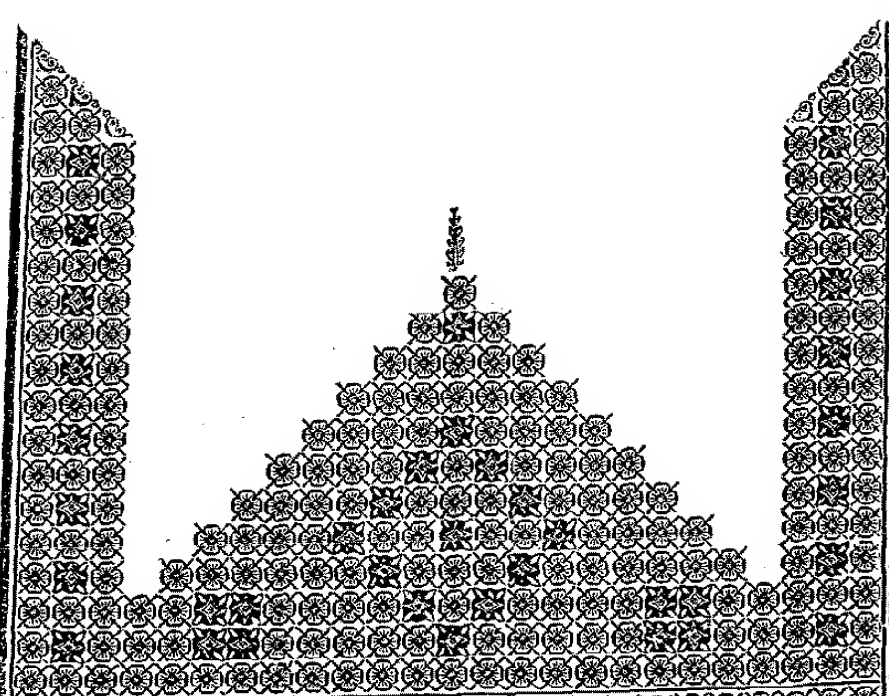


الجزء الأول من الآيات البينات للشيخ الامام العسامة  
المحقق المدقق الفهامة شهاب الدين والدين أجدين  
تأليف العبادي علي شرح جمع الجوامع  
للإمام المصطفى محمد بن أبي بكر  
وأسكنهم ما فسح جنته  
آمين



بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام العالم العلامة الرسالة العمدة الهامة خاتمة المحققين وفاتحة المدققين  
شهاب الله والدين شيخ الاسلام وقدوة المسلمين أجد بن قاسم الصباغ العبادي ثم المصري  
الزهري 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 المفسر لعقوبه الكريم الهادي الفقير  
أجد بن قاسم الشافعي العبادي هذا تعليق لطيف ومجموع شريف يعترف بفضل العاملين  
ولا يجدهم الا الظالمون والجاهلون يفتقرون اندفاع أو فساد ما وقت عليه مما أورد على جمع  
الجوامع للسلامة الامام تاج الدين السبكي وشرحه للمحقق مولانا جلال الدين المحلي من  
الاعتراضات ومن ثم (سجته) الآيات الينيات على اندفاع أو فساد ما وقت عليه مما أورد على  
جمع الجوامع وشرحه للمحقق المحلي من الاعتراضات حملني عليه في المراتب جمعاً من شيوخنا  
وغيرهم قد ألفوا التحامل عليهما وازافة ما لا يليق ببعض الطلاب اليهما وأوردوا أنواع  
الاعتراضات وبالغوا بصروف التنبيعات مما هو في الاغلب كسر اب ببقية بحسبه الظمان  
ما حتى اذا جاء لم يجده شيئاً أحسنت التأمل في تلك الاعتراضات واستعملت القهل في تصور  
تلك التنبيعات 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 والتعريف للمتعلمين والثاني ما لا منشأ له الا اغلاط القاحشة والاهام كما  
سبب من ذلك القطن الموفق من ذوي الافهام والثالث ما لا سبب له الا مجرد مخالفة ما أماته

ابن الحاجب والعضد وأحدهما وهذا القسم كما لا يخفى على انسان من البطلان بمكان  
 الذم القلة 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 اعلم  
 منغناه بالنسبة للمصنف في هذا الفن ولئن سلمناه فلا نسلم امتناع مخالفة الاعلم بمجرد أنه اعلم  
 بل دعوى امتناعها مما يقطع كل عاقل بطلانها كيف لا ولم تزل العلماء قديماً وحديثاً يخالف  
 المقضول منهم الفاضل ويرد على اجلهم واعلاهم من هو النازل عنه والسافل من غير انكار  
 على ذلك من احد بل ابن الحاجب والعضد قد خالفوا في هذا الفن بالاجماع من هو اعلم منهما  
 بالاجماع كالشافعي والاشعري والاستاذ والباقلاني وابن فورلث والامامين وجملة الاسلام  
 القوي 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 أو لولا 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 وحيث عبرت بالتحسين فرادى به شيخ الاسلام الكمال بن أبي شريف وشيخ  
 مشايخنا شيخ الاسلام زكريا أو بالمحسن فرادى به الأول أو بشيخ الاسلام فرادى به الثاني  
 أو بشيخنا العلامة فرادى به علامة عصره بلانزاع وواحد وقته من غير دفاع شيخنا ناصر  
 الملة والدين الثاني أو بشيخنا الشهاب فرادى به محقق عصره وفهامة وقته شيخنا شهاب  
 الملة والدين أحد البرلسي المشهور بالشيخ عجرة 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 لكن ربما أذ كرفيه زيادة  
 على ذلك مما يفسر من القوائد والمناقشات ولأنتكلم قصداً على المواضع التي تكلموا عليها بما  
 فيه الكفاية من المهمات فاذا انضم هذا التعليق الى ما وضعوه ولوحظ بعين الانصاف مع  
 ما صنعوه حصل بالجموع تمام المطلوب ونهاية المرغوب والله أسأل أن يسهل له وان يسدد  
 قلمي وأن يتفقه به أنه 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 حاصلة انها اما اخبارية أو انشائية فان كانت اخبارية فيرد أن  
 من شأن الخبر الصادق ان يتحقق مدلوله في نفس الامر بدون التفسير ويكون الخبر حكاية عنه كما  
 صرح به العلامة التقنازاني وغيره وما نحن فيه ليس كذلك لان كلام من مصاحبة الاسم  
 والاستعانة به من جهة 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 باليسهولة 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 التدور وقال ولو قيل ان المعنى أبدأ أو أفتح بسم الله أي أجعله بداية الفعل  
 على ان البناء للتعدي والجملة لانشاء الجعل 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 تسوية بعضهم بين تقدير  
أوائف وتقدير أفتح محتجا 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 نفسا مع  
ذكرة هذا مشى على المشهور ولان الافتتاح هنا ليس الا بمعنى الابتداء فليس اللازم على الثاني  
الا جعل الاسم فاتحة الكتاب بمعنى انه بداية له ويجوز ذلك لا يقتضى كونه فاتحة له بمعنى تضمنه  
لجميع ما فيه غاية الامر أنه قد يوهم ذلك مجرد اشتراك اللفظ فعلى تقدير أن في أفتح من بمن 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  
الابغائية التعريف اللهم الآن يجاب عن هذا بان دعوى التسوية 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 بما 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 الحمد اللازم  
لهذا الخبر وكأنه قيل جدى اللازم من هذا الخبر لاجل افضاله وأما تعلقه بخبر المبتداء أعني  
للمعنى على الال استغراق فلا ينبغي جواره اذ المعنى حينئذ ان كل حمد مملوك أو مستحق  
أو محتص لاجل الاضال وقضيةه انحصاره على مملوك الحمد أو استحقاقيه في الاضال وليس  
كذلك اذ غير الاضال كالكلمات وصفاتها الذاتية يكون علة أيضا لما ذكر بخلاف ما ذكر مع جل  
أل على الجنس اذ مملكت جنس الحمد أو استحقاقيه لاجل الاضال لا ينافي ملكه أو استحقاقيه لغيره  
أيضا وكذا تعلقه بخبره على انه خبر المبتداء والله صلة المبتداء مع جل أل على الاستغراق أيضا  
اذ المعنى حينئذ ان كل حمد لله كأنه لا جيل افضاله وليس كذلك اذ بعض الحمد كأنه لا جيل غير  
الافضال كالكلمات والصفات بخلاف ذلك مع جل أل على الجنس لما تقدم وان كانت انشائية  
وهو الواجب على طريقة الشارح كما يعلم من كلامه الا في أي لانشاء الحمد ببعضها لانشاء  
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  
الافضال أصفه تعالى بمالكية أو استحقاقيه أو اختصاصه به ولا اشكال في صحة ذلك وحسنه  
(قوله وآله) يحتمل ان اقتصاره على الال لان استحباب الصلاة عليهم بالنص بخلاف

الحمد لله على افضاله والصلاة  
والسلام على سيدنا محمد  
وآله

استحبابها

استحبابها على الصحيح فانه بطريق الالتحاق بالآل (فان قيل) مجرد هذا الاستدلال بوجوه 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 بالصلاة 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 ما اشكال بسطت 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 شرح هذا الكتاب  
 لخاصته الى شرحه دون حاجة جمع الجوامع الى شرحه (قوله يجعل القاطه وبين مراده)  
 كذا في شرح المنهاج أيضا وقال فيه شيخنا الشهاب ماقصه وحل اللفاظ فك التراكيب بيان  
 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 القاطه فهو انه شبهت الفاظ الكتاب بعد ايضاح دلالتها على المعنى وذكري ما تحتاج اليه  
 فيه بشي كأن معقودا على المطلوب ازيل عقده عنه وتوصل بذلك اليه فعلى طريق صاحب  
 التلخيص تكون الاستعارة هي التشبيه المضمحل في النفس ولم يصرح بشي 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 الى القرينة 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 والاقرب جعل  
 ذلك من الاستعارة التبعية بان شبه تبيين معاني اللفاظ بازالة العقدة 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 وقرنتها تعلق الفعل باللفاظ ويجوز ان يطلق  
 لفظ الحل على التبيين لا باعتبار التشبيه بل باعتبار انه لازم للعسل فيكون مجازا مرسل او قد  
 صرحوا بأنه لا امتناع في ان يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد استعارة ومجازا  
 مرسل باعتبار العلاقتين 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 والافبعض 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 فظاهرا والثاني 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 محتمس وسبأني الكلام

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

على ذلك بقائه عند قول المصنف لاقول الفقه الاجمالية والثالث انه يحتمل انه اراد بتحرير  
 دلائله تحرير دلائله الواقعة فيه وهي قليلة كما اشار اليه المصنف في آخر الكتاب بقوله فرما  
 ذكرنا الادلة في بعض الاحايين ويحتمل انه اراد بذلك ذكره اذلة مساتله محررة واعلم من  
 تحرير الادلة الواقعة فيه ومن ذكره اذلة بقبية مساتله محررة (قوله مهمل للمبتدئين)  
 اقول قد يستشكل ذلك مع صعوبة كثير منه على كثير من العلماء فضلا عن المبتدئين الا ان  
 يجاب بان المراد منه بالنسبة لافراد نوعه من الكتب الموضوعه لكثرة الجمع واختصار  
 اللفظ بحسب الامكان لزيد تحرير بالنسبة اليها لان الازيد تحرير اقرب الى الفهم وبالنسبة  
 لبعض الوجوه تحسين تخيصه وعدم انتشاره وبالنسبة لبعضه دون جمعه وبالنسبة  
 لبعض المبتدئين في الجملة وفيه ما نظر اذا كثرت الكتب او جمعهما كذلك او بانه قال ذلك  
 ههنا تنقسه ولا ينبغي بعده وعدم مناسبه السياق (قوله حسن للناظرين) اقول قيد  
 بالناظرين للترغيب اذا نشئ قد يحسن في نفسه ولا يحسن للناظرين بان يقوم بهم او به ما يمنع  
 ظهور حسنه لهم مما لا ينافي حسنه في الواقع (قوله اذا المراد به ايجاد الحمد لا الاخبار  
 بانه سيوجد وقوله واى بنون العظمة لاظهار ملزومها الذى هو نعمة من تعظيم الله بناهله  
 العلم امتثالا لقوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث اعترضها الكوراني اعتراضا لامتنأ  
 له الا من يذم السهو وفساد التصور مع اراده بعبارة ضعيفة ركيكة تجبه الامماع وتقرعها  
 الطباع واعترض الثاني الكمال ايضا اعتراضا لامتنأه الا التعصب الفاسد والتعامل الكاسد  
 فاما الكوراني فقال مانصه الاشكال الثالث عدل اى المصنف عن هزمة المتكلم واى بالنون  
 مع انه في مقام العجز والاستقصاء فالنائب الانفراد عن القول بكون اقرب الى المقصود  
 والجواب انما عدل الى نون الجمع لكتبة شريفة وهي انما قد منأه اوقع الحمد في مقابلة تلك النعم  
 القاسية المحصر ادرج نفسه في جماعة الحامدين من الملائكة والانس والجن وكل من يتانى منه  
 الحمد وان من شئ الا يسبح بحمده ليكون ابلغ في المرام واقضى لحق المقام فكانه قال يا من  
 هذا شأنه فحمدك كلنا معاشر الحامدين بكل محامدك اى بكل اوصافك الجبلة وان لم تحط بها  
 علما وهذا ناهية ذلك العارف في مقام الحمد فظهر ذلك من هذا التحقيق ان ما قبل انخذت نون  
 العظمة لاظهار ملزومها الذى هو نعمة من تعظيم الله بناهله العلم 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 اسفل من ذلك اذا ايجاد فعل الله لا فعل الحامد  
 اذا لا تقي بالفعل غير الموجد كما تظهر يدها في الزنا والقتل وقوله لا ما سيوجد مما لا معنى له  
 اذا المضارع اما حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال فلا اشكال في فحمدك او هو مشترك بينهما  
 اذ لم يذهب ايجاد الى العكس ولا يشك احد في ان القائل اذا قال في مقام الحمد فحمدك لم يرد اى  
 الا ان اشغل بحمدك ولكن ساقله وامنال هذه الاشياء الواهية لا ينبغي لنا ان تعرض لها  
 ولكن تحقيق معنى الحمد كان من المطالب السنية والمهمات الدينية كان بذل التصح فيه  
 من الواجبات التي لا يستغنى عنها وقد ذكرنا امور اخر لا اساس لها بالمقام ولا هي معان  
 صحيحة ايضا عدا عنها مخالفة التطويل وقد اصبأت النجوة عن الثمرة والله اعلم اه ما زخره من

سهل للمبتدئين بحسن  
 للناظرين نفع الله به آمين  
 قال المصنف رحمه الله تعالى  
 (بسم الله الرحمن الرحيم  
 فحمدك اللهم) اى نصفك  
 بجميع صفاتك يا الله اذ  
 الحمد كما قال الرخشري في  
 القائق الوصف بالجمل وكل  
 من صفاته تعالى جليل  
 ورعاية جميعها ابلغ في  
 التعظيم المراد ايجاد الحمد  
 به ايجاد الحمد لا الاخبار  
 بانه سيوجد وكذا قوله  
 نصلى ونضرع المراد به  
 ايجاد الصلاة والضراعة  
 لا الاخبار بانهم ما سيوجدان  
 واى بنون العظمة لاظهار  
 ملزومها الذى هو نعمة من  
 تعظيم الله بناهله العلم  
 امتثالا لقوله تعالى واما  
 بنعمة ربك فحدث وقال  
 ما تقدم دون فحمدك  
 الاخصر منه للتلد  
 بخطاب الله وندائه

الهذيان ونقصه من واضح البهتان مما لا يبره الا البوار ولا يلحق به الادوام العار عند اول  
 الابصار فاما قرينه توجيه العدول فبعضه من الانتظار ما لا يجتنب استغرابه على ذوى الاعتبار  
 وان كان اصل التوجيه مسرورا لکنه 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 بما 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 يجتنب على من عنده أدنى عقل أن يجرد هذا لا يقتضى رد ما سواه وأنه  
 بما لا يلتفت اليه لان غاية ذلك حمل الكلام على معنى يحمله 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 بما 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 ما ذكره حصر التون في نون الجمع كما ذكره بقوله  
 انما عدل الخ لا تقول اما أولا فالخصر غير متعلق بكون التون للجمع بل يكون العدول اليها لما  
 ذكر وبينه ما يوجب بطلانها فلوفرص انه متعلق بذلك لکنه 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 الشكات مع اشتمال نكات نون الجمع عند  
 التفات واما قوله ولا يبره معنى صحيح فهو ادعاء باطل لا يجتنب بطلانه على عاقل ولعمرة الله ان  
 التشبيح على أئمة التحقيق بمجرد الدعوى لا يصدرا الا عن نخب قبيح وان ما ذكره واستكره  
 المحقق الهلى مما لا يبرى في صحته من رزق أدنى عقل صحيح فان حمل التون على العظمة لتقصده  
 اظهار تعظيم الله اياه بتأهيله للعالم للحدث بنعمة الله المأمور به أمر يحتمله اللفظ قطعا فان العظمة  
 من معانيها كائنوا عليه فلا مانع من حملها عليها اذ حمل اللفظ على ما هو من معانيه مما لا يمكن  
 منه والمعنى قديح جعل وسيلة الى ما زعمه كما لا يسع عاقل انكاره فصح ارادة الملتزم هنا لاقادة  
 الحدث المأمور به مع ما فيه من غاية المناسبة للمقام فان مقام التأهل للتأليف والشروع  
 فيه لا يرناب عاقل في أنه مقام عظمة عظيمة وبخلالة كريمة وأنه دال على عظمة الموقر وتعظيمه  
 في آياته حينئذ بما يدل على عظيمته وتعظيمه للحدث بنعمة الله المأمور به غاية الانتظام  
 والمناسبة للمقام فقد اوضح ان ما ذكره المحقق له معنى صحيح مع قطع النظر عن المقام لان حاصله  
 ان اللفظ استعمل في معناه مراد منه ملزوم معناه ليحصل القيام بهذا الامر المطلوب وهذا  
 مما لا يرناب عاقل في صحته واتضح ان 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 غايه ولو لا غلبة ضعف الحال وغلبة العامية على الطلبة كان الواجب علينا  
 الاعراض عن هذه المهملات وعدم الالتفات الى هذه الجازفات واما قوله وما قيل من ان المراد  
 بقوله فحملنا ايجاد الحد لا ما سيجدنا أسفل من ذلك فهو وكأثرى قد ضم فيه الى بطلان ما ادعاه  
 ونسأ ما اقتراه كما يتبين لك من الكلام على احتجاجه ركاكة لفظه ومسخ محكمه وتخرينه

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 اهذه الدعوى الفاسدة اذا لايجاد فعل الله تعالى لا فعل  
الحامد فهو من الفساد والحذف 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 تأوله بقوله 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 المحال مع ان ذلك لا يفتخ له ما دعاه من الفساد والازم  
الحكم بالفساد على كل تعبير موهم ولا يقوله مسلم وقد اشهر ان المناقشة في الالفاظ ليست من  
دأب المحصلين تمليت شعري أى 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 أى  
اخراج الشيء من العدم الى الوجود اه فان امتنع التعبير هنا باليجاد فليمتنع التعبير بالانشاء  
أيضا والاشاء الذي حظرت تعبير المحلى باليجاد وباح اطباقهم على التعبير بالانشاء مع استوائهما في  
اطلاقهما بالمعنى المحدور واطلاقهما بالمعنى غير المحدور وقوله أى ما قوله لا ماسي وجود مما لا معنى  
له اذ المضارع اما حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال فلا اشكال في فهمه 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 فهمه لو كان اخبارا فاما أن يراد به الاخبار عن الحمد في الحال أو في  
الاستقبال لا جاز أن يراد الاول لان الاخبار عن الحمد في الحال يستدعي حصول الحمد في الحال  
والحمد في الحال انما يحصل به ضرورة انه ليس في حال النطق به حمد حاصل بغيره اذ الحمد انطوى  
اذ الكلام فيه ويستحيل حال النطق أن يوجد نطق بغيره وحينئذ يمتنع كونه اخبارا عن الحمد  
في الحال لان الاخبار عن الحمد في الحال حكاية لحد واقع في الحال والحكاية لا بد ان تكون  
غير المحكي بالذات ولا يكتفي التغير 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 يتعرض لنفي الاخبار بوجوده في الحال لعدم صحته فلا حاجة الى نفيه (فان قلت)  
لا حاجة في كونه اخبارا الى تحقق حمد آخر لانه يصح أن يكون اخبارا عن الحمد الحاصل من  
ذلك الاخبار كما اذا قيل أتكلم 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 نظر او تاملا فان الخبر حكاية أمر واقع والحكاية لا بد ان تكون  
غير المحكي بالذات ولا يمكن ان يحكى الشيء عن نفسه بتغير 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 العلم لما جاوز وافي فهو محمدك أن يكون اخبارا  
وأن يكون انشاء بل ربح 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 يتعرض 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 لا منشأ لها الا التهور وفساد التصور وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا وقوله  
اذ المضارع الى قوله فلا اشكال ان اراد نفي الاشكال انما كان حقيقة في الحال قطعا كان  
لا يحتمل الاستقبال فلا يحتاج الى نفيه فنقول انما اول افعالها الحاجة الى نفيه لا ينتج انه لا معنى له  
فدليله لا يثبت ما ادعى واقترأ 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 أى  
حاجة الى نفي الاخبارية في المستقبل لانها تدعى انهم وكذا ان اراد 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 اراد  
شيئا آخر فليصوره لتكلم عليه ولا يجذب بأصحايقه وأما قوله وهو مشترك ولا يترك  
أحد الى قوله لم ير داني الا ان اشتغل محمدك واسكن سأفعله فمناه انه لم ير الاخباريات  
الا ان اشتغله ولكن يريد الاخباريات سأفعله ولا يصح قول المحقق المحلى لا الاخباريات بأنه  
سيوجد بل تعيين ارادة الاخباريات بأنه سيوجد مقصوده كما هو ظاهر من عبارته وحاصله  
انه اذا كان مشتركين الحال والاستقبال يتعين أن يكون المراد الاخبارية بانه يصح في  
المستقبل وأنت خبير بان هذا كلام في غاية الفساد لاجتمعه بوجه ولا اعتداد بل هو  
ككلام المبرهن غير منظوم وكهذيان المجموع ليس له مفهوم وذلك لانه ان اراد بتعيين ارادة  
الاخباريات الحمد في المستقبل انه يتبع ارادة الاخباريات بالحمد في الحال فهذا لا يرد على المحقق  
لانه ليس مدعا أن المراد الاخباريات بالحمد في الحال بل مدعا أن المراد انشاء الحمد كما هو صريح  
قوله اذ المراد ايجاد الحمد وكأنه غفل عنه أو عن مغايرة انشاء الحمد للاخباريات مع ظهورها  
او فهم أن المراد ايجاد الحمد ما يلزم الاخبارية وكل ذلك مما يتجه منه وان اراد بتعيين ذلك  
انه يتبع الانشاء فهو جراف قبيح لا يصدره مثله عن عاقل ولا يعاينها فاضل كقوله قد اجعوا  
على صحة الانشاء وانما اختلفوا في صحة الاخباريات كما أشرفنا اليه فجمع ما اجعوا على صحته وقام عليها  
البرهان هذيان غني عن البيان وان اراد شيئا آخر فليصوره لتصوره وفساده وأما قوله اذ لم يذهب  
أحد الى العكس أى الى انه حقيقة في الاستقبال مجازا في الحال فهو من قبيح القصور فان  
الذهاب الى العكس مشهور حتى انه مذكور في شرح نصريف الزنجاني للمولى التقطازاني  
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 مستدله 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 الا لتشيع الباطل الذى هو به حقيق وبعواره خلق وان قوله وامثال  
 هذه الاشياء الواقعية الخ من البهتان الواضح الميق 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 لكل من حفظ الله قلبه عن العمى ان اصلها ثابت وفرعها في السماء  
 وكلم من عاتب قولها صحيحا \* واقته من القهم 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 استمداده من كونها في تضرع للمتكم ومن معه  
 ويمكن ان يقال ان نون المتكلم ومن معه فواضعا لان فيما تقي عنه النون من اسناد الفعل  
 اليه يخبره اشارته الى اعتقاده نفسه عن الاستقلال بالقيام بحق الحمد والصلاة والضرعة  
 فأوقع ذلك الحمد على لسانه وألسته الحامد من على التمس والصلاة والضرعة على لسانه وألسته  
 المصلين والشارعين أو ليكون حده وصلاته وضرعته أبلغ اذ انشاء التثناء على السنمة متعددة  
 أبلغ من انشائه على لسان واحد من تلك الالسنمة وكذا انشاء الصلاة والضرعة الخ  
 (وأقول) اماما زعم من التكلف في الجعل المذكور وهو ممنوع منهما لاختفاء معهما على  
 سلم من بنية العصبية واما ما احتج به على ذلك الزعم من قوله اذ لا يخفى الخ فما يقطع بذهبه  
 ان التلبس ظاهرا وباطنا بالدلة والخضوع بعد تسليم ان مقام خطاب رب العالمين بالثناء عليه  
 نفس الامقام ذلك للتلبس أى التزيم منه والاشغق العبد ان يكون في كل مقام وحال  
 متلبسا بذلك لا ينافى اظهار تعظيم الله سبحانه له اللهم أى الاعلام بذلك والدلالة عليه لغرض  
 الصلوة بالعبادة وانما ينافى التعظيم أى التصور وبصورة العظم وهذا غير لازم لذلك الاظهار  
 لا مقام بان عبد السلطان مثلا قد يصف بين يديه بقاية الذلة والخضوع خصوصا في مقام تسكينه  
 اياه على ذمته وفي ذلك الحال يحسب الحاضرين بما أسداه اليه السلطان من تعظيمه وتقديمه على  
 غيره وأمر أهل دولته بتعظيمه وتقديمه على غيره ويخصصه بالمناصب الجليلة والعطايا الجليلة  
 وتتميزه أو اخره الى غير ذلك بل كل عاقل يقطع بان تعظيمه بالصلاة 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 بالجليل بالنعمة ومع كثره ما صدر منه من التحدث بها ومن خبر  
 قوله انما النبي لا كذب انما من عند المطلب انما النبي الامى الصادق المزكى انما أبو القاسم الله  
 يعطى وانما انتم انما اصبكم من الاتياع تعاوم القيامه انما سيد ولد آدم يوم القيامة ولا تخف  
 ويدي لواء الحمد ولا تخف وما من نبى ومثله آدم من سواه الا تحت لوائى انما قائد المرسلين ولا تخف  
 وانما حام النبيين ولا تخف وانما اول شافع ومشفع ولا تخف فهل تفتت هذه الاقوال الاظهار رعاية  
 تعظيم الله وهل يمكن مؤتمنا أن يجوز انه عليه أفضل الصلاة والسلام حين صدورت تلك الاقوال  
 والخصه في بعد تفضيحه من تلك النعم الجليلة لم يكن على غاية الادب والخضوع بين يدي الحق

