في قتله فلو تعذر سرقة فان كان يموت ببقاء الساقط عليه من غير تعذيب فالوجه  
 أيضا الاتفاق على وجوب بقاءه عليه وان كان لا يموت الا بتعذيب فلا يبعد وجوب البقاء أيضا  
 لانه يستحق أصل قتله وان لم يستحق هذا الطريق من القتل فهو دون الآخر الذي لو انتقل  
 انتقل اليه لانه لا يستحق أصل ذلك الا آخر مطلقا ولو كان الذي يستحق قتله ليس هو الجريح  
 الذي سقط عليه بل الآخر الذي لو انتقل عن الجريح انتقل اليه فالوجه الاتفاق على وجوب

والمنع منهما لا قدرة على  
 امتثاله طال مع استمرار  
 عسانه يقام ما ينسب فيه  
 من الضرر بسقوطه أن  
 كان باختيار والا فلا  
 عصيان (ووقف الغزالي)  
 فتأمل في المستصحب يحتمل  
 كل من المقالات الثلاث  
 واختار الثالثة في المخول  
 ولا ينافي قوله كما مر  
 لا تخلو واقعة عن حكم  
 الله لان مرادها بالحكم  
 فيه ما يصدق بالحكم  
 المتعارف وبانتفاؤه لقول  
 امامه لسأله هو وألا عن  
 ذلك حكم الله تعالى هنا أن  
 لا حكم على انه نقل عنه انه  
 اختار في باب الصيد من  
 النهاية المقالة الاولى على  
 الثالثة واحترز المصنف  
 بقوله كفوه عن غير الكف  
 كالكاثر فيجب الانتقال  
 عن المسلم اليه

الاتقال حيث أوجبتنا البقاء وسر من الانتقال في عكس ذلك ولينظر فيما لو كان السقوط على  
حيوان غير آدمي بين حيوانات كذلك يقتله ان استمر وغيره ان انتقل وفيما لو كان السقوط  
على مال بين أموال يتلقاه ان استمر وغيره ان انتقل هل يجزى في ذلك هذا الخلاف فان أبرى  
فبماذا يعتبر التكافؤ هل بنحو القيمة أو كونه لحوي يقيم أو وقف أو اشتداد الحاجة اليه وهل  
يستوى الحيوان الماء كقول وغيره والطعام الذي يتلف لو بقي وغيره وما هو اسرع تلقا وغيره  
أولافي كل ذلك نظر (قوله لان قتله أخف مفسدة) قال شيخ الاسلام أي وألامفسدة فيه اه  
(وأقول) كانه يريد ما لو كان غير الكف فهو حربي أو يمن يستحق هو قتله بهذا الطريق (قوله  
يجوز التكليف بالحال) أقول فنية التعيير بالتكليف اختصاص هذا الخلاف بالوجوب  
ولا يبعد جريانه في السلب أيضا وهل يتصور ذلك في الحرمة والكرامة بان يطلب منه ترك  
ما يستحيل تركه طلبا جازما أو غير جازم فيه نظر وقد يشكك تصويره بتصرم نحو المكث تحت  
السماء (قوله أو علة الاعادة كالإيمان من علم الله أنه لا يؤمن) قال شيخ الاسلام أي لان  
العقل يحيل إيمانه لاستلزامه انقلاب العلم القديم جهلا ولو سئل عنه أهل العادة لم يحيلوا إيمانه  
كذا جرى عليه كثير لكن كلام الغزالي وغيره من المحققين ظاهر في ان ذلك ليس محالا عقلا  
أيضا بل يمكن مقطوع بعدم وقوعه ولا يخرج من القطع بذلك عن كونه محكفا في ذاته وبه صرح  
السعد التفتازاني فقال في شرح التلخيص كل ممكن عادة يمكن عقلا ولا يتعكس اه ووجهه ان  
دائرة العقل أوسع من دائرة العادة وتوجهه باستحالة اجتماع وصفي الاستحالة والامكان  
ينقض باجتماعهما في الممتنع عادة لعقلا ولان الاستحالة بالغير لا تنافي الامكان بالذات اذ يصح  
وصف الشيء بوصفين متناقضين باعتبارين فيصح وصفه بأنه ممكن ذاتا محال عرضا وهو هنا تعلق  
العلم بعدم وقوعه يتم يؤخذ من هذا توجيهه ما سلكه الشارح مع الغير وبه يعلم ان الخلق لفظي  
لان الاول نظر الى اثبات المحال عرضا والثاني الى تنبيه ذاتا اه وما يوضح صحة الحكم بأنه محال  
عقلا لاعادة أن الاستحالة انما هي باعتبار ملاحظة لزوم انقلاب العلم القديم جهلا وهذا  
الاعتبار أمر عقلي لا مدخل له عادة فبسه لانه انما ينظر فيها الى ظاهر الحال وما ثبت للتويع وليس  
الجواز العادي الا كون الشيء مما يقع نوعه متكررا وإيمان الكافر كذلك وليس معنى الجواز  
العادي لشيء وقوع نفس ذلك الشيء متكررا والالم يصح الحكم بجواز شيء عادة قبل وقوعه  
وتكرره وليس كذلك الاترى ان الشخصين بوصفان بجواز توأطهم ما على الكذب عادة وان لم  
يقع منهما توأط وقت وليس ذلك الا لان نوع الاثنين مما وقع منه ذلك وعبارة المصنف في شرح  
المتأخر في هذا القسم مانعه وقد يكون أي ما لا يتدر العبد عليه متعذرا عقلا كما عاده كمن علم  
الله تعالى أنه لا يؤمن فان إيمانه مستحيل والحالة هذه عقلا لتعلق علم الله به أي بانه لا يكون واذا  
سئل ذورا له وانده عنه حكمه وان الإيمان في امكانه وهكذا كل طاعة قدر في الازل عدمها  
اه وفيه تنبيه على ما يوضح صحة ما ذكره الشارح فان الصلاة المتروكة في وقتها مشلا لا يقول  
عاقل انها في ذلك الوقت مستحيلة عادة مع ان تركها ليس الاتعلق ارادة الله تعالى وعلمه بانها  
لا تفعل في ذلك الوقت وباعتبار ذلك يستحيل وقوعها وكذا أكل الخبز المتروكة في وقت معين  
لا يقول عاقل انه مستحيل عادة في ذلك الوقت مع ان تركه ليس الاتعلق ارادة الله وعلمه بعدمه

لان قتله أخف مفسدة  
(مسئلة يجوز التكليف  
بالحال مطلقا) أي سواء  
كان محالا لذاته أي تمتعا  
عادة وعقلا كالجمع بين  
السواد والبياض أم غيره  
أي تمتعا عادة لعقلا  
كالشي من الزمن والطيران  
من الانسان أو عقلا لاعادة  
كالإيمان من علم الله أنه  
لا يؤمن

في ذلك وبهذا الاعتبار يستحيل وقوعه ولو صح القول باستحالة ذات عادة لزم أن يكون كل شيء متروكاً محالاً في زمان تركه عادة وهو باطل بديهياً وبذلك كله يظهر اندفاع ما أظالم به شيخنا العلامة وقوله ان هذا القسم اثباته لا يعقل لأن كل ما يمنع العقل لا يمكن عادة وقوله اذا لممكن العادي ما اعتيد وجوده وما هو كذلك لا يمنع العقل ان أراد اعتيد وجوده بعينه فهو ممنوع والالزم أن يكون سفره لا يقبل تحققه ليس بمكعادة وليس بصحيح أو بنوعه فالإيمان المذكور كذلك وقوله والايان بمن ذكر بالنظر الى مجرد الايمان يمكن عقلا وعادة والى صدور عن ذكر ممنوع عقلا وعادة قلنا العادة انما تنظر الى ظاهر الحال ونوع ذلك الذي وملاحظة السبب في الواقع غير معتبرة في العادة وانما هو وظيفة العقل الذي لا تعول العادة عليه وأما قوله عن العضد وظن قوم انه أي ما علم الله انه لا يقع انه ممنوع لغيره اهـ بخوابه ان مجرد قول العضد ذلك لا يرد قول غيره مع ان ذلك معارض بأن العضد نفسه خالف ذلك في المواضع فانه بعد ما أجاب عن قول المعتزلة لولا استقلال العبد بفعله لبطل التكليف والتاديب وارتفع المدح والذم وارتفع الثواب والعقاب ولم يبق للعبث فائدة قال ثم هذا ان لزم أي القائل بعدم استقلال العبد بفعله فهو لازم لهم أي للمعتزلة أيضا لوجود الأول ان ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممنوع الصدور عن العبد أي والاجازة انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد أي والاجازة ذلك الانقلاب ولا يخرج عنهما أي بفعله العبد وانه يبطل الاختيار أي اذ لا قدرة على الواجب والممتنع اهـ فقد حكم بامتناع ما علم الله أنه لا يقع ورديه على المعتزلة وقال السيد عقيب قال الامام الرازي ولو اجتمع جملته العقلاء لم يقدروا أن يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالترام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها ثم عقب ذلك بقوله واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الاتري ان صورة القوس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخرومة لان القوس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيد اسبق وجوده انما يتحقق اذا كان هو بنفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والالزم أن لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بفعله وجودا وعدمه اهـ ولا يخفى أن هذا كله لا ينافي الامتناع بالعارض وان وجوب الفعل أو امتناعه لا راد وجوده أو عدمه لا ينافي الاختيار وأما قوله على انهم سموه محالا لغيره لاحتمال في العقل دون العادة فجاوب ذلك أن هذا لا ينافي انهم سموه أيضا محالا في العقل دون العادة ونهـ حفظ حجة على من لم يحفظ (قوله لانه اظهر وامتناعه للمكلفين لا فائدة في طلبه) أي لاحكامه فيه قال شيخنا العلامة قد يقال اتقاء القائل في طلبه لا يمنع لان أفعاله تعالى لا الهة ولا تعرض اهـ (واقول) قال السيد الجرباني اذا ترتب على فعل أثر فن حيث انه ثمرة يسمى فائدة ومن حيث انه طرف الفعل يسمى غاية ثم ان كان سببا لاقدام الفاعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا وان لم تكن غاية فقط وأفعال الله تعالى يترتب عليها حكم وقوائمه لا تعدد ذهب الاشاعرة والحكاه الى انها غايات ودمافع راجعة الى الخلق لا غرض وعلة لاقوله لوجهين الاول أن الفاعل لغرض لا بد أن يـ ون الغرض أولى بالقياس اليه من عدمه والالم يكن غرضا

(ومنع اكثر المعتزلة  
والشيخ أبو حامد الاسفرايني  
والعزالي وابن دقيق  
العبد ما أي المحال الذي  
ليس متمعا لتعلق العلم  
بعدم وقوعه) أي منهوا  
المتمتع بغير تعلق العلم لانه  
اظهر وامتناعه للمكلفين  
لا فائدة في طلبه منهم

فالقائل مستفيد تلك الاولوية ومستكمل بالغير ولا يكتفي رجوع المنفعة الى الخلق لان  
الاحسان اليميم وعدمه ان تساوي بالتسوية اليه تعالى لا يصح الاحسان ان يكون غرضاً وان  
كان أولى لزوم الاستكمال الثاني ان الغرض لما كان سبباً لاقدام القاعل فكان القاعل ناقصاً  
في قاعليته مستفيداً من غيره ولا مجال للنقصان بالقياس اليه تعالى بل كماله في ذاته وصفاته  
يقضي الكمال في قاعليته وأفعاله وكما يسهل أفعاله تقتضي مصالح ترجع الى العباد فلا شيء حال  
عن الحكمة والمصلحة ولا سبيل الى نقصان والاستكمال اليه تعالى وهو المذهب الصحيح  
والحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ولا يحوم حول ريبه والآيات والاحاديث محمولة على  
الغيبات ومن قال بظواهرها فقد غفل عما تشهد به الاقنار الصحيحة والاقتدار الدقيقة أو أراد  
اظهار ما يناسب افهام العامة على مقتضى كلم الناس على قدر عقولهم اه وقد ظهر به ان اتقاء  
العلة والغرض عن أفعاله تعالى لا يدل على اتقاء القائدة لانها مغايرة للعلة والغرض وأفعاله  
تعالى وان لم تكن أهلة ولا غرض لا يتناول عن حكمة ومصلحة فاستدلال الشيخ بقوله لان أفعاله  
تعالى لا له ولا لغرض لا يبيد لان أهل الحق من المخالفين مع تفهيم العلة والغرض عن أفعاله  
تعالى لا يتدون عنها القوائد بمعنى الحكم والمصالح نعم الحمل على العلة والغرض يناسب مذهب  
المعتزلة منهم فانهم يقولون به ما في أفعاله تعالى كما هو مشروح في المواقيت وغيره (قوله وأجيب  
بان قائله اختياره الخ) قال شيخ الاسلام أي ان سلكه انه لا بد في أفعال الله تعالى من ظهور  
قائده لفعل فاننا لم ذلك لا يستل عما يفعل فله ان لا يظهرها الا بلزوم الحكيم اطلاع من دونه  
على وجه الحكمة كما قاله القفال في محاسن التبرية اه وفيه تصريح بان الجواب على سبيل  
التنزل وبه صرح الكمال فقال اعلم ان هذا الجواب على سبيل التنزل فانما يمنع أولاً اعتبار ظهور  
القائدة لان ظهور الحكمة والمصلحة لله قل في أفعال الله تعالى غير لازم سيما على أصلنا لا يستل  
عما يفعل سبحانه اه وحيث كان الجواب على سبيل التنزل سهل أمر الاعتراض الذي أورده  
شيخنا العلامة على هذا الجواب بقوله هذه القائدة يتفهمها قول المستدل اظهر امتناعه  
للمكثفين اه على أن نفي قول المستدل المذكور لها ممنوع منعا في غاية الظهور بالنسبة للمتنوع  
عادة لا عقلاً لان المكثف يجوز خرق العادة قياساً في المقدمات وكذا في المتنوع عقلاً أيضاً لانه  
قد يعقل عن الاستحالة فيما خذ في المقدمات وعلى تقدير عدم الغنلة فيمكن في الاختيار اذا علم  
لامتنال وطيب أنفسهم به لو كان مكثفاً فترتب الثواب أو عدم الأذعان وابعاً انفسهم لو كان  
مكثفاً قاله قناب فان كلام من الأذعان وطيب النفس ومن ضده ذلك يتصور تعلقه بما بالمنعوت وقد  
يراد بالاختذ في المقدمات ما يشمل ذلك فليست ادل (قوله اما المتنوع لتعلق علم الله بعدم وقوعه  
فالتكليف به جازر وواقع اتفاقاً) قال شيخ الاسلام هذا شخص لما يأتي في المسئلة الآتية  
أو مقيد بالتكليف بالاعتقادات وما يأتي تم مقيد بالفروع اه (وأقول) كان مراده بما يأتي في  
المسئلة الآتية تكليف الكافر بالفروع ويتوجه حينئذ على الوجه الاول ان من لازم الكافر  
مادام كافر اتعلق علم الله بعدم وقوع الواجبات منه من فعل أو تركه على وجه مجزئ فلا يتأق  
التخصيص وعلى الوجه الثاني انه ما الفرق حينئذ بين الاعتقادات حيث جاز وقوع التكليف  
بها اتفاقاً والشروع حيث اختلف فيها ويفرق بعدم توقف الاعتقادات على غيرها بخلاف

وأجيب بان قائله اختياره  
هل يأخذون في المقدمات  
فترتب عليها الثواب أو لا  
فالمقناب اما المتنوع لتعلق  
علم الله تعالى بعدم وقوعه  
فالتكليف به جازر وواقع  
اتفاقاً (و) يمنع (م) متعلقة  
بذواتها والامدى المحال  
لها (هـ) دون المحال لغيره

الفروع لتوقها على الاسلام في الجملة كما سيأتي (قوله واما امام الحرمين كونه مطلوباً) قال الكوراني بعد شرح كلام المصنف فقد ظهر أن تفصيل امام الحرمين لم يتضمن زيادة فائدة واقول جوابه أن التنبه على اختلاف المآخذ كما بينه الشارح المحقق فائدة أي فائدة (قوله فاختلفا كما قال المصنف ماخذ الاحكام) فيه أمران أو ردهما الكمال الاول انه يقتضى ان ماخذ القول الثاني ماقدمه من انه لا فائدة في طلب المحال وهو خلاف ما في شرح المختصر ان ماخذ القول الثاني عند المعتزلة هو ان الامر يبدو وقوع المأمورية والجمع بين علمه تعالى بانه لا يقع وارادته وقوعه تناقض وهو بناء على قاعدتهم ان الامر هو الارادة والثاني انه يقتضى ايضا اتفاق القائلين بالقول الثاني من المعتزلة ومن وافقهم فيه من أصحابنا على هذا المآخذ أي الذي قدمه الشارح وكلام المصنف في شرح المنهاج مصرح بان هذا المآخذ أي الذي قدمه الشارح أيضا للمعتزلة وان من وافقهم من أصحابنا في القول الثاني يخالفهم في المآخذ فانه قال ان القول بامتناع التكليف بالمحال اكونه عينا مني على تعليل أفعال الله تعالى بالاعراض والقائل به المعتزلة قال وأما من وافقهم من أصحابنا فله ماخذ آخر اه (واقول) أما الامر الاول فجوابه ما هو ظاهر انه لا محذور في مخالفة الشارح ما في شرح المختصر مع أن الكمال أشار في آخر كلامه الى عذر الشارح في مخالفة ما في شرح المختصر بان ما قاله موافق ما في كتب الكلام عنهم اه بل لا منافاة بين ما اراده الشارح وما في شرح المختصر إذ كل منهما يصح أن يكون ماخذ الهم وتعددا للمآخذ غير ممنوع واستدلالهم بما ذكره الشارح صريح في أنه ماخذ لهم ولا ينافي مخالفتهم ما في شرح المصنف العز والمصنف بقوله كما قال المصنف لجواز أن يكون العز ويجوز اختلاف المآخذ دون الحكم لا تعين المآخذ أيضا بالقاعدة وأما الامر الثاني فجوابه انه لا مانع من اتفاق المعتزلة ومن وافقهم من أصحابنا على المآخذ الذي قدمه الشارح لانه عبرت به بالثابتة وهي محوثة بالنسبة لأصحابنا على الحكمة والمصلحة وبالنسبة للمعتزلة على العلة والغرض على ما هو الموافق لقواعدهم وهذا لا ينافي ما في شرح المنهاج لانه انما ادعى مخالفة أصحابنا الهم في المآخذ بمعنى العلة والغرض فليست امل (قوله ولو تركه وذكر الامام مع من ذكره في القول الثاني الخ) قال الكمال يقال عليه لو ذكر الامام مع من ذكره في القول الثاني لا فائدة تحرير مذهبه في المحال عادة وما فعله لا يفيد ذلك اه (واقول) عذر يوجب من الكمال فان عبارة المصنف فيما ذكره عن الامام تشتمل أنواع المحال التي منها المحال عادة غاية الامر انه يستثنى منها المحال لتعلق العلم بعدم وقوعه لماسبق من الاتفاق على جوازه ووقوعه فعبارة مفيدة مذهب الامام في المحال العادي بلا اشكال ثم رأيت السيد السمرودي نقل كلامه ثم قال وفيه نظر لان الشارح قرر كلام الامام بما يشتمل المحال عادة حيث قال كونه أي المحال لغير تعلق العلم اه لكن مجرد كون الشارح قرر ما ذكر لا يدفع اعتراضه بل لا بد في دونه من بيان كون عبارة المصنف مفيدة كما ذكرناه فتمامه (قوله والحق وقوع المستنع بالغير لا بالذات) اعترضه الكوراني بانه ليس بحق قال لما علمت ان قسم من المستنع بالغير وهو الذي ليس متعلق القدرة الحادثة أي أصلا كخلق الاجسام أو عادة كالطيران الى السماء كما مثل بذلك قيل لم يقل أحد بوقوعه مع كونه ممكناً في ذاته اه (واقول) مثل هذا الاعتراض من مثل الكوراني مع ضعف

(و) منع (امام الحرمين كونه) أي المحال يعني لتفسير تعلق العلم المسبق (مطلوباً) أي منع طلبه من قبل نفسه أي لاستحالة نفسه فهي عنده مائة من طلبه بخلافها على القول الثاني فاختلفا كما قال المصنف ماخذ الاحكام (لا ورود صبغة الطلب) له لغير طلبه فلم ينعه الامام كما لم ينعه غيره فانه واقع كافي قوله تعالى كونيوا قردة خاسئين والامام رد بجوابه فيما نسب الى الاشعري من جواز التكليف بالمحال فتكلم المصنف بشقيه ولو تركه وذكر الامام مع من ذكره في القول الثاني كما فعل في شرح المنهاج فاقسه الإشارة الى اختلاف المآخذ المقصودة (والحق) وقوع المستنع بالغير لا بالذات

اما وقوع التكليف بالاول فلائنه تعالى كلف الثقلين بالايمان وقال وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فامتنع ايمان اكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه وذلك من الممتنع بغيره واما عدم وقوعه بالثاني فللاستقراء والقول الثاني وقوعه بالثاني ايضا لان من انزل الله فيه انه لا يؤمن بقوله مثلا ان الذين كفروا سواء عليهم اانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون كما هو جهل ولهب وغيرهما مكلف في جملة المكلفين بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما جاء به عن الله عز وجل ومنه انه لا يؤمنون اي لا يصدق النبي في شئ مما جاء به عن الله تعالى فيكون مكلفا بتصديقه في خبره عن الله تعالى بانه لا يصدق في شئ مما جاء به عن الله تعالى وفي هذا التصديق تناقض حيث اشتمل على اثبات التصديق في شئ ونفيه في كل شئ فهو من الممتنع لذاته واجيب بان من انزل الله فيه انه لا يؤمن لم يقصد ابلاغه ذلك حتى يكاف بتصديق النبي فيه دفعا للتناقض وانما قصد ابلاغ ذلك لفسره واعلام النبي به ليعلم من ايمانه كما قيل

اطلاعه مما لا التفات اليه في حق مثل المصنف الذي بلغ في سعة الاطلاع في هذا الفن والاحاطة بوقايقه وخلافه ما لم يبلغه احد بعده ولا كثير من قبله (قوله اما وقوع التكليف بالاول) اي الممتنع بالغير وهو قسمان الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه والممتنع عادة لاعتقاده وقد اعترض عليه السكال وغيره بان هذا الدليل الذي اوردته كغيره لا يدل الاعلى وقوع التكليف بالاول الذي هو محل وفاق ولا يدل على وقوع التكليف بالثاني الذي هو محل النزاع فلا دلالة للدليل على موضع النزاع (واقول) لا يخفى ان القسم الاول وان لم يكن موضع النزاع هو من جملة مطالب المصنف لان مطالبه ومدعاها القسمان واثبات المدعى وبعضه وان لم يكن موضع نزاع من جملة مقاصدهم المطوبه والحاصل انه اثبت بعض مدعى المصنف ومطالبه فلا يتوجه عليه تشنيع السكال بانه لا دلالة على وقوع النزاع لان اثبات المدعى لا يتوقف على كونه موضع نزاع ولا تشنيع شيخنا العلامة بان الشارح اثبت الوقوع في غير الذاتي بموضع الوفاق منه وفيه ما لا يخفى لان الشارح لم يقصد اثبات الوقوع في غير الذاتي بموضع الوفاق منه بل اثبت بعض مدعى المصنف وان كان موضع وفاق وترك الباقي لانه لم يتعزله ما يدل عليه نعم قال شيخ الاسلام قد يقال بانه ما انهمه دليل وقوعه بالممتنع بالذات في القول الثاني لانه اذا دل على وقوع الممتنع بالذات فعلى وقوع الممتنع بالغير بالاول اه وقد ينظر فيه بان هذا الدليل قد اجيب عنه فلا تتم دلالاته وبان اصل دلالاته على وقوع الممتنع بالغير فضلا عن الاولويه بمجموعة اذا لا يلزم من وقوع شئ ولو اعلى وقوع غيره ولو ادنى بل واز ان يقع الاعلى دون الاثني لحكمة تقتضي ذلك فلينامل (قوله مسئله الا اكثر على ان حصول الشرط الشرعي ليس شرطيا في صحة التكليف) هذا يخالف ما ذكره المصنف في المسئلة الثانية من ان التحقيق الاخر لا يتوجه الا عند المباشرة وقد يجاب بان هذا لا يرد عليه اذ ليس في كلامه هنا ما يدل على اعتماده مانقه عن الاكثر ويرد بان قوله الاثني والصحيح صريح في اعتماده قولهم (قوله واجيب باسكان امثاله بان يوثق بالمشروط بعد الشرط) اقول في هذا الجواب نظر لانه لا يتناسب ما مشى عليه المصنف من جواز التكليف بالمحال مطلقا اذ مقتضاه ان لا يجتاز الى اثبات امكان الامتثال كما لا يخفى ويجاب اما بان هذا جواب على الترتل بيني لوسلنا ان صحة التكليف يتوقف على امكان المكلف به بناء على امتناع التكليف بالمحال فلان لم اتفاه الامكان هنا بل هو متحقق مع اننا نسلم ان صحة التكليف تتوقف على ما ذكر ولا يخفى ان الشئ اذا امكن عنه اجوبة لم يكن الاقتصار على بعضها نافية للصحة الباقى فاقصر الشارح وغيره على هذا الجواب الترتلي لا يمنع صحة الجواب أيضا يمنع بطلان اللازم فلا يلزم ان يكون هذا مخالفا لما تقدم عن المصنف من جواز التكليف بالمحال مطلقا واما بان المراد انه هل يصح التكليف بممكن الامتثال قبل حصول شرطه الشرعي بدليل افراد هذه المسئلة عن مسئلة الاستحالة وفيه انه لا فائدة لذلك مع صحة التكليف فيما لا يتناقض فيه الامتثال واما بان هذه المسئلة مفرقة على امتناع التكليف بالمستحيل ثم رأيت شيخنا العلامة قال ثم هو اى استدلال القول اثناني استدلال على امتناع وقوعه حال عدم الشرط تصديقه هكذا الوقوع حال عدم الشرط لم يمكن امثاله واللازم ممنوع فاللزم مثله وبما حصل الجواب منع اللزوم وتسليم منع اللازم وهو اى تسليم منع اللازم خلاف ما قدمه المصنف من