سبحانه وتعالى أو أن فيها أدنى معاقبة لغاية الأدب والخضوع وكان الحال اشبه على الكمال  
فطن أن اظهار التعظيم هو التعظيم أو انه يستلزمه وكلاهما ليس بصحيح فتفطن لذلك ه 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 ومن جعل جملة الصلاة خبرا معني قياسا على الحمد بأن الاخبار بثبوت  
الحمد جد بخلاف الاخبار بثبوت الدعاء لا يستلزم الدعاء فمعني أن يكون انشاء معني كما درج  
عليه الجهور ولا يتصور أن يكون هذا اللفظ الصادر من المصنف للانشاء منه ومن غيره لاستحالة  
أن يكون أحد منشئا لفظه عن غيره أو منشئا بلفظ غيره ثم قديدي على ذلك على سبيل التخييل  
والايهام فيقال أتى بالمضارع الصالح للجماعة لا يهام تشاركه مع غيره في الانشاء للعرض  
المذكور أما على سبيل الحقيقة فلا يدعيه عاقل وكذا يقال في نضرع فتعين أن المصنف اتعنا  
أراد به ما نفسه فقط وهذا ظاهر ان لم يكن فاطعا في ان الحمد كذلك ليتوافق السياق ومع  
ما قاله الشارح المحقق بل تعين فقوله الكمال فأوقع لذلك الحمد على لسانه وألصق الحمد من الخ  
ان أراد على سبيل الحقيقة لم يصح قطعا أو على سبيل التخييل والايهام فهذا لا يخرج عن ارادة  
المصنف على الحقيقة نفسه بهذه الافعال بل ظهر مما تقرر انه لا حاجة 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 والايهام ينافي الدلالة على اظهار  
التعظيم (قلت) اما أولا فالتشارك المذكور خلاف التظاهر المتبادر من عبارة المصنف فلا تشمل  
عليه بل لا شبهة في أن الشارح لم يجعل على ذلك فلا اشكال عليه واما ثانيا فلان سلم المناقاة  
المذكورة فعليك بالتأمل الصادق ولا تهونك تلك التهوريات فقد انضمت لك انها تانققات  
ومن هنا ظهر فساد توجيه الكور الى السابق وان تخرج بتسميته تحفة فواقه أعلم (قوله) وعدل  
عن الحمد لله الى قوله لانه تمام بجميع الصفات برعاية الاباقية 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 محتسب به  
الى آخر كلامه (وأقول) اعلم وفقنا الله وابالك للعوام أن المراد بالجميل في هذا المقام وهو الذي  
يكون الوصف به حمدا كل ما يستحسن ولو في زعم الحمد أو المحمود فقط كما بينه شيخنا الشريف  
واستدل له في رسالته في الحمد على أبلغ وجه وجهه ويشد يدريج فيه أمور منها كونه مستحقا مثلا  
للحمد أي أو ما كمالا للحمد أي لكل وصف بجميل ومنها كونه موصوفا بالجميل أي منسوبا  
اليه بالجميل ومنها نفس الصفة الحقيقية كالمعلم 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 كالمعلم والكرم والثالث مجموع  
كونه موصوفا بالجميل ونفس الصفة المذكورة فان كل واحد من هذه الاقسام السبعة بما

وعدل عن الحمد لله الصفة  
الناشئة للحمد اذا قصد بها  
الثناء على الله

يستحسن ويعد الوصف به جدا ولا تراخ لاحد ذلك وانه اذا كان اللفظ هو الوصف بالجمل الى  
نسبة الجمل اليه كما تقدم في كلام الشارح كان قول المصنف لك معناه من ذلك بالجمل  
فيندرج في متفاوتة الوصف بكل واحد من الاقسام السبعة السابقة بالطريق الذي يده  
الشارح بخلاف قوة الجملة فان متفاوتة ايس الا الوصف بكونه مستحقا للشمدة الذي هو  
الوصف بالجمل ويدل بالاتزام على الاتصاف بنفس الجمل ضرورة ان استحقاق الوصف بالجمل  
فروع الاتصاف بالجمل فتنسب استحقاق الوصف بالجمل اليه مستلزما لنسبة نفس الجمل اليه واما  
بقية الاقسام فلادالة عليهم الامتطوقا ولا التزاما بالامتطوقا واضحا واما التزاما بالظهور واما كان  
تخص وصفه بكونه مستحقا للوصف بالجمل مع استحقاق الوصف بالجمل بان لا ينسب احد اليه  
الجمل الا بالبرهان من استحقاق النبي صلى الله عليه وسلم وتحققه الاثرى الى انه يجوز ان ينسب زيد الكرم  
العلم الى استحقاق الوصف بالكرم والعلم مع استحقاق الوصف به من احدنا لخصتها وسبب امكان  
الاتصاف بين وصفه بكونه مستحقا للوصف بالجمل وبين وصفه بنفس الجمل امكان الاتصاف  
بين وصفه بكونه مستحقا للوصف بالجمل وبين كل مجموع من كرمه بنفس وصفه بالجمل اعني كل  
مجموع بكونه وصفه بالجمل هو آمنه وهو أربعة أقسام كما علمت ضرورة ان امكان الاتصاف  
الذي يستلزم امكان الاتصاف الكلي لا يمنع تحقق الكلي بدون الجزء فقد انكسرت سياظا ظاهرا ان  
ما اقطعه 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 توقف من عاقل أحسن التأمل (فان  
قلت) لكن من منجات الاسمية افادتها الذوات (قلت) ممنوع لان الفعلية ايضا تصد الذوات  
بالطريق التي افادت به ككون التثنية بجميع الصفات انه كما يفيد تلك الطريق كون التثنية  
بجميع الصفات يفيد كونه على الذوات كما هو ظاهر لا شفا فيه (فان قلت) لكن افادة الاسمية ذلك  
بالوضع (قلت) ممنوع كما يعلم من قول الشيخ عبد القاهر لا دلالة له في نطاق على اكرم من توت  
الانطلاق لا زيد وما قيل على ذلك فراجع من محله ولو سلم ليراف الذي وذلك لان الذي اتها  
ازيد معنى وذلك لاسل وان كان بدلالة المقام واما كونه ابلغ من البلاغة أي اتم بلاغة فهذا  
يحتاج باختلاف المقامات فان اقتضى المقام حضورها كانت ابلغ بهذا المعنى أيضا كما هو  
القاسب هنا لان المقام مقام شمس على الاتعامات الكثيرة العظيمة فينا فيه نسبة جميع  
الاصناف الجيلة وان اقتضى المقام حضور الاسمية كانت ابلغ بهذا المعنى فثبت ان الفعلية  
ابلغ من المبالغة أي ازيد معنى مطلقا بالطريق الذي يده الشارح وكذا من البلاغة ان اقتضى  
المقام حضورها كافي مقام جد المصنف وعلى هذا فاللغوية هنا من البلاغة أيضا (الاقبال) هذا  
الذي حتمت به الفية الفعلية صحيح في نفسه لكنه لا يصلح توجيهها لكلام الشارح لاعتبارها في  
الجمل كونه صفة لله تعالى بدل كل قوة وكل من صفاته تعالى جليل الخ وهذه الاقسام السبعة  
التي كورة ليس منها ظاهرة صفة لله تعالى الا القسم الثالث الذي هو نفس الصفة الحقيقية فلا  
يتم كلامه شعور الفعلية بجميع تلك الاقسام السبعة دون الاسمية حتى ترجح الفعلية عليها  
لذلك الاعتبار (لانا نقول) بالذات اعتبارها ولو اعتبر الشارح كون الجمل صفة لله تعالى صفة حقيقة وهو  
مخرج بل انما اعني بكونه صفة لله تعالى اعني كونها حقيقة واعني بانه 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 بجعل كل ما يصح أن يوصف به وينسب اليه وان كان  
اعتبارياً وبجميع تلك الأقسام السبعة كذلك كما هو ظاهر واذا علمت ذلك انضمتك انضاماً  
لاخفائه ان قول الحاشي يعني الجملة الالهية الخيرية هنا الشاء على الله تعالى بان كل حمد  
مستحق له أو يحسن به مما لا يسن ولا يعني من جوع وذلك لاننا نقول له سلمنا لك ان معناها ذلك  
لكن هذا المعنى ليس شاء بكل جعل كما هو في أعلى درجات الوضوح مما يثناه فهذا لا يقيد شيئاً  
فيما قصدته بهذا الكلام من رد ترجيح الشارح الجملة الفعلية بكونها شاء بكل جعل بخلاف  
الاسمية وكان متشابهاً هذا الكلام منه الفعلة من أن المحمودية في الاسمية المطابق ليس الا  
استحقاق كل حمد أي وصف بجعل أو الاختصاص به والالتزامي ليس الا الاتصاف بنفس  
الجعل وان ذلك يخرج بقية أقسام المحمودية الميمنة فيما سبق وغيره تناول اشئ منها لا مطابقة  
ولا التزاماً كما سبق ايضاحه وقصره النظر على الحمد الذي هو متعلق المحمودية وهنا وظنه ان  
عموم متعلق المحمودية يستلزم عموم المحمودية وان ذلك المتعلق هو المحمودية وهنا ذلك خطأ واضح  
مما قررناه قنائل ولا تغفل وبذلك يعلم ايضاً ان استدلاله بقوله كما يدل عليه لام التعريف في  
الحمد ولام الجزئي لله لا يقيد شيئاً في مدعاه لان المحمودية على ما تقدم هذه الجملة بواسطة الامين  
الذي كورين ليس الا بعض افراد المحمودية الذي لا يستلزم الباقي كما بيناه ووضحناه بما لا يزيد  
عليه المتأمل (لا يقال) بل يستلزم الباقي لانه لا يخرج عنه مطابقة واستلزاماً الا تمس وصفه  
بالجمل والمجموع المركب منه أي الذي هذا جزئ منه لكن نفس وصفه بالجمل ليس جيبلاً  
الا باعتبار ما يدل عليه من اضافه بالجمل وليس جيبلاً في نفسه فلا يكون الوصف به حمداً الا بذلك  
الاعتبار والشاء راجع الى الشاء بنفس الاتصاف بالجمل والاسمية تشدد ذلك لربما كما بين (لانا  
نقول) لاننا لم ذلك بل نفس وصفه بالجمل مما يستحسن مع قطع النظر عما دل عليه فهو جيبلي في  
نفسه ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يمنع تعدد الجمل المستلزم لتعدد المحمودية غاية الامر ان جيبلية  
أحدهما باعتبار دلالة على الآخر وذلك لا يمنع كونه جيبلاً 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 الشاء عليه بجميع صفاته اجمالاً اشتباه نشأ من الفعلة مما قررناه ووضحناه بما  
لا مزيد عليه وان قوله في بيانه لان كل حمد معناه لان كل شاء بجعل الخ من باب اشتباه المحمود  
به بتعلقه أو من باب توهم ان عموم متعلق المحمودية يقتضي عموم المحمودية وقد سبق لك بطلان ذلك  
وحيث قد يتضح بطلان قوله فرعاية الابغية التي أشار اليها الشارح حاصلة في الاسمية على وجه  
أظهر وانتهى على الاشتباه والتوهم لان رعاية الابغية انما تصح فيما تختمل الجملة كونه محموداً  
به ولو لم يكن ذلك بما لا مزيد عليه فخرج به عن افراد المحمودية عن الجملة الاسمية مطبوقاً  
ولو زادون الفعلية وقوله ولو سلم بقوم الخرم على تقدير الخبرية بان الجملة شاء بجميع الصفات  
ومنع كونها شاء بصفة واحدة على تقدير الانشائية وقد اتضح لك اندفاع ذلك على التقديرين  
لان المعنى الانشائي تابع للمعنى الخبري فاذا لم يتم الحمد على تقدير المعنى الخبري لم يتم على تقدير  
الانشائي فمقتضى ذلك وقوله ولا يدعي الخ مجرد توهين لا الثقات اليه عند أهل التفصيل اما

أولاً فلانه 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 وفي 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 ويجعله مشتملة على  
تأكيدين ويوتى في غيره في مقام يقتضي عشر من التأكيدات يجعله مشتملة على العشر ولا  
شبهة لما قل في جواز مثل ذلك وقوعه ولا في ان ذات العشر أزيد معنى وأبلغ في مقامها من  
ذات التأكيدين بعينه وإن كانت بلاغة ذات التأكيدين باعتبار مقامها أتم وأعلى من بلاغة  
ذات العشر باعتبار وقوعه وقد يوتى في مقام يقتضي نسبة التصرف في بعض مصنوعات أو العلم به  
إليه دون زيادة يجعله تفيد ذلك فقط ويوتى في غيره في مقام يقتضي نسبة التصرف في جميع  
مصنوعاته أو العلم بجميعها إليه يجعله تفيد ذلك ولا شبهة لما قل في جواز مثل ذلك وقوعه 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 فاتحة أزيد معنى  
من فاتحة ما سواه بل ولا مساوية لها في قدر المعنى ولا أن تكون فاتحة أتم بلاغة من غيرها في  
مقام افتتاح غيره مطلقاً وإنما يقتضي أنها أتم مطابقة لمقتضى مقامها مما عداها وإن قصت  
عنه 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 الموضوع لمنه أدنى المقام يقتضون 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  
فيصور أن يكون ما نحن فيه كذلك بأن يكون مقام افتتاح الكتاب العزيز يقتضي مضمون  
الجملة الاسمية المقيدة لوصفه تعالى باستحقاق كل وصف جميل أو اختصاره بذلك على الدوام  
بناء على أن المقصودين بالخطاب مستند أو بهضم 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  
مترد عليه 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  
المنف على سابق بيان والشارح المحقق رحمه الله لم يدع صريحاً إلا ببلية الفعلية بمعنى زيادة

معناها

معناها وقد بين أن لا محذور فيه (فان قلت) أبلغ على هذا من المبالغة وفعلها مزيد فلا يصح بناء  
اسم التفضيل منه اذ لا يبنى الا من مجرد (قلت) يصح على قول الاخفش فانه يجوز بناءه من كل  
مزيد وأما بلفظها 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 كقوام  
جهد 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 بين زيادته على المزيد عليه أو بانه لا يجوز ان تكون فاقحة غير الكتاب العزيز ازيد معنى  
من فاقحة فان أراد ولومع اختلاف المقام فذلك مما لا يقوله أحد وان أراد مع اتحاد فلا بد له  
قبل الاعتراض من اثبات الاتحاد بالبرهان وهو لم يثبت به وان يستطع 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 بنطوقها بل  
بالاثر منطوقها كما تقر في موضعه فما ادعاه الشارح لامعارضته بينه وبين ذلك بوجه 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 مباين لمقام 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 الصلوة بيني وبين عبدتي نصفين وقوله فيه فاذا قال العبد الحمد لله رب  
العالمين قال جدني عبدتي (قلت) لانسلم المناقاة بل وان تكون نسبة الحمد الى العبد بالنظر لان  
شان المؤمن القائل الحمد لله اعتقاد مضمون ذلك ونسبته اليه وذلك جدع في علي انه لا يكون  
حامداً على تقدير الانشائية أيضاً لا يخوه هذا الاعتبار ضرورة ان فارئ القرآن حالك له  
لامنشى اعانيه فبحتاج للجواب على تقدير الانشائية أيضاً كما كان جواباً على ذلك التقدير كان  
جواباً على تقدير الخبرية فلينأمل وقد اوضح بما لا مزيد عليه للعاقل المتأمل السالم من بلية  
العصية ان ما قرره الشارح المحقق في هذا المقام في غاية السداد والاتمام وان المحشى قد بالغ  
في الافراط والتفريط وأظن بهتويلات مبذبة على أوهام وشبهات وقد تبه على ذلك جمع من  
شيوخنا منهم شيخنا العلامة على ما دل عليه تقرير بعض أجلاء أصحابه بل أجملهم حتى قال في  
آخر تقريره رد كلام الشارح بنحو ما ذكره الكمال فلجهد ما ذكره الشارح اه وقد بين للمصنف  
الراغب في اتباع الحق الواضح ان الذي يحدرا عما هو ما ذكره من الرد عليه ومنهم شيخنا  
الشهاب حيث قال فيما كتبه على شرح المنهاج للشارح مانعه واثقاً أن تقول حيث تقر ان  
مضمون الاسمية التمام باستحقاقه تعالى لجميع المحامد لم ذلك أن يكون الا في ذلك قد أتى

على التبع كل صفة كمال على وجه الاجمال فكما جعل الا في بالصيغة الفعلية آتيا يجمع  
الصفات برعاية المقام فكذا يجعل هذا آتيا يطربق الاستلزام ويتبرج هذا بان الاستفاد  
بطريق الزوم أقوى من المستفاد بالمقام والقرائن الخارجية اه ولا يخفى عليك ان تعلق  
لما ينه لك اندفاع جميع ذلك وبطلان هذا الزوم الذي توهمه وما بناء عليه بما لا يزيد عليه  
ثم قال زيادة على ما قاله الكمال وغيره ما نصه وايضا قد سلف ان الجملة الاسمية اصلا هاجلة فعلية  
وانهم عدلوا عنها اليها للدلالة على الدوام والثبات وهذا بل لا يرب 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 اغراض لا تصلح ولا تصد لها الاخرى وان كلامهما في المقام الذي يقتضيا ابلغ  
من الاخرى في ذلك المقام ولهذا ذكرنا حتى في متون المختصرات لكل منهما اغراضا يوتى بها  
لاجائها لا تصلح لها الاخرى بحيث لو اتى بالآخرى مع تصد تلك الاغراض التي لتلك احتمال  
الكلام وبطلت بلاغته وعد كاصوات الحيوانات وهذا كما لم يعرف مشهور حتى بين  
طلبه المعاني فضلا عن علمتها 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 وحينئذ فان أراد الشيخ بكونهم  
عدلوا عن الفعلية الى الاسمية لما ذكرنا من هجروا الفعلية حتى لا يتعلق غرضهم بها مطلقا  
ولا تصد بلاغته ولا يقتضيا مقام فبطلان ذلك مما لا شبهة فيه فكذلك شاهدنا قطعنا  
على بطلانه غير ما أشرنا اليه عن أهل المعاني كلام أهل التفسير ونحوهم وبيان أمر  
الفعلية وتعيينها في مقاماتها المقترضة اها ويلزم على ذلك التقدير مرجوحية الفعلية أيضا  
وقعت في القرآن مع كثرة وقوعها فيه وهو باطل اجاعا من كل عاقل وان خص ترجح الاسمية  
والعدول اليها بصيغة الحمد دون 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 هذا لا ينبغي له ارجحية  
الاسمية في نظر البلغاء على الاطلاق كما هو مدعاه 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  
شيء من مقصوده فان الفعلية كذلك قطعا فقوله وهذا بل لا يرب يقتضي ترجيحها في نظر  
البلغاء الخ مدفوع بل لا يرب 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 الحمد بها أولى كان من ذلك  
ما سلكه الشارح من ابلقية الفعلية يلزمه عكس ذلك اه وبالجملة فجميع ما ذكره لم ينشأ  
الا عن سهو وغفلة وعدم امعان التامل في المقام لكن هذا لا ينافي جلالته ودقة نظره ولو أدرك  
هذا الكلام وعرض عليه لبادر الى قبوله والرجوع اليه فانه كان مطبوعا على الانصاف  
رجاعا الى الحق وقاما معه فرجه الله تعالى ونفعنا بعلمه وببركاته (قول له بان مالك بجميع الحمد  
من الخلق) اعترضه غير واحد كالكمال بان تقييده الحمد بالصادر من الخلق يخرج شانه تعالى

فانه مالك لجميع الحمد من  
الخلق لا الاعلام بذلك الذي  
هو من جملة الامس في  
القصد بالجمهور من الاعلام  
بضمونه الى ما قاله لانه شانه  
بجميع 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 اقتضاه على ذلك بأنه اشارة الى كفايته في الحد وعدم توقفه على  
 اعتبار ثناءه تعالى على نفسه أيضا (قوله وان لم تزاع الابغية هناك بأن راد 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 أوجه \* الاول انه مبني  
 على ان قوله بأن تفسير لقوله وان لم تزاع الابغية الخ وهو ممنوع لادليل عليه ولا ضرورة  
 تدعو اليه بل يجوز ان يكون تقييده والمعنى وان انتفت مراعاة الابغية بسبب ان راد  
 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 لاشتباهه بان التقييدية بالتفسيرية  
 مع عدم التنبه للفرق بينهما فليتنبه لذلك \* والثاني انه يجوز ان تكون لفظه بأن للتشبيه بمعنى  
 كان كما هو اصطلاح شيني الشافعية الرافعي والنووي في كتبهما على ما قطع به استقراء كلامهما  
 ورضيعهما وكثير الشارح من متابعتهم فيه وعلى هذا فاقابل التعرض لحال الاطلاق لمثل  
 ما تقدم وبالدان يشتبه عليك الفرق بين الوجهين مع انه كبير والثالث انه يمكن بقاء لفظه 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 المعتز بل اعم من ذلك ومن اتبناه بهذه العبارة الصالحة للجميل على الثناء  
 بالجميع لعدم تقييدها لفظا أو نية بالثناء بالبهض مع مناسبة المقام للعمل على الجميع بل دعائه  
 اليه فحمل على الثناء بالجميع لانه الانسب بالمقام الابلغ فيه مع صلاحية اللفظ له ودعاء المقام  
 اليه وعدم صارف عنه لان ذلك في المعنى مراعاة الابغية خصوصا ووجهه على البعض دون  
 البعض مع ذلك تحكيم بل مناف للجمال فلا يجوز ارتكابه وحسنه فلا تنقح مراعاة الابغية  
 الا عند قصد الثناء ببعض فقط والحاصل ان مراعاة الابغية اما بمراعاة خصوصها ورضيعها  
 واما بمراعاة ما يحمل عليها وينصرف اليها لان مراعاة ما يحمل على الشيء وينصرف اليه  
 يتضمن مراعاته فمراعاة الابغية اعم من ان تكون قصدا أو ان تكون ضمنا واعتبار مثل ذلك  
 كثيرا في كلامهم كما هو معلوم لمن له الملم يتصرفاتهم فمراعاة الابغية انما تنقح 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  
 أفرادها قصدا لان هذا ثناء بالجميع قصدا والغرض انتقاؤه فاما ان تراد في ضمن بعض أفرادها  
 وهذا ثناء بالبهض واما ان تراد من غير ملاحظة كونها في ضمن البعض أو الجميع ولا جاز حقيقته

وان لم تزاع الابغية هناك  
 بان راد 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 الا تصاف بها فلا يتصور ارادة  
 هذا القسم في مقام الوصف بالجبل (لا يقال) بقي قسم آخر من وجوه الاطلاق وهو ان يراد  
 الاعم من نفس الحقيقة ومن جميع افرادها ومن بعض افرادها (لانا نقول) لا يتخلو الحال من  
 ان يراد بالاعم القدر المشترك بين الامور الثلاثة أو جميع تلك الامور وبعضها فان اراد  
 الأول عاقبه التريدا السابق في ارادة الحقيقة لكن على تقدير ان يراد القدر المشترك في ضمن  
 الحقيقة يكون هذا بمنزلة ارادة الحقيقة ابتداء فيعود فيه التريدا حينئذ ايضا وان اراد الثاني  
 فاني كون القرض الاطلاق وعدم ارادة الجميع وان لم يناف ذلك المطلوب لان فيه مراعاة  
 الابغية وان اريد الثالث فان اريد بالبعض جميع الافراد فاني ذلك القرض ايضا وان لم يناف  
 المطلوب والحقيقة عاقبه ذلك التريدا وبعض الافراد فاني كونه من وجوه الاطلاق وان  
 المراد الاعم لان الاطلاق هنا والمعنى الاعم لا يصدق واحد منهم ما 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 تقتضى 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 يراعى ما يتضمن ذلك الشيء فقد ظهر ان مراعاة الابغية انما  
 تقتضى عند ارادة التناهي 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 الا ولين 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 يكن ذلك الغير اذ هي مع أي وصف كان أبلغ منها  
 وحدها على هذا معنى قوله في الجملة في بعض الاحوال لان التناهي باعتبار صدقه بغيرها الكثير  
 أبلغ من التناهي باعتبار صدقه بها فقط ولا باعتبار صدقه بغيرها 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 التناهي أبلغ في الجملة اللهم الا أن يجاب بان ارادة البعض المعين  
 بعيدة وخلاف الظاهر والغالب لعدم ما يشعر به من الصيغة وعدم ما يقتضيه من المعين فلم  
 يلتفت اليه ومجرد احتمال لا ينافي مقصوده من ترجيح الفعلية اما ولا فلانه يكفي في ترجيحها

ان مراعاة الاباحية هو الظاهر الراجح المناسب للمقام واما فرض عدم مراعاتها فالتحتم هو امر  
 تنزى لو فرض عدم الاتمام على تقديره لم يضر واما ثانيا فلان هذا الاحتمال البعيد لا يتأق  
 الترجيح الظني وهو كاف في مثل هذا المطلوب (فان قلت) بئى شئ 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 ايضا  
 اذا احتمل غير العظيم مما يحط من قدر الثناء (قلت) المقام قرينة واضحة على الصبر الى الغير  
 الكثير لانه المناسب والمطلوب له وان لم يصرف اليه فلا أقل من أن يصرف الى تلك الواحدة دون  
 المنحطة عنها لقلة مناسبتها له فالمقام دائرين أن يصرف الى الغير الكثير ولى تلك الواحدة مع  
 ان الاول أرجح في مقتضاه فليتأمل (قوله نعم الثناء بها) أى بتلك الواحدة من حيث تفصيلها  
 أى تعيينها بكونها مال كنية الحمد أو وقع أى يمكن وأثبت في النفس من الثناء به أى بذلك  
 البعض أى لعدم تعيينه أى بالعبارة وان قصد به معينا كما هو ظاهره (وأقول) قد يشتر كلامه  
 هذا الى ان الثناء بها ليس أوقع في النفس من الثناء بالجمع بناء على مراعاة البلاغة لانه انما  
 حكم بالواقعة 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 ماتصه وهو أبلغ من جده الاول وذلك أوقع في النفس من حيث تفصيله انتهى  
 ولعل وجهه ان الواقعة تابعة للتعين ولا تعين فيه وان أريد بالجمع لانها غير مذكورة  
 بعينها وفيه تأمل فليتأمل (قوله على نعم) عبر بالجمع دون المفرد لانه أبلغ في مطلوبه لانه  
 في مقام اظهار تعظيم الله والتحدث بشعنه الواسلة اليه والجمع أبلغ في ذلك لان دلالة على  
 التعظيم والتحدث به فوق دلالة المفرد على ذلك اذا عوم له لانه مذكورة في سياق الاثبات (قوله  
 جمع نعمة بمعنى انعام) اعترضه الكوراني حيث قال جمع نعمة وهى 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  
 كقب لا وقد نسب المحقق الخي الى آبه من جملة القاصرين لاجل أمره في حكم الواجب ان لم  
 يكن واجبا صرح به مشاهير المحققين وذلك لان العلامة المولى التفتازاني صرح في حواشى  
 الكشف بان المحمود عليه هو الفعل الجميل وواقفه التحرير الاستاذ الدواني في حواشى  
 الاصول قال شيخنا الشريف بل الامام الرازى وكفى به سندا ودبلا سيما في النقلات ثم قال  
 شيخنا فان قلت كثيرا ما يحمده على العلم والكرم والاخلاق العلية النفسانية قلت في باب  
 التقدير المدح يجوز على صفات الذات كالعلم والحمد لا يجوز الاعلى صفات الفعل كالتخلق  
 والرزق لكن الظاهر من تحقيقات المتأخرين ان المراد الفعل العرفى اللغوى والعرف يعد  
 جميع ذلك افعالا وعلى ما قررنا أى من ان المحمود عليه لا بد أن يكون فعلا يكون الحمد حقيقة  
 على الانعام لاعلى النعمة ولذا قال العلامة التفتازاني في الحواشى أى حواشى الكشف ان  
 النعمة بمعنى الانعام (فان قلت) هذا يتأق ما فى 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  
 تفصيلها أو وقع في النفس من  
 الثناء به (على نعم) جمع نعمة  
 بمعنى انعام والتكثير للتكثير  
 والتعظيم

يجب أن يكون أمر في المجد فان الامر الاجنبي عن شخص لا يكون سببا لتناء ذلك الشخص  
 وتعليقه بداهة 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 بالمجد بالصدور وحينئذ يرجع الى  
 الانعام فان المجد على النعمة حينئذ لاجل انعام المجدواياها وأما المجد على الانعام فانه لذاته  
 فلهذا صار المجد على الانعام أمكن فالذي يلزم عما في المطول ان الحاصل من الفعل قد يجعل  
 بمنزلة الفعل ويحمله عليه لكن لا ذاته بل من حيث حصوله من المجد عليه الفعل أو ما هو  
 بمنزلة الفعل مما لوحظ فيه الفصل فلا منافاة ولا اشكال اه المقصود نقله من كلام شيخنا وهو  
 نص واضح في ان جعل النعم بمعنى الانعامات مما يحتاج بل يضطر اليه بل لو أخذنا بظاهر قول  
 المطول أمكن لكان محتاجاً اليه أيضاً لان الجمل على الامكن أولى والاخذ بالاولى أريح والاخذ  
 بالاربع من غير معارض في حكم الواجب ان لم يكن واجبا فهل مع هذا كله يسوغ لذي عقل  
 نسبة المحقق في مثل ذلك الى انه من جملة القاصرين وثاقه انه لا منشأ له هذا الخراف والتمور  
 وراء الاخراف الالجهل المركب بهذا الحكم أو عدم المبالاة بالعار وعدم المسكة في الدين  
 وان أمثال هذا التشنيع الباطل لا ثمرة له الادوام العار مادامت هذه الدار ثم رأيت عن  
 بعضهم موافقة الكوراني في هذا الاعتراض مع زيادة تفتحة في الظهور فانه اعترض على  
 الشارح بان المقابل بالمجد حتى يكون شكر انما هو المنعم به لا الانعام ثم قال ويرد تفسيره النعمة  
 بالانعام قوله يؤذن المجد عليها بازيادها اذ لا يوصف بالزيادة الا المنعم به لا الانعام لانه صفة له  
 تعالى وصفته لا تقبل الزيادة اه فأما الاعتراض فقد علم فساده وانه لا منشأ له الا القصور  
 وعدم احسان هذا البحث وأما الزيادة ورد التفسير بما ذكره فلا منشأ له الا القلة المعروفة بن  
 الكلام وعدم احسان سياسته فانه استدلل على ان الانعام لا يوصف بالزيادة فانه مفعول 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 ما نصه صفات الذات والافعال طرا \* قديمان مصونات الزوال

اه ووجه الاخذ عندنا انه صرح بقدم صفات الافعال وقدمها يستلزم عدم زيادتها لانها  
 تقتضى التغيير والتغير في القديم وما درى ان قدم صفات الافعال انما هو قول الحنفية 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 الحنفية على هذا المدعى مانصه ومبني هذه الأدلة على ان  
 التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين أي وهم الاشاعرة على انه من  
 الاضافات والاعتبارات العقلية اه ثم قال ولما استدلل القائلون بمجدوث التكوين أي وهم  
 الاشاعرة الخ اه على ان القائلين بقدم التكوين يعتبرون بمجدوث تعلقاته كالانعام أي اعطاء  
 النعمة كما لا يخفى على من له المتام بكلامهم على وجهه ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم  
 (قوله أي انعامات كثيرة عظيمة) فان قلت النعم جمع كثرة والانعامات جمع فكيف فسرها بها

أي انعامات كثيرة عظيمة  
 منها الالهام لتأليف هذا  
 الكتاب والاقدار عليه

قلت الوصف بالكثرة والعظم دفع ارادة القلة وصرف الى الكثرة التي هي معنى جمع الكثرة لانها المتبادرة من هذا الوصف (قوله وعلى صله محمد) قد يقال لافائدة لهذا التعينه وعدم احتمال العبارة خلافا 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 ومقابله بمعنى ان الموصوف لما كان له ذلك الشيء ذكر جملة وأظهر كماله 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 جدا لله اذ لا يعث في حقه تعالى وقوله وهو العلة أي كافي جدا انطلق ثم قال الحمد عليه يجب ان يكون كالاتان 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 المجرور به لانه يحمد لاجل النعمة وبين المعنيين تفاوت اه والثاني ما أورده الكمال مما هو أوهن من بيت العسكبوت حيث قال يقال عليه ان أريد بالثاني مالم يقيد لفظا فقد يكون واجبا أيضا وذلك اذا أطلق لفظا وقيدية بأن يقصد ايقاعه في مقابلة النعمة اه (وأقول) من الواضح الذي لا ستره دونه ان الشارح المحقق قابل بالاطلاق قوله على النعم أي في مقابلتها اه نعم 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 يقيد لفظا بما يدل على ذلك حتى يجعل محلا للتردد والاحتمال كلا والله لا يتوهم ذلك الاغافل ذاهل وكأنته توهم ان الشارح أراد بما في مقابلتها ما قيد لفظا بدليل وجود التقيد 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 بالتقيد لفظا لکن هذا لا يقتضي ان كل ما خلا عنه تنفي المقابلة عنه ويوضح ذلك ان الموجبة الكلية لا تنعكس كفسه أو فرق كبير بين المقابلة بالتقيد 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 جزا في مقابلة نعمة فقد مطلقا أيضا ولهذا طال في المطول في قول التلخيص الحمد لله على ما أنعم مانصه والله اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد ولذا لم يقل الحمد للخالق أو الرازق أو نحوهما مما توهم باختصاص استحقاقه الحمد بوصف دون وصف بل انما تعرض للائعام أي في قوله على ما أنعم بعد الدلالة على استحقاق الذات أي بقوله لله تنبها على تحقق الاستحقاقين اه ويمكن ان يجاب بان قوله لا مطلقا أي مطلقا ولا ينافي ذلك التعليل المذكور لان معناه حينئذ انه لما كان الاول واجبا وكان الواجب أهم من المندوب لم يطلق الحمد على الاطلاق لئلا يخرج الأهم بل قنيد بالتم ليحصل وان حصل غير ما أضفنا له والرابع ان معنى كون الاول واجبا كمال حال 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 التقاء 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 نظرية الباء أو ألتها في قوله بقوله  
وأما مجوز الكمال من ابدال بقوله من عما هو شأنها فليس كذلك ان جعل الموصوف النعم  
التي هي المعاني كما هو مراد المصنف اقضى انها موصوفة بالقول المذكور ولا معنى لذلك  
الأن يجب بحذف المضاف فيه أي بمعنى قوله وفيه تكلف مستغنى عنه وان جعله لفظ النعم  
المذكور اقضى 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 بأن يقال ان تفسير الايدان بالاعلام يقتضي انه لا تجوز في المسند بل في الاسناد  
والتوجيه المذكور يقتضي تفسير الايدان بالدلالة فلا تجوز في الاسناد بل في المسند خلافا لما  
نوهم (قوله بزيادتها) فان قلت فلا عبرة بالمصنف فانه أخصر بحرف (قلت) ما عبر به أنسب  
بقوله لرشادها مع ما فيه من المبالغة كما في الأكتساب والكسب وإيهام حصولها بنفسها وعدم  
توقفها على فاعل فان ذلك أسرع للحصول والاختصارية انما تراعى ما لم تقوت امر استحسانا  
(قوله وهما من جملة النعم) أقول مجزئ هذا كاف في صدق قول المصنف يؤذن الحمد بزيادة ما  
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 ان يمكن ان يوجد ولا يوجد الحمد اذ يتصور قطعا ان يحمد الانسان مرة  
واحدة على النعم مع ان هذه المرة توقفت عليها ما قد وجد ولم يوجد حمد عليها اذ الغرض  
انه لم يحمد بعد تلك المرة وان أراد يقتضيان طلب الحمد فمجرد طلب الحمد من غير حمد لا يؤذن  
بالزيادة المذكورة وانما المؤذن بها وجوده ومجرد طلبه لا يستلزم وجوده اذ امثال الطلب  
غير لازم له كما هو معلوم اللهم الا ان يجب بانها في هذا الاقتضاء ما هو حق العبد واللائق به  
وهو امثال 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 ذلك لجواز ان تحصل نعم أخرى غير الهام الحمد  
والاقدار عليه لاننا 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 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  
فقتضيان 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 جدها 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 جده زيادة  
على ما شارك فيه غيره (فان قلت) كيف يتاقي افضاء الحمد الى نعم لا غاية لها مع توقفها على تكرر  
الجمع انه قد يعارضه في الله ما تقدم عليه ولا يمكن اجتماعه معه (قلت) لعل المراد ان الحمد  
في نفسه صالح لذلك فلا يتاقي 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 الثبات زيادة على المذمى فكانه 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  
والتنافع ما لا يحصى فليتامل (قوله) وازداد وازاد الا لازم مطاوعا زاد المتعدى الخ) أقول  
فيه أمران \* الاول انه يحتمل ان الكوراني أشار بقوله وازاد منتهى 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 والهدال في الجهر لتساكل اللفظ وهو مأخوذ من قوله  
تعالى لئن شكرتم لازيدنكم اه فان كان أراد الاول فذلك أدل دليل على مجازقته فان الفرق  
بين المطاوع وغيره واضح والتفاوت بينهما المألخ وما زالت الائمة يميزون بينهما ويهتجون  
بذلك فبيان ان ما في كلام المصنف مطاوع بيان اعني كلامه على وجهه على ما هو وظيفة  
الشرح فكيف مع هذا يدعى ذوعقل انه لاتعلق له بالمقصود وبأمر باجتنابه وان كان أراد  
الثاني فكذلك لان ما ذكره الزركشي تضمن تكة ايشار الازدياد على الزيادة وبيان أصل هذه  
الكلمة وهذا من حق الشرح فكيف يدعى ذوعقل انه لاتعلق له بالمقصود وبأمر باجتنابه  
واعلم والله انه لا مسكنة لهذا حاله ولا تحزله عن الجراف ونعوذ بالله من الخراف يطمس  
البصرة ويطفى نور السيرة \* والثاني ان تخصيصه زاد بتقيد باللازم يحتمل ان يكون لانه  
يرى ان ازاد مطاوع في حالي التعدي واللازم مثال حالة اللزوم ما ذكره الشارح ومثال حالة  
التعدى قوله تعالى ويزداد الذين آمنوا ايماناً فان المفسرين أعربوا ايماناً مفعولا ويحتمل ان  
يكون لانه يرى لزوم ازداد افعالاً حاجية الى تقيد مفعولاً المفسرين ومعر بايماناً  
في الالية ونحوها غير محمول عن الفاعل 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 انظر ولا يرى كراهة الافراد خطأ أيضا وان صرح به جمع وقد

وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها  
وازداد وازاد الا لازم مطاوعا  
زاد المتعدى تقول زاد الله  
النعم على فازدادت وازادت  
(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 يثاره انهم كثيرا ما يثبتون الكراهة  
 الحقيقية بغير نهي 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 لما دلت 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 فأطلق المزموم وأريد اللازم فيكون مجازا من سلا  
 أي وعظم نبيك بان تقول يا الهناصل عليه أي عظمه ويجوز اه فمما لا يلتفت اليها فان فيها صرف  
 الكلام عن حقيقة من غير ضرورة الى ذلك ولادليل عليه مع مخالفته 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 الذكورة في النبوة ووقع الاختلاف في وقوع نبوة أربع نسوة مريم وآسية وسارة  
 وهاجر وعن حكي 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 بما على ان الانسان قد يفرق بين مذكره ومؤنثه بالتاء فيقال  
 في الذكر انسان وفي الاثنى انسانة كما تقر في محله وعلى هذا فالانسان مختص بالذكور (قوله  
 ولفظه بالهمزة من النبيا) أورد الكمال ما حاصله ان الانسب كونه فعلا بمعنى المفعول أي الخبر  
 بالفتح عن الله لان هذا النسب بالاول من القواين 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 ايضا بمخبر في  
 عبارته بصيغة المفعول قال لكن قد اشتمت ضربها عن الشارح بصيغة اسم فاعل انتهى وأقول  
 يمكن ان يجاب بمجمل كلام الشارح على اسم المفعول ولا ينافيه الاشتمار المذكور اذا لا يلزم  
 من اشتمار شيء عن أحد صحته عنه فكثيرا ما يشتم 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  
 وتعلما للخير وان لم يؤمر بذلك (قوله وقيل انه الاصل) قال شيخ الاسلام عرفه اي قديده انه اصل

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  
 مسلم 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 انهما بمعنى وهو معنى  
 الرسول على الاول المشهور  
 وقال نبيك دون رسولك لان  
 النبي أكثر استعمالا لولفظه  
 بالهمزة من البناء أي الخبر لان  
 النبي مخبر عن الله ويلاهمز  
 وهو الأكثر قيل لانه مخفف  
 الهموز بقلب همزته ياء  
 وقيل انه الاصل



للمهم وفولونكره لتوهم ان كلا منهما اصل اه (وأقول) اذا كان أصلا للمهموز فينبغي ان يكون  
عنى المهموز السابق أو يكون المهموز بعناه الآتى ليتحد معناه ما والاختلاف معناه ما  
فكيف يكون أحدهما أصلا للآخر فلينامل (قوله من النبوة) أى فيكون واو با وأصله نبيو  
قلت الواو باه لاجتماعها مع الباء وسبق أحدهما بالسكون وأدعت أحدي الباءين فى الأخرى  
(قوله أى الرفعة) أقول هذا من جملة مقول وقيل قبله فلا يتوجه على الشارح ما أورد على من  
فسر النبوة بالرفعة بان الذى صرح به كلام القاموس وغيره أنها المكان المرتفع بتقدير تمامه  
لان الشارح حاله كالكلام غيره غير محتمل له فلا اعتراض (قوله من فروع الرتبة على غيره من الخلق)  
أى من غير الانبياء مطلقا وأما بالنسبة للانبياء فقد يكون من فروع الرتبة على غيره منهم أيضا  
مطلقا وذلك فى سيد الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم وقد يكون من فروع الرتبة على غيره منهم فى  
الجملة كما فى غيره (قوله من اسم مقبول المصنف) أقول التخصيف هنا بالمعنى اللغوى دون  
الاصطلاحى (قوله يعنى لدين الاسلام) أقول يجوز بقاؤه على ظاهره لتحقق هدايته الى نفس  
الرشاد بهدايته الى طريقة الموصل اليه اذا الهداية الى الشئ بيان ما يوصل اليه فعمل اختياره  
الاول لانه أظهر فى معنى الدلالة (قوله الذى هو أتمسكنه فى الوصول به الخ) لا يخفى ان التجوز  
يكفى فيه مطلق السببية كما هو مقتضى كلامهم فعمل اعتبار التمكن المذکور لبيان قوة  
العلاقة لتصحها فليستأمل (قوله وهذا) أى الوصف المذکور ما خوذ من قوله تعالى الخ  
(أقول) ان أراد أن مافى الآية يدل على ان المهدي اليه هذا ذلك الصراط المستقيم الذى  
هو دين الاسلام فهو ممنوع والفرق ظاهر لانه عبر عن المهدي اليه فى الآية بالصراط المستقيم  
ولا يناسب جملة الاعلى دين الاسلام الذى هو طريق موصل الى الرشاد لا على نفس الرشاد اذ ليس  
طريقا بل هو ثمرة للطريق بخلاف ما هنا فإنه عبر فيه بالرشاد الذى لا يتعين جملة على الطريق  
الذى هو دين الاسلام بل يصح جملة على ظاهره كما تقرروا وان أراد تصحيح ارادة ذلك هنا بدليل  
مافى الآية فهو مسلم لكن لا يخفى مافى التعبير بالاخذ من الخفاء ويمكن أن يقال المراد ان  
الماخوذ الوصف بالهداية مع قطع النظر عن خصوص المهدي اليه والاولى فى الجواب أن  
يقال ليس المراد بالاخذ هنا الاستدلال بما فى الآية على ارادة ذلك هنا ولا على صحته بل المراد  
ان المصنف ارتكب وصفه بالهداية الى ما ذكره موافقة لما فى الآية يعنى أن المصنف استعمل فى  
وصفه مافى 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 أى فالمراد به ما  
ما يشمل المؤمنات من بنات هاشم والمطلب وهذا تصریح منه بشمول الآل للذكور والانات  
وقال هنا مانصه واعلم ان استدلاله أى الشارح بهذه الاحاديث يقتضى أن اولاد بنات بنى هاشم  
لا يدخلون فى الآل لانه لاحق لهم فى الخمس وقضية الاحاديث أيضا جواز الصدقة عليهم اه  
فليستأمل (قوله ان لكم فى خمس الخمس) فان قلت قضية الظرفية عدم استحقاتهم خمس الخمس  
بقائه وهو خلاف ما صرح به الفقهاء قلت يمكن ان تكون الظرفية باعتبار كل واحد أى ان  
لكل منكم فى خمس الخمس ما ذكره فلا يشافى استحقات جهاتهم خمس الخمس وأن يراد بخمس  
الخمس المقهور العام الصادق بكل خمس من أجناس الخمس وحيث تصدق الظرفية مع

مقبول المصنف سمي به نبينا  
بالهام من الله تعالى تقاؤلا  
بأنه يكثر جدا لخلق له لكثرة  
خصاله الجميلة كما روى فى  
السيرانه فسيل لخدمه عبد  
المطلب وقد سماه فى سابع  
ولادته لموت أبيه قبلها لم  
سميت ابنك محمد اوليس من  
أسماء آتاك ولا قومك قال  
رجوت أن يحمدي فى السماء  
والارض وقد حقق الله  
رجاه كما سبق فى علمه (هادى  
الاسم) أى دالها بلفظ  
(رشادها) يعنى لدين  
الاسلام الذى هو لتكنه  
فى الوصول به الى الرشاد  
وهو ضد الخي كأنه نفسه  
وهذا ما خوذ من قوله تعالى  
وانك لتهدى الى صراط  
مستقيم أى دين الاسلام  
(وعلى آله) هم كما قال  
الشافعى رضى الله عنه  
أقاربه المؤمنون من بنى  
هاشم والمطلب ابنى عبد  
مناف لانه صلى الله عليه  
وسلم قسم سهم ذوى القربى  
وهو خمس الخمس تاركاً منه  
غيرهم من بنى عمهم نوفل  
وعبد شمس مع سواهم له  
رواه البخارى وقال ان  
هذه الصدقات انما هى  
أوساخ الناس وانها لا تحل  
لمحمد ولا لآل محمد رواه  
مسلم وقال لأهل لكم أهل  
البيت من الصدقات شياً ولا غسله الا يدي ان لكم فى خمس الخمس ما يكفكم أو يغنيكم