جواز



جوازا التكليف بالمال فتدبر اه وقد علمت جوابه (قوله بان يؤتى بالمشروط بعد الشرط) أقول  
التي يظهر أن مراده من ذلك أنه مكلف حال عدم الشرط بإيقاع الفعل بعد إيجاب الشرط فحال  
عدم الشرط ظرف التكليف وحال وجود الشرط ظرف إيقاع المكلف به فما صدر به شيئا  
العلامة كلامه هنا فيه نظير هو ممنوع والاحتمال الذي أبدأه هو الوجه المتعين (قوله وعلى  
الصحة والوقوع ما تقدم) أقول وجه هذا البناء إذا كان وجوب الشرط بوجوب المشروط  
كان مقارنا له في الزمان ومعالم ان وجود الشرط يتأخر عن وجوبه فيلزم تأخره عن وجوب  
المشروط لأنه مقارن لوجوب الشرط وإذا تأخر وجود الشرط عن وجوب المشروط كان  
وجوب المشروط حال عدم الشرط وذلك تكليف بالمشروط قبل حصول الشرط والحاصل أن  
وجوب الشرط بوجوب المشروط يستلزم صحة وجوب المشروط حال عدم الشرط وهذه الصحة  
اللازمة من جهة أفرادها هنا وهو صحة التكليف بالشيء حال عدم شرطه ومعلوم أن صحة الملزوم  
تتوقف على صحة لازمه إذ لو كان باطلا كان الملزوم كذلك لأن الملزوم الباطل باطل فلهذا كان  
ما تقدم مبنيًا على ما هنا جوازا ووقوعه قائمًا أن يقول لانسلم أن وجود الشرط يلزم أن يتأخر  
عن وجوبه لا مكان أن يكون الشرط مما يوجب الاتيان به في حد ذاته فبأنه يتم بوجوب  
المشروط الذي يقارنه وجوب الشرط إذ لا يمكن الوجوب حيث حال عدم الشرط بل حال  
وجوده كالوقوع للصلاة مثلا ثم ورد وجوب الطواف فانه وان اقتضى وجوب الوضوء لكن  
الوضوء حاصل فلم يمكن وجوب الطواف حال عدم الوضوء ثم وجوده بوصف كونه مشروطا للشيء  
يتأخر عن وجوبه لكن هذا مجرد لا يقتضى ذلك البناء اللهم إلا أن يقال يكفي في ذلك البناء  
كون وجود الشرط قبل وجوبه غير لازم فليست أمثل (قوله يعني من الاكثر هنا) أقول لعل هذا  
بناء على علم من خارج والانه في حد ذاته غير لازم لجوازا أن يكون الاكثر هنا هم الاكثر  
هنا فيكونه قابل الاكثر هنا هم مقابلهم هنا فليست أمثل (قوله وهي مفروضة في تكليف  
الكافر بالفروع) فيه أمران الاول ان ذكر الخلاف في تكليف الكافر بالفروع على الاطلاق  
يفيد أمرين أحدهما ذكر الخلاف في صحة التكليف بالمشروط حال عدم شرطه الشرعي لان  
من جهة الفروع ما يتوقف على النية التي لا تصح من الكافر فهي متوقفة على الاسلام وما يتوقف  
عليها متوقفة على الاسلام فذكر الخلاف في تكليفه بالفروع على الاطلاق يتضمن ذكر الخلاف  
في صحة التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وثانيهما ذكر الخلاف في أن الكافر مكلف بفروع  
الشريعة أو لامع قطع النظر عن صحة التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وعدم صحة ذلك  
ولما أراد المصنف فرض المسئلة في تكليف الكافر بالفروع لاقادة الامر الاول ذكره على وجه  
يفيد الأمرين حيث فرضه في التكليف بالفروع مطلقا شاملا لما يتوقف على النية وبهذا  
الاعتبار يفيد الامر الاول ولما لا يتوقف عليها وبهذا الاعتبار يفيد الثاني وذلك لزيادة  
القائدة مع حصول المقصود ويتغنى عن أفراد الامر الثاني بالذكري وليجتمع ما يتعلق بالكفار  
في محل واحد على انه يصح أن يجعل مجموع القسمين من حيث هو مجموع من جزئيات محل النزاع  
لان ذلك المجموع من تلك الجزئية يتوقف على الايمان فاحفظ ذلك فهو في غاية الحسن والدقة  
ويظهر اندفاع قول الكمال وأما حكاية القول بتكليفه بالتواهي فلا يتجه هنا انما يتجه مع

لنوح انه ان يؤمن من قومك  
الامن قد آمن فتكليفه  
بالايمان من التكليف  
بالممتنع لغيره والثالث وهو  
قول الجمهور عدم وقوعه  
بواحد منهما الا في الممتنع  
لتعلق العلم بعدم وقوعه  
لقوله تعالى لا يكلف الله  
نفسا الا وسعها والممتنع  
لتعلق العلم في وسع المكلفين  
ظاهرا \* (مسئلة \* الاكثر)  
من العلماء على (أن حصول  
الشرط الشرعي ليس شرطا  
في صحة التكليف) لشرطه  
فيصح التكليف بالمشروط  
حال عدم الشرط وقيل هو  
شرط فلهما فلا يصح ذلك  
والا فلا يمكن امتثاله لو وقع  
وأجيب بإمكان امتثاله بان  
يؤتى بالمشروط بعد الشرط  
وقد وقع وعلى الصحة والوقوع  
ما تقدم من وجوب الشرط  
بوجوب المشروط وفاقا  
للاكثر يعني من الاكثر هنا  
(وهي) أي المسئلة (مفروضة)  
بين العلماء (في تكليف  
الكافر بالفروع) أي هل  
يصح تكليفه بها

قطع النظر عن كون المسئلة من جزئيات محل النزاع بأن نصب الكلام في تكليف الكافر  
 بالفروع دون تقييد باشتراط الايمان اهـ وايضا أن تنوهم من قوله واعلم أن ما تقدم في توجيه  
 فرض المسئلة في تكليف الكافر بالفروع مع أنه غاية ما يمكن في التوجيه يرجع حاصله عند  
 التحقيق الى تقييد محل النزاع في صورة القرض ببعض فروع الشريعة وهو العبادات التي  
 تتوقف صحتها على النية الخ أن مقصوده حمل الفروع في كلام المصنف على أحد قسميه وهو  
 ما يتوقف منها على الايمان فان ذلك غير ممكن في عبارة المصنف لان قوله واقوم في الاوامر فقط  
 صريح في تميم الفروع وانما مقصوده التيسير على أن الذي هو جزئي من جزئيات محل النزاع  
 انما هو أحد قسمي الفروع لا القسمان وان ذكرهما المصنف وان كان في القسم الثاني خلاف  
 لانه ليس من حيث التكليف بالنهي قبل حصول شرطه فليتأمل به والثاني أنه ما المراد بالفروع  
 المختلف في تكليفه بها فانه كثر اختلاف الامة فيها ويجهل أن المراد المتفق عليها لان معاقبته  
 في الآخرة على ترك ما اختلف في وجوبه أو فعل ما اختلف في تحريمه انما يعقل لبطه بالتأمل  
 بذلك وربطه به دون مخالفة ترجيح بلا مرجح فليتأمل ولو فعل فعلا يضمن به في بعض المذاهب  
 دون بعض أو ما يحرم عليه زوجته كذلك فيجبه أن يقال ان قلده بعض المذاهب في ذلك فانه يبره  
 والاقان رفع لبعض الحكام عاملة بقتضى مذهبه والان لا شيء عليه فليتأمل (قوله مع انتفاء  
 شرطها في الجملة) قال شيخنا العلامة وغيره أي لا بالنظر الى كل فرع اذ منها النواهي وقد مر أن  
 الايمان ليس بشرط في متعلقاتهم اذ اشد شيئا ويحتمل أن المراد بالجملة ما يصدق بشرط الفعل  
 وبشرط شرطه اهـ (قوله والصحيح وقوعه أيضا في عاقب على ترك امتثاله وان كان يسقط  
 بالايمان ترغيبا فيه) قال النووي في شرح المذهب اتفق أصحابنا على أن الكافر الاصل لا تجب  
 عليه الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرهما من فروع الاسلام والصحيح في كتب الاصول انه  
 مخاطب بالفروع كما هو مخاطب باصل الايمان قال وليس مخالفا لما تقدم لان المراد هناك غير  
 المراد هنا فالمراد هناك انهم لا يبالون بها في الدنيا مع كفرهم واذا أسلم أحدهم لا يلزمه قضاء  
 الماضي ولم يتعرضوا العقوبة الآخرة وممراهم في كتب الاصول انهم يهذبون عليه في الآخرة  
 زيادة على عذاب الكفر فيعذبون عليها وعلى الكفر جميعا لا على الكفر وحده ولم يتعرضوا  
 للمطالبة في الدنيا فذكروا في الاصول حكم طرف وفي الفروع حكم الطرف الاخر اهـ وقضية  
 قوله فالمراد هناك انهم لا يبالون بها في الدنيا الخ انه لا أثر للخطاب في أحكام الدنيا به صرح  
 الامام في المحصول فقال واعلم انه لا أثر لذلك في الاحكام المتعلقة بالدنيا لانه لا يصلح حاله الكفر  
 ولا بعد الاسلام لكن نازعه القراني بأنه يظهر أثره في الدنيا من وجه وهو ذلك ومنها انه يتجه  
 اختلاف العلماء في استحباب اخراج زكاة الفطر اذا أسلم في أيام الفطر ومنها انه يتجه اقامة  
 الحد وعليه لاسيما الرجم عند الشافعي فان العقوبات مع المعاصي والمخالفات في تلك  
 المناسبات مناسبة اما انما عاقبه وهو لم يعص بذلك الفعل الذي يعاقب عليه فيعيد عن القواعد  
 فالقاتل بانهم مكفون يعلم من مخالفة القواعد ومنها استحباب قضاء الصوم اذا أسلم في اثناء  
 الشهر ملاحظة لتقدم الخطاب في حقه وكذلك وجوب امسالك بقية النهار الذي أسلم فيه  
 بخلاف الصبي والماتس يزول عذرهما والفرق تقدم الخطاب في حق الكافر دون الماتس

مع انتفاء شرطها في الجملة  
 من الايمان تتوقفها على النية  
 التي لا تصح من الكافر  
 فالأكثر على صحتها ويمكن  
 امتثاله بان يوفق بها بعد  
 الايمان (والصحيح وقوعه)  
 أيضا

والصبي

والصبي والمسافر ومنها انه لا يشترط اذا أسلم في آخر الوقت بقاء وقت الاغتسال والوضوء بل  
 تجب الصلاة بادرالك وقت يسع ركعة منها فقط على الخلاف في ذلك المخرج على الخلاف في  
 كونهم مخاطبين أم لا ومنها نقض معاملاتهم على معاملات المسلمين فاننا اذا قلنا ليسوا مخاطبين  
 بالتحريم كانت معاملاتهم فيما أخذوه على خلاف القواعد الشرعية أخف من معاملة المسلم  
 لانه عاص بذلك العقد وقد نهى الله تعالى عنه ولم ينه الكافر ولانه اذا أسلم أقر على ما سده من  
 الربا والغصب بخلاف المسلم اذا تاب ومنها ان عقد الجزية يكون من جملة آثاره ترك الانتكاح  
 في القروع وانه سبب شرع لذلك ان قلنا مخاطبون والافلاحيكون شرع سببا لالتكاح انتكاح  
 الكفر خاصة ومنها ان العلماء اختلفوا في الكافر اذا اطلق أو أعتق وبقي عنده حتى أسلم هل  
 يلزمه ذلك أم لا فاذا قلنا انهم ليسوا مخاطبين أمكن تخريج عدم اللزوم على ذلك ومنها الاوقاف  
 والهبات والصدقات اذا باعوا بها بعد صدور أسبابها اذا قلنا ليسوا مخاطبين لانهم من ذلك  
 وهو مذهب مالك وما ذكره في زكاة الطر لا يوافق مذهب الشافعية لانها لا تجب عندهم على  
 الكافر لتقسيد هاق الحديث بالمسلمين فلم يتناول الحديث وكذا المعنى أيضا ولا يرد ذلك على قولهم  
 بمخاطبة الكفار بقروع الشريعة فقد قال التاج السبكي ولا شك ان الادلة الواردة في أحكام  
 الشريعة منها ما يتناول لفظه الكفار مثل يأبى الناس وشعوه فيتعلق بهم حكمه على القول  
 بتكليفهم بالقروع ومنها ما لا يشملهم لفظه كاذكرناه من الآية والحديث يعني قوله تعالى خذ  
 من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها وكتاب أنس الذي كتبه له أبو بكر وفيه هذه فريضة  
 الصدقة التي فرضها رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين وكالات التي فيها يأبى الذين  
 آمنوا وشعوه فلا يتناولهم لفظا قال والدي ولا يثبت حكمها لهم وان قلنا انهم مخاطبون  
 بالقروع الابدليل منقصل أو تبين عدم الفرق بينهم وبين غيرهم والاكتفاء بعموم الشريعة  
 لهم وتغيرهم واما حيث يظهر الفرق اذ يمكن معنى غير شامل لهم فلا يقال يقبوت ذلك الحكم لهم  
 لانه يكون اثبات حكمه بغير دليل والتعلق قدره وانما على الوجوب فلا يثبت في حقهم بغير دليل  
 ولا معنى اه ولا يمتحن أن قياس عدم الوجوب عدم الاستحباب في الصورة التي فرضها  
 واما ما ذكره في الحدود فلا يوافق ما سياتي عن الشيخ الامام اذ مقتضاه اخراج ذلك عن محل  
 الخلاف لكن هذا ظاهر بالنسبة لترتيب الحدود على أسبابها لان ذلك من قبيل خطاب الوضع  
 لبا النسبة أيضا لانه يجب عليه تسليم نفسه لاطاعة الحد والتمكين من ذلك لانه من قبيل خطاب  
 التكليف قال المصنف ومن خطاب الوضع كون الزنا سببا للوجوب الحد وذلك ثابت في حقهم  
 ولذلك رجم النبي صلى الله عليه وسلم اليهوديين ولا يحسن القول ببناء ذلك على تكليفهم  
 بالقروع فانه كيف يقال باسقاط الاتم عنهم فيما يعتقدون تحريمه لكفرهم وهذا في الكتابي الذي  
 به قد شرعا امان لا يعتد شيا فيجوز الخلاف في تعلق التحريم به في جميع المحرمات وقد قال  
 الاستاذ أبو اسحق في أصوله لا خلاف أن خطاب الزواجر من الزنا والحد يوجه عليهم كما هو  
 على المسلمين ونص الشافعي على أن حد الزنا لا يقط بالاسلام فانظر هذه المواضع وتاملها  
 ونزل كلام العلماء عليها ولا يظن القلان مخالفة ما ذكرنا لبعبارات الاصوليين لانهم انما قالوا  
 التكليف بالقروع فلا يرد خطاب الوضع عليهم اه وما نقله عن الاستاذ ان كان بالنسبة للجزود

ترتب الحد على الزنا والقذف مثلا فذلك وان كان بالنسبة للاثم عليهم ما خالف نفيه الخلاف  
صرح المتن من اجراء الخلاف في التواهي أيضا وأما نقله عن الشافعي فهو المعتمد وان كان له  
نص آخر بالسقوط واما ما ذكره في قضاء الصوم هو عندنا محتمل لكن أفتى شيخنا العلامة  
الشهاب الرمي رحمة الله عليه بعدم الاستصحاب أخذ من تعليل سقوط الوجوب بعد الاسلام  
بالتغيب في الاسلام وما ذكره من وجوب امساك بقية النهار لا يوافق مذهبنا ثم هو مستحب  
كما يفهم من الروض وشرحه واما ما ذكره فيما اذا أسلم في اخر الوقت غير بعد وفيه كلام في  
قرو عننا ثم لا يشترط عندنا ادراك قدر ركعة بل يكفي ادراك قدر تكبيرة واما ما ذكره في  
تقصيل معاملاتهم واضح من حيث الاقدام ونحوه اما محذور ترتيب آثارها عليها فهو خارج عن  
محل الخلاف وكذا ما ذكره فيما لو طلق أو اعتق أيضا واضح من حيث ترتيب الحرمة على الطلاق  
والعتق اما من حيث حصول القرقة فهو خارج عن محل الخلاف كما يؤخذ ذلك مما سياتي عن  
الشيخ الامام وقد قال المصنف في شرح المنهاج وكشف الغطاء عن ذلك أن الخطاب على قسمين  
خطاب تكليف وخطاب وضع فخطاب التكليف بالامر والنهي وهو محل الخلاف وليس كل  
تكليف أيضا بل ما لا يعلم اختصاصه بالؤمنين أو ببعض المؤمنين وأما خطاب الوضع فله  
ما يكون سببا لامر أو نهي مثل كون الطلاق سببا للحرمة الزوجة قال والذي أطال الله بقاءه  
فهذا من محل الخلاف أيضا ومن خطاب الوضع كون اتلافهم وجناباتهم سببا في الضمان الى  
ان قال وكذا ~~كون~~ الطلاق سببا للقرقة فان القرقة تثبت اذا قلنا بصحة أن تكببتهم ومن هذا  
القبيل الارث والمكاتبه وكذا صحة أن تكببتهم اذا صدرت على الاوضاع الشرعية والخلاف في  
ذلك لا وجه له الى أن قال ومن خطاب الوضع ثبوت المال في ديمهم في الديون وفي الكفارات  
عند حصول أسبابها ولا نزاع في ثبوت ذلك في حقهم اه وقوله اذا صدرت على الاوضاع  
مقتضاها انه المزمع ندر كذلك ~~تكون~~ من محل الخلاف لكن الصحيح عندنا انه محكوم  
بصحتها مع أن الصحيح عندنا انهم مخاطبون بالقروع وأما قوله انه اذا أسلم أقر على ما سيده  
من الزنا والغصب فلا يوافق مذهبنا اما ما سيده من مفسوب من مسلم فلا يقر عليه وكذا  
من ذمى بدارنا كما قاله بعضهم وأما ما سيده من الربا فقد قال أئمتنا ان الذمى لو سلم الجزية  
أو دين مسلم من مال تعلم حرمة كان باع خرا عنده وقبضه حرم قبوله قال الزركشي في  
الانكاح هو الموافق لقاعدة الشافعي في الاصول ان الكفار مكلفون بالقروع خلافا لما أجاب  
به القفال في فتاويه من انه يحل للمسلم تلك الدراهم قال لانهم ما لو أسلمت الدراهم  
له وهذا القياس على ما بعد الاسلام لا يصح لان تقرير الذي على ثمن الجهر بعد الاسلام  
رخصته كما يقر على النكاح القاسد بعد الاسلام ترغيبا له في الاسلام بخلاف تقريره  
فيما قبل الاسلام ليس رخصة الخ اه وقال في نكاح المشرک من شرح المنهاج قضية كلامهم  
هنا ان الكافر يملك ثمن الجهر الذي باعه ولهذا لا يوجب عليه الرد لا بعد الكفر ولا بعد الاسلام  
وحيث نذر فاذا كان لمسلم عليه دين ودفع له ثمن ذلك وجب عليه قبوله وبه أجاب القفال في فتاويه  
لكن الرافعي في باب الجزية قال أصح القولين لا يجوز على القبول بل لا يجوز ويحتاج الى الجمع  
بين الكلامين اه وقد يمنع ان قضية كلامهم هنا ما ذكره فلا حاجة الى الجمع وهل محل ذلك اذا

قوله وليس كل تكليف أيضا  
له في هنا سقطا والاصل  
وليس كل تكليف محتمل  
الخلاف أيضا أو يكون اسم  
ليس ضميرا يعود على قوله  
وهو محل الخلاف وان كان  
الانطباق كونه قوله كل  
تكليف تأمل اه

أخذ من الجزم من غير مسلم ونحوه والواجب الرد كما في المنصوب فيه نظر والقياس ان يجزى ما قبل في عن الجزم اذا أخذ بالربا أو ما ذكره في بيع الوقت ونحوه ففضية مذهبتنا ان لا تعرض لهم الا ان ترافعوا اليها في ذلك أو كان نحو الوقت على نحو المسجد أو اليتيم فيقتد نعاملهم باحكام الاسلام (قوله فيعاقب على ترك امتثاله) قال المصنف في شرح المنهاج ما نصه وهما ما احتجنا به احدهما ان تكليف الكافر بالصلاة والصوم والحج ونحوها لا اشكال فيه لتسكنه من ازالة المانع والفعل بعده كالمحدث وحصول الشرط الشرعي غير مشروط في صحة التكليف على الرأى الصحيح أما الزكاة فتدعى في تكليفهم بها اشكال لان شرطها بعد ملك التصاب مضي الحول وانما يجب بتمامه فاذا تم الحول وهو كافر فكيف يكلف بزكاة وهو لا يمكنه فعلها في حال الكفر ولا بعد فانه لو أسلم اشترط مضي حوله من حين اسلامه وهذا بخلاف الصلاة حيث يمكن فعلها في الوقت وجواب هذا الاشكال بانه اذا تم الحول كلف باخراجها بان يعلم ويخرجها بعد ما تكلف باخراجها بعد الاسلام الا ان متحقق ولو كلفه اذا أسلم بسقط ويكون بمثابة نسخ الشيء قبل امكان فعله وذلك بما ترقى كفتاه يستحيل بل يمكن فان استمر على كفره كان التكليف مستمرا وان أسلم سقط وبهذا يظهر معنى قول الاصوليين كما استعرفه الفائدة تضعيف العذاب في الآخرة ومضى الحول ليس من شرطه الاسلام والذي يستأنف حوله بعد الاسلام زكاة الحول الثاني أما الاول فقد استقر وجوبه وهو ممكن من الانحراج وفي الزكاة ثلاثة أشياء الخطاب بادائها وهو حاصل لما بيناهم والثاني ثبوتها في الذمة وهو حاصل ايضا لا يفترق الحال بين المسلم والكافر فيه والثالث تعلقها بالمال وهذا يظهر انه في المسلم خاصة دون الكافر ما استعرفه ثم قال ومن خطاب الوضع ثبوت المال في ذمتهم في الديون وفي الكفارات عند حصول أسبابها ولا نزاع في ثبوت ذلك في حقهم كما ثبت في حق المسلمين وكذلك تعلق الحقوق التي يطالبون بها باسم الوهم مثل تعلق أروش الجنائيات برقاب ارتقاتهم وعكس هذا تعلق الزكاة بالمال تعلقه من كفاه بعض الفقهاء أو جناية كفاه بعضهم أو شركه كما هو الاصح من مذهب الشافعي يظهر انه لا يثبت في حقهم وان قلنا انهم مخاطبون بالزكاة لا من أحد ههنا ان المقصود انهم يأتمون بتركها وليس المقصود انها تؤخذ منهم في كفرهم والتعلق المذكور انما يقصد به تعلق الوجوب لاجل الاخذ به ان الواجب عن الضياع فلامعنى لاثباته في حق الكافر لانه ان دام على الكفر لم تؤخذ منه وان أسلم سقطت وما كان كذلك لا معنى للتعلق الذي هو توثقه فيه وأطال في بيان ذلك بقائس اه وقد يجاب عما بدأه في تعلق الزكاة بان من فوائده تضعيف عذابهم بتمديدهم بالتصرف المنوعين منه كما كان فائدة أصل الوجوب العذاب في الآخرة (قوله قال الشيخ الامام والخلاف في خطاب التكليف) فيه أمران الاول ان خطاب التكليف يدخل فيه الخطاب بالجهد وقد قال الاسنوي قال يعنى القرافي ومربي في بعض الكتب التي لا استحضرها الا انهم مكلفون بما عد الجهاد وأما الجهاد فلا امتناع قتالهم انفسهم اه ما نقله الاسنوي وقائل ان يقول هذا التوجيه لا يجزى في تكليف أهل الذمة بقتال الجزيين ولا في تكليف بعض الجزيين بقتال بعض قبايل \* والثاني ان الكوراني اعترض هذا الكلام الذي نقلها المصنف عن الشيخ

فيعاقب على ترك امتثاله وان كان يسقط بالايمان ترغيبا له فيه قال تعالى يتساءلون عن الجزميين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة والذين لا يدعون مع الله الها آخر الاية وتفسير الصلاة بالايمان لانها شعاره والزكاة بكلمة التوحيد وذلك لاقراده بالشرك فقط كما قيل خلاف الظاهر (خلافا لابن ساعد الاسنوي) وكذا الخنسية في قولهم ليس مكلفا بها (مطلقا) اذا الامور منها لا يمكن مع الكفر فعلها ولا يؤمر بعد الايمان بقضائها والتهنيت مجولة عليها حذر من تبع بعض التكليف وكثير من الخنسية وافقونا (و) خلافا لقوم في الاوامر فقط فقالوا لا تتعلق به لما تقدم بخلاف التواهي لامكان امتثالها مع الكفر لان متعلقاتها تروك لا تتوقف على النسبة المتوقفة على الايمان (و) خلافا لآخرين فيمن عدا المرتد اما المرتد فوافقوا على تكليفه باستمراره تكليف الاسلام (قال الشيخ الامام) والد المصنف (والخلاف في خطاب التكليف)

الامام بانه لا طائل تحته لان محل النزاع ان ماله شرط شرعي هل يجوز التكليف به قبل وجود  
الشرط أم لا كما تقدم وما لا خطاب تكليف فيه لاصريجا ولا ضمنا فهو خارج عن المبحث ثم  
مسئلة تكليف الكافر بالقروع من جزئيات تلك القاعدة المذكورة فيما كان له شرط شرعي  
كالإيمان والطهارة وستر العورة للصلاة وأما ما لا شرط له شرعي يتوقف كالاتلاف والجنائيات  
وترتيب آثار العقود فلا وجه للخلاف فيه والحاصل ان ما ذكره خارج عن محل النزاع اه  
(وأقول) اذا تأملت ما قررناه من ان المصنف فرض الكلام في أعم مما هو من جزئيات تلك  
القاعدة لما تقدمت وعلمت ان خطاب التكليف لا يشمل ما يرجع اليه من الوضع علمت سقوط  
هذا الاعتراض وان تصيد الشيخ الامام تحته طائل أي طائل لان فيه تنبيه على الحاق الوضع  
الذي يرجع الى التكليف بخطاب التكليف في الخلاف فان ذلك لا يفهم من خطاب التكليف  
ولا يندرج تحته ولما ثبت بذلك عدم انحصار محل النزاع في خطاب التكليف وكان ذلك مظنة  
ان يتوهم شموله لبقية أقسام الوضع به الشيخ الامام على خروج بقية الاقسام والحاصل انه  
اشار الى عدم اختصاص الخلاف بخطاب التكليف خلافا لما يتوهم من التصيد بخطاب  
التكليف والى انه يلحق به بعض أقسام الوضع دون بعض فهل يسوغ انما قل مع هذا ان يزعم  
انه لا طائل تحته سبحانه هذاهتان عظيم (قوله من الايجاب والتجريم) يخرج التسبب  
والكراهة قال الاستوى في شرح المنهاج ومقتضى كلام المصنف ان الخلاف انما هو في الوجوب  
والتجريم لانه عبراً ولا بالتكليف وقال ان القسامة هي العقاب قال وأما من عبر بانهم يخاطبون  
فان عبارته شاملة للاحكام الخمسة اه وفي شرح المنهاج للمصنف ما نصه قول المصنف وغيره  
القائدة تضعيف العذاب قد يفهم ان الخلاف في تكليفهم بالقروع يختص بما يرتب عليه حرج  
من مأمور ومنهى ويقضى ان الاباحة لا تتعلق بهم لاسيما على قول انها ليست من التكليف  
والظاهر يتعلق الاباحة فيما هو مباح قال والذى أطال الله عمره وقد يقال ان اقسامهم على المباح  
وهم غير مستدين فيه الى الشرع الذي يجب عليهم اتباعه حرام لقيام الاجماع على ان المكلف  
لايجز له الاقدام على فعل حتى يعلم حكم الله فيه فان صح هذا فهم آمنون على جملته أفعالهم وهذا  
المبحث عام في التكايبين والمشركين قال والذى وهو عالم أنه لغيره وفيه عندى توقف ولا يتاقي  
القول به الحكم بعهمة أنكيتهم ومعاملاتهم لان آثارها في الدنيا والمقصود عقابهم في  
الآخرة اه كلام المصنف وما نقله عن والده ينبغي ان يلاحظ مع ما ياتي في الكتاب ان أصل  
المنافع الاباحة والمضار التجريم وما قررته في قوله صلى الله عليه وسلم ان الحلال بين وان الحرام  
بين وبينهما أمور مشتبها وما ينووه من أقسام تلك المشتبها اذا الكفار بناء على انهم مكلفون  
بالقروع حكمهم فيما ذكر حكم المسلمين (قوله وما يرجع اليه من الوضع) قال شيخنا العلامة  
بان يكون متعلقه سببا لخطاب التكليف أو شرطاً له أو مانعاً ورجوعه اليه بانهم ما يتخذون  
بالمذات وان اختلفا بالاعتبار اذا الخطاب بان الطلاق سبب لتجريم الاستمتاع هو الخطاب بتجريم  
الاستمتاع بسبب الطلاق اه (وأقول) هذا يقتضى جعل الوضع على حقيقته وهو الخطاب  
المخصوص فيحمل قول الشارح ككون الطلاق سببا لحرمة الزوجة على ان تقديره كخطاب  
يكون الطلاق سببا لكن لا حاجة الى ذلك بل يجوز جعل الوضع هنا على متاعه مما زمان قبيل