استحقاقهم تمام خمس الخمس لخصه ظرفية المفهوم العام لقوله 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 بهد سوق هذه الاحاديث التي ساقها الشارح قال مانصه طريق الاستدلال من هذه الاحاديث أن يقال آله صلى الله عليه وسلم من تحرم عليهم صدقة الفرض بالنص ومن تحرم عليه الصدقة المذكورة آثاره المؤمنون من بني هاشم والمطلب دليل الصغرى الحديث الثاني والثالث ودليل الكبرى الاول والثالث حيث أثبت الاول قسم خمس الخمس لآثاره المذكورين وأفاد الثالث تعطيل 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 مجعلا للموصوف واحد وهم أهل البيت فيلزم اتحاد الموصوفات الثلاثة فينتج المطلوب وهو كون الآل آثاره المذكورين فعمل أن ذكر الثالث لا يفتي 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 الالفاظ مقام بياضها وسوادها) شرحه الشارح بما تروى وما اعترضه الكال والكوراني فاما الكال فقال فسر الشارح الطروس بالصف وهو المعنى الحقيقي وجعل عطف السطور عليهما 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 الاقظ الدال على المعنى وأتم تشييراً بان الحمل على المعنى الحقيقي واجب عند انتفاء قرينة الجواز ودراج عند ضعفها وحينئذ فإذا كان المعنى الحقيقي للطروس هو الصف كان الحمل عليه واجباً عند عدم قرينة المعنى المجازي الذي هو الورق الخالي عن الكتابة وضعيفاً عند ضعف القرينة وغاية 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 لتسكتة أخرى كشرفه بكونه دال على اللفظ الدال على المعنى الذي هو المقصود كما في عطف الخاص على العام فكأن ضعف دلالة عطف الخاص على أنه أريد بالعام بأسواء ولا إلى غير ذلك من كونه

أي بل يغنيكم رواء الطيراني في معجمه الكبير والصحيح جواز اضافة آل الى الصغرى كما استعمله المصنف (وصحبه) هو اسم جمع لصاحبه بمعنى الصحابي وهو كسبائي من اجتماع مؤننا بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وعطف العصب على الآل الشامل لبعضهم لتشمل الصلاة بأقبيهم (ما) مصدرية ظرفية (قامت الطروس) أي الصفح طرس بكسر الطاء (والسطور) من عطف الجزء على الكل صرح به

من عطف الخاص بل أبقوه على ظاهره أبنارود الامناع ضعف هناك لانه عطف الجزء على أنه  
أريد بما قبله ما لا يقناؤه الذي هو المعنى المجازي وأما ترتيب تمكين جناس القاب على الحمل على  
المعنى المجازي فذلك لا يصلح قرينة على الحمل عليه وانما ذلك من فوائد ارادة المعنى المجازي  
لا من قرانته وقرينة بين فائدة التي بعد وجوده بشرطه وبين قرينته الدالة على وجوده والارتم  
صحة الحمل على المعنى المجازي في كل موضع بمجرد ترتيب فائدة على ارادته لا تقرب على ارادة المعنى  
الحقيقي ولا يقول ذلك عاقل وكلامهم صريح في منعه كيف لا وهو يجزى الى 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 راجع غير أنه يحتاج الى بيان نكتة ذلك العطف للاستغناء عنه بما قبله فيبين الشارح أن تلك  
النكتة هي اشرفية ذلك الجزء لكونه الاعلى اللفظ الدال على المعنى الذي هو المقصود فهو  
الدال على المقصود وان كان بواسطة وهذه النكتة أعنى الاشرفية من جهة تكات عطف  
الخاص على العام ولا تكلف فيها وجه ولذا اجموعوا على قبولها ومرعاتها والتوجيه بها في  
عطف الخاص على العام من غير توقف من أحد منهم في ذلك فظهر أن هذا الذي اعترض به  
الكامل مدفوع بلاشكال وأن زعمه التكلف في ذلك التوجيه زعم لا سند له يعتد به من معقول  
أو منقول بل لا داعي اليه ولا حامل عليه الا محبة التعصب البارد والتعامل القاسد وأن قوله  
والظاهر ان المصنف أراد الخ ان اراد ان هذا هو الظاهر من العبارة فهو ممنوع لما تبين أن من  
جهة المعنى مجرد ذلك بتفسير تسليمه لا يسوغ ترجيح الحمل عليه ومصرف العبارة عن ظاهرها  
فتأمل ثم قال وفي تركيب المتن استعارة بالكناية فعلى طريق صاحب التلخيص الى أن قال  
وعلى طريق صاحب المفتاح يقال شبه الالفاظ المختارة بالعيون الباصرة الى آخر ما بينه لكن  
ما ذكره على طريق صاحب المفتاح عطف ظاهر لوجود ذكر الطرفين وهو مانع من الاستعارة  
كما تقر في محله ثم لما ذكر السكال في تقرير عبارة المصنف وجهها آخر بقوله وهو ان يقال لفظ  
العيون يطلق على خيال الشئ وعلى آلات البصر بالاشتراف والحقبة والمجاز في ذكر في الكتاب  
مراداً بختيار الالفاظ المتنى للتدوين للاعته وبالإلانة 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 الالفاظ المختارة للتدوين فتسبى على الايام  
نزلت منزلة ما لا يبقا لذاتها بدونه كالبياض والسواد اللذين لا يبقا لذات العين بدونها الذهب ما  
قولها الخ قال هذا هو اللائق بتقرير هذا الحمل وأما ما ذكره الشارح في تقريره فلا يخفى على  
ذى 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 الى التوقيت بمدة قيام الشئ بقيام  
عرضه القائم به المقتضى في تحققه اليه ولا تعلق فيه للبياض والسواد بالعيون ولا يخفى ما فيه من  
التهافت 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 بتفسير تسليمه لا يسوغ ترجيح الحمل عليه ومصرف العبارة عن ظاهرها فتأمل ثم قال وفي تركيب المتن استعارة بالكناية فعلى طريق صاحب التلخيص الى أن قال وعلى طريق صاحب المفتاح يقال شبه الالفاظ المختارة بالعيون الباصرة الى آخر ما بينه لكن ما ذكره على طريق صاحب المفتاح عطف ظاهر لوجود ذكر الطرفين وهو مانع من الاستعارة كما تقر في محله ثم لما ذكر السكال في تقرير عبارة المصنف وجهها آخر بقوله وهو ان يقال لفظ العيون يطلق على خيال الشئ وعلى آلات البصر بالاشتراف والحقبة والمجاز في ذكر في الكتاب مراداً بختيار الالفاظ المتنى للتدوين للاعته وبالإلانة 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 الالفاظ المختارة للتدوين فتسبى على الايام نزلت منزلة ما لا يبقا لذاتها بدونه كالبياض والسواد اللذين لا يبقا لذات العين بدونها الذهب ما قولها الخ قال هذا هو اللائق بتقرير هذا الحمل وأما ما ذكره الشارح في تقريره فلا يخفى على ذى 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 الى التوقيت بمدة قيام الشئ بقيام عرضه القائم به المقتضى في تحققه اليه ولا تعلق فيه للبياض والسواد بالعيون ولا يخفى ما فيه من التهافت المقتضى لكونه غير اجل عن بلاغة المصنف وان فسرهما البياض والسواد في قوله

يابها وسوادها عاذا المعنى الى مدة قيام الطروس والسطور والمعاني بقيام الطروس والسطور  
 وذلك متهافت أيضا هـ (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 الاقول قوله وذلك يرجع الى التوقيت بعدة 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 هـ  
 وان أردت بذلك ان التوقيت المذكور مستقيم في نفسه لان تقدير قيام الطروس والسطور  
 بقيام البياض والسواد تقدير اقيام الشيء بقيام ما يلزمه ولا فائدة فيه فهو ممنوع أيضا والقائفة  
 في ذلك التقدير بيان دوام الصلابة دوام الطروس والسطور لانه قيد قيامهما بقيام البياض  
 والسواد ومهما ثبت قيامهما ثبت قيام الطروس والسطور كما أنه مهما ثبت عدمهما ثبت عدم  
 الطروس والسطور ولان المراد بالبياض لون الطروس ولو غير بياض وغيره بالبياض لانه  
 الغالب فيه وبالسواد لون السطور ولو غير سواد وغيره بالسواد لانه الغالب فيه وظاهر ان  
 المتلون مهما وجد لونه كان هو موجودا وهما اتني لونه كان هو منتقيا اذ لا تحقق لتلون  
 بدون اللون ولولا ذلك التقييد لما كان لا يراى عموم قيام الطروس والسطور وان يراى بقوله  
 ما قامت الطروس والسطور مدة قيامهما الامتدة بجميع قيامهما (فان قلت) هذا الاحتمال قائم  
 مع التقييد أيضا اذ يجوز ان يكون المعنى ما قامت الطروس والسطور قياما بالبياض وسوادها  
 لجميع قيام بياضها وسوادها (قلت) لكنه مع التقييد في غاية الضعف والبعده وهو بمنزلة العدم  
 لان التقييد ظاهر في ارادة الدوام والاستغنى 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 ان  
 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 بلغة لا تحصل بما ذكره الشارح  
 (قلت) لعل الحامل له على ما ذكره انه ظاهر المتن مع بعد الاستخدام هنا ولزوم التكلف فيه وذلك  
 لان ضابطه أن يذكر لفظ له معنيان مراد به أحدهما ثم يعاد الضمير عليه مراد منه المعنى  
 الآخر والمذكور هنا هو لفظ العيون مقيد باضافته الى الالفاظ لالفاظ 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 ذكره 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 النسبة التي تبيح بها الكمال على وجه متال عن  
 الاستخدام الذي هو خلاف الظاهر وعمل منه من التكلف والتعسف وحينئذ يتبرج على  
 ما سلمه الكمال لعدم خلوه عما ذكر كائين ويظهر كل الظهور بطلان ما زعمه من التفات  
 رأسا وذلك بأن يكون المعنى ممتد قيام الطروس والسطور لعميون الاقفاظ أي المعاني المذكورة  
 قياما مثل قيام بياض الطروس وسواد السطور في انهما أي الطروس والسطور حافظين  
 لوجود تلك المعاني وثباتها عن الضياع حتى كان تلك المعاني لا وجود ولا ثبات لها بدونها  
 كما ان بياض الطروس وسواد السطور رأى لونها مساويا كان بياضا وسوادا ولا كما تقدم  
 حافظان لوجود الطروس والسطور اذ لا قوام لهما الا بهما وهذا معنى صحيح بل معناه  
 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 ناقول هذا انما يصح لو كان الضمير في قوله وقيامها عائدا على بياضها وسوادها وليس كذلك  
 بل هو عائدا على كتب العلم المذكور والمعنى حينئذ ان قيام كتب العلم المذكور وقيامها مثل قيام  
 بياضها وسوادها في انهما تحفظ العلم حتى كانه لا قيام له بدونهما كما يحفظ بياضها وسوادها  
 وجودها فلا قوام لها بدونهما بقيام أهل العلم لانها انما وضعت وجعلت لاجل أخذهم منها  
 ولا يصح ان لا ينافيه 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 ممتد 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 مثلنا مله وأما الكوراني فقال والطروس جمع طروس وهو الورق  
 والسطور جمع سطر مصدر سطر أي رديه المقبول وما قبل 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 أغش اذ لا دلالة لعين اللفظ على المعنى بوجه من الوجوه  
 بل عميون الاقفاظ نقوش الكتابة وهو اشارة الى ما ذكره بعض المحققين من ان اللفظ له وجود  
 في التكلم ووجود في الكتابة ووجود في الذهن عند القائل به ووجود في الروح المحفوظة ولا شك  
 ان نقوش الكتابة تستعمل على بياض الطروس وسواد السطر اذ نقوش الكتابة من كتبها  
 فبياض الطروس وسواد السطر عرضان قائمان بالهليلين قياما حقيقيا والهليلان قائمان مقام  
 بياض نقوش الكتابة وسوادها قياما مجازيا الاشتمال للمحل على الحال قال الضمير في بياضها 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 وقام بياض الطروس

وقيام الجوهر وهو الطرس مثلا مقام البياض الذي هو عارض قائم به مما لا يقول به ذوق عقل  
 اه كلام الكوراني وهو أدل دليل على مجازفته وأنه يتكلم من غير تامل فإنه لم يزد في هذا  
 الكلام على الاباطيل الواضحة والاهوام الفاحشة الفاضحة على ما ستقف عليه بحيث لا يجترى  
 فيه فاما قوله وما قبل الى قوله فهو غلط فاحش وهو الغلط الفاحش والخطا الواضح الذي  
 لا مستند له فيه سوى الجراف ومزيداته تكاس 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 الجوهرى 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 الوجود فهو خطأ قبيح وكان انحراف طبعه انساها ما يزعم معرفته من  
 فن البيان فان لفظ عيون الانفاط مما يجوز فيه أن يكون استعارة فحقيقة بان شبه معانى  
 الانفاط بالعيون الباصرة بجامع الالتهام بكل منهما كما أشار الى ذلك الشارح بقوله وبه تسمى  
 بها كما به تسمى بالعيون الباصرة فأطلق عليهم اللفظ العيون ودل على المراد بإضافة العيون للانفاط  
 وشرح بذكر البياض والسواد الاثني المستعار منه الذى هو العيون الباصرة وقد تقرر ان  
 الاستعارة مجاز علاقته المشابهة فلفظ العيون دل على المعانى دلالة كل مجاز على معناه المجازى  
 والعلاقة هي المشابهة المذكورة والقرينة الاضافة المذكورة فكيف مع ذلك الامر  
 الواضح الذى لا يخفى على بعض حذاق الطلاب يقال لدلالة عيون اللفظ على المعنى بوجه  
 من الوجود ثم يقال فى 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 نعت ما قلنا مع وضوح ذلك فيه \* وأما قوله ولا شك أن نقوش الكتابة الى  
 قوله اذ نقوش الكتاب مركب منهم ما فهو اشتباه واضح وخطا لا يخفى لظهور ان البياض ليس  
 جزءا من النقوش قطعا غاية الامر أنه وصف لمحل النقوش واقع بين أجزائه وذلك لا يقتضى جزئيته  
 ولا بصحة اوامر الله ان هذا مما لا يشبهه على ذى 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 فى قوله بعد اذا التقدير الى قوله وقيام الجوهر وهو  
 الطرس مقام البياض الذى هو عارض قائم به مما لا يقول به ذوق عقل فان صح ذلك الايراد كان  
 كلامه باطلا بين ما بطل به كلام غيره فان فرق بان مدعا القيام المجازى ومدعى الشارح  
 القيام الحقيقي قلنا بعد اثباتك صحة هذا الفرق وتصوير قيام مجازى معقول وصحة ما توهمته  
 عن الشارح فى تقرير كلامه من أين لك أنه أراد للمعنى 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 تعليمه بما ذكره خلاف مراد

المصنف مع أنه حينئذ لا معنى لزيادة لفظ مقام واضافته لما بعده وان أراد بقيام المحلين  
 مقام البياض والسواد أنهم ما يبدان مسد هما ويقعدان فأنتهما فهو أبيض مع ضرورة  
 بطلانه اذ لكل من الجواهر والاعراض خواص ليست للاخر فلا يبدأ أحدهما سدا الاخر  
 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 مبيعا عن  
 اشتغال المحل على الحال بل قد يغني الحال مع بقائه للمحل 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 كان 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 لعري العجز أيضا وان أراد شيئا  
 فليصوره لتسلك عليه \* وأما قوله فالضمير في بياضها وسوادها راجع الى الالفاظ على ما حقه قناه  
 نفسه أنه لم يسبق له تحقيق ينتج منه رجوع الضمير الى الالفاظ وقد حكينا لك عبارته بغير وفيها  
 فتأمل فيها هل تجد فيها ذلك التحقيق ثم لو سلم فامعنى اضافة البياض والسواد الى الالفاظ حتى  
 تنصف الالفاظ بالبياض والسواد \* وأما قوله ورجوع الضمير الى الطروس الى قوله لا يصح له  
 فهو قرية بلا مرية . وقوله في الاحتجاج لهذه القرية وقيام الجواهر وهو الطروس مقام البياض  
 الذي هو عرض قائم به مما لا ية قوله ذوعقل قلنا قد يناسخه وحسنه بما لا يتوقف ذوعقل فيه  
 ونجاية الامر أنه خفي عليك لعدم اعتدائه على اليه

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

وقد تنكر العين ضوء الشمس من رمد \* ويتكرر الهم 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 الذين لم يزد في هذا  
 المقام على الجازقات وكثرة الاودام (قوله لادلالته على اللفظ الدال على المعنى) أي الذي هو  
 المقصود توجيهه لافرادها بالذكري مع دخوله فيما قبله لانه جزؤه وحاصله أن افراده لادلالته على شرفه  
 كما في ذكر الخاص مع العام وقال شيخنا الشهاب قوله صرح به لادلالته على اللفظ الخ أي فحصل  
 الإلزام مع قول المتن يعيون الالفاظ لانها بمعنى المعاني اه (قوله التي يدل عليها بالالفاظ) توجيه  
 لاضافة العيون الى الالفاظ (قوله ويهتدي بها الخ) اشارة الى الاستعارة في لفظ العيون (قوله  
 وهي العلم) أي المعلومات وهي الاحكام الشرعية بمعنى التسمي 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 منظر وفاء ويبدأ بهذه المدة في الحقيقة انما هو صلاة الباري سبحانه وهي المطلوب من  
 قوله نصلي لكن صح جعل صلاتنا منظر فاعتبار تضمين ذلك وعلى سبيل الاتصاف والمبالغة كما في  
 أحمدك عند ادائها اه 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 بتزال وكونه خبرا بعد خبر وعليهما معنى ظاهر من أي على من ناوهم اه (قوله وايد  
 الصلاة الخ) توجه لاختيار هذا التأيد الخاص قال شيخنا الشهاب واعلم ان الشارح لو جعل  
 التأيد راجعا للحمد أيضا لكان أولى اه وقد يجاب بأنه امتحان التأيد بالصلاة لا مكان  
 تأيدها حقيقة من حيث المطالب بها وهو صلواته سبحانه ولا كذلك الحمد (قوله ونضرع اليك)  
 قال الكمال أي ندعو بخضوع وذلّة فاصدين اليك ثم قال تكرر استعمال النضرع مع الدعاء  
 في الكتاب العزيز فاشتمر اطلاقه في السنة أهل الشرع مراد به الدعاء بتخضع وذلّة وعلى هذا  
 جرى المصنف وعبارة الشارح هنا لا تخلو عن غموض فان قوله أي تخضع ونذل تفسيره على  
 نضرع لغة وقوله أي نسألك غاية السؤال من الخضوع والذلّة تفسير باعتبار ما اشتمر اطلاقه  
 في السنة أهل الشرع ومن في قوله من الخضوع والذلّة بيانية والمبين غاية السؤال اه (وأقول)  
 لا يخفى ان جعل من بيانية لا يوافق ما ذكره من ان قوله أي نسألك تفسير باعتبار ما اشتمر ان  
 قضية كونه تفسير باعتبار ما اشتمر ان المراد به الدعاء مع الخضوع والذلّة فيكون غاية السؤال  
 هو الدعاء مع الخضوع والذلّة لا مجرد الخضوع والذلّة فكيف يفسر بالخضوع والذلّة ولهذا قال  
 شيخنا الشهاب في جعله من بيانية غاية السؤال مع ما قرره من أن معنى الضراعة الخضوع  
 والذلّة نظر ظاهر اذا الملام لم يقرره المحشى كلام الشارح أن يجعل من ابتدائية او بيانية  
 فتأمل اه وقال شيخ الاسلام في قوله أي نسألك الخ تفسيره نضرع بالمعنى العرفي ثم قال  
 لكنه قد يشكل يجعل من الخضوع والذلّة 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 اللغوي  
 بمعنى نضرع اليك أي تخضع ونذل اليك بالله في طلب منع الموانع اه (قلت) ويمكن جعل من  
 للتبعيض بناء على ان السؤال نوعان لساني وغير لساني وهو الخضوع والذلّة وقد يجعل من  
 ابتدائية لان السؤال المتبدأ من الخضوع والذلّة يصاحبه ما فيكون غاية السؤال فليستأمل  
 والمعنى نسألك سواء هو غاية النوع الثاني أي تخضع ونذل غاية الخضوع والذلّة وفي قول  
 الكمال فاصدين اليك اشارة الى تضمن نضرع معنى التصد 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  
 الصميمين بطرق لا تزال  
 طاقنة 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 يفقهه في الدين  
 وأيد الصلاة بقيام كتب  
 العلم المذكور لان كتابه  
 هذا المبدوء بهماي 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  
 والذلّة أن تمنع الموانع أي  
 الاشياء التي تمنع أي تعوق  
 (عن الكمال) هذا الكتاب  
 (جمع الجوامع) محمرا  
 بقرينة السياق



وأما الثاني فيحتاج الى مخالفة المتبادر والتكلف في الموصوف بجعله نحو الوسائل والمقدمات  
ليكون المقدم مؤثما من 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 للعاقل فان كان وصفا لغير عاقل كصاهل  
انقاس بجمعه على فواعل وجامع هنا من قبيل الثاني (قوله خبر وكثيرة وعلى كل خير مانع) أقول  
قضيته ان جمع الموانع انما هو باعتبار تعدد الخبر وفيه بحيث فقد يكون للخبر الواحد لاشياء العظم  
كما كمال التأليف موانع ولو سلم ان مانع الخبر الواحد ليس الا الواحد الكن ذلك الواحد يحتمل  
أمورا كثيرة على البديل فيحتاج الى سؤال منع الجمع فليتأمل (قوله الى جمعه كل مصنف  
جامع فيما هو فيه الخ) أقول قد يمنع صدق هذا كقوله الآتي البالغ من الاطاحة بالاصلين  
بالنسبة لاصول الدين (قوله فضلا عن كل مختصر) قال شيخ الاسلام وفي استعماله أي فضلا  
في الاثبات كما هنا نظرا لقول 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 مافي كل مصنف جامع فضلا الخ وعلى الثاني يؤول قوله الى جمعه كل مصنف جامع بقولت  
الى عدم خلوه عما جمعه كل مصنف جامع وقد صرح السيد بانه يقع بعد تقي صريح أو ضمني وهذا  
كله ان سلم لهم المشارحة 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 نصحة التنبيه وهو الاوافق بقوله الآتي البالغ من الاطاحة بالاصلين وعلى هذا فيوجه  
الافراد هنا ثم التنبيه في قوله الآتي بالاصلين بان الافراد اشارة الى ان الفئتين كالواحد  
لاشتركا كما في انهما أساس الاحكام الشرعية أو الى أن المقصود من الكتاب بالذات اصالته  
انما هو اصول الفقه والتنبيه اشارة الى اشتمال كتابه على الفئتين للاتباعهم خلافة من الافراد  
وان يراد به اصول الفقه فقط ويوجه بانه اشارة الى أنه المقصود بالذات من الكتاب (قوله  
الختتم بما يناسبه) جواب عما يقال كان ينبغي ان يقول من فنون الاصول والتصوف لاشتماله  
على الفنون الثلاثة وحاصل الجواب ان التصوف كالتابع والتجاة لاصول الدين لمناسبته له  
لانه يصني القلوب التي هي محل الاعتقاد فيقوى اعتقادها وتنور قلبه بعد شيئا مستقلا (قوله  
وفن كذا من اضافة المسمى الى الاسم) اعترضه الكوراني اعترضه الا منشا له الامر يذلل الحاقة  
والتهور حيث قال والقن هو النوع وأقائين الكلام أنواعه واطاقه الى الاصول من اضافة  
العام الى الخاص وهو ظاهر وطاقيل انه من اضافة المسمى الى الاسم ليس بشئ اسمى (وأقول)  
لا يفتي سقوط هذا الاعتراض وفساده ولهذا لم يقدر على الاحتجاج عليه بشبهة فضلا عن صحة  
بل لم يرد على الدعوى الباطلة وذلك لان اضافة المسمى الى الاسم أمر ثابت وارد منصوص عليه  
في كلام الامة كما في اضافة الاسم الى اللقب كسعيد كرزوا لجل عليه هنا مما لا يصدق عنه معقول  
ولانقول مع موافقة الواقع واغادة التسمية فان هذا الفن مسمى بالاصول فالتشبيح مجرود  
الباطل والزور مما لا التقات اليه فانه من الهباء المنثور (قوله ومن وما بعد هيا ان لقوله الخ)  
قال شيخنا الشهاب البيان في الحقيقة بما يبعد من فنن العبارة تجوز ان تسمى فليتأمل وقياس

الذي كماله لكثرة الانتفاع  
به فيما أمثله خبر وكثيرة  
وعلى كل خير مانع وأشار  
بتسميته بذلك الى جمعه كل  
مصنف جامع فيما هو فيه  
فضلا عن كل مختصر يعني  
مقاصد ذلك من المسائل  
والخلاف فيها دون الدلائل  
وأسماء أصحاب الاقوال الا  
يسير منهم ما فذكره لتسكته  
ذكرها في آخر الكتاب  
(الآتي من فن الاصول)  
بافراد فن وفي نسخة بتثنيه  
وهي أوضح أي فن اصول  
الفقه فن اصول الدين  
الختتم بما يناسبه من  
التصوف والفن النوع وفن  
كذا من اضافة المسمى الى  
الاسم كسهر رمضان ويوم  
النجس ومن وما بعد هيا  
لقوله (بالقواعد القواطع  
قدم عليه رعاية للسبب  
والقاعدة قضية كذا  
يتعرف منها أحكام جزئيا

ما ذكره ان يقول والمبين في الحقيقة هو القواعد لا بالقواعد ففي قوله بيان لقوله بالقواعد تجوز  
ثم قد يقال ان اريد بالبيان ما صدق له حقيقة ذلك الشيء فما قاله 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  
وتفـيرلها (قوله نحو الامر للوجوب 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 وان علم 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 تكثر فيه 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 التنبه 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 كونه موضوعا 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 ينفس  
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 تكثر فيه 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 تصريح بان المسئلة لا يجب ان تكون كلية وفيه نظرية قد صرح بعضهم في  
فن المعقول بان المسئلة 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 تكثر لها في نفسها اه ويخفى  
حمله على ما بيناه والاجر دتأويل 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 لابد 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 المقعول 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 بقوله بمعنى المقطوع بها انها  
ههنا مستعملة في هذا المعنى حتى يحصل التناقض بل اراد بذلك بيان حال القواعد في الواقع

نحو الامر للوجوب حقيقة  
والعلم ثابت لله تعالى  
والقاطعة بمعنى المقطوع  
بها كعبشة راضية من  
اسناد ما هو للفاعل الى  
المفعول به للايسة الفاعل  
اهما

حتى يظهر الجوز في الاستناد فتأمل (قوله كالعقل) في التمثيل به للدلالة بتجوز اذا الدليل  
ليس هو نفس العقل بل مقدمات يحكم العقل بها ويمكن جعله على حذف مضاف اي كنظر  
العقل أو تأويله بالمفعول أي المعقول وهو المعنى الذي يحكم به العقل (قوله المثبت للعقل  
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 ويحجب عنه  
بما أجيب به عن ذلك فالعقل كالعقل المثبت لقاعدة العلم والقدرة أي للقاعدة المتعلقة بالعلم  
والقاعدة المتعلقة بالقدرة أي كل شئ معلوم لله تعالى وكل يمكن مقدوره تعالى فليست  
(قوله والنصوص والاجماع) يفيد أن كلام النصوص والاجماع قد يفيد القطع وسبب  
بيان الاول قبيل المنطوق والمفهوم والثاني في باب الاجماع (قوله المثبتة 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 بعث كل احد ثابت حساب كل احد ثابت أي وان خص منه من  
لا يحاسب كل قياس حجة كل خبر واحد حجة (قوله حيث عمل كثير منهم ما) أي بالقياس  
وخبر الواحد نظير لاجماع الصحابة وقوله في مثل ذلك أي القياس وخبر الواحد ولذا بينه بقوله  
من اصول العامة (فان قلت) قوله مع سكوت الباقي 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 بتكرر العمل به وشيوعه وكون المسكوت عليه من اصول  
العامة وذلك يوجب القطعية عادة فقوله وفاق عادة أي قطعا فليستأمل (قوله وفيما ذكره من ان  
الاصول قواعد قواطع تغليب فان من اصول الفقه ما ليس يقضي كحجية الاستصحاب  
ومفهوم المخالفة) فيه جثمان أحد هما ما أورده الكوراني حيث قال والقطعية تارة تكون  
بالنظر الى متن الدليل كآيات الكتاب والاحاديث المتواترة والاجماع المنقول تواترا وتارة  
بالنظر الى الدلالة وان كان المتن ظاهريا وتارة بالنظر الى وجوب العمل المظنون للمجهت فانه قطعي  
العمل اذا تجاوز له العدول عنه فعلى هذا جميع القواعد قطعية ولا حاجة الى دعوى التغليب  
كافعله بعضهم لان التغليب مجاز لا يرتكب الا عند تعذر الحقيقة انتهى (وأقول) هذا الكلام  
منه أوضع دليل على مجازته وعدم تأمله وأن مزيدا من خبره 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 الشئ بوصف ما يتعلق به وذلك مجاز  
قطعا وكذا وصفها بذلك بالنظر لوجوب العمل فاي حقيقة في هذا التحصن 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 تثبت اها بنسبها مطلقا وانما تثبت لامر يتعلق  
بها على انه لا يخفى ان التجوز لازم هنا مطلقا لانه من باب اسناد ما للفاعل الى المفعول كما ذكره

والقطع بالقواعد بقطعية  
أدلتها المثبتة في محالها  
كالعقل المثبت للعلم  
والقدرة لله تعالى والنصوص  
والاجماع المثبتة للبعث  
والحساب وكاجماع الصحابة  
المثبتة لوجوب القياس وخبر  
الواحد حيث عمل كثير منها  
بما سبقت ذكره من ان  
سكوت الباقي الذي هو  
في مثل ذلك من اصول  
العامة وفاق عادة وفيه  
ذكره من أن الاصول  
قواعد قواطع تغليب فاد  
من اصول الفقه ما ليس  
يقضي 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 نوراً في قلبه من نور هذا ولا يخفى ان من تتبع صنيع الأئمة علم قطعاً انهم حيث أطلقوا  
إضافة القطعية الى المعاني انما يريدون قطعيتها في نفسها لا باعتبار من دليلها ولا وجوب  
العمل بها فليتامل \* وثانيهما وهو ما خطر لنا ان ماذا كرم من التغليب مبنى على ما ذكره أيضاً من  
ان من في قول المصنف من فن الاصول البيان وهو غير لازم لجواز ان تكون للتبعض حالاً من  
القواعد والباء في القواعد للملابسة حالاً من فاعل الآتي والتقدير الآتي في حال كونه ملتبساً  
بالقواعد القواطع حالاً كونه ببعض فن الاصول وذلك لا يقتضى ان يكون جميع ما فيه قواعد  
قواطع حتى يحتاج الى دعوى التغليب اللهم الا ان يكون ماذا كرم من البيانية هو الظاهر من  
العبارة أو يكون ارتكابه لانه أحد الجائزين وان لم يترجح هو أو يمتنع غيره فليتامل (قوله  
كعقيدة أن الله موجود الخ) فيه أمران الأول ان هذا يقتضى انه لا يجب كتابة المسائل خلاف  
ما تقدم تصریح بعضهم به \* والثاني قال شيخنا الشهاب الظاهر ان الاضافة بيانية وان العقيدة  
بمعنى العقيدة أى كعقده وان الله موجود الخ والادعى لذلك الملازمة مع قوله ومن أصول الدين  
ماليس كذا اهـ أى والذي من أصول الدين المسائل المعتقدة لانفس الاعتقاد (قوله من غير  
الباس) أى في التعبير بالاصليين بخلاف التعبير بالاصولين فانه ملبس بجميع الاصول وفيه بحث  
لان الاصولين بيا واحدة والجمع يأتين فابن اللباس اللهم الا أن يقال كونه بيا واحدة  
لا يمنع امكان اللبس لانه قد يذهل عن كونه بيا واحدة وفيه نظر لانه يمكن مثل ذلك في الاصلين  
اذ يمكن أن يتوهم انه جمع أصلي بناء على الفهول عن كونه بيا واحدة وتوهم انه بيا من  
ولا ينبغي ان يراد بالجمع جميع الاصول لانه لا يجمع بالواو والنون اللهم الا أن يقال كون الاصول  
لا يجمع بالواو والنون لا يمنع وقوع اللبس اذ قد يتوهم جواز ما وقع وقوعه خطأ ولا يخفى ما فيه  
(قوله من تلك الاطاعة) قال الكمال متعلق بقوله بلوغ أصحاب الاجتهاد في نفسه وفي قول  
المصنف البالغ من الاطاعة بالاصليين يحتمل كونهما بمعنى في نحو أروني ماذا خلقه وان الارض  
أى في الارض وكونها للغاية نحو قربت منه أى اليه وكونها بيانية انتهى وقوله وكونها للغاية  
فيه نظر اذ للغاية لا تقتضى التلبس بالجرور والاحتمال خروجها في وقت المعنى المقصود وقوله  
وكونها بيانية قال شيخنا الشهاب فيه نظر ظاهر وقد أهمل كونها تبعية وهو الظاهر  
ونقر به ان الاطاعة بالاصليين يقال بالتشكيك على مراتب فالكتاب بلغ من تلك المراتب بلوغ  
ذوى الجاهل منها وهي المرتبة القصوى انتهى (قلت) وقد أهمل الابتداء وهو يمكن أيضاً  
(قوله الوارد من زهاء مائة مصنف من لا يروى ويحبر) أقول فسر الشارح الوارد بالجائي وهو  
صحيح لا غبار عليه لان المراد بالجمعي هنا الحصول لخاصة المعنى الحاصل من قدر مائة مصنف  
تقرىباً وهذا موافق في المعنى لما كثرت في كلامهم من نحو قواهم اختصرته أو أخذته أو جمعتهم من  
كذا وغاية ما يلزم استعمال الوارد في معنى مجازي علاقته المزوم اذ يلزم من الورد وحصول  
الوارد وقرئته استخالة الورد الحقيقي ولا غبار على استعمال المجاز مع تحقق علاقته وقرئته  
خصوصاً مع موافقته في المعنى لما كثرت في كلامهم ونحوه وصامع اطباق البلاغ على انه أبلغ من

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

الحقيقة مع ان التجوز لازم هنا بكل حال اذا المعنى الحقيقي غير متصور هنا وأغرب منها لاجل الالان  
 أبلغ من اعرابه مفعولاً به للوارد لان كونه منها لا يقتضي من كثرة قوائمه ومن يدعوا الله  
 ما لا يقتضيه كونه وردا المنهل كما لا يخفى الا ترى ان وصفه زيدا بأنه بحر أبلغ من وصفه بأنه ورد  
 البحريل لان نسبة بينهما وانما حله اعنى منها على الاستعارة التحقيقية دون التشبيه البليغ  
 لان هذه الاستعارة أبلغ منه كما أطبق عليه البلغاء 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 الآتى ومن استعمال الجوع والعطش الخ لان زعم  
 وجوب ما ذكر ممنوع كما سنحقه وانما قدر مفعول يروى كل عطشان دون من ورده مثلاً لانه  
 أنسب اذ معنى يروى يزيل العطش وتعلين ازالة العطش بالعطشان أنسب من تعليقه بنحو  
 من ورد كما لا يخفى وأعم اذ يشمل غير الوارد أيضاً وأبلغ اذ تعليقه 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 يخفى على عاقل بعد ما تقرر  
 ظهوره تقرر بالشارح لهذا المحل وحسنه ودقته وانه لا اعتبار عليه ولا تكلف فيه بوجه من  
 الوجوه يستند اليه فزعم الكمال ان فيه تكلفاً لا يخفى على الفطن زعم فاسد وعموه 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 منها 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 يمنع الاستعارة  
 اذا كان على وجه يبي عن التشبيه لا مطلقاً ولهذا جوزوا الاستعارة في القمر من قوله

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

مع ذكر الطرفين واعتذر راعن ذلك بما ذكره فليأمل ثم رأيت الكمال في قطعه جونا الحالية  
 من غير عقاب لها (قوله من زهونه بكذا) حال شيخنا الشهاب مصدره الزهو وما الزها فهو  
 اسم للقدرة الذي يجز به الشيء ويقدر به لالمطلق القدر انتهى (قوله يعنى يشبع) اشارة الى  
 الجماز والتفسير بالاشباع بمعنى المقام وقوله الذي من صفته الخ اشارة الى العلاقة وهي  
 السببية فان الاتيان بالميرة سبب في الجملة للاشباع (قوله الى ما هو فيه) تخصيص للمفعول  
 المحذوف لانه مكان التعميم الى غير ما هو فيه (قوله الذي من صفته انه يشبع) اشارة الى  
 علاقة استعمال غير معنى 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 فانهما أيضاً مستعملان في غير معناهما ما لم يذ كر في الجوع  
 والعطش لانها ثابتان لذلك فى 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 زهونه بكذا أى حورته  
 حكاة الصغاني قلبت الواو  
 همزة طرقتها اثر الف زائدة  
 كما فى كسا- (منهلا) حال 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 رآه له اتاهم  
 بالميرة أى الطعام الذى من  
 صفته انه يشبع فحذف  
 مفعولى الفعلين للتعميم مع  
 الاختصار بقريئة السياق  
 والمنهل عين ما تورد ووصفه  
 بالارواء والاشباع كما فى  
 عين ما تزمم فانه يروى  
 العطشان ويشبع الجوعان  
 ومن استعمال الجوع  
 والعطش في غير معناهما  
 المعروف كما هنا قول العرب  
 جعت الى لقائك أى اشتقت  
 وعطشت الى لقائك أى  
 اشتقت حكاة الصغاني

شيخنا العلامة فقال ما نسه اعلم أن جعله منها لا من ضمير الوارد العائد على جمع الجوامع  
 ويجب ككون منها لتشيها بليغا يحذف الأداة وتكون كل من يروي ويمر مستعملا في معناه  
 الحقيقي إذا التقدير حينئذ الوارد جمع الجوامع من قدر ما تمصفت حالة كونه كمثل مر 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  
 أن كلام من جاع وعطشان مستعمل في غير معناه المعروف بمعنى على السهو المذكور على أنه  
 لوصح كون منها استعارة ويجب كون يروي ويمر تشبها وهو مستعمل في معناه اذ هو الوصف  
 الملائم للمستعار منه بل صرحوا بأنه غير مجاز وضابط الفرق بين التشبيه والاستعارة قال  
 التفازاني إن اسم التشبيه في الاستعارة يكون مستعملا في معنى التشبيه مراد به ذلك بحيث  
 لو أقيم مقامه اسم التشبيه استقام الكلام وفي التشبيه يكون مستعملا في معناه الحقيقي مراد  
 به ذلك ثم قال في قوله تعالى وما يستوي البحران هذا عذب إلى قوله مواخر دلالة قاطعة على أن  
 المراد بالبحرين معناهما الحقيقي فيكون تشبيها أي لا يستوي الإسلام والكفر اللذان هما  
 كالبحرين الموصوفين قال وقد خفي هذا البيان على بعض الأذهان فذهب إلى أن هذه الآية من  
 قبيل الاستعارة اه لفظ شيخنا (وأقول) من العجب أنهم تجرأوا على هذا الامام وبالغوا في حقه  
 بما هو كسر اب ببقية بحسبه الظمان ماء حتى إذا جاء لم يجد شيئا وأعلم أن صاحب التلخيص  
 قد فسّر في ابضاحه 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 وإن تضمن تشبيهه شيء فهو زيد أسد ورأيت أسدا ورأيت به أسدا  
 لأنه إذا كان معناه عين المعنى الموضوع له لم يصح تشبيهه معناه بالمعنى الموضوع له لاستحالة تشبيه  
 الشيء بنفسه قال في المطول وفيه نظر لا نالنا أن أسدا في نحو زيد أسد مستعمل فيما وضع  
 له بل مستعمل في معنى الشجاع فيكون مجازا واستعارة كما في رأيت أسدا يرمي بقرينة جمل على  
 زيد ولا دليل لهم على أن أداة التشبيه هنا محذوفة وأن التقدير زيد كالأسد إلى آخر كلامه  
 ومنه قوله فقولنا زيد أسدا صله زيد رجل شجاع كالأسد فحذفنا التشبيه واستعملنا التشبيه به  
 في معناه فيكون استعارة اه وبعبارة التلويح ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور أيضا  
 لكونه مستعملا في التشبيه المترولا وهو الرجل الشجاع لا في المعنى الحقيقي ليعتقر إلى تقدير  
 أداة التشبيه الخ اه والحاصل أنه ذهب في نحو زيد أسد مما وقع اسم التشبيه به خبرا عن اسم  
 التشبيه حقيقة أو حكما كافي الحال إلى أنه استعارة وهو ما نقله غيره عن المتأخرين من المحققين  
 من غير منازعة حيث قال في كلامه ذكره ما نسه هذا رأى السلف من علماء البيان في زيد أسد  
 أي ونحوه وهو أنه تشبيهه بليغ يحذف الكاف وأما المحققون من المتأخرين فقد ذهبوا إلى  
 أن أسدا استعارة للرجل الشجاع اه وأما رد السيد عليه في ذلك فهو على تقدير لزومه لا يمنع  
 كونه مذهباً للمتأخرين من المحققين يصح اتباعهم فيه مع أن جميع ما احتج به في رده يؤخذ  
 رده من مجموع الحواشي كما هو معلوم المستمع لها ولولا مزيد الإطالة لاستوفينا ذلك وقد أطلب  
 إليها السبكي في عروس الأفراح في تجوز الاستعارة بوجوده نقلية وأخرى عقلية وجعل من

الأولى ان المصنف يعني صاحب التلخيص وكل من تكلم في قوله تعالى فجعلناها حصيدا كان لم  
 تكن بالامر وقوله تعالى فأصبح هسما تذرره الرياح جعل حصيدا وهسما استعارة قال وهو  
 يناقض قولهم اذا وقع المشبه به شيئا أو سالا ~~بكون~~ تشبيها وان الرماني وغيره جعلوا من  
 الاستعارة وآتيانها والناقة مبصرة مع ان مبصرة حال وان الرماني والامام نجر الدين والرتجاني  
 جعلوا منه يعني من الاستعارة قوله تعالى وسراجا منيرا وان كان حالا وان الرنخسري جعل منها  
 قوله تعالى نسأؤكم حوث لكم حيث قال مانسه وهذا مجاز تشبيهي بالمحارث فان في كل  
 استعارة تشبيها معنويا وقوله تعالى وسيد او حصورا فقال استعير الحصورا ليدخل في اللعب  
 وان جماعة جعلوا منها قوله تعالى هن لباس لكم وان التوخي في الاقصى القريب من جزم  
 بان زيدا أسدا 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 ويجري وغيره أو زيد أسد في شجاعته وان النخاعة عن آخرهم ذكروا في نحو زيد زهير شعرا  
 ما يشهد لانه 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  
 يعنى الأسدية ويجري مجرى ما أولته به فيعمل الضمير اما اذا أشرت لميوان مقترن فلا يعمل  
 ضميرا لا يقال انما جوزا بن مالك الاستعارة في هذا الاسد لان اسم الإشارة لا يصدق عن الحقيقة  
 كما ان زيدا يصرف لانه قول قد مثل بقوله لسان القتي 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 نسأؤكم حوث لكم وقول النبي صلى  
 الله عليه وسلم الذئب حياثل الشيطان والشباب شهلة من الجنون والمسلم من أخيه فهل  
 تحكّم المشايخ على جميع هذه الطوائف وهؤلاء الأئمة في جميع هذه المواضع بالخطا والسوء  
 كما حكمو بذلك على الشارح أو يخصون بذلك الشارح سبحانه الله عما يصفون وجعل من  
 الثانية ان الأصوليين 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  
 أن تقول جاني أسد تريد الاستعارة يجوز أن تقول زيد أسد وهذا قياس جلي قال وما ينظن من  
 الفرق بينهما ما يجب عنه وان حاصل كلام الرنخسري والسكاكي وصاحب التلخيص ومن  
 تبعهم ان نحو زيد أسد انما لم يكن استعارة لامتناع امكان حمل الكلام على الحقيقة وان من  
 شرط الاستعارة امكان حمل الكلام على الحقيقة في الظاهر وتناسي التشبيه ولا حاصل لما قالوه  
 لاننا نقول ليس من شرط الاستعارة ذلك بل لو عكس وقبل لا بد من عدم الصلاحية كان أقرب  
 لان الاستعارة مجاز لا بد له من قرينة فان لم تكن قرينة امتنع صرفه الى الاستعارة وصرفناه

الى حقيقة وانما نصرقه الى الاستعارة بقرينة غير ان تلك القرينة تارة تكون معنوية طالية  
 مثل رأيت أسدا وتارة تكون لفظية مثل زيد شجرا عنه بالاسد فانه قرينة تصرف الاسد عن  
 ارادة الحقيقة وايضا فان نجد اللفظ في كثير من المواضع لا يصلح للحقيقة ويسمونه 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 فقد وقع الاسد خبر مبتدا ومع ذلك لا يمنع  
 حمله على حقيقة فكان ينبغي أن يسمى استعارة فالله الذي قاله لا يستقر اعم في كل خبر الا ان  
 كان مقبدا بذلك وتر كوه لوضوحه وايضا فالله الذي ذكروها بينهما موجودة في الصفة التي  
 لا تصلح أن تجرى بالحقيقة على موصوفها نحو رأيت رجلا يجرا ومررت بزيد الجرح ومع ذلك  
 هو عندهم استعارة لا تشبيه لانه ليس في حكم الخبر وايضا فصار زيدا استعارة كما صرح به  
 المصنف يعني صاحب التلخيص في الكلام على ان الاستعارة مجاز لغوي مع ذكر طرق التشبيه  
 ووجود ما ذكره فقد ظهر ان كون زيدا استعارة مذهب صاحب المطول والتلويح  
 زنا هيك 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 المترلة خصوصا مثل هذا المحقق الثبت كذا والله لا يصد وهذا  
 الحكم الاعن سهو وغفلة وعدم اطلاع على حقيقة الحال مع التساهل بالاسراع الى تحطئة  
 الائمة وعدم الثبت الواجب واعلم ايضا ان الترشيح لا يجب ان يكون مستعملا في معناه  
 الحقيقي واهذا الما قال في المطول قبل قوله فصل في شرائط حسن الاستعارات بنحو ورتين  
 مانصه ومما يدل على ان الترشيح ليس من المجاز والاستعارة ما ذكره صاحب الكشاف في قوله  
 تعالى واعتصموا بحبل الله الاتية انه يجوز ان يكون الحبل استعارة له هذه والاعتصام  
 استعارة لالتوق بالعهد وهو ترشيح لاستعارة الحبل بما يتناسبه قال السيد قد مر انما اعاد الى  
 ان صاحب الكشاف جوز في الترشيح كونه حقيقة ومجازا كما في قرينة الاستعارة بالكتابة انه  
 ان يقول عبارة الكشاف بان المراد وهو ترشيح فقط فان الاول مع كونه ترشيحا 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 رسالة له يجوز كونه مستعارا من  
 ملائم المستعار منه ملائم المستعار له ويكون ترشيح الاستعارة بمجرد انه عبر عن ملائم المستعار له  
 بلفظ موضوع للملائم المستعار منه فعلم انه يجوز فيه ثلاثة اوجه الحقيقة والمجاز المرسل  
 والاستعارة كما صرح بعضهم بالوجه الثلاثة وبين جريانها في الآية المذكورة واذا اتقرر  
 ذلك ظهر لك كل الظهور ان جواز كون ما ذكر استعارة قول ذهب اليه طوائف من المتقدمين  
 والمتأخرين وانه قول متأخري المحققين واختاره مثل المولى سعيد الدين وان الحكم يسومون  
 من جرى عليه كالشارح المحقق خطا واضح لا منشأه الاعمى الاطاعة بحقيقة الحال واعمال  
 الثبت الواجب وان جميع ما اطل به شجنتا الشهاب وفا الشجنتا 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 أهل التصحيح بل كون التقدير ذلك مبني على تقدير التشبيه البليغ دون  
 تقدير الاستعارة فلا يصح اثباته به ومن ان جعل من لا على تقدير الحالية استعارة سهو عن  
 كونها الخ هو السهو لانه لا مانع من ان يشبه هنا ما عني باللفظ واستعمل فيه أي المعنى المجازي  
 بما وضع له ولا من ان هذا هو المراد فن أين جاء السهو عما ذكر فان في زعمه 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 الشيء لا يشبه بنفسه بطل قوله عن كونها ما تضمن الخ كالايجزى لان كونها ما تضمن الخ ليس  
 هو المانع على هذا التقدير بل المانع وجوب ما ذكر بل كان الواجب على هذا أن يقول سهو  
 عن امتناع الاستعارة لوجوب التشبيه قد بطلت لفظ فيه واما قوله بما ذكر من أن كلا من  
 جاتع وعطشان مستعمل في غير معناه المعروف مبني على السهو المذكور فهو قطعاً سهو لان  
 استعمال ذلك في غير معناه لا يفتى على كون من لا استعارة لان زعمه انه ترشح على هذا التقدير  
 وان الترشح يجب استعماله في معناه فتأمل ومن انه لو صح كون من لا استعارة وجب كون يروي  
 ويحترشها وهو مستعمل في معناه الخ مدفوع بل غير صحيح لانه ان ارادته يجب استعماله في  
 معناه وانه لا يجوز كونه مجازاً مرسلأ 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 ينافي ما ذكره واما قوله وضابط الفرق الخ فلا يقدح فيما ذكره الشارح بل جريان ضابط  
 الاستعارة المذكور هو ما فاته يجوز ان يكون من لا الذي هو اسم التشبيه مستعملاً في معنى  
 التشبيه الذي هو كتاب كثيراً في القوائد والقرائد ولواقيم مقامه اسم التشبيه استقام الكلام  
 اذ التقدير حينئذ الوارد جمع الجوامع من قدر ما تمصنغ حال كونه كتاباً كتبت القوائد بجمع  
 القرائد ولا شبهة في استقامة ذلك وكذا قوله ثم قال في قوله تعالى وما يستوي البحران الخ لا يقدح  
 أيضاً فيما ذكره لان امتناع ارادة المعنى المجازي فيه للمانع لا يتحقق مثله هنا وهو ما ذكره في المطول  
 بقوله لان قوله تعالى ومن كل تا كلون الخاطرياً وتستر جون حليمة تلبس ونها يفتى عن انه قصد  
 التشبيه لا الاستعارة وازاد تفضيل البحر الاجاج على الكافر بانه قد شارك العنذب في منافع  
 والكافر بل عن المنفعة اه على انه قيل ر بما يعترض عليه بل واز ان يكون قوله تعالى ومن  
 كل تا كون ترشيها للاستعارة أو ابتداء كلام اه فقد انضح 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 وعليه طوائف من المتقدمين والمتأخرين ونقل عن متأخرى  
 المحققين ومثل ذلك مما لا يصدر بالحكم بالسهم وفيه من عاقل بل من غافل ذاهل ويا لله التوفيق  
 فان قلت قد انضح غاية الاتصاح صحة كلام الشارح وسقوط الاعتراض عليه رأساً