من الايجاب والتجريم (وما  
يرجع اليه من الوضع)  
ككون الطلاق سببا لحرمة  
الزوجة فالخمس يخالف  
في سببته

بأن  
الطلاق  
سبب  
لحرمة  
الزوجة  
على  
المتكلم  
بأن  
الطلاق  
سبب  
لحرمة  
الزوجة  
على  
المتكلم

الطلاق اسم المتعلق على متعلقه أو على حذف المضاف أي من متعلق الوضع فقول الشارح  
 ككون الطلاق لا يحتاج إلى تقدير (فان قلت) رجوعه إلى خطاب التكليف بالمعنى الذي  
 ذكره لا يطرد إذا الخطاب بان الوضوء شرط في صحة الصلاة لا يرجع إلى خطاب التكليف إذ  
 مرجعه الخطاب بتوقف صحة الصلاة على الوضوء وليس هذا خطاب تكليف (قلت) لا يضر ذلك  
 لأنه ليس المتدعي ان كل وضع يرجع إلى التكليف بل ان ما يرجع منه إليه له حكمه في جريان  
 الخلاف نعم قد يقال لا حاجة إلى تفسير الرجوع بما ذكره بل يكفي تفسيره بتعلقه بخطاب  
 التكليف ولو بواسطة أو وسائط (قوله لا ما لا يرجع إليه فهو الاتلاف للمال والجنائيات على  
 النفس وما دونها) أقول قد يستشكل بان الاتلاف والجنائيات أسباب لوجوب اداء بدل التلف  
 وارث الجنائيات مطلقاً وعند المطالبة فقد رجعت أيضاً إلى خطاب التكليف فلم يصح هذا التفرقة  
 الا ان يجاب بما أشار الشارح إلى التقييد بقوله من حيث انها أسباب للضمان أي شغل الذمة  
 اه أي وأما من حيث انها أسباب لوجوب اداء ما ذكرنا قد دخل في قوله وما يرجع إليه من  
 خطاب الوضع وفيه نظر لاستلزامه موافقة التصم على سببية الاتلاف لشغل الذمة ومخالفة  
 في سببية لوجوب اداء ما لزم الذمة وهو من أبعاد العبدان لا يمكن غير معقول لان حاصله التزام  
 شغل الذمة وعدم وجوب اداء ما لزمها وان التزم الاتفاق على سببية الاتلاف لكل من شغل  
 الذمة ووجوب الاداء أشكل بالاختلاف في سببية الطلاق للحرم كان التحريم هناك نظير  
 وجوب الاداء هنا فليتأمل (قوله وترتب آثار العقود) قال شيخنا العلامة هو مثال أيضاً  
 الوضع غير الراجع وفي كونه من الوضع أو متعلقه نظر إذ الترتيب مسبب عن صحة العقد التي هي  
 من متعلق الوضع اه ويجاب اما بان في عبارة المثال تجوز والمراد سببية العقود لا آثارها لان  
 ذكر الترتيب بقيد السببية فقوله وترتب آثار العقود بمعنى وكون العقود ترتب عليها آثارها  
 ومعناه وكونها أسباباً لا آثارها واما بان قوله لا ما لا يرجع إليه أعظم من الوضع بقريضة امقاط  
 منه والا كان الظاهر ان يقول لا ما لا يرجع إليه منه أي من الوضع ويكون ترتب آثار العقود  
 مثالاً لما لا يرجع من غير الوضع فليتأمل (قوله ورد بان دار الحرب ليست دار ضمان) قضيته  
 ان الحربى يضمن متلقه ومجنيه في دار الاسلام وفي شرح الزركشى ونقلوا وجهين أيضاً  
 فيما لو دخل الكافر الحرم وقتل سيده اهل بيته أحصاه ما نتم اه فليتأمل فانه قد يهيم قوة  
 كلام القروع وعدم ضمان الحربى ولو في دار الاسلام (قوله مسئله لا تكليف الابفعل) فيه  
 أمران \* الاول انه ان أرادنى جواز التكليف بغير الفعل لانه غير مقدور اشكل على ما قدمه  
 من جواز التكليف بالمحال مطلقاً وان أرادنى الوقوع لذلك أشكل بما قدمه أيضاً من ان  
 الحق وقوع الممتنع بالغير فكيف يتق وقوع التكليف بغير الفعل مع ان غايته انه تكليف  
 بمتنع بالغير ويمكن ان يجاب ببناء هذه المسئلة على امتناع التكليف بالمحال \* والثاني قال  
 شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان الاعتقادات مكلف بها باعتبار انفسها لا باعتبار أسبابها على  
 الصحيح وهي من قبيل الكيف لا الاشغال ولا الفعل على ما صرح به المحققون قال بعضهم وهو  
 الحق اه ويجاب بان من ياتزم انه لا تكليف الابفعل لا يوافق على الصحيح المذكور بل الصحيح  
 عنده ما تقدم عن بعضهم يعني المولى سعد الدين في مسئله المقدور الذى لا يتم الواجب المطلق

(لا ما لا يرجع إليه نحو  
 الاتلاف) للمال (والجنائيات)  
 على النفس وما دونها من  
 حيث انها أسباب للضمان  
 (وترتب آثار العقود)  
 الصحيحة ككف المبيع  
 وشبوت النسب والعوض  
 في الذمة قال الكافر في ذلك  
 كل مسلم اتقياً فأنتم الحربى  
 لا يضمن متلقه ومجنيه وقبل  
 يضمن المسلم وماله يضمن على  
 ان الكافر مكلف بالقرع  
 ورد بان دار الحرب ليست  
 دار ضمان \* (مسئلة  
 لا تكليف الابفعل)

الايه واجب من ان التصد بطلب المسيات الاسباب لانها التي في وسع المكلف وله اذا ذكر الشارح أخذ من المولى سعد الدين في الكلام على تفسير الايمان بالتصديق ان التصديق من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية وان التكليف به بالتكليف باسبابه كالقاء الذهن وصرف النظر ويوجبه الحواس على انه وقع اطلاق فعل القلب على التصديق في عبارة المواقف والمقاصد وغيرهما لكن كانه باعتبار انه يعتبر في الايمان مع التصديق الذي هو التجلي والانتشاف اذعان واستسلام بالقلب للاوامر والنواهي قسمية التصديق الذي هو الاعتقاد فعلا بهذا الاعتبار (قوله وذلك ظاهر في الامر) فيه أمران الاول ان هذا بيان لمعنى كلام المصنف ومن عبر بمثل عبارته كابر الحاجب فان قوله لا تكليف الا بفعل فالمكلف به في النهي الكف صريح في انه لا خفاء في الامر وانما الخفاء في النهي فلذا احتج الى البيان دون الامر والثاني قال شيخنا العلامة لا يظهر ذلك في نحو ترك ودع وذرا (وأقول) هو كذلك لكن المراد الظهور باعتبار الغالب ولا يخفى ان الاطلاق بناء على الغالب واقع حتى في الكتاب أو في غير ما يكون في معنى النهي بقرينة المعنى ويؤيد ذلك بل هو قرينة عليه قول الشارح الا في شرح هذا الامر بانه اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف مانعه وسمى مدلول كف امر الانبياء موافقة للدال في اسمه اه فان فيه اشعارا بموافقته في المعنى للنهي فيوجه هذا القسم هنا بما يوجه به النهي (قوله أي الانتهاء وفاقا للشيخ الامام) قال المصنف في شرح المتهاج عن والده فالعبارة المحررة ان يقال ان المطلوب بالنهي الانتهاء ويلزم من الانتهاء فعل ضد المنهي عنه ولا يعكس فيقال المطلوب ضد المنهي عنه ويلزم منه الانتهاء لان الانتهاء متقدم في الرتبة في العقل على فعل الضد فكان معه كالسبب مع السبب فالكافر اذا أسلم فقد وجد منه ثلاثة أشياء كغيره ولا المنهي عنه ثم انتهائه عنه والترتيب بينهما في الزمان ثم تلبسه بالايمان والترتيب بينه وبين الانتهاء عن الكفر ليس في الزمان وانما هو في الرتبة العقلية ترتيب المعلولة على العادة وهما في زمان واحد كذلك الانتهاء وفعل الضد في زمان واحد والانتهاء متقدم بالرتبة تقدم المعلولة على المعلولة حتى لو فرض ان الانتهاء يحصل بدون فعل الضد حصل المطلوب به ولم يكن حاجة الى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن وهذا المعنى حاصل في جميع الافعال وكل ما يتلبس به الانسان والمقصود بالذات هو الانتهاء وأما فعل الضد فلا يقصد الا بالالتزام بل قد لا يقصد أصلا ولا يستحضره المتكلم متى قصد فعل الضد وطلبه من حيث هو كان أمر الانبياء عن ضده اه ثم قال تقوله أي القرافي ان النهي عن الشيء أمر بضده التزاما صحيح وقوله المطلوب بالنهي فعل الضد مطابقة ليس صحيح لما قدمناه اه ثم قال والامام غير الدين لما كان يرى ان الحركة هي الحصول في الحيز الثاني لا جرم قال ان المطلوب بالنهي فعل الضد ونحن نرى ان الحركة هي الانتقال من الحيز الاول الى الحيز الثاني لا جرم قلنا ان المطلوب بالنهي الانتهاء وهو الانصراف عن المنهي عنه الى غيره لا يقصد غيره بل يقصد عدم الاول فان فعل غيره قاصدا به الانتهاء كان ممثلا وان فعل غيره غير قاصدا الانتهاء لم يكن ممثلا ولكنه لا يأثم لانه لم يرتكب المنهي عنه والمقصود بالحقيقة انما هو عدم المنهي عنه الى ان قال وهذا يبين لنا الفرق بين تحريم الشيء واجباب الكف عنه فان اجاب الكف عنه يقتضي

وذلك ظاهر في الامر لانه مقتضى للفعل رأيا في النهي المقضى للترك فينبه بقوله (فالمكلف به في النهي الكف أي الانتهاء) عن المنهي عنه (وفاقا للشيخ الامام) أي والده



انه لا يخرج عن العهدة الا بتحصل الكف الذي من شرطه اقبال النفس عليه ثم كفها عنه  
 و ليس كذلك تحريم الشيء وانما الفعل هو المحرم فلا ياتم الا به اه وبما ذكره يتضح بطلان دعوى  
 الكوراني ان القول الثاني هو عين المذهب المختار قال اذ كف النفس من جزئيات فعل الضد  
 اه وانه لا منشأه الا لا تشبه وعدم الفرق بين الشيء وما يحصل به مع تغيرهما قطعا فليتام  
 (قوله وذلك فعل يحصل بفعل الضد) فيه امران الاول انه وان كان فعلا الا انه من الافعال  
 الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج فيكون عديا فكيف كف به مع انه غير مقدور لان  
 العدي غير مقدور فان اجيب بانه مقدور باعتبار حصوله بفعل الضد المقذور قلت فلا حاجة  
 الى العديل في المكلف في النهي عما يبادر من كونه الشيء الى كونه الاتهام بل كان يمكنه  
 التزام كونه الشيء لانه مقدور باعتبار ما يتحقق به من الضد فليتام به والثاني انه قد يتحقق  
 المراد حصوله بفعل الضد فان المنهي عن شرب الخمر مثلا اذا ترك الشرب وسائر الافعال  
 كالاكل وشرب الماء وغير ذلك أي ضد الشرب الخمر حتى حصل به الاتهام عن شربه فانه لم  
 يحصل هنا الاتقاء بالشرب ولم يوجد هنا امر وجودي مضاد للشرب حتى يتحقق وجود ضد  
 يحصل اللهم الا ان يراد بالضد ما يشمل النقيض الذي هو الشيء فليتام (قوله الحاصل بفعل  
 ضد من السكون) بين شيخنا العلامة ان السكون عند المتكلمين كونه في آئين في مكان  
 واحد وعند الحكماء عدم الحركة عما هي من شأنه ثم قال نقول الشارح ولا بفعل ضده من  
 السكون موافق لقول المتكلمين وقوله ثانيا بان يستمر عدمه من السكون موافق لقول الحكماء  
 اه (واقول) ما ادعاه من موافقة قول الحكماء معنى على ان من في قوله ثانيا من السكون بيانية  
 وهو غير لازم لحوال ان تكون ابتداءية بمعنى ان عدم التحرك ناشئ من السكون فلا يشاء ارادة  
 السكون عند المتكلمين ويؤيد ذلك ان الظاهر اتحاد معنى السكون في الموضوعين ثم رأيت  
 شيخ الاسلام صرح بانها ابتداءية فقال قوله بان يستمر عدمه من السكون من فيه ليست  
 بيانية والاتحاد هذا القول بالثاني ولا تعليلية والاتحاد بالاول بل هي ابتداءية والمعنى ان  
 عدم الفعل ناشئ من السكون لانفسه والحاصل به اه لكن في استدلاله نظر فانها لو كانت  
 بيانية كان مفادا للكلام ان المكلف به الاتقاء الحاصل بسبب استمرار السكون وهذا  
 ليس هو القول الثاني الذي هو ان المكلف به نفس السكون ولو كانت تعليلية كان مفادا  
 الكلام حينئذ ان المكلف به هو الاتقاء الحاصل بسبب استمرار عدم الحاصل بسبب  
 السكون وهذا ليس هو القول الاول الذي هو ان المكلف به هو كف النفس الحاصل بسبب  
 ضد ذلك الكف قائمه فانه صحيح ان شاء الله تعالى (قوله بان يستمر عدمه) قال شيخنا العلامة  
 لا يتحصر تحقق الاتقاء في استمرار عدمه اذ يمكن تحققه بتجدد عدمه كما اذا نهى عن التحرك  
 من هو متلبس به اه (اقول) من معنادات الشارح تبعا لشيخنا مذهبنا الراجح والتووي  
 استعمال بان يعنى كان للتبديل وهذا منه فلا اشكال (قوله وقيل يشترط في الاتيان بالمكلف  
 به في النهي مع الاتهام عن المنهي عنه قصد الترك له امتثالا يقترب العقاب ان لم يقصد) أقول  
 هذا صريح في ان القصد عند هذا القائل من جعله المكلف به في النهي وبه يعلم ان قول  
 الكوراني ان قول المصنف وقيل يشترط القصد خارج عن محل النزاع لان الكلام في متعلق

وذلك فعل يحصل بفعل  
 الضد المنهي عنه (وقيل)  
 هو (فعل الضد) للمنهي  
 عنه (وقال قوم) منهم  
 ابو هاشم هو غير فعل  
 وهو (الاتقاء) للمنهي عنه  
 وذلك مقدور للمكلف بان  
 لا يشاء فعله الذي يوجد  
 بمشيئته فاذا قيل لا يتحرك  
 فالملطوب منه على الاول  
 الاتهام عن التحرك الحاصل  
 بفعل ضده من السكون  
 وعلى الثاني فعل ضده وعلى  
 الثالث اتقاؤه بان يستمر  
 عدمه من السكون فيسه  
 يخرج عن عهدة النهي عن  
 الجميع (وقيل يشترط)  
 في الاتيان بالمكلف به في  
 النهي مع الاتهام عن المنهي  
 عنه (قصد الترك) له امتثالا  
 فيترتب العقاب ان لم يقصد  
 والاصح لا وانما يشترط  
 للحصول الثواب بالحديث  
 الصريحين المشهور ان  
 الاعمال بالنيات (والامر  
 عند الجمهور يتعلق بالفعل)  
 قيل المباشرة له (بعيد  
 دخول وقته

النهى وماذا يصلح له عقلا وأما مقارنة القصد فاعلم بتدبيره لتحصيل الثواب فلا وجه ليرأده  
 في معرض تقسيم المذاهب اه منسوخه عدم تحرير مراد هذا القائل وقصور الاطلاع (قوله  
 الزاما وقبله اعلاما) قال شيخنا العلامة خالان من ضمير الامر المستتر في يتعلق ثم ان امر  
 التدب الموقت خارج عن ههنا العبارة كما ان امر التدب مطلقا ونهى الكراهة والتخيير  
 خارجة عن قوله لا تكليف الا بفعل اعتمادا على العلم بذلك فيها من تعريف الحكم السابق اه  
 (وأقول) يجوز ايضا ان يكون الزاما واعلاما معقولا مطلقا على حذف المضاف أى تعلق الزام  
 وتعلق اعلام ويظهر انه لا بد في الحالة التي جعل عليها من التاويل أى ذال الزام وذا اعلام  
 والا فالا من ليس هو نفس الاعلام ولا يضر خروج أمر التدب عما هنا العلم بالمقايسة وأما قوله  
 كما ان أمر التدب مطلقا الى قوله اعتمادا على العلم بذلك فيها من تعريف الحكم السابق فقد  
 يدعيه انه لو علم نهى الكراهة عماد كره علم نهى التحريم أيضا اذ لا فرق بينهما والحق انه لا يعرف  
 منه ان المكلف به في النهى الكف لانه لا يثبت تقدمه سوى ان النهى خطاب يتعلق بفعل  
 المكلف والتعلق به صادق بان المطلوب فيه عدم الفعل لا الكف فالوجه الاستناد في معرفة  
 حكم هذه المذكورات الى المقايسة (قوله وقبله اعلاما) فيه أمران \* الاول قال شيخنا  
 العلامة مران الحكم متبر في مفهومه التعلق التخييري ولا يوجد الا في الوقت وان الامر نوع  
 منه لانه الايجاب والتدب فائبات الامر بلاتعلق له قبل دخول الوقت اثبات للتوعد بدون  
 جنسه وذلك محال وقد يدفع بان ذلك انما يلزم من كونه أمر حقيقة وهو ممنوع لجواز ان يراد به  
 جنسه أى خطاب الله الذي سيصير عند التعلق التخييري أمر حقيقة اه (وأقول) هذا الدفع  
 في نفسه صحيح وقد يدفع أيضا بجمع ان الامر نوع من الحكم ومنع ان ذلك مر فان الذي في كلام  
 المصنف والشارح مما يتوهم انه مظنة ذلك هو تعريف الحكم وتقسيم الخطاب الى الامر  
 وغيره وليس في شيء من ذلك ولا في شرحه ما يقيد ذلك وما استدلل به من انه الايجاب والتدب  
 ممنوع بل هو اول المسئلة وليس في تعريفه الآتي في محله بانه اقتضا فعل غير كلف مدلول عليه  
 بغير كلف ولا في شرحه أيضا ما يقيد ذلك بل قدم ما يقيد خلاف ذلك وهو قول المصنف  
 والشارح والكلام النفسي في الازل قبل لا يتوعد الى أمر ونهى وشبه غيرها الى ان قال  
 الشارح والاصح تنوعه في الازل اليها الخ اه ولا يخفى ان هذا التعميم مستفاد من صبغة  
 التضعيف في قوله قبل لا يتوعد وبما يقيد أيضا ما ياتي في المسئلة الثانية فانها تضمنت تحقق  
 الامر حقيقة بدون التعلق التخييري اذ لا يتصور التعلق التخييري قبل الوقت ولا مع علم الامر  
 والممور اتفاقا شرط وقوعه فليست امل \* والثاني قال المحققان الفرق بين التعلقين ان تعلق  
 الاعلام مقصوده اعتقاد وجوب ايجاد الفعل لانفس اليجاد وتعلق الازام مقصوده الامتنال  
 فلا يحصل الا بكل منهما فإيجاد الفعل قبل اعتقاد الوجوب غير كاف في الخروج عن العهدة  
 واعتقاد الوجوب كذلك فلا بد معه من اليجاد اه والمتبادر من هذا الفرق وما تقدم في تفسير  
 التعلق المعنوي تغير التعلق المعنوي والتعلق الاعلاني وان المعنوي أزل والاعلاني حادث  
 وعلى هذا تكون العلاقات ثلاثة تخييري ومعنوي واعلاني وأما الازام فهو التخييري  
 فليست امل (قوله وأجيب بان الفعل كالمصلاة انما يحصل بالقراع منه لا بتفاته بانتفاء غيره منه)

الزاما وقبله اعلاما والاكثر  
 من الجهور قالوا (بستر)  
 تعلقه الازامى به (حال  
 المباشرة) \* (وقال امام  
 الحرمين والغزالي يتقطع)  
 التعلق حال المباشرة والايام  
 طاب بحصيل الحاصل ولا  
 فائدة في طلبه وأجيب بان  
 الفعل كالمصلاة انما يحصل  
 بالقراع منه لا بتفاته بانتفاء  
 غيره منه (وقال قوم منهم  
 الامام الرازي) لا يتوجه  
 الامر بان يتعلق بالفعل  
 الزاما (الاعتد المباشرة) \*  
 قال المصنف

اقول

أقول فيه أمران الأول ان ظاهره انه جواب عن كلا الامرين المذكورين في دليل الامام  
والغزالي وهو ظاهر اذ يندفع به لزوم طلب تحصيل الحاصل اذ الفعل بعد لم يحصل لبقاء  
بعض اجزائه ويندفع به أيضا لزوم اتقاء الفائدة في طلبه لانه حيث لم يتم الفعل لبقاء بعض  
اجزائه فالفائدة في الطلب متحققة باعتبار هذا الباقي والثاني ان العلامة السعد ذكر جوابا  
آخر عن الامرين مع الاعتراض على الجواب الذي أورده الشارح حيث قال وأما ما ذكر من  
امتناع بقاء تمييز التكليف حال حدوث الفعل من انه تكليف بايجاد الموجود وهو محال  
مغلطة فان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا اليجاد قال وكذا ما ذكر  
من اتقاء فائدة التكليف يعني انه أيضا مغلطة لانا نسلم ان الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل  
ابتدائه اه ثم قال وأما ما يقال من ان التكليف يتعلق بالذات بجموع الفعل من حيث  
المجموع وهو لم يوجد حال حدوث الفعل وانما يتعلق بالاجزاء بالعرض فمالم يتحقق المجموع لم  
يقطع التكليف فيرتفع النزاع لما فيه من تسليم ان التكليف بكل جزء يتقطع عند مباشرته  
وان كان باقيا باعتبار جزاء آخر توقع الحدوث على ان هذا بل القول بالبقاء عند الحدوث  
لا يستقيم على مذهب الاشعري على ما نقل عنه في الكتب المشهورة من ان التكليف انما  
يتعلق عند مباشرة لاقبلها اه ولتقابل ان يمنع قوله فيرفع النزاع لما فيه من تسليم ان التكليف  
الخ لان الذي لزم منه انما هو انقطاع التكليف بكل جزء عند فراغه والكلام انما هو في بقاء  
التكليف حال مباشرة الجزء لا عند فراغه وأيضا فيجوز ان يكون النزاع في المجموع باعتبار  
انه مجموع بل هذا هو مقتضى الجواب وبذلك يظهر اندفاع قول شيخنا العلامة هذا الجواب  
أي الذي ذكره الشارح يثني طلب تحصيل الحاصل بالنظر الى مجموع الاجزاء الذي هو  
الفعل لا بالنظر الى ما فعل منها فان في بقاء طلبه حال فعله أو بعده طلب تحصيل الحاصل أو ما قد  
حصل اه وذلك لان محل النزاع اما المجموع أو كل جزء فان كان الاقل فواضح أو الثاني  
فعله في حال التلبس بالجزء وقيل فراغه وطلبه حينئذ ليس من قبيل تحصيل الحاصل لا بعد فراغه  
أيضا فقوله فان في بقاء طلبه حال فعله طلب تحصيل الحاصل (قلت) لانسلم ان في ذلك طلب  
تحصيل الحاصل وقوله أو بعده قلنا لا نسلم ان ذلك محل نزاع وحينئذ لا يحتاج الى ما أوجب به  
حتى يتوجه ان الجواب لا اشعار فيه به فتأمل (بق) ان يقال لم اختار الشارح هذا الجواب  
على جواب العلامة ويمكن ان يوجه بان قول الامام والغزالي في الدليل ولا فائدة في طلبه من  
تمة الدليل فالجموع دليل واحد والمعنى انه يلزم طلب ما لا فائدة في طلبه وهو الحاصل فهذا  
هو المحذور عندهما لامتناع تحصيل الحاصل حتى يتوجه عليه ان تحصيل الحاصل بهذا  
التحصيل غير متمتع وحينئذ قلنا ما اختار الشارح الثاني في كلام العلامة وهو ان المراد ايجاد  
الموجود بوجود حاصل بهذا اليجاد ولا يندفع ذلك بعدم امتناع هذا لانهم لم يجعلوا المحذور  
امتناعه بل عدم الفائدة حينئذ في الطلب وهذا المحذور يندفع عما قاله الشارح اذا المطلوب  
بعد لم يتم حصوله في الطلب فائدة على هذا يظهر اندفاع ما أورده شيخنا العلامة على قوله  
والا يلزم طلب تحصيل الحاصل بقوله يراد الخ لا باختار الشارح الثاني منه ولا يندفع قوله وغير  
محذور بل علم فتأمل وشهد عضديك بهذا الشارح رجة الله عليه (قوله وهو التحقيق) قال

(وهو التحقيق) اذ لا قدرة  
علمه الاجتهاد وما قيل  
من انه يلزم عدم العصبية  
بتركه لجوابه قوله (فاللام)  
يقطع السيم أي اللوم والذم  
قبلها أي قبل المباشرة