ما الحكمة في اشارة الجمل على الاستعارة دون التشبيه البليغ وفي مخالفة الجمهور في ذلك قلت  
 الحكمة ان الاستعارة ابلغ من التشبيه البليغ كما ينه فيما سبق كما انهم ابلغ ابلغا من جعل  
 من كلامه قول الوارد اذ لاختلافه في ان وصف الشيء بأنه حمل ابلغ من وصفه بورود المثل ويجوز  
 ان يجعله مفعولا للوارد انسيب لما قدمه من تقديم البيان على المبين بان يجعل من زهاء مادة  
 مصنف بياننا لما بعده لا يقاوم المبالغة الخاطئة بوجهه حالا كما تقر بل لا يتشبه معها كما لا يخفى  
 على المتامل وبم هذا يظهر رجحان ما ارتكبه الشارح زيادة على مجرد محضته وقه دره (قوله المحبط  
 بزبدت ما في شرحي) يحتمل ان الشرحين من جهة الكتب المذكورة في قوله مائة مصنف وانما  
 صرح به لثلاثي توهم خروجهما مع كثرة فوائدهما ويحتمل انهما زائدان عليها وهو ظاهر  
 قول الشارح أيضا (قوله بزبدت ما في شرحي) اقول فيه امران الاول ان المراد زبدة ما فيها  
 من الاحكام لا زبدة جميع ما فيها او ايراد زيادة الاحكام والثاني انه لا يريد عليه انه ليس شرح  
 المتراج بتامه بل كل على ما شرحه والده منه اما القلة ما شرحه والده بالنسبة لما شرحه هو فلم  
 يعتد به فاطلق انه شرحه واما تغليب أحد الشرحين لتسامه على الآخر واما لان قولك شرحي  
 على كذا يصدق لغة 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 ان يكون في زيادة لفظ المعنى اشارة الى ان مسمى جمع الجوامع الالفاظ المخصوصة  
 كما هو مختار السيد ومن واقفه من المحققين في مسمى المكتب والابواب ونحوهما والا كان  
 الظاهر ان يقول يعني المقصود منه باسقاط لفظ المعنى ثم ههنا اجاب ان الاول ان يقال لم جعل  
 المقصود هو المعنى دون اللفظ وهذا جعل كليهما مقصودا ويجب ان القاطلة ليست الا وسائل  
 لغرض المعنى فلم يناسب وصفها بالمقصودية على انه ليس في عبارته تخصيص وصف المقصودية  
 بالمعنى غاية الامر انه ساكت عن وصف اللفظ بها ثم رأيت شيخنا الشهاب قال لك ان تقول  
 ما فائدة ذكر المعنى ويجب ان النظر الى المعنى أولا وبالذات والى الالفاظ ثانيا وبالغرض اه  
 الثاني ان المراد بالمقصود اما المقصود بالذات والاعم فان كان المراد الاول فلتخرج المقدمات  
 اذا ثبتت من المقصود بالذات مع ان المصنف ادخلها فيه وان كان المراد الثاني فلتدخل الخطبة  
 لانها من المقصود لتبرك بما فيها من اسمائه تعالى وسجدته في تأليف الكتاب والتوسل بالصلاة عليه  
 وذكره عليه افضل الصلاة والسلام في ذلك والترغيب فيه والجمل على الاعتناء به بما اشار اليه  
 فيها من اوصافه الجليلة وغير ذلك فهو من المقصود في الجملة مع ان المصنف اخرجها عنه  
 ويجب باختيار الاول ولا يلزم خروج المقدمات وانما يلزم خروجها لو اريد المقصود من العلم  
 وانين كذلك بل المراد المقصود من الكتاب كما يشهد اليه قوله منتهى من جمع الجوامع وقد  
 يكون الذي 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 في امور متقدمة  
 او مقدمة على المقصود بالذات الصريح في ان المقدمات غير مقصودة بالذات لان المراد هناك

(المحبط) أيضا (بزبدت) أي  
 خلاصة (ما في شرحي على  
 المختصر) لابن الحاجب  
 (والمنهاج) للبيضاوي وزاهدك  
 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 لتمام للكاتب كما هنا وبذلك يجمع أطراف كلامه ثم رأيت شيخ  
 الإسلام قال قوله يعنى المقصود منه أى بالذات أو بالعرض دفع ليراد الخطبة وما وصف به  
 الكتاب بعد تمام المقصود منه اه وفيه نظر ظاهر لما تقر من أن الخطبة مقصودة بالعرض  
 ومنها ما ختم به الكتاب فالوجه ما ذكرناه من أن المراد المقصود بالذات للكتاب والأوردت  
 الخطبة وما الحق 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 أى مع انها مقصودة فى الجملة  
 ويمكن اختيار الشق الثانى ومعنى المقصود منه المقصود بوضه اه وفى جوابه نظر أيضاً لانا  
 لان ان الخطبة غير مقصودة مطلقاً بوضع الكتاب فالوجه ما قدمناه الثالث 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 الشىء خارج عنه وذلك لصحة هذا اللزوم بناء على أن معنى جمع  
 الجوامع هو الالتقاط مثلاً فان المعانى حيثما خرجت عن مقصود منه ثم ان أريد بالمقدمات  
 والكسب السبعة الالتقاط المنصوبة ولم يقدر المضاف لم يكن الانحصار من قبيل انحصار الكل  
 فى اجزائه ولا انحصار الكلى فى جزئياته ضرورة ان الالتقاط ليست اجزاء للمعنى المقصود ولا  
 جزئيات له بل كان من قبيل انحصار المدلول فى الدال وضيطة به أو يقدر مضاف الى المعنى أى  
 وتخصر عبارات المعنى المقصود فى مقدمات وسبعة كتب وان أريد بالمعانى كما هو المناسب  
 لتظاهر قوله كعريف الحكيم وأقسامه أو قدر المضاف أى فى معانى مقدمات وسبعة كتب جاز  
 أن يكون الانحصار من قبيل الاول ان أريد بالمعنى المقصود جملة المعانى المنصوبة المعينة فى  
 الواقع وان يكون من قبيل الثانى ان أريد بالمعنى المقصود مقصوداً على كل واحد من  
 المعانى التى فى المقدمات والكسب ويجوز أن تكون من تبعية بناء على أن معنى جمع الجوامع  
 المعانى أى ويخصر المقصود حال كونه به ضامه أى من جمع الجوامع انحصار الكل فى الاجزاء  
 ان أريد به جلته أو الكلى فى الجزئيات ان أريد مفهومه وأريد فيه ما بالمقدمات والكسب  
 المعانى أو قدر المضاف والاقن قبيل انحصار المدلول فى الدال نظير ما تقدم وأما حمل من على  
 البيانى فيبقى امتناعه لانه مع احتياجه الى البناء على أن معنى الكتاب المعانى يستلزم  
 خروج الخطبة ونحوها عنه مع دخولها فى معناه كما هو ظاهر اللهم الامع التكلف والحمل  
 على المبالغة وعلى هذا فالانحصار من قبيل انحصار الكل فى الاجزاء أو الكلى فى الجزئيات  
 أو المدلول فى الدال على قياس ما تقدم وأما حملها على الابتدائية بناء على ان معنى جمع الجوامع  
 الالتقاط أو نحوها فيبقى امتناعه أيضاً لانه وجه التكلف البعيد وعما تقر بظهوره لا يتأتى  
 هنا ما قبل فى قول المختصر والمطول ويخصر المقصود من علم المعانى فى ثمانية أبواب كما لا يخفى  
 على من تأمل المقامين وتفاوت التعبير فيما خلا ما يترجمه من لم يتأمل فيما وان ما أطلقه شيخ  
 الإسلام من ان الانحصار باعتبار لانه من تقسيم الكل الى اجزائه انما يتأتى على بعض  
 التقديرات كما هو ظاهر المأمول فيما تقر به (قوله يعنى تقدم) لم يقيد باللازم قال شيخنا الشهاب  
 لانه قد يعنى كما فى زيد تقدم عمرو اع تبياتل (قوله أى فى أمور متقدمة أو مقدمة على

يعنى تقدم ومنه لا تقدموا  
 بين يدي الله وبقصها على  
 قلبه كقدمة الرجل فى لغة  
 من قدم المتعدى أى فى أمور  
 متقدمة أو مقدمة على

المقصود بالذات الانتفاع به اذ هو مع توفقه على بعضها) أقول قد بين المولى س عد الدين انقسام  
 المقدمة الى مقدمة العلم ومقدمة الكتاب وعبارته في المطول ما نصه يقال مقدمة العلم لما  
 يتوقف عليه مسائله كمنزلة سد وغاياته وموضوعه ومقدمة الكتاب لما تنفقه من كلامه قدمت  
 امام المقصود لا يرتباط به او انتفاع به اذ هو سواه يتوقف عليها أم لا لعدم فرق البعض بين  
 مقدمة العلم ومقدمة الكتاب أشكل عليهم أمران احتاجوا في التقصي عنهما الى تنكف  
 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 زعم منهم ان هذا عين المقدمة  
 ا ه وهو كلام حسن صحيح وأما اعتراض السبب عليه في اثبات مقدمة الكتاب فقد ردوه كما هو  
 معلوم ان له اطلاع على كلامهم ولا يخفى أن كلام المصنف والشارح ووافق لما قرره السعد فان  
 هذه المقدمات مما يفتتح به في المقصود أعم من ان يتوقف عليها أولا كما أشار اليه الشارح بقوله  
 مع توفقه على بعضها بقوله للانتفاع به اذ هو سواه يتوقف عليها أم لا كما أشار اليه الشارح بقوله  
 العلم نعم كلام السعد صحيح في ان المراد بمقدمة الكتاب الالفاظ بخلاف عبارة المصنف  
 والشارح لكنهما تقبل الجمل على ذلك كما علم مما قرره بقوله وينحصر في مقدمات وسبعة كتب  
 (قوله اذ يثبتها الاصولي تارة الخ) قال شيخنا الشهاب فيه ان امكان الاثبات متوقف على  
 التوهم وبوجه ما على التصور والتعريف ويجاب بان المراد امكان الاثبات والذي على بصيرة  
 واقول وايضا فذكر التعريف والحكم بالتوقف عليه باعتبار كونه وجهان من الوجود لا باعتبار  
 خصوصه على ان التعريف اعم من الحد عند أهل الميزان فهو المميز مطلقا فقوله كتعريف  
 الحكم أي محيزه مطلقا وان فرض أن الواقع دلالة انما ذكر لتضمنه المميز في الجملة ولزيادة  
 القاندة للاعتبار خصوصه (قوله وسبعة كتب في المقصود بالذات) اقول فيه جثمان 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 اوله 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 واما انه في كذا وما يناسبه وعلى التقديرين فلا يضر اشتغاله على شيء  
 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 قوالب المعاني وان لم تكن الالفاظ ظروفا حقيقة للمعاني بل غاية الامر  
 انها دوال عليها والجواب من وجوه الاول حمل مثل ذلك على الاستعارة بالكناية بان شبه الدال  
 والمدلول وهما هنا الكتب السبعة والمقصود بالذات المذكور بالظرف والمظروف تشبيها مضرا  
 في النفس بجماع الارتباط بين الشيعين في كل منهما ولم يصرح بشيء من أركان التشبيه سوى  
 المشبه وهو الدال والمدلول ودل على التشبيه بذكر ما يخص المشبه به وهو لفظ في والثاني حمل  
 ذلك على الاستعارة التيمية بان شبه الحالة التي يبين الدال والمدلول بالحالة التي يبين الظرف  
 والمظروف ثم استعمل في المشبه لفظ في فخرت الاستعارة اولاني الحال وتعيينها في لفظ في  
 والثالث حمل على الاستعارة التمثيلية بان شبه الصورة المنتزعة من الدال والمدلول وارتباط

المقصود بالذات للانتفاع  
 به اذ هو مع توفقه على بعضها  
 كتعريف الحكم وأقسامه  
 اذ يثبتها الاصولي تارة وتبينها  
 أخرى كما سياتي (وسبعة  
 كتب) في المقصود بالذات

احدهما بالآخر بالصورة المنتزعة من الطرف والمطرف 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 بها فجعل الشولى العمومى كأنشمول الطرقي ثم  
 ان أريد بالبيان المعنى المصدرى فجعل شموله للفظ المخصوص وعموما مسامحة وان جعل البيان  
 بمعنى ما يميزه فلا اشكال (قوله خمسة فى مباحث أدلة الفقه) أقول ينبغى ان تكون  
 المباحث جمع مجتبه بمعنى محل البحث وتفسير بقضايا اذهى محل البحث الذى هو اثبات المحمول  
 له موضوع بمعنى مباحث أدلة الفقه القضايا المشتقة على اثبات أحوال أدلة الفقه لتلك الادلة  
 (قوله فى التعادل والتراجع) قال شيخنا الشهاب ان قلت لم عبر فى المعطوف عليه بما هو  
 وصف الادلة وفى المعطوف بما هو فعل المرح ولم أفرد الاول وجمع الثانى قلت لان التعادل  
 وصف لها فى نفسها ولا كذلك المعطوف ولاستواء المعطوف عليه واختلاف المعطوف  
 بكثرة أسبابه اه ولا يخفى ان هذه العبارة هى عبارة المصنف الآتية فى الكتاب السادس  
 والشارح انما عبر بهذه العبارة الآتية قاله زال والجواب انما يتعلقان بعبارة المصنف  
 (قوله والسابع فى الاجتهاد) أى فى مسأله 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 بمسئله مما يتبعه اه (واقول) ويحتمل ان يقال بيان لان تأخير هذا المضموم عما  
 يتبعه لمناسبة افتتاحه بمسئله من ذلك التابع فلا يكون أصل الضم له للافتتاح المذكور  
 كما هو اللازم على تقرير شيخنا كما يحتمل أن تكون الهاء فى وما ضم اليه عائدة لما يتبعه ويوجه  
 هذا الضم بالافتتاح المذكور ثم قال شيخنا واعلم أن مفتوح الشيء منه فكأن المسئله  
 المذكورة من علم الكلام تغليب اذهى من مسائل الفقه قطعا اه (واقول) ما ذكره من أن  
 مفتوح الشيء منه كما يمتنع فقد مر ح التوروى فى ذكرهم افتتاح خطبة العيسد بالتكبير بيان  
 التكبير ليس منها وان الشيء قد يشتق 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 شأن المقدمات وبسبب بيانها واما  
 محذوف وفى المقدمات صلتها والمعنى التكلم فى المقدمات أى فى شأنها وبسبب بيانها الآن  
 أى كأن الآن واما معنى التكلم به خبره فى المقدمات فان صلت المقدمات على المعانى فى  
 الظرفية ما تقدم فى الكلام على قوله وسبعة كتب فى المقه ودبالات وان صلت على الالفاظ  
 كانت الظرفية من قبيل ظرفية الخاص للعام لا شقاله 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 صلتها أحوال منه والتقدير هذا التكلم الذى يراد الآن هو التكلم  
 فى شأن المقدمات وبسبب بيانها أو هو التكلم حال كونه فى ذلك واما معنى التكلم به فالكلام

خمس فى مباحث أدلة  
 الفقه الخمسة الكتاب  
 والسنة والاجاع والقياس  
 والاستدلال والسادس فى  
 التعادل والتراجع بين هذه  
 الادلة عند تعارضها  
 والسابع فى الاجتهاد الرابع  
 لها بعد لولها وما يتبعه من  
 التقايد وأحكام القالدين  
 وآداب القضا وما ضم اليه  
 من علم الكلام المفتوح  
 بمسئله التقليد فى أصول  
 الدين المحتتم بما يناسبه من  
 طائفة التصرف (الكلام فى  
 المقدمات)

المدكور كذلك وفي المقدمة حال منه أو صفة له لأن فيه معنى الفعل فيجوز تعلقه بالظرف به  
والتقدير هذا المتكلم به الآن هو المتكلم به في شأن المقدمات وبسبب بيانها وهو المتكلم  
به حال كونه في المقدمات وفي الظرفية حينئذ ما تقدم هذا ان جعلت المقدمات على المعاني فان  
جعلت على الاقفاط فالمناسب في قوله في المقدمات هو الحالية دون الصلابة وفي الظرفية أيضا  
ما تقدم فليست اصل فان بعض هذه الوجوه لا يخلو عن تكلف (قوله اقتضها بتعريف اصول  
الفقه) أقول فيه الجحاث \* أحدها قال شيخنا العلامة الضمير يرجع للمقدمات فالقول  
اقتضه واعد 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 فتأنيث  
الضمير للإشارة الى بعضية التعريف منها وان لم يكن هناك الا المقدمات التي منها التعريف لاشي  
آخر مفتوح بالتعريف كما يتوهم من تذكرة الضمير فاصنع الشارح أولى ان لم يكن واجبا (فان  
قلت) قد تقدم ان المفتوح به الشيء قد لا يكون منه فتأنيث الضمير لا يدل على بعضية التعريف  
(قلت) الظاهر والتميز من المفتوح به الشيء انه منه واما كونه ليس منه فهو احتمال مخالف  
للظاهر والتميز بانها 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 جزءا من الكتاب  
الذي هو عبارة عن الاقفاط على ما هو المختار فيه وحيثذا المناسب لذلك كون المفتوح به  
الذي هو بعض منها اقفاط أيضا وقد تقدم أن التعريف من بعضها فان أريد به اللفظ فواضح  
أو المعنى كان على حذف المضاف أي اقتضها باللفظ تعريف اصول الفقه فان جعلت المقدمات  
عبارة عن المعاني كالكتاب على ما هو أحد الاحتمالات فلهذا اشكال \* ثالثا انه ينبغي أن يكون  
المراد اقتضها بتعريف اصول الفقه مع معرفة بفتح الراء وهو اصول الفقه بدليل انه لم يعهد  
ذكر التعريف وحده لعدم افادته حيث قد يدل على انه لا يفهم من قولنا ذكر فلان تعريف كذا  
اصطلاحا الا انه ذكر كذا وتعريفه فلا حاجة الى ما يقال لا بد من جعل الافتتاح على العرفي لانه  
لم يفتح حقيقة بتعريف الاصول بل بالمعنى أي بفتح الراء الذي هو اصول الفقه وذلك لانه اذا  
كان المراد التعريف والمعرف كان المراد الافتتاح الحقيقي لا العرفي (قوله ليصوره طالبا  
(أقول) لقائل ان يقول هذا الدليل لا يفتح افتتاح المقدمات بالتعريف لوجهين أحدهما عن اصول  
الفقه الذي هو المعرف وان كانت داخلة في الكتاب وانما يفتح افتتاح الكتب السبعة التي  
هي اصول الفقه ويمكن ان يجاب بان طلب اصول الفقه يستتبع طلب مقدماته فينبغي أن  
يصوره ولا يكون على بصيرة في طلب مقدماته أيضا فقوله لكونه 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 مسأله الكثرية) أقول قيد بالكثرة إشارة الى دفع ما يقال لاحاجة في طلب مسأله  
الى تصوره بتعريف اذ يمكن الوقوف على مسأله بدون تصوره بتعريفه بان تعينه واحيدة  
واحدة وتغيره نوعا تميز كأن يقال له مسائل الفن هي مسألة كذا ومسألة كذا وهكذا  
الى غيرها فاشارة الى أن كثرها تمنع الوقوف على ما يخبر ذلك الطريق وتروح الى التصور

اقتضها بتعريف اصول  
الفقه ليصوره طالبا بما يثبت  
مسأله الكثرية

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 الا 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 الا أن  
 يجاب بأن ذلك في معنى تصور به تعريفه ان لم يكن من قبيل تصور به تعريفه فليس امل (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 أسأله 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 يتصور بوجهه والامتنع الشروع فيه بدونه وأما تصور بوجهه فأنما  
 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 فائدته وغرضه في الواقع فأنما  
 يجب لئلا يكون شعبه مما يغضب على ما هو وليزداد شعبه في تحصيله اذا كانت تلك الفائدة مهمة  
 له وأما معرفته بان موضوع العلم أى شئ هو فليس 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 بوجهه ما أورده وثانيها التصديق بقائدته وثالثها التصديق بموضوعه موضوعه  
 والاولى أن تجعل مباحث الاقفاط أيضاً من المقدمة لتوقف استقادة العلم وافادته على معرفة  
 أسوال الاقفاط وقد يجمل من المقدمة أيضاً بيان مرتبة العلم فيما بين العلوم وبيان شرفه وبيان  
 واضفه وبيان رجة تسميته باسمه والاشارة الى مسائل الاجال فهذه تسعة أمور غائية متعلقة  
 بالعلم المطلوب وموجبة لتمييزه عند الطالب ولزيادة بصيرة في طلبه وواحد منها متعلق بطريق  
 استقادة 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 وبيان 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 ان يتصور  
 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 مسأله  
 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 ملاحظته للمدرك مستكررة وتسمى تلك الملكة عقلاً  
 بالذم كالحروف متلافه بعد ادراك مسأله تحدث فيه حالة لم تكن موجودة قبل ادراك تلك  
 المسائل التصورية ثم اذا توجه بالفعل الى تحصيل تلك المسائل وملاحظتها تحدث حالة أخرى  
 تكون مبدأ التفاصيل فتلك الحالة تسمى علماً اجمالياً والذي فيها من عمل تفصيلياً 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 وضمان  
 الوقت فيما لا يغيبه فقال  
 (اصول 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 حجة منذ 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 تقررت  
 هذا فتقول من فادى التعريف انقضا المعرفة كانه اليضاوى أو قبله العلم كما فعله ابن الحاجب  
 فقد صرح بالمراد وأبرز المقدم ثم قال والدلائل الاجمالية هي القضايا الكلية التي يستدل بها  
 على المسائل الفقهية الى أن قال فتلک 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 كلمة 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 يعضى منه بالمعجب وهو أن ما ذكره المصنف أولا واختاره هو الاول لقربه  
 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 والثاني أن قوله اذا اصول لغة الادلة غلط فاحس لان  
 الاصول جمع اصل والاصل ما يفي عليه غيره كالدران للسقف والحقيقة للمجاز والدليل  
 للمدلول اذا لا يتناء اعم من الحسي والعقلي فالدليل من جهة ما صدقات الاصل لانه وضع له لغة  
 اذا انما ناطق انما ناطق 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 فالقرب 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 مجموع هو الذي يبنى عليه الفقه لا الادلة وحدها على ما توهمه المصنف اه كلام الكوراني  
 (واقول) حاصل ذلك كله الاعتراض على المصنف والشايع المحقق الخلي فانه الذي اراد  
 بقوله وقال بعض الشراح واعمر الله انه لا امتشالا اعتراضه هذا الاقله تدبره وفاسد تام له وانه  
 الحقيق بما تورد به من قوله ومفاسد قوله التامل 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 اطلاق العلم على الدلائل الاجمالية من حيث تعلق العلم بها معناه  
 اطلاق العلم على تقس معرفة الدلائل الاجمالية فيكون المراد بالدلائل الاجمالية من حيث معرفتها  
 هو تقس 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 السعد في  
 الكلام على ما ذكره صريحا فيما قلناه ولولا هذي الاطالة لتقلنا وبيناه وعبارة شيخنا  
 الشريف في شرح القواعد لفظ العلم بل سائر اسما العلوم كالحج والمعاني تطلق على ثلاثة معان  
 على المشهور المسائل وادراكها أي التصديقات المتعلقة بها وملكها 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 مستتمض فهو معنى رابع حقيقة الا  
 أن فيه خفاء ثم ان المحقق يعني السيد قال اسم كل علم موضوع بازا مفهوم اجنالي هو هذه  
 الاجنبي وهذه الحقيقي تصور المسائل بل تصور التصديقات ومدلولها المطابق ومسماه الحقيقي  
 أي وهو المفهوم الاجنالي المذكور آنفا كما يدل عليه كلامه بعد عارض ورسم بالقياس الى  
 حقيقة فهذه امعنى خامس حقيقة و به جزم بعد المحققين فالعلم يطلق على الثلاثة وعلى مفهوم  
 يصدق عليها اه المقصود نقله من كلامه وهو فرض 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 حفيد السعد في حواشي المختصر بان الظاهر اطلاقه على  
 القواعد دلالة أشيع في العلوم المدونة واما اعتراضه على المحقق المحلى 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  
 صراحته في الحكاية عنه بل توجههم مع ذلك انه من عنديات الشارح وهذا من المصائب واما  
 دعواه الفساد فدعوى فاسدة منبثثة عن فساد نظره والوجود التي احتج بها بوجود قبيحة لا منشأ  
 اها الا الوهم اما الاول فلان ما ذكره من أن تعلق العلم بالدلائل عمالبا بتمنه حتى نصير علما مدونا  
 ان اراد به أن الدلائل المذكورة انما تصير علما مدونا باعتبار تعلق العلم به في أن العلم هو تعلق العلم  
 بها انه 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 علما 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  
 تهريب القبيح وغلطه 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 يناقشه 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 الخطا 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 اعتد مثلها مع اشهر ان المناقشة

في العبارة ليست من داب المحصلين 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  
 لا مطلقا فتكون ال في الاصول للعهد ولا اشكال في ان الاصول المضافة الى الفقه لغة الادلة  
 بمعنى ان حقيقتها وادواتها المقهومة هي الادلة لانها في اللغة ما يستند اليها الفقه ولا معنى  
 لاستداده الأدلته ولهذا قال في التلويح فقهنا 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 لاستند العلم ومنشئه الادليله انتهى فمعنى قولنا اذا الاصول لغة  
 الادلة اذ حقيقة الاصول المضافة الى الفقه وذاتها لغة الادلة فهل مع ذلك يسوغ الثمور على  
 الاثمة ودعوى الغلط عليهم ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ثم نقائل ان يقول ما يستند  
 اليه الفقه لا يتحصر في الادلة بل معرفتها أيضا ما يستند اليه والجواب ما قاله بعضهم  
 في حواشيه على حواشي العضد للسيد ان ابتناء المطالب اصالة انما هو على المعلوم لانه الموصل  
 واما على العلم به فبالاتباع فاذا أطلق الاصول يتبادر ما يتبنى عليه اصالة وهو المعلوم انتهى واما  
 الثالث فلان قوله فلا معنى للقرب لامتناعه الا الغلط والغفلة عن كون الادلة التي هي المعنى  
 اللغوي أعم من أدلة الفقه الاجالية التي هي المعنى الاصطلاحي اشمولها غيرها كأدلة 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  
 وحينئذ فاطلاق الاصول على الادلة الاجالية أقرب الى المدلول اللغوي من اطلاقها على  
 معرفتها لان الادلة الاجالية من افراد مطلق الادلة بخلاف معرفتها وفرد الشيء أقرب اليه من  
 معرفته فاعتبار الاقربية هنا في غاية الصحة لا اعتبار 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 وحينئذ فلا قرينة لانهم اتفقوا في 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 المتغيرة في المعنى الاصطلاحي ليست من الموضوع له حتى  
 لو استعمل اللفظ فيها باعتبار خصوصياتها كان مجازا كما يعلم من كلام الشارح في بعض  
 المواضع الائمة فهي باعتبار خصوصياتها متغيرة للموضوع له وهذا القدر كاف في تصحيح  
 الاقربية (فان قلت) أيضا هذا الجواب انما يظهر لو أريد بالدلائل ما هو الظاهر منها لكن آل  
 الحال الى ان المراد بها المسائل الكلية الباحثة عن أحوال الدلائل كما سبقين قريبا وحينئذ  
 لا يظهر الجواب (قلت) بل يظهر أيضا حينئذ فان تلك المسائل الكلية أدلة أيضا كما اعترف بذلك  
 هذا المعترض حيث قال كما تقدم نقله عنه والدلائل 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 أقرب الى الادلة من التصديق تلك 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 انتم تأمل (فان قلت) التعبير  
 بأقرب يقتضى ثبوت أصل القرب للمعرفة فأي قرب لها منها (قلت) لما لم تكن اجنبية منها  
 بالكلية بسبب تعلقها بما كان لها اقرب منها قطعاً بخلاف ما ليس متعلقاً بها من الامور المناسبة  
 لها وغيرها والاخر 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  
 الاول هو الصواب لكونه أقرب الى المدلول لغة منتقداً اذ كل منهما صواب انتهى ويجاب بان  
 المصنف أراد بالصواب الاولى 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 مانصه والاولى  
 جعل الاصول للدلالة والفقهاء لعلم لانه الاقرب الى الاستعمال اللغوي انتهى اذ تعبيره بالاولى  
 يدل على صحة الاخر أيضاً وقد وقع استعمال الصواب بمعنى الاولى في عبارات الاثمة كالسعد  
 كناية 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 فن أصول الفقه اما المسائل كما هو  
 المراد من التعريف الاول 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 بعضهم كما تقدم ذلك والمحكوم عليه في الكلية كل فرد من افراد  
 الموضوع لامفهوم الموضوع وانما هو آلة للاحظتها كما تقر في محله وسبب في وجهت العام  
 كلام فيه وحينئذ يجتمع 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 أفعال الصلاة أو الزكاة الى غير ذلك لامفهوم الامر لكنه جعل آلة للاحظتها تلك  
 الافراد فكيف يصح قولهم اصول الفقه دلائل الفقه الاجالية أو معرفتها لان المراد به قطعاً  
 ليس تلك الدلائل انفسها في الاول ولا معرفتها في الثاني ضرورة ان الدلائل انفسها موضوع  
 العلم ومعرفتها الدلائل انفسها هي تصورها وكل منهما لا يمكن ان يكون نفس العلم بل المراد  
 في الاول 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 مفهوماً آلة للاحظتها وكيف يصح قول الشارح الآتى 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 يتأويل كلامهم هنا بان يحتمل التقيد بالاجالية على مجرد وجوب كون  
 البحث عن الادلة على وجه كلي بان لا يقع التفصيل عنوانا في شيء من المسائل نحو أقيوا  
 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 عنوا بالبحث عنها لامطلقا أصول  
 الفقه والاضح ان يقال ان في التفصيلية جهتي اجال وتفصيل والبحث عنها في هذا الفن  
 باعتبار الجهة الاولى دون الثانية مثلا أقيوا الصلاة فبه 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 فأقيوا 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 اللقب المشعر  
 بمدحه) أقول هذا ظاهر في انه علم لاسم جنس وهل هو علم جنس أو علم شخص فيه ما يستل عليه  
 قال في منع الموانع وههنا بحث شريف وهو ان هذه الاسماء الموضوعات للعلوم كالفقه والاصول  
 والنحو والطب هل هي مما صار علما بالغالبة أو هي من المنقولات العرفية للوالدفة احتمالان  
 قال والثاني أقوى لان العلم بالغالبة يتقيد أي غالبيا اذا كان معرقا بال كالعقبة أو بالاضافة  
 كابن عمر ونحن نجد في العرف انه لو قال القائل فلان يعرف فقهنا ونحو او طباقهم منه معانيها  
 الخاصة فدل على انها موضوعات لها مع التذكير كما يفهم من دابة مع التذكير 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 فلتكن هذه مثلها  
 هذا كلامه في منع الموانع وفي كلا الوجهين المذكورين لنفي العلية نظر لا يخفى نعم بما ورد من  
 الامثلة وتعميم 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 تدخله 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 وتخصا 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 شخصه حده لا يمكن تعدده الا  
 بتعدد محاله فقد قوى شبهه بالشخص الحقيقي حتى قالوا انه لا يجدر به 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 اللقب المشعر  
 بمدحه باقتناء الفقه عليه  
 اذا اصل ما بين عليه غيره  
 (دلائل الفقه الاجالية)  
 أي غير المبنية

قال الكتاب لغة الكتابة ثم جعل اسمها للمكتوب ثم غلب في عرف الشرع على القرآن وفي شرح  
 الفوائد لشيخنا الشريف واعلم ان أسماء العلوم كاسماء الكتب اعلام اجناس عند التحقيق  
 وضعت لانواع اعراض تعدد افرادها بتعدد المحل كاقائم يزيد وبعمرو وقد يجعل اعلام  
 شخص باعتبار ان المتعدد باعتبار المحل بعد عرفا واحدا وهذا التمايز ان لم تكن موضوعه  
 للمفهوم الاجالي كما مر في دفع ما قبل انما جزئيات والجزئي لا يمكن تعريفه على انهم صرحوا  
 بان الماهية التي تميز اجزاؤها في الوجود وتصديدها ببيان تلك الاجزاء لا الجنس والفصل ومثل  
 ذلك جار في الجزئي فيشبهه التعريف فتدبر اه يعنى يمكن بيان اجزائه المتميزة في الوجود فيمكن  
 ان يسمى بيانها حدا أو رسما للشاهية الحد والرسم بذلك المعنى ولم يرد انه حد حقيقي لاختصاصه  
 بالكليات بالاتفاق فلا تعلق كذا كتب مجاشية المقام (قوله كطلق الامر الخ) أقول هو على  
 حذف المضاف أى كقاعدة مطلق الامر المبحوث عنه بانه للوجوب أى القاعدة التي موضوعها  
 مطلق الامر ومجولها كونه للوجوب وهكذا وحذف المضاف من الامر الشائع الذائع وقرينته  
 ههنا قول المصنف السابق الاق من فنى الاصول بالقواعد القواطع مع قول الشارح فيه ان  
 من البيان فغاية ما في الباب ان في عبارته تساخا فامت عليه قرينة ومثله مما لا غبار 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 سياتى  
 فقول المصنف دلائل الفقه الاجالية اما ان يكون اراد به نفس المسائل التي هي القواعد  
 الكمية كما تقدم واما ان يكون على حذف المضاف أى كسائل الدلائل الاجالية أى المسائل  
 الباحثة عن أحوالها وهي هذا يدفع ما أورده السكالك على تمثيل الشارح المذكور وما أورده  
 شيخ الاسلام على قول المصنف دلائل الفقه الاجالية فان كلامه ما يبنى اراده على الجمل على  
 ظاهر العبارة مع قطع النظر عن القرينة المبينة للمراد وقد اختلفوا في موضوع أصول الفقه  
 فعند الجمهور انه الادلة الشرعية لانه يبحث فيه عن اعراضها الذاتية وموضوع العلم هو  
 ما يبحث فيه عن ذلك والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية 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  
 الخصوص حجة فيما يلقى 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 يعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له تقع ودخل  
 في ذلك أى كالمريجات فيكون موضوعه الادلة والاحكام من تلك الحديثة وعن المولى  
 التقطازانى انه قال وطلبى انه لا خلاف في المعنى لان من جعل الموضوع الادلة جعل المباحث  
 المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى أحوال الادلة من حيث الاثبات تقلل كثيرا  
 الموضوع بالذات فانه أليق بوحدة العلم من الوحدة بالحقيقت كما جعل المباحث المتعلقة  
 باحوال الادلة من حيث الاثبات راجعة الى أحوال الاحكام من حيث الثبوت من جعل  
 الموضوع هو الاحكام على ما قال الامام الغزالي في كتاب معيار العلوم ان موضوع أصول

كطلق الامر والنهى ونفعل  
 النبي والاجماع والقياس  
 والاستصحاب المبحوث عن  
 أولها بانه للوجوب حقيقة  
 والثاني بانه للحرمة كذلك  
 والباقي بأنها حجج وغير ذلك  
 مما ياتي مع ما يتعلق به في  
 الكتب الخمسة فخرج  
 الدلائل التفصيلية نحو أقيوا  
 الصلاة ولا تقربوا الزنا  
 وصلاته 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  
 الامتلا بمثل يدايد كإرواء  
 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 نفسه على قياس ما قيل في موضوع المنطق  
بناء على انه المعلومات التصويرية 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 اهل (قوله فليست  
اصول الفقه) اقول برده عليه انه كان المناسب ان يقول فليست من اصول الفقه لان المنق  
ككونها بعضها منه لا كونها حلية واجاب شيخنا العلامة في بعض دروسه بانه غير ذلك على  
سبيل المقابلة للمعريف انتهى ويمكن ان يجاب بأن كون الاصول هي الادلة الاجالية فقط وراه  
احتمالان يحتاج الى تقييد اجدد هما انه الادلة التفصيلية فقط والثاني كونه مجموع الاجالية  
والتفصيلية ولما اردتني الاحتمالين مع الاختصار عبر بما ذكره اصلا حيثه لتفهم اجماعا على  
معنى فليست اصولا للفقه اى لا كلا ولا بعضا ولو قال من اصول الفقه لم يناسب في نقي الاحتمال  
الاول ولا يخفى انه تكلف ويمكن ان يقال انما عبر بذلك اشارة الى انه على تقدير اعتبار  
التفصيلية بمخصم عدم 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  
فهذا كان المناسب على تقدير اعتبار الاجالية نقي كون التفصيلية هي الاصول لانه لا يفتى كونها  
من الاصول فليست اهل (قوله وقيل معرفتها) اقول ينبغي انه لم يرد بصيغة التريض 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 اشتمر من ان سائر اسماء العلوم تطلق  
بارة بازاء المعلومات واخرى بازاء ادراكها وحينئذ فالتعريفان باعتبار المعنيين وكل منهما  
صواب الا ان الاول اولى وبذلك يدفع اعتراض الكمال وغيره كما تقدمت الاشارة الى كل ذلك  
(قوله والاصولى العارفينها بطرق استفادتها واستفادتها) اعترضه الكوراني فقال هذا  
كلام قليل الجدوى لان اصول الفقه اذا كانت عبارة عن العلم بالقواعد الكلية التي يتوصل  
بها الى استقياط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال فبالضرورة من  
كان عالما بتلك القواعد يكون اصوليا كما ان الفقه لما كان عالما باحتمال افعال المكلفين من  
من حيث الصحة والفساد فمن كان عالما بالافعال المذكورة من تلك الحثية فهو فقيه بلا ريب  
وكانه احترق بذلك عن سبق الوهم الى ان الاصول من جمع القواعد ودونها الامن عرفها بعد  
التدوين لكنه بعيد جدا اه (واقول) لامشأ لهذا الاعتراض القاسد الاعدم الخبر فليست  
الكتاب ومقاصده وعدم احسان التامل ولم يراقه ان مثله عمالا يلق صدوره من بعض  
حذاق الطلاب فكيف وقع فيه من تصدى لسرح هذا الكتاب ولرد على من صنفه وشرحه  
وذلك لان المصنف لما ذهب الى ان الاصول هو الادلة الاجالية فقط وانخرج عنه طرق

فليست اصول الفقه وانما  
يذكر بعضها في كسبه للتشيل  
(وقيل) اصول الفقه (معرفتها)  
اى معرفة دلائل الفقه  
الاجالية ورجح المصنف  
الاول بانه اقرب الى المدلول  
لغة اذ الاصول لغة الادلة  
كما في تعريف جمعهم الفقه  
بالعلم بالاحكام لاتصفا اذ  
الفقه لغة الفهم (والاصول)  
اى 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 المستفيد بل كنه 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 يادى نظري الكاتب يسوغ لمن له أدنى عقل ان يزعم ان هذا الكلام قابل الجدوى ويحجج عليه بما ذكره فمأ كثر مفاسد عدم التدبر نعم يفي ان لقا قال ان يقول كيف صح للمصنف ان يعتبر في مفهوم الاصول وهو المنسوب الى الاطول ما ليس من الاصول لتكن هذا شي 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 بالخصوص فيه والبحث في مسائله اه (وأقول) يوضحه ان الادلة التي هي الاصول هي نفس المسائل والعلم بها تلبس بها لان الملابس المتخالفة وهي اعم من ان يقوم ذلك الشئ بالتلبس أو 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 الاصول بالعارف بالاصول لتلا يتكرر مع قوله العارف بها بخلاف التلبس لان مفهومه اعم من العارف فسأع ان يفسره به من غير لزوم تكرار فليست اميل (قوله يعنى المرحجات) قال بعض مشايخنا ما حاصله انما كانت المرحجات في الحقيقة ليست طريق الاستفادة الاجالية فان المرحجات انما تتعلق بالتفصيلية من حيث تفصيلها وانما طريق الاستفادة الاجالية هو النقل مثلا عبر يعنى نلقاه هذا المعنى من اللفظ وقال ايضا في قوله الآتى يعنى صفات المجهول لما كان طريق الشئ ما يوصل اليه وليست الصفات المذكورة طرفا للمستفيد ولا موصلة اليه عبر يعنى نلقاه 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 استقراء صنيعه ولا شك في ظهوره فيه وهذا بخلاف ما دل عليه صنيع المولى التقطازاني 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 أمران الاول ان الاضافة في قولنا طريق كذا اما الى المفعول فالمراد بالطريق الموصل اليه واما الى الفاعل فالمراد به ما يصل الفاعل فيه أو به الى المطلوب وصفات المجهول يصح ان تكون طريقا للمجهول بالمعنى الاول والمعنى الامور الموصولة الى المستفيد أى من حيث استفادته أى الموصولة الى استفادته والمصلحة اياها والحاصل الامور التي باتصافه بها يصح ان يستفيد فهي موصولة الى استفادته وموجه له لها ويصح ان تكون طريقا له بالمعنى الثاني لانه يصل بها أو فيها 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 المجهول المذكورة في  
 الكتاب السابع ويعبر عنها  
 بشروط الاجتهاد

قول شيخنا أطلق الطرق على صفات المجتهد لانه يتوصل بها الى استنباط الاحكام من الادلة اه  
 والمرجحات طريق للاستفادة بالمعنى الاول كما هو ظاهر ولا يخفى ان المراد بصفات المجتهد  
 والمرجحات المسائل الباحثة عنهما كما علم مما تقدم به والامر الثاني ان الكمال قال ما نصه قول  
 المصنف ومستفيدا عطف على طرق أى وبمستفيدةا وقول الشارح وبطرق مستفيدةا  
 تكلف أو وقع فيه ترك اعادة الجار وهو الباء الخ (وأقول) ان أراد بمازعه 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  
 الصحيح 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 الحينية 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 منهمما التكلف فيه فتأمل بلطف وأنصاف  
 وأما ما اختاره الكمال من العطف على المضاف فيرد عليه ان التقدير حيث العارفين مستفيدةا  
 وهذه العبارة تحتل أمور اقلها 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  
 الاوامين فلا بد من غاية التكلف في جعلها عليه (فان قلت) مراد الكمال بالتكلف الذى نسبته  
 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 وبالمرجحات أى بعرفتها تستفاد دلائل النقه) أى ما يدل عليه (ان قلت) لم  
 يقل ابتداء وبعرفة المرجحات ولم قال ابتداء وبالمرجحات 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 اضافة الطرق التي هي المرجحات 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 لصحة فهمها في نفسها مع الجهل بها مع انه ليس  
 كذلك قطعا فسر المراد بقوله أى بعرفتها (فان قلت) لو قال ابتداء وبعرفة المرجحات كنى وعلم  
 ان كلام المتن على حذف مضاف فلا حاجة الى ما قبله (قلت) لم يقل ابتداء ذلك كراهة للمبادرة

وبالمرجحات أى بعرفتها  
 تستفاد دلائل النقه أى  
 ما يدل عليه



الى مخالفة المتن فابتدأ بما وافقه ظاهره ثم بين مراده وايضا لو قال ابتداء ذلك ربما توهم انه ليس المراد بيان مراد المتن لكون هذا اللفظ ليس لفظ المتن وبمذا الذي قررناه يظهر ان قول بعض مشايخنا ولم يقل بعرفتها الاخصر مما ذكر للاشارة الى ان من عبر هنا بالمرجحات مراده معرفتها فأراد بيان المراد بما ظاهره يخالف ما يعتقده لئلا يعتد مخالفا له وايضا فلو اقتصر على قوله بعرفتها لكان في المرجح ايهام لاحتمال انه شروط الاجتهاد فتأمل اه غير طبع اذ لو عبر بقوله وعرفه المرجحات حصلت الاشارة المذكورة وان دفع الابهام المذكور وجميع ما تقرر سؤالا وجوابا في قوله وبالمرجحات أي بعرفتها ويجرى نظيره في قوله وبصفات الاجتهاد أي بقيامها بالمرح الخ وانما لم يقل أي بقيامها بالاجتهاد لئلا يلزم التكرار لان الاجتهاد من قامت به صفات الاجتهاد فلو قال ذلك صار التقدير وبقيام صفات الاجتهاد من قامت به صفات الاجتهاد والفرق بين المقامين حيث اعتبر في المرجحات معرفتها وفي صفات الاجتهاد قيامها بالامر بعرفتها واضح وأما الثاني فخواهيه ان احتمال الاضافة في قوله دلالة الفقه لما يدل منه على غيره ولا يدل عليه من غيره أوج ذلك التفسير دفعا للايهام (قوله من جملة دلالة التفصيلية) قال شيخنا الشهاب من في قوله من جملة دلالة تبعية لانه اذا تعارضت الادلة يستفيد الاجتهاد بالمرجحات ما يدل منها على الفقه وهو البعض الرابع من تلك الادلة المتعارضة واطلاق الدليل على المرجح منها تغليب أولانه دليل 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 الرابع الدليلين المتعارضين أو الادلة المتعارضة فالمرجحات تفيد أي الدليلين أو الادلة عند التعارض هو الرابع المتقدم 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 والمرجوحية هنا قد تكون على الاطلاق كما في النسخ فان النسخ راجح على الاطلاق والتسوخ 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 عليه ذوا القائل ان يقول لفظ جملة من قوله من جملة دلالة التفصيلية مستدرك لاستفادة المعنى المذكور بدون اللهم الا ان يقال فهم التبعية مع زيادة أقرب فليستأمل (قوله فيسقيد الاحكام منها) قال شيخنا الشهاب بالنسبة أي نصب يستفيد عطا على استفادتها أي أهلالا يستفيد الادلة فيسقيد الاحكام منها ولا يصح رفعه عطا على يكون لان استفادة الاحكام ليس متوقفا على كونه أهلا لاستفادة الادلة وكذا يمنع الاستئناف نعم ان أريد الاستفادة بالقوة جاز الرفع عطا واستئنافا اه (وأقول) يمكن أن يجاب على تقدير ارادة الاستفادة بالفعل بأن السببية المعبرة في العطف صحة الترتيب أو عام من السببية التامة فالوجه جواز الرفع أيضا طلقا فليستأمل (قوله ولتوقف