شيخنا العلامة قال التقنازاني ومعنى التكليف به قبل الحدوث هو تمييز التكليف بان يكون  
 الايمان به مطلوباً من المكلف حتى يعصى بالترك ولاخفاء في وجوده قبل الفعل والالهي بعض أحد  
 قط وما نقل عن الأشعري ان التكليف انما يتوجه عند المباشرة مشكل اه (وأقول) يتوجب  
 من ايراد هذا الكلام مع السكوت عليه مع انه هو المقصود دفعه بقول المصنف فاللام قبلها  
 الخ كما بينه الشارح فان قيل انما أوردته كذلك لان جواب المصنف معترض عند الشيخ كما  
 سيأتي بيانه قلنا فكان ينبغي ان يبيّن ذلك مع انك ستسمع اندفاع ذلك الاعتراض (قوله بان  
 ترك) قال شيخنا العلامة تنبيه على فساد ظاهر المتن اذ قوله فاللام قبلها يقتضي تحقق اللوم  
 أولاً والمباشرة ثانياً وذلك فاسد اذا اللوم انما ومع الترك اه (وأقول) قول المصنف على  
 التلبس بالكف المنهي دافع لما يوهمه ظاهر العبارة لظهور ان الكف انما يكون منها اذا  
 كان كفاً مطلقاً أي في كل الوقت وكذا قوله السابق مسألة الاكران جميع وقت الظهور  
 جوازاً ونحوه وقت لادائه ولا يجب على المؤخر العزم دافع له أيضاً صراحته في انه لا يتم مع  
 مباشرة الفعل في الوقت فالخاص ان في العبارة انما مع قرينة دافعة له وبذلك يشدفع  
 الاشكال وقد يتصور اللوم أولاً والمباشرة ثانياً فيما اذا وقعت المباشرة بعد ضيق الوقت  
 فليتأمل (قوله ذلك الكف) قال شيخنا العلامة هو بيان لرجح الضمير المستتر في المنهي  
 فانتهى نعم الكف في كونه منها بتاسخ وحقيقته المنهي عنه والضمير أي في عنه للفعل وعن  
 صلة الكف لا المنهي لفساد المعنى اه ووجه الفساد انه يصير المعنى المنهي ذلك الكف عن  
 الكف وهو فاسد وانما ارتكب الشارح هذا التقرير مع امكان حمل المتن على تقدير صلة المنهي  
 فقط والمعنى على التلبس بالكف المنهي عنه فلا ضمير في المنهي لاستناده الى الجار والمجرور  
 كانه لتلايلهم حذف نائب الفاعل (قوله لان الامر بالشيء يقيد المنهي عن تركه) قال شيخنا  
 العلامة لا يقيد المطلوب وهو ان الكف منهي لان المنهي يتوقف على وجود الامر وهو على  
 وجود التعاقب الازاحي وهو ما منتف فنتفي الامر فينتفي المنهي وهو تقيض المطلوب اه وقد  
 سبقه المحشيان الى هذا الاعتراض ونقله شيخ الاسلام عن البرماوي فقال قال البرماوي وهو  
 عجيب لان تعلق المنهي عن ترك الفعل فرع تعلق الامر بالفعل فالمتعلق الامر لا يتعلق المنهي  
 فلا يلزم قبل تعاقبه اه (وأقول) لا يجب قولكم لان تعلق المنهي عن ترك الفعل فرع تعلق الامر  
 بالفعل قلنا هذا ممنوع لان الامر والمنهي واحد بالذات عند المصنف اذ مذهبه ان الامر بالشيء  
 عين المنهي عن ضده وانما واحد بالذات هو بالنسبة الى الفعل امر وبالنسبة الى الترتيب المنهي  
 فنأين الفرعية وما يسانها فان قلتم الفرعية من حيث ان صبغة الامر تدل ابتداء على طلب  
 الفعل وثانياً على طلب الترك قلنا هذا لا يقتضي الفرعية بالمعنى الذي أردتم بل غاية ما يقتضيه  
 ان الصبغة أفادت أمرين اعنى طلب الفعل وطلب الكف عن ترك الفعل وان أفادتها للاول  
 أولى وللثاني ثانوي الامر يرجع للوضع وهذا لا يقتضي ما ادعيتم بوجه وكون أفادتها للثاني  
 ثانوياً كذلك لا ينافي ان يثبت تعلقه التمييزي لوجود مقتضيه من التلبس بالكف دون تعلق  
 الاول التمييزي لاتفاء ما يتوقف عليه من القدرة وكذا يقال لو قلنا انه ليس عين المنهي عن ضده  
 بل يستلزمه لانه حاصله ان طلب فعل شيء يستلزم طلب ترك ضده لكن ذلك الاستلزام لا يقتضي

فان ترك الفعل أي اللوم  
 خلال الترك (ع) على التلبس  
 بالكف عن الفعل (المنهي)  
 ذلك الكف عنه لان الامر  
 بالشيء يقيد المنهي عن تركه  
 (مسئلة يصح التكليف

فرعية تعلق النهى التخييري على تعلق الامر التخييري كما هو مدعاكم فان ادعيتم ان الطلب لا يتحقق الا بتحقق التخيير فالنهي التعلق التخييري في جانب الفعل لا يثبت في جانب الترك منعنا ذلك فان الطلب طلب و امر حقيقه حتى في الازل كما تقدم في قوله قيل لا يتنوع والحاصل انكم ان ادعيتم توقف تعلق النهى التخييري على مطلق الامر التخييري منعناه اوعلى ورود الامر سلما لكن مجرد ورود الامر لا يتوقف على تعلقه التخييري وما نقله شيخ الاسلام هنا عن الاصفاهاني لا يسلمه من يقول بهذا القول الذي ادعى المصنف انه التحقيق فليتامل (قوله ويوجد معلوما للماء وراثره) صوره شيخنا العلامة بقوله والثاني أي من المقامين هل يعلم التكليف قبل دخول الوقت وان لم يعلم وجود الشرط فيه اه وعبارة شيخ الاسلام في تصويره وهذه الصورة وهي انه هل يعلم المأمور كونه مكافيا قبل التمكن من الفعل اولا اه (واقول) لا يخفى انه ان اريد بالتكليف التعلق التخييري فانتفاءه قبل الوقت والتمكن ضروري فيكون معلوما انتفاءه قطعاً فلا يتصور الاختلاف في انه هل يعلم قبل الوقت والتمكن اولا وان اريد التعلق المعنوي فثبوته قبل الوقت والتمكن ضروري فيكون معلوما الثبوت قطعاً فلا يتصور الاختلاف في انه هل يعلم قبل الوقت والتمكن اولا فيها تصور هذه المسئلة وما منشأ هذا الخلاف الواقع فيها والذي يظهر انه لا كلام في عدم ارادة التعلق التخييري لعدم تصور قبل الوقت والتمكن وان منشأ هذا الخلاف انه لو مات المأمور قبل التمكن من الافعل يتبين عدم الامر اولا بل الامر يتحقق ولا بد من كونه انقطع بالموت فن قال بالاول في العلم بالتكليف لاحتمال الموت مثلا فلا يكون هناك امر ومن قال بالثاني أثبت لان الموت مثلا لا يرفع من أصله بل يقطعه وسياق عن الكمال ما يتضح به ذلك غاية الاتضاح (قوله مع علم الامر وكذا المأمور في الاظهر) قال شيخ الاسلام قيده صحة التكليف لاق وجوده اه وهو صريح تقرير شيخنا العلامة وهذا هو الموافق لتقرير الشارح خلافاً لابي الامام والمعتزلة في المستثنين كما لا يخفى فقول الكمال انه قيده كل من صحة التكليف ووجوده فيه نظر (قوله واجيب بوجودها) أي القائدة العزم على الفعل قال الكمال وهذا ظاهر في صورة علم الامر وجهل المأمور وامام مع علم المأمور فسياق في الشرح توجيه ذلك عن بعض المتأخرين بما يقبه اه (واقول) أشار بما سياتي في الشرح الخ الى قول الشارح الاتي وبعض المتأخرين قال بوجودها بالعزم على تقدير وجود الشرط الخ وبقوله وما يقبه الى رد الشارح عليه بقوله وكذا ما قبله مندفع فانه لا يتحقق العزم الخ لكن يتشكل حينئذ الفرق بين هذا وبين جواز التكليف بالمحال لذاته الذي مشى عليه المصنف وأقره الشارح عليه كما تقدم فانه كما لا يتحقق العزم على ما لا يوجد شرطه بتقدير وجوده لا يتحقق العزم على معلوم الاستحالة لذاته ولا يتحقق الاخذ في مقدما به بل كذلك معلوم الاستحالة عادة وقد نقل الزركشي عن الصفي الهندي هنا انه نقل الاتفاق على المنع هنا الاعلى رأى من يقول بتكليف ما لا يطاق اه والمصنف عن يجوز تكليف ما لا يطاق وقد اقره الشارح عليه فيحتاج الشارح حيث خالف هنا للفرق الواضح اوبنه المسئلة على منع التكليف بما لا يطاق وان كان خلاف رأى المصنف الذي أقره الشارح عليه كما تقررو وبالجمله فالتذي يظهر ان ما تقررو في التكليف بالمحال أقوى مؤيداً للمصنف هنا ويكفي

ويوجد معلوما للمأمور اثره  
 أي عقب الامر المجموع له  
 الدال على التكليف (مع  
 علم الامر وكذا المأمور)  
 أيضا (في الاظهر انتفاء  
 شرط وقوعه) أي وقوع  
 المأمور به (عند وقت كالم  
 رجل بصوم يوم علم موته قبله)  
 فلا امر فقط اوله وللمأمور  
 بتوقيف من الامر فانه علم  
 في ذلك انتفاء شرط وقوع  
 الصوم المأمور به من الحياة  
 والتميز عند وقتسه (خلافاً  
 لامام الحرمين والمعتزلة) في  
 قواهم لا يصح التكليف مع  
 ما ذكر لا انتفاء قائده من  
 الطاعة أو العيان بالفعل  
 أو الترك واجيب بوجودها  
 بالعزم على الفعل أو الترك  
 وفي قولهم لا يعلم المأمور  
 بشئ انه مكلف به عقب  
 سماعه للامر به

لانه قد لا يتمكن من فعله  
 لموت قبل وقته أو يحجز عنه  
 وأجيب بان الاصل عدم  
 ذلك وتقدير وجوده  
 يتقطع تعلق الامر الدال  
 على التكليف كالوكيل في  
 البيع عند اذامات أو عزل  
 قبل الغد يتقطع التوكيل  
 ومثله علم المأمور وحكي  
 الآمدي وغيره الاتفاق  
 فيما على عدم صحة التكليف  
 لاتقاء فائده الموجوده حال  
 الجهل بالعزم وبعض  
 المتأخرين قال بوجودها  
 بالعزم على تقدير وجود  
 الشرط قال كما يعزم  
 المحبوب في التوبة من الزنا  
 على ان لا يعود اليه بتقدير  
 القدرة عليه فيصح  
 التكليف عنده ويجعل  
 المستف صفة الاظهر  
 واستند في ذلك كما أشاد  
 اليه في شرح المختصراتي  
 مسئله من علمت بالعادة أو  
 بقول النبي صلى الله عليه  
 وسلم انها تجبض في أثناء  
 يوم معين من رمضان هل  
 يجب عليها اقتضاه بالصوم  
 قال الغزالي في المستصفي  
 اما عند المعتزلة فلا يجب  
 لان صوم بعض اليوم غير  
 مأمور به واما عندنا فالظاهر  
 وجوبه لان الميسور لا يسقط  
 بالمعسور

في الفائدة هناك وهذا ادعان النفس للامتثال وطيبها به لو كان ممكنا (قوله لانه قد لا يتمكن من  
 فعله لموت قبل وقته أو يحجز عنه) قال الكمال استبدال عياهم من صور محل النزاع لان محل  
 النزاع هو انه هل يعلم المأمور كونه مأمورا قبل التمكن من الامتثال أم لا الخ وزوده شيخ الاسلام  
 بأنه ليس من صور محل النزاع بل منشؤها فالتعليل به صحيح ويكفي في رده ما أجاب به الشارح  
 اه (قوله وأجيب بان الاصل عدم ذلك) قال شيخنا العلامة كون الاصل عدمه لا يفتي احتماله  
 الذي يفتي العلم على قولهم فان حمل العلم على التلقين خالف كلامهم قال العضد عن القاضي في رد  
 هذا القول هو مخالف للاجماع على تحقق الوجوب والتحرير قبل التمكن من الفعل ويحققه  
 وجوب الشروع فيه بنية القرض اجاها اه قال التفتازاني وفي قوله على تحقق الوجوب إشارة  
 الى دفع الاعتراض بأنه يجوز ان يكون الاجماع على ظن ذلك بناء على ان الغالب من المكلف  
 بقاؤه وتمكنه اه (وأقول) اما قوله كون الاصل عدمه لا يفتي احتماله الخ فخواجه ان عدم ثبته  
 الاحتمال انما يؤثر وينبع من العلم اذ لم يخلف الاصل شيء آخر يقتضي العلم وقد خالفه هنا انه على  
 تقدير وجود المانع لا يتبين عدم تعلق الامر بل يتقطع التعلق بعد تحققه فالامر دائر بين أن  
 يثبت مقتضى الاصل ولا كلام ولا يثبت بل يوجد العارض لكن الواقع حينئذ انقطاع  
 التعلق لا يتبين عدمه وقد ذكر الكمال هنا ما يتضح به الحال فقال والحق ان موضع النزاع في هذه  
 المسئلة هو ان الامر المشروط بشرط هل يتصور في حق الله تعالى قال ولقد أحسن صاحب  
 تنقيح المحصول تقرير ذلك ملخصا كلام المستصفي فقال بعد ذكر ما قدمناه من الخلاف بين  
 أصحابنا وبين الامام والمعتزلة وحقيقة هذا الخلاف ترجع الى التنازع في حقيقة الامر بالشرط  
 في حق الله تعالى وقد أجمعوا على تصوره في حق الشاهد لكن اعتقدت المعتزلة ان المنصوح له  
 جهل الامر بعاقبة الشرط ولما لم يتصور ذلك في حق الله تعالى قالوا من علم الله تعالى منه انه  
 يدرك زمان التمكن فهو المأمور ولا شرط اذ من شرط الشرط ان يكون ممكنا فالواجب والممتنع  
 لا يكون شرطا ومن لا فلا فان التمكن شرط وقد علم الله استقامه فاذا حيث علم الله التمكن فلا  
 شرط وحيث علم عدم التمكن فلا امر فثبت الامر بالشرط في حق الله تعالى محال فالمكلف  
 اذا فوجبه عليه الامر بحكم ظاهر البقاء لا يدري انه يفتي فيكون مأمورا أو لا فلا يكون مأمورا  
 فلا يتحقق الامر الا بعد التمكن وقالت الاشاعرة الامر قائم بذات الامر قبل تحقق الشرط  
 متعلقا للمأمور والمأمور به فان لم يوجد الشرط لم يتبين عدم الامر بل عدم اللزوم والنقوذ  
 اذا الشرط ليس شرطا لقيام الامر بل لنفوقه بمثابة وصف المتعلق والمعتبر فيه جهل المأمور  
 بحصول الشرط وعدمه لاجهال الامر فان السيد قد يقول لعبده صم غدا مع العلم بأنه يبيعه  
 قبل الغد يتمكن به طاعته وكذلك قد يوكل فيما يعلم زوال ملكه عنه قبل امكان الامتثال ويكون  
 امر اعلی التحقيق وهو كلاحق يعقل فيهما النسخ والعزل ثم أحال تمام تقرير المسئلة على مسئلة  
 النسخ قبل التمكن من الفعل هذا ما ذكره الكمال وبه يتضح اندفاع اشكال شيخنا العلامة  
 وان الاحتمال المذكور بتقدير ثبوت محتمل لا يفتي العلم لان وجود ذلك المحتمل لا يتبين به عدم  
 تعلق الامر بل غاية ما يلزمه انقطاعه فهو متحقق بكل حال غاية ما في الباب انه قد يستمر الى  
 التمكن وقد يتقطع قبله فأتضح قولهم ان المأمور يعلم قبل التمكن انه مأمور فليست املا واما قوله

توجه الامتداد إليها كلفت بالصوم مع علمها التمام شرطه من النقص عن الحيض جميع النهار وهذا مندفع فان المكاتب به صوم  
بعض اليوم الخالي عن الحيض والنقص عنه جميع النهار شرط لصوم جميعه ٢٩٩ لابعضه أيضا وكذا ما قبله مندفع

فانه لا يتحقق العزم على  
مالا يوجد شرطه بتقدير  
وجوده ولا على عدم العود  
الى ما لا قدرة عليه بتقديرها  
فالصواب ما حكموه من  
الاتفاق على عدم الصحة  
(اما التكليف بشئ) مع  
جهل الامر: اتفاق شرط  
وقوعه عند وقته بان يكون  
الامر غير الشارع كما  
السيد عبيد بن خياطه ثوب  
غدا (فاذا اتفاق) أي فتنق  
على صحته ووجوده  
\*(خاتمة)\*

الحكم قديتعلق) بالمرين  
فاكثر (على الترتيب  
فيحرم الجمع) ككل المذكي  
والمسته فان كلامهما يجوز  
أكله لكن جواز أكل  
المسته عند العجز عن غيرها  
الذي من جهته المذكي  
فيحرم الجمع بينهما الحرمه  
المسته حيث قدر على غيرها  
(أو يساح) الجمع كالوضوء  
والتيمم فانهما جازان  
وجواز التيمم عند العجز عن  
الوضوء وقديساح الجمع  
بينهما كان تيمم بلطف بطه  
البره من الوضوء من عمت  
ضرورته محل الوضوء ثم  
بوضا متعملا مشقة بطه البره  
وان بطل بوضوئه تيممه  
لاتقاء فأنذنه (أويسن)  
الجمع كصالح ككفارة

في رد هذا القول فالمراد به هذا القول قول الامام والمعتزلة وبعبارة العبد ما نصه وقد انكر قوم  
العلم بالتكليف قبل دخول الوقت وهو معاندة وقال القاضي وهو مخالف للاجماع على تحقق  
الوجوب قبل التمكن من الفعل الخ وما قوله عن العصد وبحقه وجوب الشروع فيه بنية  
القرض اجماعا فقبه نظر لانه يكفي في الوجوب الظن فوجوب ما ذكر لا يدل على العلم (قوله  
لا يتحقق العزم الخ) قال شيخنا العلامة لان العزم بتقدير شئ يتعلق للعزم على وجود ذلك الشئ  
وهو ساقى لتحقق العزم في الحال اه (وأقول) لو سلم ذلك كان للمصنف ومن واقعه أن يكفي  
بتعليق العزم في القائمه لانه يدل على الطاعة والالتقياد كما ان الامتناع من تعلقه بان لا تدع  
نفسه لتعليقه يدل على المخالفة وعدم الاتقياد (فان قلت) يخالف ذلك ما ذكر في كتب القروع  
في الكلام على شروط التوبة ان من لا يتصور منه العود الى معصيته كالمجبوب بعد زناه لا يشترط  
فيه العزم على عدم العود اتفاقا (قلت) عدم اشتراط ذلك في صحة توبته لا ينافي صحة كون  
نظيره قائمه لصحة التكليف فليتامر ولهم أيضا ان يتأيدوا بجواز التكليف بالخال ولو لانه  
فان الصحة والجواز في مثل ذلك معني واحد والتكليف فيما ضمن فيه لا تنقص قائمته عن قائمه  
التكليف بالمحال خصوصا المحال الذاتي ولا يوسع عاقلان يعترف بوجود القائمه في المحال الذاتي  
ويستكرها فيما ضمن فيه وبهذا يظهر للمتامر قوة ما صححه المصنف فليتامر (قوله اما مع جهل  
الامر) قال شيخ الاسلام ولو مع علم المأمور اه (وأقول) قديستشكل حينئذ الفرق بين  
الاتفاق هنا وحكاية المصنف قولين في صورة علم المأمور كالأمر مع جريان توجيهي القولين هنا  
ويجيب بظهور إمكان القائمه هنا باعتبار اعتقاد الامر فليتامر (قوله على صحته ووجوده) ان  
قبل قضيته تعلق قول المصنف مع علم الامر وكذا المأمور بكل من قوله ليصح وقوله يوجد ووجه  
ان قضيته ذلك ان الجهل محترز العلم فاذا كانت مسئله الجهل شامله للصحة والوجود كانت  
مسئله العلم كذلك (قلت) هذا كله ممنوع لان مسئله الوجود السابقة المقصود منها ان  
المأمور هل يعلم عقب الامر انه مكاتب أولا بخلاف هذه فان المقصود فيها بيان نفس الوجود  
(قوله وان بطل بوضوئه تيممه) فيه امران: أحدهما قال شيخنا العلامة إشارة الى أن بقاء  
الاحكام الناشئة عن التعلين أمر وراه الجمع بينهما غير لازم بل قديكون معاندا له فعدم البقاء  
محقق للجمع لان مناف له لكن قديقال المباح انما هو التيمم على قصد الاتفراد ثم الموضوع على قصد  
الاستقلال واما الجمع بينهما من حيث هو جمع كمن قصد فعلها معا فغير مباح اذ فعل جنس  
العبادة لانها تفتخر بسياح اه وقوله على قصد الاتفراد أي ومن غير قصد كما هو ظاهر وقوله  
على قصد الاستقلال أي ومن غير قصد كما هو ظاهر وذلك لان التيمم عند فعله سائق له فلا يتوقف  
جوازه على قصد الاتفراد بل يكفي فيه الاطلاق وقوله واما الجمع بينهما الخ فهو كلام متين جدا  
بل لا ينافي المقصود اذ يكفي وجود الجمع فيما عدا هذه الحالة ويصدق عليه الاباحة اذ لم  
يقرب عليه أو على تركه ثم وينبغي ان مراده بالعبادة في قوله اذ فعل العبادة التيمم اذ الوضوء  
فيه قائمه رفع الحدث والنائي انه وقع في عبارة شيخ الاسلام في تقرير كلام الشارع وان بطل  
التيمم بالفراغ من الوضوء اه ومفهومه عدم البطلان قبل الفراغ وهو محل نظر تام وقديقال  
قضية ارتجاج حدث كل عضو بفساد بطلان التيمم قبل الفراغ وعلى هذا فلو عن له قبل فراغ

الرتاح فان كلامها واجب لكن وجوب الاطعام عند العجز عن الصيام وجوب الصيام عند العجز عن الاعناق

ويستثنى الجمع منها كما قال  
 في المحصول فينوي بكل  
 الكفاية وان سقطت  
 بالاولى كما ينوي بالصلاة  
 المعادة النرض وان سقط  
 بالفعل أولا (و) قد يتعلق  
 الحكم بامر من فاكثر (على  
 البذل كذلك) أي فيحرم  
 الجمع كزويج المرأة من  
 كفاين فان كلاهما يجوز  
 التزويج منه بدلا عن  
 الآخر أي لم تزوج من  
 الآخر ويحرم الجمع  
 بينهما بان تزوج منهما معا  
 أو مرتبا أو يساح الجمع  
 كستر العورة شيئين فان  
 كلاهما يجب السترة  
 بدلا عن الآخر أي ان لم  
 يستر بالآخر يساح الجمع  
 بينهما بان يجعل أحدهما  
 فوق الآخر وبين الجمع  
 اتصال كفارة اليمين فان  
 كلاهما واجب بدلا عن غيره  
 أي ان لم يفعل غيره منها كما  
 قال والد المصنف انه الاقرب  
 الى كلام الفقهاء أي نظرا  
 منهم للتأهروان كان  
 التحقيق ما تقدم من ان  
 الواجب القدر المشترك  
 فيها في ضمن أي معن منها  
 ويسن الجمع بينها كما قال  
 في المحصول

الوضوء ترك باقيه فهل يكفيه التيمم وتبين بقاء الاعتماد فيه تقرر ولا يعد الا كفاية وتبين  
 ما ذكر وهل له والحال ما ذكره الشارح من العجز عن الوضوء ان يغسل بعض أعضاء الوضوء ثم  
 يتيمم عن الباقي فيه تقرر ويظهر ان ذلك لان التيمم اذ ساع عن الكل ساع عن البعض فليتامل  
 (قوله كما ينوي بالصلاة المعادة الفرض) أقول عبر الكمال في تقرير ذلك بقوله الاتري انه  
 ينوي بالصلاة المعادة الفرض وان كان الفرض قد سقط ظاهرا بالفعل أولا اه وتقسيمه بقوله  
 ظاهرا لا ينافي ان المرجح في المذهب الجسدي ان الفرض هو الاولى لانه بحسب الظن فلا ينافي  
 احتمال ان الفرض الثانية لكون ذلك هو حكم الله في الواقع أو نحو فسادها في الواقع فليتامل  
 والله أعلم

\*(الكتاب الاول في الكتاب ومباحث الاقوال)\*

فيه أمور الاول ان لفظة في استعارة عن الدلالة كما تقدم يانه أول الكتاب فراجع \* والثاني  
 ان المباحث جمع مبحث بمعنى مكان البحث والبحث هو اثبات المحمول للموضوع أو سلبه عنه  
 فالتقدير والامكان التي يقع فيها البحث من الاقوال وملخصه والاقوال التي تثبت لها  
 محمولاتها مجموع الموضوع من الاقوال ومحموله يتعلق به البحث وهو اثبات أحدهما للآخر  
 أو سلبه عنه فكانه مكان وقع فيه البحث \* والثالث ما أورده شيخنا العلامة قال لاشك ان الكتاب  
 الاول ليس في الكتاب أي القرآن بل في مباحته فلوقدم المصنف مباحث وأضافها الى الكتاب  
 والاقوال أجاد اه (وأقول) اما أولا فيجوز ان يكون هذا من قبيل الحذف من الاول لدلالة  
 الثاني بناء على انه حذف مباحث المضاف الى الكتاب بقوله في الكتاب في تعريف الكتاب بناء على ان  
 قواعد اللغة المشهورة واما ثانيا فيجوز ان يريد بقوله في الكتاب في تعريف الكتاب بناء على ان  
 ما ذكره بعد التعريف اما راجع لمباحث الاقوال لا مكان رجوعه اليها فان المباحث جمع مبحث  
 بمعنى بحث وهو اثبات المحمول للموضوع أو سلبه عنه فقوله ومنه البسطة فيه البحث عن  
 البسطة التي هي من الاقوال أي اثبات محمولها وهو بعضيتها منها وقوله لا ما نقل أحادا  
 فيه البحث عما نقل أحادا الذي هو من الاقوال أي سلب ثبوت بعضيته منه عنه وعلى هذا  
 القياس (فان قلت) هذا ينافي وصف الشارح الاقوال بقوله المشتغل عليها فان البسطة  
 لم يثبت بعد كونها منه حتى يحكم باستخدامها عليها وما نقل أحادا يثبت كونه منه حتى يحكم  
 باستخدامه عليه فلا يصح ادراج ذلك في الاقوال المرادة هنا (قلت) بتقدير تسليم تعيين ما قاله  
 الشارح يكون المراد بكونه مشتغلا عليها انه مشتغل عليها في الجملة وان لم يكن على وجه القطع  
 فان كلاما من البسطة وما نقل أحادا قد نقل على انه منه فقد اشتمل عليه بهذا الاعتبار وان له  
 بها تعلقا في الجملة وذلك متحقق قطعا واما راجع لتوضيح الكتاب اذ لا يخفى ان كون البسطة  
 منه دون ما نقل أحادا مما يميزه بانه ثابت بعضية البسطة منه دون ما نقل أحادا وهكذا فيمكن  
 ذلك من تيمم التعريف ومعلقاته واما راجع الى ما في الترجمة ومثله مما ليس فيه محذور كما هو  
 مشهور (قوله المشتغل عليها) جملة شيخنا العلامة نعت الاقوال وخرج عدم ابراز الضمير  
 لكونه جاريا على غير من هو له على مذهب الكوفيين لعدم اللبس هنا فالتقدير ومباحث  
 الاقوال التي اشتمل هو أي الكتاب عليها قال واقعة على الاقوال وقاعل الصلة ضمير الكتاب

وعاندها

واللهي والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل واليمين ونحوها

\*(الكتاب ومباحث الاقوال)  
 اشتمل عليها من الامر



وعائدها الهاء في عليها ويمكن ان يجعل تحت الكتاب فيكون جارا على ما هو له على مذهب  
من جوز الفصل بالاجنبى كلرضى (قوله الكتاب القرآن) قال في التلويح وهو أى الكتاب  
لغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله المتيقن في المصاحف كما غلب في عرف  
العريضة على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءت غلب في العرف العام على  
الجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى أشهر من  
لفظ الكتاب وأظهر فلذا جعل تفسيره اه وفي بعض حواشيه أى ان لفظ القرآن في الجموع  
أشهر وأظهر من لفظ الكتاب اما انه أشهر فلكثرة الاستعمال فيه اذ ربما يستعمل الكتاب في  
سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن لا يستعمل في العرف الا فيمنا كونا واما انه أظهر منه  
فلان الانتقال من القرآن الى المقروء أظهر من الانتقال من الكتاب الى المقروء اما على القول  
الاول في الكتاب فظاهر لتحل النقلين واما على الثاني فلان الملازمة بين المصدر والمفعول وهما  
القرآن والمقروء أقوى من الملازمة بين النقوش والالفاظ فالانتقال من المصدر الى المفعول  
أظهر من الانتقال مما وضع للنقوش وهو الكتاب الى الالفاظ واذ ثبتت الاشهرية والاظهرية  
صح تفسير الكتاب بالقرآن كالغضنغر بالاسد ثم تعريفة بالباقي الخ اه واعلم ان كلامنا في تفسير  
الكتاب بالقرآن وتفسير القرآن بما بعده يسمى حدا اسما وحدا لفظيا لانه ما بين ما وضع اللفظ  
بازائه اما بلفظ أشهر كقولنا الغضنغر اسدا ولفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا  
كتعريف الاصل والجنس والنوع ونحو ذلك وتعريف الماهيات الاعتبارية لا يكون  
الاسما ولفظيا كما وضحو ذلك في محله (قوله غلب عليه) أى فصارعنا بالغلبة ومقتضى  
صيرورته على كذلك انما معنى العهد عن الابل صارت من حيث العلية مما لا معنى له أصلا وهذا  
هو الظاهر (قوله والمعنى به) أى بالقرآن أى ان المراد من لفظ القرآن عند أهل أصول الفقه  
هو اللفظ المنزل الخ يعنى انه علم بالغلبة على ذلك وان لم يفده كلامه لكنه يستعمل استعمال  
الجنس أيضا فله استعمالان على فلا يصدق على البعض وجنسى فيصدق عليه (قوله المنزل)  
قال شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان اللفظ كيفية الى آخر كلامه (وأقول) ان أراد الشيخ  
بهذا البحث الاعتراض على المصنف كان ساقطا لأوجهه لان وصف القرآن بالتزويل والازوال  
بالمعنى المراد معلوم مشهور بحيث لا اشتباه فيه على أحد وقد وقع فيما لا يحصى من آى القرآن  
كقوله تعالى تبارك الذى نزل القرآن على عبده الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ونزلنا  
اليك الذكر لتبين للناس فغاية الامر انه مجاز لكنه مجاز في غاية الشهرة ولا شبهة لعاقل في صحة  
وقوع مثله في الحدود مع ان المصنف لاحظ ما به عليه الشيخ وتعرض له في غير هذا الكتاب  
ولهذا قال في منع الموانع وقد عرفناك في شرح المختصر ما نعتبه بالتزويل وان الالفاظ لا تقبل  
حقيقة التزويل اه على ان هذا البحث انما يتجه على طريق القلاسة والمشى على تدقيقاتهم وأهل  
هذه القنون انما يراعون في نحو ذلك العرف اللغوى المبني على الظاهر دون تلك التدقيقات  
بل استعمال الشرع أيضا على ذلك (قوله على محمد صلى الله عليه وسلم) قال شيخنا العلامة  
أسقطه ابن الحاجب استغناء بقوله للاعجاز اذا المنزل على غيره ليس للاعجاز اه (وأقول) ان أراد  
بذلك ترجيح اسقاطه ودفعه ان القصد بالقيود غير منحصر في الاحتراز بل اهم ما يقصد بها

(الكتاب) المراد به  
(القرآن) غلب عليه من  
بين الكتب في عرف أهل  
الشرع (والمعنى به) أى  
بالقرآن (هنا) أى فى  
أصول الفقه (اللفظ  
المنزل على محمد صلى الله  
عليه وسلم للاعجاز بسورة  
منه

بيان أجزاء الحقيقة وما يعتبر فيها كما نصوص عليه على انه يمكن منع ما ذكره من كون المنزل على غير  
 محمد ليس للاعجاز بناء على ان من وجوه الاعجاز نحو الاخبار عن المغيبات الذي لا تخلو عنه  
 الكتب السابقة وانه مما قصد بيانها وان أراد الاعتذار عن الاسقاط هان الحال (قوله  
 المتعبد بتلاوته) قال الكوراني لم يتعرض له المحققون وهو غير محتاج اليه اذ منسوخ التلاوة  
 لم يحفظ على أحد حتى الصيان يعلمون انه ليس بقرآن ولا يثبت انه كان قرآنا لان طريق ثبوت  
 مثله التواتر ولا تواتر فيه انه كان فسخ بل نقل ذلك الخبر آحادا هـ (وأقول) أما قوله غير محتاج  
 اليه فقد عاله بقوله اذ منسوخ التلاوة الخ فاصله انه غير محتاج اليه لان خروج منسوخ  
 التلاوة عن القرآن الذي قصد بيانه به هذا القيد معلوم حتى للصيان وجوابه بتقدير صحته ان  
 كون ذلك معلوما انما ينفي الاحتياج الى هذا القيد لو كان الاحتياج الى القيد مقصودا على  
 الاحتراز وليس كذلك كما لا يخفى حتى على الصيان لما تقدم ان أهم ما يقصد بالقيد بيان أجزاء  
 الحقيقة وما يعتبر فيها على ان كون الشيء معلوم الخروج لا يمنع الاحتراز عنه بل يجب الاحتراز  
 عنه كما لا يخفى مع ملاحظة قواعد الميزان ولو صح ما ذكره صح مثله في الاحاديث الربانية وغيرها  
 فان خروجها عن القرآن معلوم حتى للصيان وبالجملة فالاعتراض على الاحتراز عنه بانه معلوم  
 لا يكون الا خطأ وأما قوله ولا يثبت كونه قرآنا الخ بجوابه بعد تسليمه ان تعريف المصنف  
 لا تعرض فيه لقيد النقل تواترا حتى يستغنى به عن قيد التعبد بتلاوته وكان الموقع له في هذا  
 الكلام ما رأه في التلويح في جملة سؤالاته من خروج منسوخ التلاوة بقيد التواتر وما درى  
 ان منشأ ما في التلويح ذكر قيد التواتر في التعريف الذي تكلم عليه صاحب التلويح وان  
 المصنف لم يتعرض في تعريفه لذلك القيد أو منشأ ما استقر في ذهنه من اتصاف القرآن بالتواتر  
 في الواقع وما درى ان اتصافه في الواقع بما يخرج غيره لا يقتضي عن اخراجه في التعريف بذكره  
 فيه ما يخرج به كما هو معلوم وبالجملة فساد هذا الاعتراض مما لا يخفى ولا منشأه الا الغفلة  
 (قوله يعني ما يصدق عليه) قال شيخنا العلامة هذا تشبيه على ان المعنى بالقرآن المعنى الخارجى  
 الشخصى لا مفهوم كلى منحصر في شخص كالشمس أى كما يصدق به ظاهر التعريف وعلى ان  
 المراد من التعريف ان يبين لمن عرف حقيقة مسمى القرآن وجهل انه مسمى ان هذا الشخص  
 المعروف بصفة كذا هو مفهوم القرآن لان بين حقيقة المسمى بهذا الشخص اذ هو أخص  
 منها فلا يحمل عليها هـ (وأقول) فيه أمور الاول انه ينبغي ان يكون المراد بالخارج فى قوله المعنى  
 الخارجى نفس الامر لا ما يرادف الاعيان والانانى كون ذلك المعنى الشخصى اعتبارا بالانه  
 مركب من الماهية والشخص الذى هو اعتبارى كما تقررى في محله والمركب من الاعتبارى  
 لا يكون الا اعتبارا او الاعتبارى لا يكون خارجا بمعنى ما يرادف الاعيان والثانى ان قوله  
 وعلى ان المراد الخ حاصله ان هذا التعريف انطوى ووجهه ان ذلك المعنى الشخصى اعتبارى كما  
 تقررى تعريف المعنى الاعتبارى لا يكون الاعتبارى او الاعتبارى لا يكون الا لفظيا كما حقق فى  
 محله والثالث ان قوله لان بين حقيقة المسمى بهذا الشخص اذ هو أخص منها هو ان حقيقة  
 المسمى بالقرآن أعم من هذا الشخص وليس كذلك بل لاحقيقة المسمى بالقرآن شرعا الا هذا  
 الشخص قلنا مل (قوله من أول سورة الحمد الى آخر سورة النام) أقول ذكر شيخنا العلامة

التعبد بتلاوته) يعنى  
 ما يصدق عليه هذا من أول  
 سورة الحمد الى آخر سورة  
 الناس

هنا كلام طويل قد يشعر بان ما ارتكبه من حمل قوله سورة منه على ظاهره مقيد و يحكونه  
 خلاف غرض الاصولي فان كان قصد ذلك بجوابه ان عذرا شارح ان ما ارتكبه هو ظاهر كلام  
 المصنف وان جملة على ما وافق غرض الاصولي يحوج الى التكلف ومخالفة الظاهر كما بينه  
 الكمال فراجعهم (قوله المحجج بابعاضه) قال شيخنا العلامة طارح مخرج الدليل على ان المعنى هنا  
 بالقرآن اللفظ المذكور لا مدلوله تنديره ان القرآن عند الاصوليين أحد الأدلة الخمسة كما هو  
 أي أحد الامور المحتج بها والاحتجاج انما هو بابعاض اللفظ المذكور ولا بمدلوله فيكون  
 القرآن هو اللفظ المذكور لا مدلوله الا ان هذا الدليل يقتضي ان القرآن يتناول الكل وكل  
 بعض منه كما أشار اليه كلام العضد اه (وأقول) أراد ان ما اقتضاه هذا الدليل مخالف  
 لما حمل الشارح التعريف عليه من ان مسمى القرآن عنده هو الكل وهذا تناقض وأنت  
 خبير بان قول الشارح المحجج بابعاضه مع ما قبله صريح في أن مسمى القرآن هو الكل وان  
 كان الاحتجاج بابعاضه وليس في هذا دلالة بوجه على تناول القرآن للكل وكل بعض منه  
 وأما تقرير الدليل الذي خرج هذا مخرجه بما ذكره فغير لازم بل ولا مطابق لكلام الشارح  
 إذ يمكن تقريره بما وافقه بان يقال ان القرآن من حيث ابعاضه أو ان ابعاض القرآن أحد  
 الأدلة والاحتجاج انما هو بابعاض اللفظ فيكون القرآن عبارة عن اللفظ فتأمل ولا تغفل  
 (قوله وانما حددوا القرآن مع تشخصه) اعترض الكوراني ما ذكره من تشخصه حيث  
 قال واعلم ان القرآن والكتاب لفظان مشتركان بين المعنى القائم بذاته تعالى وهو صفة تنافي  
 السمكوت والاتفة وبين اللفظ المتلوع على السنة العباد الحادث وعلى الاثر كل منهما علم  
 شخص لذلك المعنى القائم بذاته تعالى وعلى الثاني علم جنس لاختلاف المحال وهي السنة العباد  
 اذا اختلاف المحال يتنافى التشخص لان البياض القائم بالورق غير البياض القائم بالثلج بالاربيب  
 واللفظ حقيقة في كلا المعنيين والمنكر لاحدهما كافر لانه قاعد الاجماع على ذلك ومن قال  
 بتشخصه بالمعنى الثاني يلزمه أن لا يكون ما يقرؤه زيد وعمر وقرآن ضرورة اتقاء التشخص وهو  
 باطل قطعا اه (وأقول) قال في التلويح كالتوضيح على ان الحق هذا هو ان القرآن عبارة عن  
 هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرؤه كل واحد منا  
 هو القرآن المنزل على الرسول عليه الصلاة والسلام بلسان جبريل صلوات الله عليه ولو كان  
 عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل لكان هذا مماثلة لاعتينه ضرورة ان الاعراض  
 تشخص بمجالها وتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر ينسب الى أحد فانه  
 اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد وعمر أو غيرهما واذا تحققت ذلك فالعناوم أيضا  
 من هذا القبيل مثلا نحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد وعمر وفالمعتبر في جميع  
 ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقرير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخصي  
 الحقيقي القائم بلسان جبريل خاصة به يكون لقوله أي صاحب التوضيح في التنقيح على أن  
 الشخصي لا يحد تاريلان احدهما ان الشخصي الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة  
 حقيقة الابان يقرأ من قوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان  
 يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد الابدان المحال شخصيا ويحكم بانه

المحجج بابعاضه خلاف  
 المعنى بالقرآن في أصول  
 الدين من مدلول ذلك القائم  
 بذاته تعالى وانما حددوا  
 القرآن مع تشخصه بما ذكر  
 من أوصافه

لا يقبل الحد لا متناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من آوله الى آخره ولا يخفى ان  
الكلام في تعريفه بالحقيقة وأما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول  
بين دفتي المصحف نواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جبار الله الزمخشري في تفسير  
القرآن والتلويح بحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء اه كلام التلويح ومنه ينضح ان  
قول الشارح مع تشخيصه لا يلزم ان يكون مبنيا على ان القرآن اسم للشخص الحقيقي القائم  
بلسان جبريل خاصة بل يجوز ان يكون مبنيا على ما هو الحق عند صاحب التلويح وغيره من انه  
اسم للموقف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفين وعلى هذا فوصفه بالتشخيص اما  
بناء على الاصطلاح على تسمية مثل هذا المواقف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصا لما شاركه  
الشخصي الحقيقي في انه لا يمكن معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من آوله الى آخره  
او بناء على الاول من التاويلين السابقين في كلام التلويح وحينئذ فمع تشخيصه مع ان له  
حكم الشخص لعدم تعدده لا بحسب المحال ولعدم امكان معرفة حقيقته الا بان يقرأ  
من آوله الى آخره على ان القطع بالبطلان على تقدير كونه اسما للشخصي الحقيقي القائم بلسان  
جبريل خاصة ممنوع فان كلام التلويح كالتوضيح وغيره صريح في اثبات التردد في ذلك  
بل قول الكمال ثم هل يعتبر في التسمية بالقرآن بالمعنى الثاني خصوص المحل كما قيل انه اسم  
لهذا المواقف القائم بلسان اخترعه الله فيه أو لا يعتبر في التسمية الا خصوص التاليف  
الذي لا يختلف باختلاف المتلفين الصحيح الثاني الخ اه نص في ثبوت الخلاف في ذلك واعلم ان  
شيخنا محقق عصره الشريف الصفوي قال ان أسماء العلوم كاسماء الكتب اعلام اجناس  
عند التحقيق وضعت لانواع اعراض تتعدد افرادها بتعدد المحل كالتاليف بزيد وبعمرو وقد  
تجعل اعلام شخص باعتبار ان المتعدد باعتبار المحل يعد عرفا واحدا اه (قوله لتمييز)  
قال شيخنا العلامة قال العضد بعد ذكر حد القرآن واعلم انه ان اراد تصور مفهوم لفظ  
القرآن فهو صحيح وان اراد التمييز فشكل لان كونه للاعجاز ليس لازما مينا ولان معرفة السورة  
توقف على معرفته فبدوراه فقول الشارح لتمييزها لا يسمى باسمه اشارة الى التمييز في التسمية  
لا التمييز في الحقيقة فخرنا مما قاله العضد قدبر اه (وأقول) قد شرح المولى التقنازاني قول  
العضد واعلم الخ بقوله يعني ان المذكور في معرض التعريف قد يكون تصورا أي تعيينا  
وتفسير المدلول للفظ ومفهوما ويصح في فيه ايراد لفظ أشهر وقد كرامور تزيل الاشتباه  
العارض وقد يكون تمييز الشيء الواحد بالتصوير ويكون بالذاتيات أو بالوازم اليه المقيدة  
لذلك ولا يخفى ان كون القرآن للاعجاز مما لا يعرف مفهوما ويزومه الا الافراد من العلماء فلا  
يكون لازما مينا فضلا عن ان يكون ذاتيا فلا يصلح لتعريف الحقيقة وتعيينها بل مجرد تصوير  
مفهوم لفظ الكتاب بالنسبة الى من يعرف الاعجاز والسورة ونحو ذلك اه وفيه تصريح بحبان  
عدم كون الاعجاز لازما مينا انما ياتي كون المذكور في معرض التعريف صالحا لتمييز الحقيقة  
واحداث تصورها وان ذلك لا ياتي كونه صالحا لتفسير مدلول اللفظ ومفهوما ولهذا قال في  
التلويح والحق ان الشخص يمكن ان يحدث بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب العقل فان  
ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير اه وحينئذ فراد الشارح تميز المعنى الذي هو مدلول لفظ

لتمييز مع ضبط كثره مما  
يسمى باسمه من الكلام  
تخرج عن ان يسمى قرآنا  
بالنزل على محمد الاحاديث غير  
الربانية والتوراة والانجيل  
مثلا وبالاعجاز أي اظهار  
صدق النبي صلى الله عليه  
وسلم في دعواه الرسالة  
بجواز عن اظهار عجز المرسل  
اليهم عن معارضة  
الاحاديث الربانية كحديث  
الصبيذ انا عند ظن  
عبدي بي الى آخره وغيره  
فالاقصار على الاعجاز  
وان أنزل القرآن لغيره  
أي لانه يحتاج اليه في  
التمييز وقوله بسورة منه  
أي أي سورة كانت من  
جميع سور

القرآن ومعه ومه أى تعينه وتفسيره وهذا هو الصواب المطابق لقوله ليميز عما لا يسمى باسمه  
فانه مصرح بأن التعريف أفاد تميز القرآن الذي هو المدلول أعاده من الكلام وهذا تميز في  
المدلول لاقى مجزء التسمية وحينئذ فان أراد الشيخ بقوله اشارة الى التميز في التسمية انه لا تميز  
بحسب المعنى فليس يصحح وما حكاه عن العضد لا يدل له وذلك لما تميزك مما تقدم عن المولى  
التفتازانى في شرحه من أن الذى نقاه العضد تسمية الحقيقة او احداث تصورها لا تميز مدلول  
اللفظ وتفسيره الذى هو مراد الشارح كما تقرروا ما قول العضدان معرفة السورة وتوقف على  
معرفة قدهم وقد منع المولى التفتازانى بأن السورة اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل  
قرآنا كان أو غيره بدليل سورة الانجيل قال ولهذا احتاج المصنف يعنى ابن الحاجب الى  
وصف السورة بقوله منه قنامل اه وان أراد به تميز مدلول اللفظ وتفسيره فهو صحيح لكن هذا  
تميز في المعنى لاقى التسمية في التعبير عنه بانه تميز في التسمية غاية التعسف فليتامل (قوله حكاية  
لاقل ما وقع به الاجاز الصادق بالكوثر) اعترضه شيخ الاسلام حيث قال هو في الحقيقة حكاية  
لكل ما يقع به الاجاز من السور لا اقل سورة منه نعم هو لازم له وعلى ما قاله فالانسب أن يقول  
وعو الكوثر لا الصادق به اه (وأقول) لا يخفى عدم ورود هذا الاعتراض لان كلام الشارح  
فيما وقع به الاجاز وأقل ما وقع به السورة لانه وقع بكل القرآن وبعض سور منه وسورة منه كما  
بين ذلك السكال والسورة التي وقع بها الاجاز أعم من الكوثر وصادقة بها ولم يقع الاجاز  
بخصوص الكوثر بل بما يصدق بها فلا غبار على قوله حكاية لاقل ما وقع الاجاز أى لاقل الامور  
الثلاثة التي وقع الاجاز بها وهي القرآن وعشر سور منه وسورة واحدة منه وذلك الاقل هو  
السورة أى أى سورة منه وهي صادقة بالكوثر وليست تقصر الكوثر اذ لم يقع الاجاز بها  
بخصوصها بل بالسورة التي هي أعم منها والصادقة بها كما تقرروا وكان مبنى اعتراضه انه فهم أن  
مراد الشارح بقوله حكاية لاقل ما وقع به الاجاز انه حكاية لاقل السورة التي وقع الاجاز بها  
وهو ممنوع بل انما أراد بالقل السورة مطلقا وأقلية بالنسبة لكل القرآن والعشر السور منه  
الذين وقع التحدى بها أيضا فان قلت الحصر ممنوع بل وقع التحدى بدون السورة أيضا بقوله  
فما يوجب حديث منله كما ذكره شيخ الاسلام بعد ذلك وقال وعلى التحدى بدونها جرى البرماوى  
قلت للشارح أن يقول ان التحدى به في هذه الآية ان لم يكن ظاهرا في كل القرآن لما لا يخفى  
من انه المتبادر من طلب الايمان بالحديث الموصوف بماثلة القرآن أمكن جملة على أحد الثلاثة  
المذكورة فلم يتحقق وقوع التحدى بما دون السورة وان كان في حكمها اذا كان قدرها كما  
ساقى فليتامل (قوله ومثلها فيه قدرها من غيرها) قال شيخ الاسلام أى في عدد الآيات لاقى  
عدد ظروف الصادق بآيتين وبآية وبدونها اليوافق قواهم الاجاز انما يقع بثلاث آيات وذلك  
قدر سورة قصيرة وقال البرماوى انه لا يقع بالآيتين وبالآية وساقى ايضا اه (وأقول) قد  
يشكل كون الثلاث الآيات قدر سورة الكوثر على القول بان البسلة آية من كل سورة كما  
تقدم اذ الكوثر على هذا أربع آيات لثلاث فقرها الاربع لا الثلاث ويجب بان المراد  
قدر ما عدا البسلة منها فليتامل (قوله وقائده كما قال دفع ايهام العبارة) قال شيخنا العلامة قد  
يقال من قائده التنصيص على أن القرآن اسم لكل دون ابعاضه كما مر اه (وأقول) كلامه

حكاية لاقل ما وقع به الاجاز  
الصادق بالكوثر انصر  
سورة ومثلها فيه قدرها من  
غيرها بخلاف ما دونها وقائده  
كما قال دفع ايهام العبارة  
بدونه أن الاجاز بكل القرآن  
فقط

لا ينافيه بما صحه فيه بان يراد ان من فوائده ذلك وهذا باعتبار عبارة الشارح المذكورة  
 وأما عبارة المصنف وهي قوله في منع الموانع مانصه وقلنا بسورة منه من جهة الفصل الثالث  
 والمعنى ان الاجاز واقع بسورة منه فاننا لو اطلقنا المنزل للاجاز لا وهم أن الاجاز بكاه وليس  
 كذلك اه فهي أي بعد عن ايها م حصر القائده في دفع الابهام على ان لي في أن هذا القيد يفيد  
 التخصيص على ما ذكر نظرا اصدق التعريف معه على نحو ذلك القرآن وربه اذ يصدق قد  
 الاجاز بسورة منه على ذلك ضرورة أن في ابعاضه السور ثم رأيت المولى التفتازاني أو رد ذلك  
 ودفعه حيث قال فان قيل التفسير الاول يعني ا قوله بسورة منه وهو أن لا يعشبر فيه حذف  
 احتراز عن الجمل على حذف النافي أي من نفسه في الصحاح وعلاؤ الطبقة لا يخص المجموع  
 الشخصى بل يعم كلامه من الابعاض المشتملة على سورته كالتصنيف مثلا قلنا قد أشار الى دفع  
 ذلك بقوله فان التحدى وقع بسورة من كل القرآن أى سورة كانت غير مختصة ببعض فلا يصدق  
 على النصف الاول مثلا انه الكلام المنزل للاجاز بسورة منه قائل اه ولا يخفى على المصنف  
 ان عدم صدق ما ذكر على النصف الاول ان كان مبناه كون المراد أى سورة كانت من كل  
 القرآن غير مختصة ببعض كما هو ظاهر جوابه أو صريحه حيث جعل الدفع بقوله فان التحدى الخ  
 فهذا تكلف مخالف للظاهر من قولنا بسورة منه وهو ظاهر فانه لا يفهم من قولنا كون السورة  
 من كل القرآن غير مختصة ببعض أى منه وان كان مبناه ما أشعر بالحصر من قوله انه الكلام  
 المنزل للاجاز بسورة منه أى الذى لم ينزل للاجاز بسورة منه الا هو اذ لا يصدق على النصف  
 الاول انه الذى لم ينزل للاجاز بسورة منه الا هو التحفة في غيره أيضا كالنصف الثاني فيتوجه  
 عليه انه حينئذ لا يصدق على الكل ايضا اذ لا يصدق عليه انه الذى لم ينزل للاجاز بسورة منه  
 الا هو لتحقق ذلك في غيره ايضا ككل من نصفيه بخصوصه وعلى التقديرين فإى تخصيص مع  
 ذلك فليستامل (قوله وبالتعبد بتلاوته أى أبدا ما نسخت تلاوته كما قال) قال شيخنا العلامة فيه  
 نظرا ما أولنا انه أى ما نسخت تلاوته بعض والابعاض كلها خارجة بسورة منه كما ترى كلام  
 العبد واما ثانيا فلان القيد المخرج له وهو قوله أبدا يقتضى أن لا يثبت القرآن لشي في حياته  
 صلى الله عليه وسلم لجواز أن ينسخ طلب تلاوته فلا يكون طلبه أبدا واما ثالثا فلان المزيد  
 لاخر ابعاده وهو التعبد بتلاوته أبدا ان عاد ضمير تلاوته الى اللفظ المذكور باعتبار نفسه وقد  
 علمت انه واقع على الكل فاما الاحتراز عن لفظ منزل للاجاز بسورة منه لم يتعبد بتلاوته وهو  
 فاسد لاتفاقه واما البيان فيكون مستغنى عنه وان عاد اليه باعتبار ابعاضه كان للاحتراز عن  
 لفظ منزل للاجاز بسورة منه وبعض منه غير متعبد بتلاوته أبدا لاعتنا هذا البعض كما قال اه  
 (وأقول) اما الاول فخوابه ان الابعاض التي قصد المصنف اخرجها قسمان أحدهما ما اتتني  
 عنه انه للقرآن ويثبت له انه بعض القرآن وهذا هو الابعاض التي لم تنسخ تلاوتها او معلوم أن  
 المقصود اخراج هذه عن كونها القرآن لاعتنا كونها بعض القرآن وان خرجها بقوله بسورة  
 منه على نظري في خروج جميعها بذلك تقدم بيانه والبحث فيه مع السعد وثانيهما ما اتتني عنه  
 الامر ان وهذا هو الابعاض المنسوخة التلاوة وهي من الجهة الاولى أى كونها القرآن  
 خارجة بما خرج به القسم الاول وهو ظاهر واما من الجهة الثانية أى كونها بعض القرآن فلا

وبالتعبد بتلاوته أى أبدا  
 ما نسخت تلاوته كما قال  
 منه التسخير والتخيبة اذا  
 زيا فارجوها اليه قال  
 عمر رضي الله تعالى عنه فان اقد  
 قرأناه وراه الشافعي وغيره  
 والحاجة في التمييز الى  
 اخراج ذلك

يخرج بمخرج به القسم الاول كما لا يخفى اذ يصدق على مجموع القسمين اللفظ المنزل الاعجاز  
بسورة منه فلا يخرج بمجرد ذلك لا يقال بل يخرج به اذا اريد الاعجاز اذ لا يمنع ذلك اذ نسخ  
التلاوة لا يزال اعجازا منسوخا اذ بلاغته بها كما لا يخفى فلذلك اخرجها المصنف بمازاده  
اعني قوله المتعبد بتلاوته لكن بواسطة اخراج المجموع المركب مما نسخت تلاوته وعلم تنسخ  
ويان ذلك اذ ذلك المجموع يصدق عليه ما قبل ذلك القيد فلا بد من ارجاعه بذلك القيد ومن  
لازم ارجاعه به اخراج البعض المنسوخ منه عن كونه بعض القرآن اظهر ان لا منشأ لخروج  
ذلك المجموع الا خروج ذلك البعض لانه المتبقي عنه بالذات قيد التعبد بتلاوته وانتفاءه عن  
المجموع انتفاءه بواسطة انتفاءه عنه اذ المركب من الشيء وغيره غير ذلك الشيء كما تقر في  
محله لا يقال لانتم انتفاءه عن المجموع بل المجموع المتعبد بتلاوته بعضه متعبد بتلاوته وانتفاءه  
الشيء عن المركب من الشيء وغيره ليس كليا كما يعلم من محله لاننا نقول لو صح ذلك هنا لزم ان  
مجموع القرآن وقذف زيد مثلا متعبد بتلاوته وهو باطل قطعا على ان لنا ان نستغنى عن ذلك  
بجمل قوله بتلاوته على حذف المضاف اى بتلاوة ابعاضه اى جميعها كما هو المتبادر من الاضافة  
وحيث قد لا يغيب على خروج ذلك المجموع بذلك القيد المستلزم خروج البعض المنسوخ عن  
البعضية على ما تبين فظهر ان كلام المجموع وبعضه المنسوخ خارج بهذا القيد وانما اقتصر  
على بيان خروج بعضه المذكور لانه المقصود بالذات بالخروج وهو منشأ خروج المجموع وان  
الغرض في الاخراج بهذا القيد وما قبله من قوله بسورة منه محتلف اذا الغرض في الاخراج بما  
قبله هو الاخراج عن كونه القرآن وان كان بعضا وفي الاخراج بهذا هو الاخراج عن كونه بعضا  
ايضا ولما توهم الشيخ اتحاد الغرض في الموضوعين اعترض بان ابعاض كلها اخرجت بقوله  
بسورة منه وفاقه ان هذا مسلم في الاخراج عن كونه القرآن لانه كونه بعض القرآن فان قيل  
لا حاجة الى الاخراج عن الكون بعض القرآن بل يكفي الاخراج عن الكون القرآن لان المقام  
مقام تعريف القرآن بالمعنى العلى لا تعريف ابعاض القرآن ولا تعريف المعنى الجنسى  
الشامل للابعض قلت اما ولا يجوز دق الحاجة امر آخر وهذا الاعتراض مع انه وان لم يخرج  
النية فهو امر مستحسن فانه زيادة قاطنة ومما يؤكده استحضاره ان في تميز ابعاض زيادة في تميز  
المجموع الذي التعريف لتمييزه واما ثانيا فلانتم انتفاء الحاجة مطلقا فان المقصود بالتعريف  
تمييز القرآن لثبته احكامه والاحكام ثابتة لابعاضه ايضا وان شاركها في بعض الاحكام  
كلاحتياج منسوخ التلاوة وكفى بذلك حاجة بل زيادة تميز المجموع بتمييز ابعاضه حاجة ايضا  
اذ ما تميز ابعاضه لم يميز هو تميزا كالا وكال التميز مما بعد حاجة كما لا يخفى فان قيل ما ذكرته من  
كون المقصود بهذا القيد اخراج البعض المنسوخ عن الكون بعض القرآن يناقضه قول  
الشارح عن ان يسمى قرآنا قلت لانه سلم المتأقاة بل وان يريد يسمى قرآنا ولو في الجملة بان  
يسمى بعض قرآن او يسمى قرآنا في ضمن الجملة فان قيل لم سكت الشارح عن خروج ابعاض  
عن كونها القرآن بقوله بسورة منه قلت يجوز ان يكون لظهور ذلك واما الثاني فجوابه اننا سلم  
بطلان هذا اللازم اذ لا محذور في عدم ثبوت اسم القرآن بهذا الاصطلاح للمجموع في حياة  
النبي عليه الصلاة والسلام لانه ثابت به بغير هذا الاصطلاح والمحدور وانما هو عدم ثبوته على

الاطلاق ومن ادعى محذورية ذلك فعليه اثباته بطريق صحيح صريح عقلي أو نقلي ومما يقطع  
 بانتفاء المحذورية ويطلقان تسمك الشيخ بهذا الوجه ثبوت هذا اللازم بدون هذا القيد أيضا  
 وذلك لما لا يخفى أن مسمى القرآن على هذا التعريف هو المجموع المنزل للاعجاز بسورة منه  
 دون ابعاضه كما تقرّر مع اعتراف الشيخ بذلك ومعلوم انه لا يعلم وجود هذا المجموع الا بوقائه  
 عليه أفضل الصلاة والسلام اذ مادام حيا يجوز أن ينزل عليه بعض منه فهذا الذي أورد  
 الشيخ على زيادة المصنف هذا القيد وارد مع عدم الزيادة أيضا قد بره على أن كلام الأئمة  
 مصرح بعدم محذورية ما ذكر فقد قال في التلويح ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند  
 الأصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم  
 وذلك آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء محتصة  
 بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصحف منقول بالواتر فاعتبر في تفسيره  
 بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من  
 الوازم لتحقيق القرآن بدونهما في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعضهم الانزال والكتابة  
 والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه  
 بالنقل والكتابة في المصحف ولا ينقل عنهما في زمانهم فهم بالنسبة اليهم من آيين الوازم  
 وأوصفها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من الوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء  
 اذا المعجز هو السورة أو مقدارها الخ اه وفيه كما ترى نص صريح بأن بعضهم اعتمد فيه ما لا يصدق  
 عليه في زمنه عليه أفضل الصلاة والسلام وهو البعض الاخير الذي اعتبر الكتابة والنقل واترا  
 ولم يناقشه في ذلك ولا أورد عليه انه يلزم خروج القرآن في عهده صلى الله عليه وسلم وذلك لانه وان  
 خرج باعتبار هذا الاطلاق ليس بخارج مطلقا والمحذور انما هو خروج مطلقا لا باعتبار بعض  
 الاطلاقات كما تقدم فاعرف ذلك لا يقال يرد على الشارح انه ردت باعتبار تعريف المتن الاتي  
 للصحابي تقييد بعضهم له بالموت على الايمان لئلا يلزم أن لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته ولا  
 يقول به أحد وهذا نظير ما هنا فانه يلزم على التقييد بالتعبير بتلاوته أن لا يسمى المجموع قرآنا في  
 حياته عليه الصلاة والسلام لاحتمال نسخ التلاوة فلم يفرق بين الحلين لانا نقول لان اللازم على  
 التقييد ثم انتفاء التسمية مطلقا بخلافه هنا لانه انتفاء التسمية باعتبار هذا الاطلاق لامطلقا  
 كما تقرّر وفي الحقيقة لم يفرق بينهما لانه قال ثم ومن زاد من متأخري الحديثين كالعراقي في  
 التعريف ومات مؤمنا للاحتراز عن ذكر أي عن مات بعد ردة أو اد تعريف من يسمى صحابيا  
 بعد انقراض الصحابة لامطلقا والالزام أن لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته ولا يقول بذلك  
 أحد اه وحاصله أن قيد الموت على الايمان ليس معتبرا في الصحابي مطلقا بل في بعض  
 الاطلاقات وهذا على وفق ما هنا من أن قيد التبدل ليس معتبرا في القرآن مطلقا بل في بعض  
 الاطلاقات فليتأمل وأما الثالث فخوابه باختيار الشق الاول أعني عود ضمير تلاوته الى اللفظ  
 المذكور باعتبار نفسه قوله فاما للاحتراز الخ قلنا فاختارنا للاحتراز المذكور قوله وهو فاسد  
 لانتفاءه قلنا لان اسم انتفاءه بل هو موجود وهو المجموع المركب مما نضحت تلاوته ومما لم تنسخ  
 تلاوته كما بيناه فيما سبق مما لا مزيد عليه وباختيار الشق الثاني أيضا أعني عود الضمير اليه



زاد المصنف على غيره  
 التعبد بتلاوته وان كان  
 من الاحكام وهي لا تدخل  
 الحدود (ومنه) أي من  
 القرآن (البسمة أول كل  
 سورة غير براءة على الصحيح)  
 لانها مكتوبة كذلك بخط  
 السور في مصاحف الصحابة  
 مع مبالغتهم في أن لا يكتب  
 فيها ما ليس منه مما يتعلق به  
 حتى النقط والشكل وقال  
 القاضي أبو بكر الباقلي  
 وغيره ليست منه في ذلك  
 وانما هي في الفاتحة لا براءة  
 الكتاب على عادة الله في  
 كتبه ومنه سن لنا ابتداء  
 الكتب بها وفي غير الفاتحة  
 للفصل بين السور قال ابن  
 عباس رضي الله عنهما كان  
 رسول الله صلى الله عليه وس  
 لا يعرف فصل السورة حتى  
 تنزل عليه بسم الله الرحمن  
 الرحيم رواه أبو داود وغيره  
 وهي منه في اثنا عشرة الخ  
 اجماعا وليست منه أول  
 براءة تنزل ولها بالقتال الذي  
 لانتسابه البسمة المناسبة  
 للرحمة والرفق (لاما نقل  
 أحادا) قرأنا كما يمتهم ما في  
 قراءة والسارق والسارقة  
 فاقطعوا أيمانهم ما فانه ليس  
 من القرآن (على الاصح)  
 لان القرآن

باعتبار ابعاضه قوله كان للاحتراز الخ قلنا قد بينا فيما سبق بما لا مزيد عليه أنه للاحتراز  
 ابتداء عن اللفظ المتزل المذكور الذي هو المجموع المركب مما نسخت تلاوته ومما لم تنسخ تلاوته  
 وأنه بواسطة الاحتراز عنه كان للاحتراز عن هذا البعض لان اخراج ذلك المجموع اخراج لذلك  
 البعض لانه منشأ اخراج المجموع وأنه ليس المراد بكونه للاحتراز عن هذا البعض أنه للاحتراز  
 عنه ابتداء كما توهمه الشيخ بل أنه للاحتراز عنه بواسطة الاحتراز عن المجموع المذكور وعلينا  
 باحسان التامل (قوله زاد المصنف) قال شيخنا العلامة قد علمت أن هذه الزيادة مع القيد الذي  
 زاده الشارح غير محتاج اليه ما في اخراج ذلك وانما يوجب انفساد افعالها واسقاطها كما  
 فعل الغير والله الموفق اه (وأقول) قد بينا أن الزيادة مع القيد الذي زاده الشارح محتاج  
 اليه ما في اخراج ذلك وأنه لا يغني عنهما في اخراج ما ذكره في سورة منه كما توهمه الشيخ لان  
 الاخراج بذلك القيد انما هو عن الكون القرآن لاعتنا الكون ببعض القرآن والاخراج بهما  
 انما هو عن الكون ببعض القرآن وان زيادتهما لا توجب فسادا وان ما زعمه الشيخ محذورا  
 ليس محذورا وأنه أيضا لازم على تقدير اسقاطهما كما سمعت ذلك كله واضحا فيما سبق فالصواب  
 اثباتهما لاسقاطهما كما فعل الغير والله الموفق فأحسن التامل ولا يهولك ما هول به الشيخ  
 (قوله وليست منه أول براءة) أقول هلا قال اجماعا كما قال فيما قبله فان النوى نقل في مجموع  
 اجماع المسلمين على هذا وقد يجاب باحتمال أن الشارح تردد لاطلاعه على نحو خلاف أو طعن في  
 الاجماع (قوله لا ما نقل أحادا على الاصح) فيه أمور \* الاول أن المراد لا ما نقل أحادا غير  
 البسمة بناء على انها نقلت أحادا بصح المصنف بلا فان شرطه أن لا يصدر قدا حد متعاطفها على  
 الاخر \* والثاني ان قضية تصحيح عدم قرآنية ما نقل أحادا حتى بحسب الحكم ويصرح به  
 ما يأتي عن القاضي من نسبة القرآنية حكما للمقابل بخلاف البسمة فان الصحيح قرآنية حكما اذا  
 قلنا بدم تواترها وقد يفرق بان أدلة قرآنيةها وان لم يثبت تواترها أتم وأقوى كما يعلم مما سيأتي  
 \* والثالث قال الكوراني ما نقل أحادا ليس بقرآن قطعا لان عقاد الاجماع على أن التواتر شرط  
 في اطلاق لفظ القرآن والاجماع على أحد قول العصر الاول يلحق القول الاخر بالمعنى  
 كلاجماع على سبب أم الولد فقول المصنف على الاصح كان الواجب عدم ذكره مع أنه لم يذ كر  
 الخلاف أحد بعينه وقد نقل الامام المتفق على كمال دينه وعلمه العالم الرباني النووي  
 اتفاق الفقهاء على أن من قرأ بالشاذ بكتاب ولا يجوز القراءة به في وقت من الأوقات ومن  
 الشارحين من قال انه كان متواترا في العصر الاول اعدالة ناقله ويكنى التواتر فيه قلت ليست  
 شعري من نقل أنه كان متواترا أو أي عدل نقله اه أما ما زعمه من أنه كان الواجب عدم ذكر  
 قول المصنف على الاصح وأنه لم يذ كر الخلاف أحد بعينه فهو زيف من الكلام وهباء منشور  
 من القول لا يعابيه ولا يلتفت اليه اذ من المذهب والمأثور ان من حفظ حجة على من لم يحفظ  
 خصوصا والناقل هو المصنف ذلك الخبر العمدة في النقل المجمع على سعة اطلاعه واحاطته في  
 هذا الفن مع امامته وأمانته على أن هذه المنازعة ليست له بل أخذها من الزركشي وغيره الا  
 أن الزركشي عقبها بقوله ثم رأيت الخلاف مصرحاً به في كتاب الاتصاف والقاضي أبي بكر فقال  
 مانصه وقال قوم من الفقهاء والمتكلمين يجوز اثبات قرآن وقراءة حكما لا على الخبر الواحد

دون الاستفاضة وكره أهل الحق ذلك واستنعوا منه اه فلو لم يكن المصنف سند في اثبات  
الخلاف الا هذا كفي وأما قول العراقي الظاهر أن القاضي أبابكر إنما أراد مسألة البسالة  
خاصة ولهذا قد ما ذكره بقوله حكماً لا علم فلا يكون سلفاً للمصنف في حكاية الخلاف على  
الاطلاق وأهل المصنف اتفق ذهنه من الخلاف في أن المنقول بخبر الواحد على أن يكون قرآناً  
هل يكون حجة اجراءه مجرى الاخبار أم لا فان الخلاف في ذلك معروف وأما في ثبوت قرآناً فلا  
اه فهو مخوع منعاً لا خفاء به اعقل وأما قوله وقد نقل الإمام المتفق على كمال علمه ودينه الخ  
في وابه من وجهين أحدهما أن المصنف لا يسم له هذا الاتفاق لثبوت الخلاف عنده وليس رد  
نقله عن هذا الاتفاق يا بعد من رد نحو الاستوى نقله الاتفاق في مسائل لا تخصي من الفروع  
واشبههم الخلاف فيها والثاني حمله أن المراد كثر الفقهاء أو الفقهاء القائلون بأن ذلك ليس  
قرآناً كما هو الموافق لقول الشارح الاتي في قول المصنف ولا يجوز القراءة بالشاذ ما نصه بناء  
على الأصح المتقدم الخ وأما قوله ومن الشارحين من قال الخ فهو وأدل دليل على فساد تصور  
فانه نسب لبعض الشارحين المذكور والمراد به هو المحقق الهلبي المتفق على أنه ما شرح هذا  
الكتاب سواء أمه وجهه هذا القول الثاني بأن ما نقل أحداً كان متواتراً في العصر الاول وأن  
بعض المدول نقل انه كان متواتراً كما تصرح بذلك عبارته المذكورة لأتري قوله في ما ومن  
الشارحين من قال الى قوله فليت شعري من نقل انه كان متواتراً وأى عدل نقله وهذا خطأ  
صريح وغلط قبيح فان عبارة الشارح المذكورة مصرحة بأن هذا هو استدلال القول  
الثاني ولم يرد ذلك الشارح على حكاية عنده وبأنه ليس معنى قوله بعدالة ناقله حكاية ان بعض  
المدول نقل انه كان متواتراً في العصر كما أخطأ الكوراني في فهم ذلك خطأ قبيحاً بل معناه أن  
الناقل للاحد المذكورة قرآناً عدل وعدالة تقتضي أنه لولاه كان متواتراً في العصر الاول  
ما نقله قرآناً لان نقله قرآناً مع عدم وجود شرطه من التواتر المذكور ينافي عدالته ولا يخبر على  
شي من هذا الكلام وهو في غاية الظهور من عبارة المحقق كما لا يخفى على من وقف عليه من  
ذوي العقول والرابع أن الجمهور على أن البسالة قرآن حكماً لا قطعاً ورجمه النووي في شرح  
المهذب وقال كغيره لو كانت قرآناً قطعاً لكانت كغيرها من غيرها وهو خلاف الإجماع اه ومعنى الحكم كما  
قاله الماوردي انه لا تصح الصلاة الا بها في أول الفاتحة وقضيتها انه لا يثبت اها من الحكم  
سوى عدم صحة الصلاة بدونها لكن قضيتها تنطبق بهم الاذكار القرآن التي تحصل للجنب لا بقصد  
قرآن حرمتها عليه بقصد القرآن كغيرها من القرآن وقياس ذلك حرمة مسها على الحديث وقد  
يستشكل تصحيح قرآنية ما مع تصحيح عدم قرآنية ما نقل أحاد مع اشتراكها في النقل أحاد وقد  
يفرق بأنها متازت بما ورد منها ما احتج به الشارح على قرآنية ما وسأني عن العمد انه يقيد  
القطع بالقرآنية ومنها أن الأحاد كما دلت على قرآنية ما دلت على اثبات أحكام القرآنية لها كما  
صح انه عليه أفضل الصلاة والسلام أمر بقراءة الفاتحة في الصلاة وعدّها سبع آيات وعدّه  
بسم الله الرحمن الرحيم آية منها بخلاف ما نقل أحاداً فانه وان ذلك الأحاد على قرآنية لم تدل  
على ثبوت أحكام القرآن له بمعنى أنها لم تعرض لشي من خصوص أحكام القرآن ونسبته اليه  
وقد قال الشيخ به الدين بن عقيل الذي يظن أن اشتهار قرآناً لا يكون الا بطابع كغيرها ويجوز

كونه خبر الواحد الذي احتفت به القرأتين وهو اجماعهم على كتابتها في المصاحف كلها بقلم  
القرآن وعدم تكفيرنا في الكون القطع ناشئا عن ثبوت الخبر المحفوظ بالقرأتين وهذا لم يحصل  
للتأني ا ه وقضية انه لو حصل له كفر بتقيده وكلامهم كالمصرح في خلافه وفي التلويح  
المشهور من مذهب أبي حنيفة وجه الله على ما ذكر في كتب كثير من المتقدمين انها ليست من  
القرآن الا ما تواتر بعض آياته من سورة النمل الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب  
انها في أوائل السور آية من القرآن أثارت للفصل بين السور بدليل أنها كتبت في المصحف  
بخط القرآن من غير انكار من السلف ا ه وفي بعض حواشيه قوله بدليل أنها كتبت في  
المصاحف بخط القرآن من غير انكار يعني مع المبالغة في توحيدهم بتجريد القرآن عما سواه حتى  
لم يشبهوا آية من غير قوم الحجة أيضا فان مجرد ما ذكر لا يدل قطعاً على المطلوب ما لم ينضم اليه  
المبالغة المذكورة فان قيل ومع ذلك لا يفيد القطع بل الظن أيضا صرح به ابن الحاجب وشرح  
كاتبه قلنا ذهب الشارح المحقق يعني العضاة الى أنه قطعي لان العادة تقضي في مثله بعدم  
الاتفاق فكان لا يكتبها بعض أو ينكر على كاتبها ولو نادرا ا ه ثم قال في التلويح وعدم  
تكفير من أنكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهته في ذلك بحيث يخرج  
كونها من القرآن من حيز الموضوع الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير ا ه وفي حواشيه  
المذكورة هذا باب عما يقال لو كان قرأنا لوجب الكفار من أفكر قرأ آيته لانه انكار  
للقطعي كمنكر قرآنية الباقى ومنكر أحد الأركان واللازم باطل لانه لو وقع لنقل عادة والاجماع  
على عدم الاكفار وتقرير الجواب أن انكار القطعي انما يكون كقرا اذالم يستند الى شبهة  
قوية بحيث يخرج الحكم من حيز الموضوع الى حيز الاشكال وههنا كذلك لقيام الأدلة من  
الطرفين في زعمهما ا ه ومن ههنا يظهر نكتة عدم وصف المصنف البسطة بأنما نقلت آحادا  
وان كان الجمهور على ذلك كما تقدم لانها مما استازرت تلك المزايا المناسبة للتواتر بل التي في معناه  
لم يستحسن وصفها بما ذكر وتفترق في الأسلوب إشارة الى أنها لم تثبت بمجرد الآحاد فليست ما لم  
قال في التلويح فان قيل فعلى ما استناره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم  
هي عندنا اربعة مائة وثلاث عشرة آية من السور كما أن قوله تعالى فباي الأمر يكذبكذبان  
عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كرت للفصل والتبرك وليست  
بآية من شيء من السور وجازة كبرها في أوائل السور لانهما ارتكبت ذلك بخلاف من  
أخذ يلقى بالمصحف آيات كرتة مثل أن يكتب في أول سورة الحمد لله رب العالمين فإنه يعد زنديقا  
أو مجنوناً ا ه وقوله آية واحدة من القرآن وليست بآية من شيء من السور يقتضى أنها  
لا تضاف الى شيء من السور بخصوصه سواء الفاتحة وغيرها وان لم تعد سورة فليست ما لم (قوله  
لا يحجزه الناس الخ) فهو من الأمور العجيبة الغريبة ومثل ذلك مما تتوفر الدواعى على نقله تواترا  
خلافاً للرافضة فكيف ساغ لعاقل الاصح التمسك بالآحاد هنا (قلت) لعله يكتبني فيما تتوفر  
الدواعى على نقله تواترا ينقله كذلك في الاستدعاء وسياق ثم يؤيد الاكتفاء بذلك وقوله له دالة ناقلة  
عنه لقوله لا يعني ان عدالته تنتمنى أن لا ينقل على وجه القرآنية الاما ثبت قرآنيته اذ نقل

لا يحجزه الناس عن الايمان  
بمثل أقصر سورة تتوفر  
الدواعى على نقله تواترا  
وقيل انه من القرآن حلا  
على أنه كان متواترا في العصور  
الأول له دالة ناقلة ويكتفى  
التواتر فيه

ما لم تثبت قرآنيته معصية لا تناسب العداة ولا تثبت القرآنية الا بالتواتر فلو لا أنه ثبت عنده  
 تواتر ما نقله ( قوله والقراءات السبع متواترة ) أقول لم يستدل عليه الشارح لظهوره  
 واعتراف كل أحديه ( قوله قيل يعنى قال ابن الحاجب فيعالمين من قبيل الاداء ) فيه أمران  
 الاول قال الكوراني ذهب الشيخ ابن الحاجب الى أن ما كان من قبيل الاداء ليس متواترا  
 وشبهته ما نقل عنه بعض المحققين من أئمة القراء ان مقدار المد والتخفيف لا يمكن ضبطه لان المد  
 المختلف فيه مثلا بانه مقدار ألفين أو ثلاث أو خمس وهذا لا يمكن ضبطه من قراءته صلى الله  
 عليه وسلم وليس هو مثل مالك ومالك وسراط وصراط وما ذكره الشيخ ابن الحاجب واختاره  
 المصنف مردود لان نقله مراتب المد والامالة وغيرها هم نقله أصل القراءات وهم عدد التواتر  
 في كل عصر وانهم معترف بذلك وإذا كان الأمر على ما ذكره تلك الشبهة ساوقة لان ضبط  
 كل شيء بحسبه ولا يكف بجنا في فوق الوسع والنقله التي بلغت عدد التواتر اذا قالوا المد القرعي  
 قدر ثلاث ألفات ونقل على الوجه المذكور عصر بعد عصر ثبت ذلك عندنا قطعاً وصار في  
 الجزم بأنه قرآن كسائر كلماته المتفق عليها وأما القارئ فهل يمكنه الاتيان بذلك القدم من غير  
 نقصان وزيادة ذلك أمر لا يتعلق بنا اذ الكلام في كونه معاً لوما كونه من القرآن تواتر الا في  
 أن زيداً وعمراً هل يقدران على قراءته كما نزل به جبريل هذا مما لا ريب فيه اه ( وأقول ) مما  
 يجعل سقوط جميع ما أطلب به وقوة شبهة ابن الحاجب المذكورة كآراء على علم ان مقادير  
 مراتب المد أمر لا يضبطه السماع عادة بحيث لا يقبل الزيادة والنقصان بل هو أمر اجتهادي  
 وهذا مما لا اشتباه فيه على عاقل وقد شرطوا في التواتر أن لا يكون في الاصل عن اجتهاد قتائل  
 ذلك حق التامل لتعلم سقوط قوله لان نقله مراتب المد والامالة الخ لان كون تلك النقله عدد  
 التواتر انما يقيد اذ لم يكن ذلك المنقول في الاصل عن اجتهاد وقد بان انه في الاصل عن اجتهاد  
 في ضبط مقدار وهو مانع من ثبوت التواتر وسقوط قوله لان ضبط كل شيء بحسبه الخ لانه ان  
 اراد ان ضبط ذلك هنا على وجه التقريب بحسب الطاقة على ما يدل عليه قوله ولا يكف بما فوق  
 الوسع فهذا الدليل لابن الحاجب لاعلمه لان هذا لا يقيد القطع بأن هذا المقدار بعينه قراءة  
 النبي صلى الله عليه وسلم واذا لم يعد ذلك لم يثبت تواتره وان اراد أن ضبط ذلك بوجه يناسبه  
 ويليق به قلنا ~~لكنه~~ بالاجتهاد وهو مانع من ثبوت التواتر ( فان قلت ) قد تصور في الطبقة  
 الاولى القطع بضبط ما سمعته من النبي صلى الله عليه وسلم على الوجه الذي صدر منه من غير  
 تفاوت بوجه بأن تعرض عليه ما سمعته وتكرر عرضه الى أن يخبرها بضبطها له من غير  
 تفاوت قلت نعم يمكن ان يتصور ذلك لكننا قطع بانه لم يقع بل لو فرض وقوعه لم يفد اذ لا يتأتى  
 نظيره في بقية الطبقات فان الطبقة الاولى لا تقدر عادة على استمرار ضبط ما أقرها عليه صلى الله  
 عليه وسلم ولو سلم فلا يقدر عادة على القطع بان ما تلقته عنها الطبقة الثانية على الوجه الذي أقر  
 عليه صلى الله عليه وسلم بعينه على ان نسبة اختيار ما قاله ابن الحاجب الى المصنف بمجازفة  
 واضحة لانه ان اراد انه اختاره في هذا الكتاب فبطلان ذلك مما لا يخفى فانه انما حكاها بصيغة  
 التمريض المشعرة بوجه فكيف يكون مختاراً له وان اراد انه اختاره في غيره هذا الكتاب فهو مع  
 كونه مما لا يليق الاقتصار على الجزم به في مقام شرح عبارة هذا الكتاب كما لا يخفى باطل

(و) القراءات (السبع)  
 المعروفة للقراء السبعة أبي  
 عمرو ونافع وإبي كسبر  
 وعاصم وعاصم وحزرة  
 والنكسائي (متواترة) من  
 النبي صلى الله عليه وسلم البنا  
 أي نقلها عنه جمع يمنع عادة  
 فواظروهم على الكذب لمنهم  
 وهم جبر (قيل) يعنى قال  
 ابن الحاجب (فيما ليس من  
 قبيل الاداء) أي قاهون  
 قبيله بأن كان هيئة لفظ  
 يتحقق بدونها فليس بمتواتر  
 وذلك

(كالد) الذي زيد فيه متصلا  
 ومنفصلا على أصله حتى  
 بلغ قدرا ألين في نحو جاء  
 وما نزل وواو ين في نحو  
 السوء وقالوا أنؤمن وباء ين  
 في نحو جى وفي أنفسكم أو  
 أقل من ذلك بنصف أو  
 أكثر منه بنصف أو واحد  
 أو اثنين طرق للقراء  
 (والامالة) التي هي خلاف  
 الاصل من الفخ محضة أو بين  
 بين بأن ينحى بالفتحة فيما يحال  
 كالغائر نحو الكسرة على  
 وجه القرب منها أو من  
 الفتحة (وتحقيق الهمزة)  
 الذي هو خلاف الاصل  
 من التحقيق نقلا نحو قد  
 اقلح وابدأ لنحو يؤمنون  
 وتسهيلا نحو اينكم  
 واسقاطا نحو اجلس  
 (قال أبو شامة والالفاظ  
 المختلف فيها بين القراء)  
 أى كإقال المصنف في أداء  
 الكلمة يعنى غير ما تقدم  
 كالفاظهم فيما فيه حرف  
 مشدد نحو ايك نعبدين زيادة  
 على أقل التشديد من مبالغة  
 أو توسط وغير ابن الحاجب  
 وأبي شامة لم يعرضوا لما  
 قاله والمصنف وافق على  
 عدم تواتر الاول وتردد في  
 تواتر الثاني وجرم تواتر  
 الثالث بأنواعه السابقة  
 وقال في الرابع انه متواتر  
 فيما يظهر

باطلاقه أيضا كيف والمصنف في غير هذا الكتاب قدر تردد في تواتر الامالة وجرم تواتر تحقيق  
 الهمزة كما صرح به المحقق المحلى عنه \* والثاني ان الوجه انه ان أريد بتواتر ما كان من قبيل  
 الاداء تواتره باعتبار أصله وفي الجملة كما يراد بتواتر المد من غير نظر لمداره وتواتر الامالة كذلك  
 فالوجه ما قاله غير ابن الحاجب وان أريد تواتر النصوصيات فالوجه ما قاله ابن الحاجب من  
 اتفاه تواترها لما علم مما أشرفنا اليه انه يتعذر عادة ضبط ما صدر عنه عليه أفضل الصلاة والسلام  
 من ذلك من غير تفاوت بنحو زيادة متما ونقص ما لو فرض تيسر ذلك في الطبقة الاولى بالاستعانة  
 فيه بنحو تكرر عرضه على النبي عليه أفضل الصلاة والسلام الى ان شهد له بأنه مطابق لما صدر  
 عنه بلا تفاوت مطلقا لم يتيسر فيما بعدها كما لا يخفى كل ذلك بادنى انصاف مع تأمل ومن هنا ينظر  
 في تلك التفرقة التي نقلها الشارح عن المصنف بقوله والمصنف وافق على عدم تواتر الاول وذلك  
 لانه ان أراد نفي التواتر عن أصل المد أو زيادته باعتبار خصوص قدرهما فظاهرا وباعتبار  
 أصلهما ما فغير ظاهر لتيسر ضبط ذلك في الطبقة الاولى وما بعدها وان كان تردده في الثاني باعتبار  
 أصله فلا وجه له أو باعتبار خصوصه فوجه وجرمه بتواتر الثالث ظاهر فيما عدا التسهيل  
 لتيسر ضبط كل من النقل والابدال والاستقاط وكذا بالنسبة لاصل التسهيل دون خصوصه  
 واستتظهاره تواتر الرابع ظاهر باعتبار أصله دون خصوصيات اقسامه فليست أم (فان قلت) لم  
 وافق على عدم تواتر الاول وتردد في الثاني (قلت) يمكنه ان يوجه بان الامالة تختلف في حركات  
 الكلمة أغرب فهي أقرب الى توفر الدواعى على نقلها وأظهر فهي أبعد عن الغفلة عنها (قوله  
 أعنى المصنف كالد الخ) هو تمثيل المفهوم أو نقول تمثيل المتعلق التنى الواقع صلة الموصول  
 (قوله الذي زيد فيه الخ) تنبيه على ان الكلام في الزيادة دون الاصل بل هو مقطوع بتواتره  
 كذا قاله الكمال وفيه نظر بل مقتضى التوجيه ان يكون الكلام في مقدار الاصل أيضا  
 فليست أم (قوله والامالة) ينبغي ان يكون الكلام في مقدارها دون أصلها على ما يقتضيه  
 التوجيه اظهر ويتيسر ضبط أصلها دون مقدارها وكلام الشارح لا ينافي ذلك خلافا لما أشار  
 اليه الكمال فتأمل (قوله قال أبو شامة والالفاظ المختلف فيها) يجوز ان يراد بالالفاظ التلغظات  
 كما هو المناسب لقول الشارح كالفاظهم فيما فيه حرف اول أو يديه حقيقة اللفظ اشكلت الظرفية  
 في قوله فيما فيه حرف لان ما فيه حرف هو نفس اللفظ وقوله في أداء الكلمة اذ تعلقه بالالفاظ  
 انما يناسب معنى التلغظات الا ان يكون ذكر الكلمة من قبيل الاظهار في موضع الاضمار  
 ويجعل في السببية ونحوها والتقدير والالفاظ المختلف فيها بسبب ادائها وباعتبارها ثم رأيت شيخ  
 الاسلام كالكامل قال قوله والالفاظ المختلف فيها أى في ادائها اهل لكن تقدير في ادائها مع قول  
 الشارح عن المصنف في أداء الكلمة غير مناسب وأقرب منه تر ذلك التقدير وجعل قوله في أداء  
 الكلمة مع كونه من قبيل الاظهار في موضع الاضمار بعد لامن قوله فيها والتقدير والالفاظ  
 المختلف فيها في أداء الكلمة أى في ادائها وحيث لا بعد في ابقاء الالفاظ على ظاهرها (قوله يعنى  
 غير ما تقدم) أقول فيه بجهتان \* الاول انه لا يتصور ان يكون هذا غير ما تقدم التمثيل له بالامثلة  
 المذكورة وهو ما كان من قبيل الاداء الذي هو مفهوم الكلام السابق لنحوه أيضا المذكور  
 أبو شامة وحيث فلا زيادة فيما ذكره أبو شامة على ما تقدم ويجاب بان مراده بما تقدم الامثلة

لا المثل له (فان قلت) ولم راعى الامثلة دون المثل له حتى جعل هذا غير ما تقدم كما سأتى في قوله  
مع زيادة تلك الزيادة (قلت) لعله لان تلك الامثلة هي التي صرح بها ابن الحاجب وفيه نظر لانه  
مفصل بها بالمبايعمها وغيرها من الزيادة المذكورة الا ان يجاب بان ارادة ابن الحاجب بالمثل له  
ما يشمل زيادة أي شامة غير معلومة والثاني انه لم قيد بغير ما تقدم وهالا بقى الكلام على ظاهره  
وغاية ما يلزم عطف العام على الخاص ولا محذور فيه ويمكن ان يجاب بانه انما فعل ذلك لان عطف  
العام على الخاص انما يحسن لداع ولا يظهر هذا ادع اليه فليستأمل (قوله المتناول بظاهره لما قبله  
مع زيادة تلك الزيادة) اقول فيه بحث بل الذي ينبغي ان يكون مقصوده ما قبل تلك الزيادة أيضا  
حتى يكون ناقل الاقول أي شامة يتسامه ويشب موافقة أي شامة لابن الحاجب فيما قاله ويجاب  
بان كذا الامر من مستفاد ان من العطف في قوله قال أبو شامة والالفاظ المختلفة فيها لاقتضائه  
زيادة أي شامة هذا على ما سبق (قوله على ان أباشامة لم يرد جميع الالفاظ) اقول لم يقل ولم  
يخص بما كان من قبيل الاداء مع ان عبارة أي شامة شاملة للماليس من قبيل الاداء كما سيبينه  
لان كلام أبي شامة صريح في عدم ارادة جميع الالفاظ الا ترى قوله والخاص بالتحقق ارادة  
الجميع التي اقتضتها عبارة المصنف مما لا بد منه وليس صريحاً في ارادة ما ليس من قبيل الاداء  
أيضا فلم يبين رد جعل المصنف الكلام على ما كان من قبيل الاداء (قوله فيما اتفقت الطرق  
على نقله عن القراء السبعة) أي عن أحدهم وقوله بمعنى انه نصبت نسبه اليهم أي الى أحدهم  
كما أشار النكاح الى ذلك ويدل عليه ان فرض الكلام في الالفاظ المختلفة فيها بين القراء وقوله  
الاتي والحاصل الخ الا ترى انه وصف تلك الالفاظ بالاختلاف فيها بين القراء أي بان  
قال بعضهم دون بعض ثم قسمها الى ما اتفقت الطرق على نقله عنهم أي عن أحدهم والى  
ما اختلفت فيه أي في نقله عن أحدهم فالاختلاف في التقسيم غير الاختلاف فيما قبله فتأمل  
واعلم ان حاصل كلامه التعويل في التواتر على اتفاق الطرق على نقله عن القراء وحينئذ فخصه  
بثمان الاول ان مجرد اتفاق الطرق لا يقتضي تحقق التواتر فيحتاج مع التقييد باتفاق الطرق  
الى التقييد باجتماع شروط التواتر والثاني انه بعد تحقق اتفاق الطرق واجتماع شروط التواتر  
لا يكفي ذلك بالنسبة لتلك الطرق فان مثل ذلك لا يكفي في تحقق التواتر بل لا بد من تحقق  
شروطه في جميع الطبقات وأن لا يكون في الاصل عن اجتهاد بل عن تحقق مع ان ذلك متعسر  
او متعذر كما علم مما قدمناه (قوله بالمعنى السابق الخ) اقول فيه أمران الاول انه يخرج ما اذا  
سكت عن نسبه اليهم في بعض الطرق وحينئذ فلنقل ان يقول ان تحقق التواتر بالطرق الناقلة  
عنهم فلا أثر لغيرها سواء نفي فيه نسبه اليهم أو سكت فيه عنها لان غاية النفي انه ظني وهو ملتبس مع  
القطع الحاصل بالتواتر فلا يوجب الفرق بين النفي والسكوت حتى يقيد بقوله بمعنى انه نصبت  
نسبه اليهم بل يفتي القول بالتواتر سواء نصبت النسبة في بعض الطرق أو سكت عنها فيه وان لم  
يتحقق التواتر بالطرق الناقلة فلا تواتر مطلقا الثاني ان مجرد اتفاق الطرق على نقله عن القراء  
السبعة لا يوجب القول بالتواتر لخوازان يكون أساسيد القراء السبعة أحادا والتواتر يتوقف  
على وجود شرطه في سائر الطباق فلا بد من التقييد بالتواتر للقراء السبعة أو ينقل الطرق عنهم  
وعن غيرهم مما يتحقق به وهو شرط التواتر فليستأمل (قوله ولا تجوز القراء قبل ان ياتى ما نقل

ومقصوده بما نقله عن أبي  
شامة المتناول بظاهره لما  
قبله مع زيادة تلك الزيادة  
التي مثلها بما تقدم على أن  
أباشامة لم يرد جميع الالفاظ  
اذ قال في كتابه المرشد الوجيز  
ما شاع على السنة جماعة من  
متأخرى القريتين وغيرهم  
من أن القراءات السبع  
متواترة تقول به فيما اتفقت  
الطرق على نقله عن القراء  
السبعة دون ما اختلفت فيه  
بمعنى أنه نصبت نسبه اليهم  
في بعض الطرق وذلك  
موجود في كتب القراءات  
لا سيما كتب المغاربة  
والمشاركة فيهما ما بين في  
مواضع كثيرة والحاصل  
اننا نلتزم التواتر في جميع  
الالفاظ المختلف فيها بين  
القراء بل منها المتواتر وهو  
ما اتفقت الطرق على نقله  
عنهم وغير المتواتر وهو  
ما اختلفت فيه بالمعنى  
السابق وهذا بظاهره يتناول  
ما ليس من قبيل الاداء  
وما هو من قبيله وان جعله  
المصنف على ما هو من قبيله  
كما تقدم

قرايا

قرأنا أحادا) أقول فيه أمران \* الأول انه لا يحنى ان الممنوع قراءة على انه قرآن أى مع اعتقاد  
 قرآنيته بل مجرد اعتقاد قرآنيته ممنوع أيضا كما هو ظاهر أما مجرد قراءة لا مع ذلك الاعتقاد  
 فلا وجه للمنع منه نعم ان خلطه بالقرآن وقرأهما معا على سبيل ما يدل على قرآنية الجميع اتجه  
 المنع أيضا \* الثاني ان الشاذ بهذا المعنى يشمل البسطة مع جواز القراءة فيها فلم يفرقوا بينها وبين  
 غيرها مع ذلك ويفرق بما تقدم في الامر الرابع في الكلام على قوله لا مانع من أحادا (قوله  
 وتبطل الصلاة ان غير المعنى الخ) قال شيخ الاسلام أى أو زاد حرفاً ونقصه كما في الروضة  
 وأصلها وغيرهما اه (وأقول) ينبغي ان يحل البطلان بزيادة الحرف ان غير المعنى والا  
 فيرد الزيادة لا تبطل وان لم ترد كما يصح به كلامهم فكيف اذا وردت فليتأمل (قوله  
 والصحيح انه ما وراء العشرة وفاقا للبعثي والشيخ الامام) أقول لا يحنى ان ظاهر هذه العبارة  
 والمفهوم منها تواتر العشرة عند البغوي والشيخ الامام وموافقة المصنف لهما في ذلك وحكاية  
 عنهما لكن الشارح صرف هذه العبارة عن ظاهرها حيث قدر قوله وفاقا الخ متعلقا وهو  
 قوله تجوز من قوله فهذه الثلاثة تجوز القراءة بها لا يقال لان المصنف ان الشارح صرفها عن  
 ظاهرها وأنه جعل وفاقا متعلقا بما قدره بل هو عنده مع ذلك متعلق بقول المصنف والصحيح  
 انه ما وراء العشرة لاننا نقول تاخر قوله لانها لا تخالف الخ عن قوله وفاقا الخ ظاهر في أنه أراد به  
 الاحتجاج على قوله تجوز فيكون قوله وفاقا متعلقا بالجواز واللام بوسطه ينمما كما لا يحنى واهل  
 الجاهل للشارح على ذلك ان البغوي والشيخ الامام لم يصرح بتواتر الثلاث الزائدة على السبع  
 بل مجرد صحتها وجواز القراءة بها كما يدل على ذلك قول الزركشي وما حكاها عن البغوي قالذي  
 رأيت في أول تفسيره التعرض لاثني فقال وقد ذكر الائمة السبعة ثم زاد بأجمعهم ويعقوب  
 ثم قال فذكرت قراءة هؤلاء للاتفاق على جواز القراءة فيها هذا القطع اه وقول شيخ الاسلام  
 في حاشيته هذه الامور الثلاثة أى صحة السند واستقامة الوجه في العربية وموافقة خط  
 المصنف الامام وان لم يقتض التواتر كافية في كون ما اجتمعت فيه غير شاذ وهو ما علمه أكثر  
 القراء وبعض الفقهاء ومنهم البغوي وتبعه المصنف فيجوز القراءة فيه عندهم لانهم قسموا  
 القراءة الى متواترة وهي ما تواتر نقلها وصحيتها وهي ما اجتمعت فيه الامور الثلاثة وشاذة  
 وهي ما سواها وجوزوا القراءة بها بالاوليين بل قال المصنف في منع المواضع ان القراءات الثلاث  
 متواترة وان القول بانها غير متواترة في غاية السقوط اه فان المفهوم من هذا الكلام  
 ان البغوي لم يصرح بتواتر الثلاث بل بمجرد صحتها وجواز القراءة فيها وحينئذ فقد أشار  
 الشارح بصرف العبارة عن ظاهرها الى مناقشته المصنف في نقله تواتر الثلاث عنهما كما  
 يصرح به عنده مع انهما لم يصرح به والى بيان انه أخذ ما نسبته اليهما من قولهما بجواز  
 القراءة معها مع الاشارة الى منع هذا الاخذ وانه لا تلازم بين الجواز والتواتر عندهما والى  
 تأويل كلامه بأنه أراد الموافقة في لازم التواتر من جواز القراءة وان لم تدل على ذلك عبارته  
 واذا علمت ذلك علمت سقوط اعتراض الكمال عليه في ذلك بما أطال به في حاشيته ووعدهم فيه  
 انه خاط احدى الطريقتين أى طريق القراء وطريق الأصوليين والفقهاء الاخرى وأنه لا منشأ  
 لاعتراضه الا عدم التأمل والبحث وأن المصنف تساعل في حقيقته المذكور وقبائل ثم

(ولا تجوز القراءة بالشاذ)  
 أى ما نقل قرآنا أحادا الا في  
 الصلاة ولا خارجها بناء على  
 الاصح المتقدم انه ليس من  
 القرآن وتبطل الصلاة به ان  
 غير المعنى وكان قارئه  
 حامدا عالما كما قاله النووي  
 في فتاويه (والصحيح أنه  
 ما وراء العشرة) أى السبعة  
 السابقة وقرأت يعقوب  
 وأبي جعفر وخالف فهذه  
 الثلاث تجوز القراءة بها  
 (وفاقا للبغوي والشيخ  
 الامام) والذ المصنف لانها  
 لا تخالف رسم السبع من  
 صحة السند واستقامة  
 الوجه في العربية وموافقة  
 خط المصنف الامام ولا يضر  
 في العزو الى البغوي عدم  
 ذكره خلافاً فان قراءته كما  
 قال المصنف مائقة من  
 قراءات السبعة اذ له في كل  
 حرف موافق منهم وان  
 اجتمعت له هيئة ليست  
 لواحد منهم فجعلت قراءة  
 تخصصه (وقيل) الشاذ  
 (ما وراء السبعة) فتكون  
 الثلاث منه لا تجوز القراءة  
 بها على هذا وان حكي  
 البغوي الاتفاق على الجواز  
 غير مضر بخلاف كما تقدم

قال الكمال وقد استشكل شيخنا في تحرير ضبط القراءة باستقامة الوجه في العربية فقال ان أرادوا الوجه الذي هو المادة لزم شدوذقراءة ابن عامر وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم أي بضم زاي زين ورفع قتل ونصب أولادهم شركاء وان أرادوا وجهها ولو بتكلف شدوذ وخروج عن الاصول فمكن في كل قراءة شاذة اه لا يقال القراءة على الاول اذ يقولون بشدوذقراءة ابن عامر في الآية المشار اليها قال ابن الجزري في نظمه المقدمة

وحينما يحتمل ركن أثبت \* شدوذ ولو أنه في السبعة

لانا نقول لا أثر لذلك مع توازها الى النبي صلى الله عليه وسلم اذ فائدة الحكم بالشدوذ منعه القراءة بها والافهوا واصطلاح لا فائدة له اه (وأقول) يمكن ان يجاب باختيار الاول لكن انما يتوقف الجواز على ذلك فيما لم يتواز أما ما تواتر تجوزا القراءة به مطلقا والفرق ظاهر لان المتواتر يقطع بفضيحه اليه عليه أفضل الصلاة والسلام فلا يتصور التوقف فيه مع ذلك خلاف غيره فليتامل والله أعلم (قوله اما جراؤه مجرى الاحاد فهو الصحيح) أقول فيه أمور الاول انه لما كانت هذه العبارة بظاهرها قد تستشكل من جهة انه آحاد فلامعنى لاجرائه مجرى الاحاد قدر الشارح ما بين المراد ويدفع الاشكال وهو قوله الاخبار وقوله في الاحتجاج (فان قلت) أي قرينة المصنف على ارادة ذلك فان اطلاق هذه العبارة بدون قرينة مما لا يصح أو لا يحسن (قلت) يمكن ان تكون القرينة تبادر الاخبار من لفظ الاحاد عرفا وبإضافة صفة فيما سبق بالشدوذ الصريح في نقله آحادا ما يدل على أن المراد بالاحاد هنا ما عداه والثاني ان الكوراني نظري تصحيح المصنف المذكور حيث قال يزيد ان القراءة الشاذة وان لم يثبت كونها قرآنا ولكن لا يلزم من انتفاء القرآنية انتفاء الخبرية فهو دائر بين كونه قرآنا وكونه خبرا وكلاهما مما يوجب به والى هذا ذهب الحنفية أيضا في اجاب التابع في كفارة اليمين لقراءة عبد الله بن مسعود واختيار المصنف هذا فيه نظر لان الحصر في القرآنية والخبرية ممنوع لجواز كونه مذهب الراوي وهو عند المصنف ليس بحجة واستدلوا لهم بان الشافعي أوجب قطع السارق بالقراءة الشاذة لا ينفذ لاحتمال ثبوت رفته عنده ولهذا لم يوجب التابع في كفارة اليمين على الصحيح من مذهبه اه (وأقول) هذا النظر منه وما احتج به عليه في غاية القسار والضعف وذلك لان الفرض انه منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم كما عبر به الشارح المحقق تعالى هم فهو مرفوع قطعا فكيف يصح مع ذلك تجوز كونه مذهب الراوي بل لو سلم في بعض الافراد عدم تصريح الراوي برفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم كان في حكم المرفوع اذ القرآنية مما لا يدخل للرأي فيها قتل ذلك انما يحمل على الرفع كما يعلم من محله ثم رأيت الزركشي لما ذكر نحو التوجيه الذي ذكره الشارح قال مانعه كذا وجهه وهو مقتضى ان الخلاف فيما اذا صرح برفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم لكن الشافعي أطلق في البويطي الاحتجاج بالقراءة الشاذة وتابعه جمهور الاجماب ولهذا احتجوا في اجاب قطع اليمين من السارق بقراءة ابن مسعود فاقطعوا أيمانها اه وهو لا يعارض ما قلناه لان اطلاق الاحتجاج بالقراءة الشاذة مبني على انها في حكم المرفوع وان لم يصرح برفعه لعدم مدخلة الرأي في القرآنية ثم رأيت الكمال أورد هذا النظر سواء

(أما جراؤه مجرى الاخبار)  
(الاحتجاج في الاحتجاج)  
(فهو الصحيح) لانه منقول  
عن النبي صلى الله عليه وسلم  
ولا يلزم من انتفاء خصوص  
قراءته انتفاء عموم خبريته  
والثاني وعليه بعض أجمابنا  
لا يوجب به لانه انما نقل قرآنا  
ولم يثبت قرآنية وعلى  
الاول احتجاج كثير من  
قضاةنا على قطع يمين  
السارق بقراءة أيمانها  
وانما لم يوجبوا التابع في  
صوم كفارة اليمين الذي هو  
أحد قول الشافعي رحمه  
الله تعالى بقراءة متابعات  
قال المصنف كانه لما صح  
الدارقطني اسناده عن  
عائشة رضي الله عنها نزلت  
فصيام ثلاثة أيام متتابعات  
فسقط متتابعات



بلا يقال ثم اجاب عنه بما جوا بنا اتمن وأوضح منه كما يعلم ذلك الواقف عليهما وأما قوله  
واستدلالهم بان الشافعي أوجب قطع بين السارق الخ فهو هو من ظاهر لان استدلال الشافعي  
وأصحابه بمجرد القراءة الشاذة وان لم ينقل معها التصريح برفعها من المعلوم الذي لا يقبل أدنى  
توقف فيه ولا يمتري فيه من له أدنى المام بكلامه وكلام أصحابه وقد سمعت قول الزركشي وقال  
الكمال أطلق الشافعي رضي الله عنه الاحتجاج بالقراءة الشاذة فيما حكاه البويطي عنه في باب  
الرضاع وباب تحريم الجمع وعليه جمهور أصحابه كالشيخ أبي حامد والقضاة الثلاثة الحسين وإبي  
الطيب في تعليقه ما والرواي في البحر والحاملي وكذا الراعي في السرقة اه وأما قوله ولهذالم  
يوجب التسامح في كفارة اليمين فهو استدلال ساقط لما قاله المحقق الحلبي مما نصه وانما لم يوجبوا  
التسامح في صوم كفارة اليمين الذي هو أحد قول الشافعي بقراءة متتابعات قال المصنف كانه  
لما صحح الدارقطني استاده عن عائشة رضي الله عنها نزلت فصيما ثلاثة أيام متتابعات فسقطت  
متتابعات قال شيخ الاسلام كغيره أي نسخت تلاوة وحكاه لتعذر سقوطها بلا نسخ لان الله تعالى  
أخبر بحفظ كتابه فقال انما نحن نزلنا الذكر واناله لما قنطون على انه قد قيل انهم لم تثبت عن ابن  
مسعود اه والثالث انه سألني في كتاب السنة ان من المقطوع بكذبه المنقول آحادا اذا كان  
ماتتوقر الدواعي على نقله تواترا كما تقدم التصريح به في توجيه قول المصنف لا ما نقل آحادا على  
الاصح وهذا يقتضي ان الشاذ من المقطوع بكذبه لانه نقل آحادا وهو مما تنوقر الدواعي على  
نقله تواترا فمخ القطع بكذبه كيف يصح اجراؤه مجرى الاخبار الا حاد في الاحتجاج به وكيف  
تجوزا القراءة بما اجتمع فيه صحة السند واستقامة الوجه في العربية وموافقة خط المصحف الامام  
وان لم يتواتر كما تقدم وقد يجاب عن الاول اما بان اللازم مما ذكر القطع بكذبه من حيث  
القرآنية لامطابقا بخلاف الاخبار الا حاد اذا كانت مما تنوقر الدواعي على نقلها فاذا سقطت  
سقطت مطلقا اذ ليس لها جهتان حتى تسقط احدهما وتبقى الاخرى واما بان تنوقر الدواعي  
على نقله تواترا انما يقتضي نقله تواترا في الجملة وعدالة ناقليه تقتضي انه كان متواترا في العصر  
الاول فلا يلزم القطع بكذبه والحاصل ان محل القطع بكذبه مالم يجهل انه كان متواترا في العصر  
الاول احتماله منشأ معتبر وان لم تثبت قرآنته وعن الثاني بان التواتر انما يشترط في ثبوت  
القرآنية قطعا لا في ثبوتها في الجملة أيضا فليتأمل (قوله ولا يجوز ورود ما لمعنى له في الكتاب  
والسنة) فيه أمران الاول قال الكوراني ترجت هذه المسئلة كما ترجمها المصنف وكما ترجم  
البيضاوي بقوله لا يخاطب الله بهمل ليس بلام ثم لحمل النزاع لان أحدالم يقل ان في القرآن  
ما لمعنى له اومهملا لا وضع له كما استقف عليه من استدلالهم بل الحق ان يقال لا يرد في القرآن  
ما لا يقدر أحد على التوصل الى معناه لنا ان القرآن كله هدى وشفاء ولا فائدة أيضا في انزال  
ما لا يصل أحد الى فهمه الى آخر الادلة من الجانبين واجوبه أدلة المخالف ثم قال واعلم ان الادلة  
من الطرفين لا تقيد القطع بل كلها ظواهر اذ لهم ان يقولوا فائدة انزال المتشابه كج عنان  
الرائح في العلم عن الخوض فيه ومنعه منه وهذا عندنا أشد نهيما من بذل الجهود في استعمال  
الحكم من الحكم لان النفوس مجبولة على الخوض والشغف بما منعت منه والله أعلم بحقيقة  
الحال اه (وأقول) ما اعترض به ماخوذ من الزركشي كغيره فقد قال الثاني أي من التنبهات

(ولا يجوز ورود ما لمعنى  
له في الكتاب والسنة خلافا  
للشوية) في تجويرهم ورود  
ذلك في الكتاب قالوا  
لوجوده فيه

ان خلاف الحشوية فيما له معنى لكن لم يفهمه كالحروف المقطعة وآيات الصفات وقالوا  
 لا طريق لدركها أصلاً لان موجب العقل فيه مخالف موجب السمع ولا يمكن رداً أحدهما فاشتبه  
 الامر حتى سقط طلب المراد منه اما ما لا معنى له أصلاً فباتفاق العقلاء لا يجوز وروده في كلام  
 الله تعالى نعم كلام صاحب المعتد بهم ان الخلاف في انه هل يجوز ان يتكلم الله بشئ ولا يعنى  
 به شيئاً وهو بعيد اه لكن صوب الاستوى ان محل الخلاف ما دل عليه كلام صاحب المعتد  
 فانه ساقاً ولا قولاً للبيضاوى لا يجوز ان يخاطبنا الله بالمهمل لانه هذيان وهو نقص والنقص  
 على الله محال ثم قال وبعبارة الحصول لا يجوز ان يتكلم بشئ ولا يعنى به شيئاً وهو قريب من عبارة  
 المصنف وبعبارة المنتخب والحاصل عملاً لا يشهد بينهما فرق لان عدم الفائدة قد لا يكون لاهماله  
 بل لعدم فهمنا وقد صرح ابن برهان بجواز هذا فقال يجوز ان يشتمل كلام الله تعالى على  
 ما لا يفهم معناه الا ان يتعلق به تكليف فانه لا يجوز والصواب في التفسير ما ذكره في الحصول  
 واقتضاه كلام المصنف وقد صرح به أيضاً عبد الجبار في العمل وأبو الحسين في شرحه اه  
 وقال المصنف في شرح المنهاج بعد ان قرر وبعبارة البيضاوى السابقة مانته هذا كلام المصنف  
 وأما الامام في عبارته فقل ذلك انه قال لا يجوز ان يتكلم الله بشئ ولا يعنى به شيئاً والخلاف فيه  
 مع الحشوية لنا وجهان \* أحدهما ان التكلم عملاً لا يقيد شيئاً هذيان وهو نقص والنقص محال  
 على الله تعالى والثاني ان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبياناً وذلك لا يحصل  
 فيما لا يفهم معناه اه ووجه القلق ان أول كلامه يدل على ان الخلاف في جواز التكلم بشئ  
 لا يعنى به شيئاً وان كان ذلك الذى تكلم به له معنى يفهم منه وثانيه وثالثه وهما دليلان يدلان  
 على ان الخلاف في جواز التكلم عملاً لا يقيد شيئاً وبعبارة المصنف يعنى البيضاوى توافق مادته  
 عبارة الامام ثانياً وثالثاً اما اقتضيه أولاً وجهها صرح الامام اذ قال لا يتصور اشتمال القرآن  
 الكريم على ما لا معنى له أصلاً وقد عرفت ان الخلاف مع الحشوية اه ثم قال المصنف في بعض  
 الأدلة التي ساقها البيضاوى واعلم ان هذا الدليل لا يوافق دعوى المصنف لانه يقتضى ان  
 الخلاف في الخطاب بالفظ له معنى لا يفهمه ودعواه فيما ليس له معنى مطلقاً اه وبذلك كله تعلم  
 ان كون محل النزاع ما هو ظاهر المتن وفقاً لما صوبه الاستوى أو ما قاله الكوراني تبعاً  
 للزركشى وغيره عملاً قاطع عليه بل الامر فيه على الاحتمال والعبارة فيه متعارضة (فان قلت)  
 ما هو ظاهر المتن لا يمكن ارادته لانه نقص وهو محال كما تقدم في كلام البيضاوى (قلت) لما منع ان  
 يمنع انه نقص بل جواز ان يكون حكمه كالانبياء وما هو كذلك لا يكون نقصاً وحيث قد تجزم  
 الكوراني بعدم ملائمة عبارة المصنف لمحل النزاع وبان أحد الم يقل ان في القرآن ما لا معنى له  
 ليس في محله لعدم ثبوت ذلك بل لو ثبت ان محل النزاع ما قاله أمكن حمل عبارة المصنف عليه  
 بما سمح به بان يراد منها ما لا معنى له بطلع عليه أو يمكن فهمه أو نحو ذلك فالجزم بعدم الملائمة على  
 تقدير ان محل النزاع ما ذكره ليس في محله أيضاً اللهم الا ان يريد عدم ملائمة ظاهرها وحيث قد  
 يكون الحال على ان ما قاله انه محل الخلاف قد يشكل عليه تخصيص الخلاف بالحشوية مع  
 وقوع التشابه في القرآن وكون الجهور مناعاً على ان الوقت على قوله الا الله الا ان لا يريد معناه  
 في قوله لا يمكن التوصل الى معناه المعنى الذى أريد منه في الواقع بل معنى صحيح يضاف اليه وان

ليكن هو المراد منه في الواقع وفيه نظر لان قول الزركشي السابق وآيات الصفات يدل على ادخال  
 المتشابه في محل هذا الخلاف مع ان له معنى صحيح يضاف اليه عن الخلق وان سكنت عنه السلف  
 فلا وجه حينئذ لتخصيص هذا الخلاف بالحشوية ولان المعنى الصحيح الذي يضاف اليه  
 فليتنامل \* والثاني انه لما قال في المحصول وحكم الرسول في الامتناع بحكمه تعالى وهو معنى  
 قول المصنف والسنة قال الاصقها في شرحه لا أعلم أحدا ذكر ذلك ولا يلزم من كون الشيء  
 نقصا في حق الله تعالى ان يكون نقصا في حق الرسول فان السهم والقياس جائز في حق الانبياء  
 اه قلت وبما يوضح اشكاله ان الكلام في الجواز العقل ومن البعيد كل البعد الحكم باستحالة  
 وقوع ذلك في السنة وأيضا وقوع ذلك في السنة ليس بايه من بعض الامور التي تجوز كثيرنا  
 أوجاهها بمرادورها عنه عليه الصلاة والسلام كما سأتى بيانه أول كتاب السنة في الكلام على  
 عضته فقياس من جواز مناصدور تلك الامور من تجويزه هنا وقوع ما ذكر في السنة اذ لا معنى  
 لتجويز الذنب ومنع وقوعه عمالا معنى له من الكلام وحينئذ فلا يتجه تخصيص الخلاف هنا  
 بالنسبة للسنة بالحشوية فليتنامل (قوله كالحروف المقطعة) قال شيخنا العلامة أي كاسماء  
 الحروف المقطعة أو اتل السور اذا الموجود أو اتلها الاسماء الحروف وفي التمثيل بها للمال معنى  
 له شيء اذا المراد منها الحروف التي هي معانيها وان لم يكن للفظ المنتظم منها معنى اه (وأقول)  
 فيما قاله شيء اما ولا فالتمثيل بالحروف المقطعة صادر عن الحشوية وهي أحد أداتهم على المسئلة  
 فلا جناح على الشارح في التمثيل بها لوجه لان حظه فيها مجرد حكاية عنهم ليدفعه بما ذكره من  
 الجواب ثم دفعه به لا ينافي اندفاعه بلجوبة أخرى ومنها ما ذكره الشيخ بتقدير تمامه فان قصد  
 بذلك مناقشة الشارح في هذا التمثيل فلا محل لهذه المناقشة ومناقشة الحشوية قهسي مع  
 كونها لا تضر الشارح كاتين مدفوعة أيضا بما يعلم مما يأتي في الامر الثاني وأما ثانيا فيجوز ان  
 لا يكون المراد عمالا معنى له ما لا معنى له في نفسه بل لا معنى له منتظما مرتبطا بما صاحبه ومجرد  
 الحروف التي هي المسميات ليست كذلك كما اعترف به الشيخ ومن هنا يدفع أيضا ما يقال ان  
 هذه الحروف اشارة الى أعداد مخصوصة الا ان بين ارتباط تلك الأعداد بالقام (قوله ما يعني به  
 غير ظاهرة الابدليل) أقول فيه أمور \* الاول انه يرد عليه التشابه بناء على قول الجمهور ان الوقت  
 على الا الله فانه عنى به غير ظاهره ولا دليل بين المراد منه انما الحاصل الدليل الصارف عن ظاهره  
 فكيف يمنع ذلك وينسب خلافه للمرجحة مع لزوم القول به لجمهورهم والاهم الا ان تخص الدعوى  
 بما يصرف الدليل عن ظاهره \* الثاني لا يحق انه ينبغي ان يكون المراد في قوله يبين المراد منه هو  
 المراد ولو بحسب الظهور اذ الادلة المينة لا يلزم ان تفيد المراد قطعاً \* الثالث انه ينبغي ان  
 يكون المراد بالدليل ما يشعل العقل ومن هذا وما قبله تدفع الاشكال بالتشابه لان الدليل العقل  
 صارف عن ظاهره ميبين المعنى صحيح محتمل \* الرابع انه ان اراد دليلا قرآنيان يوجد في القرآن  
 ما يبين المراد مما أورده غير ظاهره منه لم يصح لظهور وعدم اطراد ذلك وان القرآن كثيرا ما يبين  
 بالسنة والاجماع دون القرآن وان اراد أعم من الدليل القرآني وورد عليه ان دليل المرجحة على  
 معتقد هم ان المعصية لا تضمر مع الايمان هو دليلهم على ان المراد بالآيات والاخبار المذكورة  
 الترهيب فلم يجوزوا ذلك الابدليل فكيف يصح ما دل عليه كلام المصنف وصرح به الشارح

كالحروف المقطعة أو اتل  
 السور وفي السنة بالقياس  
 على الكتاب وأجيب بان  
 الحروف أسماء السور كقوله  
 ويسموا حشوية من  
 قول الحسن البصري لما  
 وجد كلامهم ساقطا وكانوا  
 يجلسون في حلقة امامه  
 ردوا هؤلاه الى حشا الحلقمة  
 أي جانبها (ولا يجوز ان يرد  
 في الكتاب والسنة) ما يعني  
 به غير ظاهره الابدليل  
 يبين المراد منه

كما في العام المخصوص  
 يتأخر (خلافا للمرجحة)  
 في تجوزهم وروود ذلك من  
 غير دليل حيث قالوا المراد  
 بالآيات والأخبار الظاهرة  
 في عقاب عصاة المؤمنين  
 الترهيب فقط بناء على  
 معتقدهم ان العصية  
 لا تضر مع الايمان وهما  
 مرجحة لارجحهم أي  
 تأخيرهم اياها عن الاعتبار  
 (وفي بقاء الجمل) في الكتاب  
 والسنة بناء على الاصح  
 الآتي من وقوعه فيها  
 (غير مبين) أي على اجماله  
 بان لم يوضح المراد منه الى  
 وفاته صلى الله عليه وسلم  
 أقوال أحدها الا ان الله  
 تعالى أكل الدين قبل وفاته  
 لقوله تعالى اليوم أكلت  
 انكم دينكم ثانيا ثم قال  
 تعالى في متشابه الكتاب وما  
 يعلم تأويلها الا الله اذ الوقف  
 هنا كما عليه جمهور العلماء  
 واذا ثبت في الكتاب يثبت  
 في السنة لعدم القائل  
 بالترقي بينهما (فالتها) وهو  
 (الاصح لا يثنى) الجمل  
 (المكلف بمعرفة) غير مبين  
 للمراجعة الى ياتيه حذرا  
 من التكليف بما لا يطاق  
 بخلاف غير المكلف بمعرفة

بقوله في تجوزهم وروود ذلك من غير دليل فان قيل مختار الشق الثاني من الترديد لكن المراد  
 الدليل المتعبر الصحيح قلنا ان أريدا اعتبارا وصحته بحسب نفس الامر فهذا لا يلزم تحققة غير  
 الحشوية أيضا في كثير من المواضع لاحتمال الخطا وان أريد بحسب زعم المستدل أو أعم فهذا  
 متحقق في حقهم قطعا لظهور ان ما استدلوا اليه معتبر صحيح بحسب اعتقادهم وان أريد  
 بحسب زعمنا دون زعمهم فهذا مما لا وجه له كما لا يخفى فليتأمل (قوله كما في العام المخصوص  
 يتأخر) أقول انما قيد بقوله يتأخر لكونه أظهر في التتميل اذا المخصوص بمقارن أو متقدم لا يفهم  
 منه من عرف المخصص حين وروده الا غير ظاهريه بقرينة ذلك المخصص في كونه مما عني به غير  
 ظاهر محتما بل قد يقال ان ما يفهم منه بواسطة المخصص هو ظاهر غاية الامر انه ظاهر بواسطة  
 المخصص لا في حد ذاته وقد صرح الامام في الوراقات بان المؤول بالدليل يسمى ظاهرا بالدليل فلا  
 يصدق انه حين وروده عني به غير ظاهريه على الاطلاق فظهر للتقسيد فائدة وان دفع اعتراض شيخ  
 الاسلام بان تقسيده بالتأخر مضر قال الا ان يقال انه المتفق عليه أو غيره مفهوم بالاولى اه ثم  
 رأيت الزركشي ذكر نحو ما ذكره الشارح حيث قال واحترز بالدليل أي في قوله لا يدل عن  
 جواز ورود العموم وتأخر المخصوص ونحوه اه (قوله أي على اجماله) قال شيخنا العلامة  
 يعني ان البقاء هو استمرار الوجود وتحقيقه الوجود في الزمن الثاني ومتعلقه في قوله وفي بقاء  
 الجمل غير مبين هو في الحقيقة غير مبين وهو عديم الابد من تاويله بوجودي كما ذكره الشارح  
 اه (وأقول) لا يخفى على متأمل ما فيه لانه ان أراد بقوله ومتعلقه غير مبين انه متعلق الاستمرار  
 فهو ممنوع قطعا بل ليس متعلق الاستمرار الا الوجود وانما قوله غير مبين وقع قيده فيه والتقدير  
 وفي استمرار وجود الجمل أي وفي وجوده في الزمن الثاني حال كونه غير مبين أي مع هذه الصفة  
 العدمية ولا اشكال في ذلك وان أراد انه متعلق البقاء الذي هو استمرار الوجود فهذا لا يجوز  
 الى التأويل بالوجودي كما علم مما يشاء اذ لا يتحقق تقسيده الوجودي بامر عديمي (قوله لان الله  
 تعالى أكل الدين قبل وفاته) أقول لقائل ان يقول بين هذا وما احتج به عليه من قوله لقوله  
 اليوم أكلت لكم دينكم تسافر لدلالة هذا على تمام الاكمال في ذلك اليوم وصدق ذلك بما  
 بعد ذلك اليوم بما قبل الوفاة مع موافقة الواقع اذ قد بينت أحكام بعد ذلك اليوم أيضا كما هو  
 ظاهر الا ان يكون المراد انه أكل في ذلك اليوم الاصول ونحوها ولم يبين بعده الاما من فروع  
 ما بين فيه (قوله ثالثها الاصح لا يثنى المكلف بمعرفة غير مبين للمراجعة الى ياتيه حذرا من  
 التكليف بما لا يطاق) وأقول ان كان الكلام في الجواز والمعنى لا يجوز ان يثنى فيرد عليه ان  
 مذهب المصنف جواز التكليف بالمحال مطلقا كما تقدم وهذا منه أو في معناه لان كلام من  
 معرفة المجهول المتوقف بمعرفة على التبيين مع استقاء التبيين ومن الايمان به مستحيل عادة وان  
 كان في الوقوع والمعنى لا يقع بقاؤه فيرد عليه ايضا ان الحق عند المصنف وقوع التكليف بالمحال  
 الممتنع لغيره كما تقدم أيضا وهذا منه لان الظاهر ان امتناع معرفة المجهول المذكور والايان  
 به ليس من الممتنع لذاته بل لغيره اذ هو غير متنع في العقل لا يقال فرق بين هذا وما تقدم ان الحق  
 عند المصنف وقوع التكليف به لان ذلك مقدور في الظاهر بخلاف هذا الا ان تقول هذا فرق  
 لا يصح لان من جملة الممتنع لغيره الممتنع بحدوثه وليس مقدورا في الظاهر كما لا يخفى لا يقال

هذا ليس من التكليف بالمحال بل من التكليف بالمحال كتكليف الغافل لا يتناول المكلف هنا  
 ليس بغافل لانه من لا يدري وهذا من يدري لانه لا يقدر فليتامل (قوله على ان صواب  
 العبارة بالعمل به) أقول فيه بحث لانه لا يمتنع انه يلزم من التكليف بالعمل التكليف بالمعرفة  
 لتوقف العمل بشئ على معرفته فقول المصنف المكلف بمعرفة يدخل فيه المكلف بالعمل به  
 فيصيد ان الاصح انه لا يبقى على اجماله فعبارة صحيحة أيضا اذ لم يخرج عنها المكلف بالعمل به مع  
 تناولها المكلف بمجرد معرفته بخلاف التعبير بالعمل اذ لا يتبادر منه تناوله لنفس المعرفة اذ  
 الاعتقاد لا يتبادر من لفظ العمل بل قد تخرج عبارة المصنف باعمتها ثم قد يقول الشارح ان  
 مسئلة خلاف التوهم انما هي التكليف بالعمل ولا يلزم من جريان هذا الخلاف فيه جريانه في  
 التكليف بما يتوقف عليه العمل من المعرفة بل هو ازيد اذ فرق بينهما أو الاختلاف في المعرفة  
 بوجه آخر ولا يخلو ذلك عن نظر ثم رأيت شيخ الاسلام أجاب بان المعرفة أو العلم سبب للعمل  
 فغاياته انه عبر بالسبب عن المسبب ولا بدع فيه بل العلم عمل في الجملة كما مر في الكلام على الحكم  
 وقال السعد التفتازاني في تلويحه وقد يقال العلم عمل القلب وهو الاصل ما ذكره شيخ  
 الاسلام وياك ان توهم اتحاد جوابنا مع جوابه فان ذلك خطابا لهما متباينان كما لا يخفى  
 فليتامل (قوله بانضمام تواتر وغيره من المشاهدات) قال شيخنا العلامة طاهر ان التواتر  
 والمشاهدة قرينتان وقول الشارح بالقرائن المشاهدة ونقل تلك القرائن التواتر اي ان  
 التواتر والمشاهدة متعلقان بالقرائن لأنفسهما (وأقول) المتن صالح لجملة على ما قاله الشارح  
 اذ لم يفسح بين التواتر والمشاهدة قرينتان ولا بانضمام متعلقان بالقرائن بل غاية ما أفاده ان افادة  
 التعمين بواسطة التواتر والمشاهدة وهذا صالح لكل الامر من كالا يخفى فلا اشكال ولا تخالف  
 بين المتن والشرح خلافا لما أشار اليه (قوله فاندفع توجيهه من اطلاق) أقول الظاهر ان هذا  
 المطلق لا يخالف مع هذا التصيد فلا خلاف بحسب الحقيقة وكان الاوضح ان يقول فاندفع  
 اطلاق توجيهه من اطلاق لان التدفع اطلاق التوجيه لانه نفس التوجيه على الاطلاق فتأمل  
 (قوله باستتاه العلم بالمراد) قال شيخنا العلامة هذا القائل ضم الى هذا في التوجيه انه لا بد من  
 العلم بعدم المعارض العقلي فلا بد في دفعه مع ما ذكره من قوله والعلم بعدم المعارض من صدق  
 القائل كما زاده السيد اه (وأقول) أما أولا فلا نسلم انه لا بد في دفعه مع ما ذكره من قوله والعلم  
 بعدم المعارض من صدق القائل كما زاده السيد لان نسلم توقفها على العلم بعدم المعارض لما قاله  
 في شرح المقاصد من ان الحق انما تتوقف على عدم العلم بالمعارض لا على العلم بعلمه اذ  
 كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا وتضمنا فضلا عن العلم بعلمه  
 فالمراد بقولهم ان افادتها اليقين تتوقف على العلم بعلمه انما تكون بحيث لو لاحظ العقل  
 المعارض بزم بعلمه وأما ثانيا فلنقول ان يقول لو سلم ما ذكره فلا حاجة في الدفع الى التصريح  
 بقوله والعلم بعدم المعارض الخ مع قول الشارح فان الصحابة علموا معانيها المرادة الخ فان  
 فرض علمهم على الوجه المذكور يستلزم علمهم بعدم المعارض اذ لو لم يعلموا ما حصل لهم العلم  
 المذكور كما لا يخفى على ان زيادة السيد المذكور ليس صريحا في انه لا بد من التصريح به بخلاف  
 ان يكون غرضه مجرد التنبيه على اندفاع توجيهه المخالف فانه بعد ان قرر قول الموافق

على ان صواب العبارة  
 بالعمل به كما في البرهان وفي  
 بعض نسخه بالعلم به وهو  
 تحريف من ناسخ مشي عليه  
 المصنف اذ وقع له من غير  
 تامل (والحق) كما اختاره  
 الامام الرازي وغيره (ان  
 الادلة النقلية قد تقيد  
 اليقين بانضمام تواتر وغيره)  
 من المشاهدة كما في أدلة  
 وجوب الصلاة ونحوها فان  
 الصحابة علموا معانيها المرادة  
 بالقرائن المشاهدة ونحن  
 علمناها بواسطة نقل تلك  
 القرائن السابق اذ قد دفع  
 توجيهه من اطلاق انما لا يقيد  
 اليقين باستتاه العلم بالمراد  
 منها

والحق ان قديفيد اليقين بقراش شاهدتأ وستواترة تدل  
 على استغناء الاحتمالات الخ قال واما العلم بعدم  
 المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فانه  
 اذا تعين المعنى كان مراداه فلو  
 كان هناك معارض عقلي  
 لزم كذبه اه

٢

\* (تم الجزء الاول وبداية الجزء الثاني آوله المتطوق والمهوم) \*

عبد الوهاب صاحب  
 ببحر

\* (فهرسة الجزء الاول من الآيات النبوات) \*

| صفحة   | صفحة  |
|--|---|
| المطلق الابه واجب الخ                                  | ٤٥ (الكلام في المقدمات)                                       |
| ٢٦٩ مسألة مطلق الامر لا يتناول المكروه الخ             | ٤٧ بيان أصول الققه  |
| ٢٨٠ مسألة يجوز التكليف بالحال مطلقا الخ                | ٦٨ تعريف الحكم عند الاصويين وأقسامه وما يتعلق بذلك            |
| ٢٨٥ مسألة الاكثران حصول الشرط الخ                      | ٢٣٢ مسألة الحسن المأذون واجبا ومندوبا ومباح الخ               |
| الشرعي ليس شرطا في صحة التكليف الخ                     | ٢٣٤ مسألة جائز الترتيل ليس بواجب الخ                          |
| ٢٩١ مسألة لا تكليف الا بفعل الخ                        | ٢٤٨ مسألة الامر بواحد من اشياء يوجب واحد الا بعينه الخ        |
| ٢٩٦ مسألة يصح التكليف بوجود معلوما للمأمور وأثره الخ   | ٢٥٥ مسألة فرض الكفاية مهم بقصد حصوله فاعله الخ                |
| ٢٩٩ (حاشية) الحكم قد يتعلق على الترتيب فيحرم الجمع الخ | ٢٦٠ مسألة الاكثران جميع وقت الظهر جواز او نحوه وقت لادائه الخ |
| ٣٠٠ * (الكتاب الاول في الكتاب ومباحث الاقوال) *        | ٢٦٦ مسألة المقدور الذي لا يتم الواجب                          |

\* (تمت) \*

عبد الوهاب صالح بجي