من جملة دلالة التفصيلية عند تعارضها وبصفات الاجتهاد أي بقيامها بالمرح يكون مستفيد تلك الدلائل أي أهلالا استفادتها بالمرجحات فيسقيد 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 الامتداد والسين 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 بجميهها والتميز للعلم بجميهها الا العلم بجميهها بالفعل ويجاب بان المعنى ولتوقف التميز والاستفادة الاحكام الخ اه (وأقول) الاول تقدير التهيئة ليقع قوله التي مضافة له والتقدير ولتوقف تهيئة الاستفادة الاحكام أي تهيئة الاستفادة الاحكام التي هي أي تلك التهيئة الفقه الخ أو يراد باستفادة الاحكام ملكة الاستفادة والله أعلم (قوله ذكره في تعريف الاصول) قال شيخنا العلامة فيقال اصول الفقه دلائل الفقه الاجالية والمرجحات وصفات المجهد وقيل معرفة ذلك وفي كون المرجحات وصفات المجهد من اصول الفقه نظر لان اصول 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 اصول الفقه اه (وأقول) مبنى هذا النظر كما صرح به عبارته كما ترى على أن المراد بالمرجحات وصفات المجهد انفسها وليس كذلك وانما المراد بها القواعد الباحثة عن احوالها كما أن المراد بدلائل الفقه ليس انفس تلك الدلائل بل القواعد الباحثة عن احوالها كما تقدم تحرير ذلك وفيه يتدفع هذا النظر وقوله عن احوال تلك الادلة التفصيلية كذا رأيت عنه وصف الادلة بالفظ التفصيلية فان صح عنه فهو مؤيد لما أورنا 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 أراد بالاصول في قوله ذكره في تعريف الاصول الفقه أي لفظ الاصول ففقهه أن المعرفة ليس لفظ الاصول بل معناه وان أريد به 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 صفة الموضوع بل للتعليل والمعنى المحعول والمدون لا جمل بيان ما يتوقف عليه الفقه فليتامل (قوله الموافق لظاهر المتن) أقول انما صغر بظاهر المتن بزيادة لفظ ظاهر اشارة الى احتمال تقديره مضاف قبل الضمير في استفادتها ومستفيدة أي استفادة جزمياتها ومستفيدة جزمياتها (قوله الذي في علمه) ما لم يسبق اليه كما قال) أقول مجرد كونها طريق الدلائل الاجالية لا يتأق كونها من الاصول بل وان كان يكون بعض الاصول طريقا لبعض آخرونها فكيف صح أن يبنى على كونها طريقا ما ذكر اللهم الا أن يكون المراد أن المبنى عليه ليس مجرد كونها طريقا بل هو كونها طريقا بتمام خروجها عن الاصول ويرد عليه أن خروجها كاف وكونها طريقا لا يدخله فلا وجه لجزم ذكره فضلا عن الاقتصار عليه في اللفظ وكيف سلمه الشارح البناء وانزع في المبنى عليه وهلا نازعه في نفس البناء اللهم الا أن يكون ما صنعته 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 واستقلالها المصنف كما علمت لما قاله من انه ليست من الاصول وانما تدكر في كونه لتوقف معرفته على معرفتها لانها طريق الفقه قال وذكرها حينئذ 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 الى آخر صفات المجهد وما قالوا الفقه 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 استقاطها من تعريف الاصول وانت خبير بما تقدم بانها طريق الدلائل التفصيلية وكان ذلك سرى اليه من كون التفصيلية بترتيبات الاجالية وهو مندفع بان توقف التفصيلية على ما ذكر من حيث تفصيلها المقيد للاحكام على أن توقفها على صفات المجهد من ذلك

من حيث حصولها المراد معرفتها والمعتبر في مسمى الاصول معرفتها بالاحكام كما تقدم كل ذلك وبالجملة فظاهر أقول

(أقول) أو التقدير وأما القول بالجملة فظاهر الخ على حد ما قبل في نحو و ربك فكبران التقدير  
وَأما ربك فكبر (قوله كأن يقال) قال بعض مشايخنا عبرت به على الاستقبال أي يقال فبرد  
عليه أنه مثال لما صنعوا وهو ماض لا مستقبل فيحتاج إلى أن يجعل التقدير فالصواب مثل  
فأصنعوا وصوابية ذلك المنديل ليس الا بصوابية مماثلة (أقول) أو التقدير فالصواب نوع  
ما صنعوا فلا حاجة لقوله وصوابية الخ (قوله وطرق استفادة واستفادته مستفيدة بجزئياتها) قال شيخنا  
الشهاب فيه نظر إذا طرق معناها عنده المبرجات 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  
والمبرجات 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 ١ 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 ٢ والثاني ان شيخنا  
الشهاب أورد على هذا الكلام ما أجزم بأنه مسبق به من شيخنا العلامة فقال ما نصه فيه نظر  
لأنه غير دافع لما قدمه عن المصنف من أنهم ذكر وافي 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 فينبغي أن يكون المصنف كذا كره الخ اليه ثم اعلم ان بيان  
مفهوم اللفظ هو تصويره أي تحصيل صورته عند العقل وتصور الشيء بذكر أجزائه الذاتية  
أو مرادفاته التي تصورها تصوره لكونها نفسه أو خاصته التي يلزم من تصورها تصوره لأن  
حضور اللازم المساوي يستلزم حضور الملزوم ولذلك قسموا تعريف الشيء إلى حقيق وهو ما أتبعنا  
عن ذاتياته الكلية كالحيوان الناطق للانسان ورسمي وهو ما أتبعنا عن الشيء بلازمه مثل الخمر  
مائع يذوق بالزبد واظني وهو ما أتبعنا باللفظ أظهر مرادف مثل العقار الخمر ولا يخفى في أن كلا  
من التعريفين الاوالمفهومه ومخالف المفهوم المعروف اما الاول فله قولهم الحد والمحد وغير  
مترادفين أي متحدى المفهوم لأن الحد يدل على المفردات تفصيلا والمحد ويدل عليها اجمالا وأما  
الثاني فظاهر وهو معلوم أن الفقه المعروف بالعلم أي الظن بالاحكام الشرعية المكتسب عن دليلها  
الشرعي التفصيلي والاجتهاد المعروف ببذل الوسع في تحصيل ظن يحكم شرعي متبلا زمان لا سيما  
ان اريد به ما التيه ولذلك كما سيجي فيصح تعريف كل من الفقيه والمجتهد بالاخر تعريفيا رسميا  
أي الفقيه هو الشخص الذي خاصته الاجتهاد وكذا عكسه على حد الانسان هو الاضاحك سواء  
فقد علم أن قولهم الفقيه هو المجتهد وعكسه تعريف قصده به بيان المفهوم وأن اختلاف  
المفهوم لا يضر وقد سبري ما قاله الشارح الى بعض الاوهام من امتناع التعريف بالمباين وهو  
وهم لأن المباين هنا ما لا يصح حمله وهو كقولنا الانسان هو الكفاية اهـ (وأقول) حاصله أمران  
الاول أن ما قاله الشارح غير مانع لما قاله المصنف من أنهم ذكر وافي تعريف الفقيه ما يتوقف  
عليه الفقه من شروط الاجتهاد بقولهم ذو الدرجة الوسطى الخ لأنه تعريف اما للفقيه ان كان

أن معرفة الدلائل الاجالية  
المذكورة في الكتب الخمسة  
لا توقف على معرفة شيء من  
المبرجات وصفات المجتهد  
المعقود لها الكتابان الباقيان  
لكونها من الاصول  
فالصواب ما صنعوا من ذكرها  
في تعريفه كأن يقال أصول  
الفقه دلائل الفقه الاجالية  
وطرق استفادة ومستفيدة  
بجزئياتها وقيل معرفة ذلك ولا  
حاجة الى تعريف الاصولي  
للمعنى 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

عَبْدُ الرَّهْمَانِ ابْنُ بَيْهَقِي

الضمير عائد اليه واما للجهت فينقل التنظير في قول المصنف كذا كرهتم الخ اليه والثاني أن  
 مفهوم المبرف والتعريف واجب الاختلاف سواء كان حقيقة أم ورسميا فلا يصح الاستدلال  
 باختلاف المفهوم على انه ليس المراد بيان المفهوم بل يصح أن يكون المراد بيان ذلك بأن يراد  
 تعريف كل من الفقيه والمجتهد بالآخر تعريفًا رسميًا لتلازم مفهوميهما ويوجب عن الاقول  
 بأن التعريف للجهت ونقل التنظير اليه لا يقدح في المذهب كورحيتن 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 سبق هناك قلنا الاجتهاد اصطلاحًا له منبأ أحدهما 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 صورة الدعوى بمبالغة وحديث يكون قوله لان مفهومه ما  
 يختلف من قبيل السند الغير المساري وابطال مثله لا يفيد كما تقر 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 حقائقها الذاتية لا العرضية اذ لا فائدة معتد ايم في الاقتصار على بيانها  
 وما يدل على ذلك بل يقطع به أن التعاريف الواقعة في الاصطلاحات انما تحملها على أنها البيان  
 حقائقها الذاتية لا العرضية وان كان محتملا فلورادوا في قولهم الفقيه المجتهد تعريف الفقيه  
 لم يكن المناسب الا بيان حقيقة الذاتية اذ لم يتعرضوا للبيان في محل آخر اذ 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 والحمد ودمترادفان ولا أثر  
 لاختلافهما بالاجمال والتفصيل والتعريف الحقيقي لا يختلف المفهوم فيه بغيرهما وحيث  
 فان ظاهر أن يكون المراد بيان الماصدق للمفهوم فقوله لان مفهوميهما مختلف أي والمطلوب  
 في مثل ذلك بيان الحقيقة الذاتية وذلك لا يمكن مع اختلاف المفهوم بغير الاجمال والتفصيل  
 فترك التصريح بذلك اظهروا انه المراد وبالجملة فهذه معنى صحيح ملج بجملة كلام الشارح بل  
 لا شبهة عندي في أنه مراده فان زعم المصنف عدم احتمال كلامه فبطلان ذلك الزعم مما  
 لا يخفى وأنه خلاف الظاهر فهو بتقدير تسليمه مما لا يفيد رجوع اعتراضه حيث ذل الى المناقشة  
 في العبارة وليست من دأب المحصلين أو ان جعل كلامهم على هذا المعنى لا يفيد لاحتماله لغيره من  
 ارادة التعريف الرسمي فهو مما لا يفيد أيضا اذ يكفي في مطلوب الشارح ظهور كلامهم في ذلك  
 المعنى ولو من طريق المعنى للاكتفاء بذلك في امثال هذا المطلوب فليست ب(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 اقتضه المبالغة موافقا للاصطلاح أو لا قامر 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  
 يختلف ولا حاجة الى ذكره  
 للعالم به من تعريف الفقيه  
 والاجتهاد فقد 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 المصادق لم 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 كإضافتها لتوقف المركب على ورقة 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 لا 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 يتعرف بمدح هذا الفن بائتمام الفقه عليه كما بينه الشارح ولاشبهة  
 في توقف المدح بذلك على معرفة أن الفقه ذو خطر وقدر والا فلا مدح بذلك الا بتمامه ومن أقوى  
 الطرق لتلك المعرفة تعريفه ناسب كل المناسبة ايراد تعريفه عوض تعريف الاصول ولا يخفى  
 أن هذا من أقوى الدواعي اليه ولا يشافي في ذلك كون المضاف اليه هنا معنى الاحكام دون  
 معرفتها لأن كلاً منهما 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) فالشيخنا الثماب المراد  
 بها هنا ما أفصح به التقاراضي عند قول التلخيص الكلام ما خبرا وانشاء من قوله لانه لا محالة  
 يشمل على نسبة تامة بين الطرفين قائمة بنفس المسكوك وهو تعاق أحد الشبثين 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 وانتفاء وقوله ثانياً وقوع النسبة مراده  
 بالنسبة فيه النسبة الحكمية والتقسيد بالتامة احتراز عن التقيدية ومن تأمل ما ذكرناه علم أن  
 الوجود والادوقوع والثبوت والانتفاء قسمان للنسبة التامة المذكورة في كلام الشارح  
 والتقاراضي 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 ابضاعاً عن أحكام اعمال غير المكلف  
 فانظروا أن العلم به من الفقه اذ يبين فيه انه يمنع من الحرمان كالزنا وشرب الخمر وانه يؤمر  
 بالطاعات كالصلاة فينبغي تعميم السكينة لخواص المنع في قولنا زنا الصبي يمنع منه ويؤدب عليه  
 ولنجوا 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 يعمل كإظهاره الحاصلة باستحالة التخرج لا والبيضة فخرنا وباندينا غجلاد  
الميتة بنفسه وكالرق المانع من الارث وصحة التصرف والفقهاء المانع من صحة التصرف مع انه  
يجت عن أحكام ذلك فالظاهر أن العلم بهم من الفقه فيشكل إخراجها وسأني 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 الشهاب مرادهم أي بالكيفية الوجوب والحرمة الخ ويخص الحد بالعلم بالثبوت  
والاعتناء 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 الاحكام  
وقال بعض مشايخنا في قول الشارح كالعلم بان النية في الوضوء واجبة فالعمل هو النية أي  
القدور وكيفية وجوبه ومن ذلك اعتقاد أن الله واحد فالعمل يوجب ذلك أعني الاعتقاد هو  
الفقيه بخلاف العلم بنسب الله واحد كما سبأني اهـ فالتسليم بثبوت الوحدة والفقيه 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 ويحاط بأناسل ذلك ولكن المراد  
انه يخرج من الصفات ما عدا اهـ (أقول) أي وأما ما هو داخل كما يصرح به جعل جنس  
التعريف هو العلم به على أن العلم بالحكم قد يكون تصديقا وحيث أنه قد يدخل كما يصرح به  
ما ذكر وقد يكون تصورا وحيث أنه يجب تحريمه كالعلم بكيفية الصفات فليس الخارج من الصفات  
ما عداه دونه مطابقا بل هو خارج ايضا في الجملة فليست اهـ (قوله كصور الانسان والبياض) قال  
شيخنا العلامة اشارة الى أن العلم في قول المصنف الفقه العلم الخ شامل للتصور والتصديق  
والظاهر أن المراد به هو التصديق فقط والاقتصور الاحكام الشرعية بأي قيد يخرج فان قيل  
يقيد الاكتساب قلنا التصور قد يكتسب اهـ (وأقول) لما منع أن يمنع أن هذا التمثيل اشارة الى  
ما ذكر بل العلم في عبارة المصنف خاص بالتصديق كما يدل عليه أويصرح 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 الاندب 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 وخرج بقيد الأحكام العلم المتعلق بغيرها ولا يكون الا تصورًا فلا اشكال  
في الإخراج بقيد الأحكام لأن المقسم شامل للعلم بها والمخطاط به بالنسبة للأحكام على التصديق  
انما جاء بإضافة إليها لانه أريد به التصديق ابتداءً ولا ينافي ذلك قول الشارح الآتي وعبروا  
عن الفقه هنا بالعلم الخ لانه بالنظر إلى المخطاط على التصديق بواسطة اضافته إلى الأحكام وعلى  
هذا يخرج تصور الأحكام بالنظر للغالب من انصرف العلم المضاف إليها إلى التصديق فليست  
(قوله العلم بالأحكام العقلية والحسية) قال شيخنا الشهاب المراد بالعقلية التي مرجعها  
إلى قضاء العلة لبيها إيجابًا واستحسانًا وبالْحسية التي مرجعها إلى الحس والأحكام الوضعية  
كثبوت الرفع للفاعل بالنسبة إلى الواضع عقلية لقضاء عقله لبيها استحسانًا وإلى غيره حسيّة  
لاستنادها فيها إلى السماع من الواضع أو الناقل وثبوت الاحراق للشارح لانه مرجعها 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 حسيًا ولو سلم فلنجعل ال في النار للضرورة أي وأن النار الحاضرة أي وان  
هذه النار اشارة إلى نار جزئية محسوسة (قوله العلم بالأحكام الشرعية العقلية 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 والادّوقوع أي وقوع ثبوت المحمول  
الذي هو كيفية العمل للموضوع الذي هو العمل أو لا وقوع ذلك فنقولنا التامة في الموضوع واجبة  
الحكم فيه هو وقوع ثبوت الوجوب الذي هو كيفية التامة التي هي العمل وقولنا التامة في  
الاذان غير واجبة للحكم فيه هو اتفاق ثبوت الوجوب الذي هو كيفية عن التامة بمعنى تعلق  
الحكم الذي هو وقوع النسبة التامة أنه وقع ثبوت تلك الكيفية لذلك العمل أو لم يقع واعلم  
أيضاً أن الاعتقاد ادراك والحق في الادراك انه اتفعال أو كفا لفعال كما تقر في محله وإذا  
لم يكن فعلاً فلا يكون عملاً الاعلى سبيل التسمي أو نظراً إلى أنه يعبر عنه بلفظ الفعل ويعده فعلاً  
عرفنا يقال صدق وادراك وعلم ونحو ذلك إذا تقر ذلك فالاعتقاد مثل اعتقاد أن الجنة  
موجودة اليوم وأن الله تعالى يرى في الآخرة تارة يتطرق فيه في نفسه ويثبت يكون خارجاً 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 متعلقًا بكيفية عمل  
لان الوجود كصفة الجنة والجنة ليست عملاً وأيضاً المراد بالكيفية الوجوب والحرمة وغيرهما  
بمخلاف الوجود ونحوه وقس الباقي وتسمية هذا الحكم اعتقاداً كما أفاده كلام الشارح  
لا ينبغي أن يكون لكونه يتعلق باعتقاد لظهور أنه ليس الأمر كذلك فإن النسبة في قولنا الله  
يرى في الآخرة ليس متعلقها باعتقاد بل متعلقها الرؤية التي هي المحمول وهي ليست اعتقاداً

العلم بالأحكام العقلية  
والحسية كالعلم بأن الواحد  
نصف الاثنين وأن النار محرقة  
وبقيد العقلية العلم بالأحكام  
الشرعية العقلية أي  
الاعتقادية كالعلم بأن الله  
واحد وأنه يرى في الآخرة

بل ينبغي أن يكون انكونه أمرا الغرض اعتقاده في كونه اعتقاديا أنه أمر معتقد وأما تفسير  
 المحسنيين الاعتقادية بالمتعلقة بحصول علم فقيه نظر إذا النسبية المذكورة ليس متعلقة بحصول  
 علم كظاهر الأثر الأثر بالتحكم غير النسبية بخلاف ما سلكه الشارح أو يريدوا بأن متعلقها  
 حصول علم أن المقصود حصول العلم بها وتارة بتطريفه 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 فانه علم بثبوت الوجوب لذلك  
 الاعتقاد وذلك الثبوت حكم شرعي لانه استقيد من الشرع وذلك الوجوب كصفة للاعتقاد وهو  
 اعتقاد أن الجنة موجودة اليوم فان أراد المصنف بالعمل في قوله العملية ما يشتمل 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 لانه علم بحكم شرعي على أي متعلق  
 بكيفية عمل كما تقرروا ونحو غيره نفس هذه الاعتقادات اذ ليست علم بحكم شرعي على أي متعلق  
 متعلق بكيفية عمل اذ ليست تلك الاحكام التي هي متعلق تلك الاعتقادات متعلقة بكيفية عمل  
 كما تقرروا ان أراد به ما يكون عملا ولا حقيقة تخرج عن حد الفقه العلم بوجوب مثل هذه  
 الاعتقادات أيضا اذ ليس الحكم فيها حينئذ عمليا أي متعلقا بكيفية عمل اذ صاحب تلك  
 الكيفية وهو الاعتقاد ليس عملا لكن يرد حينئذ نحو محريم ظن السوء بالغير بالامسوخ  
 شرعي فان العلم به من الفقه كاهو ظاهر مع أن الظن ليس من العمل على هذا التقدير وحينئذ  
 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 يحتمل 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 انواع مانعه وأما 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 يتطرق فيه من  
 جهتين احدهما أصل ثبوته وذلك ليس بانشاء لان السمع فيه غير لامشئ كقولنا الجنة  
 مخلوقة والصراط حق والثانية وجوب اعتقاده وذلك حكم شرعي انشائي وهو عندنا  
 على من مسائل النسق 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 فيتوقف على نقل اللغة والظاهر عندى انه بالحقيقة ومنه  
 يعلم ان عدول الآدمي وابن الحاجب وغيرهما عن لفظ العملية الى لفظ القرعنة



احتجاجاً ببيان النية من مسائل القروع وليست عملاً ليس يجيد لانها عمل فان قلت فلقط القروعية  
أوضح من العملية فلم لا اخترقوه قلت لانه لا يدخل فيه وجوب اعتقاد مسائل البيانات التي  
لا تثبت الا بالسمع فانها عندى فقه وليست قروعية وفي كلام الشيخ الامام الوالد رحمه الله تعالى  
في شرح المنهاج ما يقتضى ان لفظ القروعية اجود وان الاظهر ان وجوب اعتقاد ما ثبت من  
البيانات بالسمع لا يسمى فقها ولكنى لست اوافق على ذلك وأما دخول المجاز في الحد في اثر  
اذا كان مشهوراً وأنا أقول انى لم ارتفع بقا 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 يشل الاعتقاد وبانه يدخل في الفقه العلم بوجوب  
تلك الاعتقادات الا انه كما ترى خص ذلك بما لا يثبت منها الا بالسمع وهو مبنى 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 وأما ما ذكره من ان الاعتقادات والنيات والاقوال تسمى افعالاً وان ذلك  
على سبيل الحقيقة فتدبر فيده ما صرح به بعضهم في قولهم في الحد العرفي انه فعل فني عن تعظيم  
التمتع الخ من ان المراد بالفعل الامر والشان على اصطلاح اللغة اه فان هذه الامور اذا كانت  
افعالاً في اللغة فالظاهر انها أيضاً اعمال فيها وبما قرره من انها تسمى افعالاً حقيقة ومن ان  
التعبير بالقروعية لا يشل وجوب مسائل البيانات مع ان العلم به من الفقه يعلم سقوط قول  
الكوراني وذكر القروعية في تعريف الفقه اولى من ذكر العملية اذا المتبادر من العملية ما يكون  
بالجوارح ويورد حيث نخرج النية من المسائل الفقهية ويجاب بان العمل ما يتعلق بكيفية  
عمل والعقائد لا تتعلق بكيفية عمل والقروعية مخالفة عن هذه الاعتراضات فكانت اولى اه  
ما في النسخة الواقعة وفيها اسقم فليست في تحرير المقام فانه ليس في الحاشيتين هنا الا الاجمال  
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 صلى  
الله عليه وسلم وكذا جبريل اه (وأقول) 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 يقرر عليه وان كان صواباً ينقلب بواسطة التقرير الى  
الضروري فيكون بمنزلة الثابت بالوحي ومن ثم جعل شمس الأئمة 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 يرضى 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 لانه لم يجمع الاحكام على وجه لا تكون  
الاحكام بمنزلة الثابتة 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 الخ لا في من  
المقتضى والناسي مثبت  
بهما ما اخذه من الفقه  
ليحفظه عن ابطال خصمه  
فعله مثلاً بوجوب النية في  
الوضوء لوجود المقتضى أو  
بعدم وجوب الوتر لوجود  
الناسي 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 هنا من الاشكال  
 لان امتناع الاجتهاد عليه لا ينافي اضافة ذلك التي فالنق قوة الاشكال وعسر الجواب عنه  
 اللهم الا ان يدعى عدم حصول التي المذكورة عليه افضل الصلاة والسلام ولكنه مستغف بما هو  
 اعل منه وان كان هو فضيلة لان اتقاء المانع كما ان الكتابة فضيلة وقد منعها الاخر فالعادة  
 ومادة النقض لا يندم بتحققها فليتامل (قوله وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وان كان لظنية ادلته  
 ظنا) فان قلت هلا ابقاء على معناه لانه لا يمكن جعل 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 مطلقاً 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 حصله  
 ان هذا العلم المذكور 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 جعل لا يخفى اه  
 وهو كما قال (قوله وان كان لظنية ادلته ظنا) اعترضه شيخنا الشهاب بعد ان بين ان المراد ظنية  
 ادلته من حيث الدلالة بالاجماع المقطوع بوجوده بان يتقل المتناوذا اذ هذا الاجماع وحكمه  
 بالنسبة اليه قطعياً وان كان الحكم الصادر من كل واحد من المجمعين ظنيا مستقدا الى  
 اماره فانه يحصل لنا بعد اجماعهم القطع بذلك كما صرح به التفتازاني في بحث الاجماع من  
 حاشية العوض وقد يجاب بان التعبير فيها بالظن تغليب للاكثر على الاقل وما أفهمه تعليلاً  
 الشارح من ان الدليل الظني انما يفتخ ظنياً صحيح سواء كان الدليل ظنياً بجميع مقدماته أم  
 بعضها اه (وأقول) قال السيد بعد كلام اوردته يلزم مما ذكر ان تكون الاحكام المعلومة من  
 الادلة القطعية أي القطعية الدلالة والتبوت كما افصح به بعضهم خارجة عن الفقه فاما ان  
 تختار ان الادلة الظنية لا تقيس الاظنا كما ذهب اليه بعض فكذلك ما يتفرع عليها 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 مثلاً 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 بلغه بطريق قطعي وفيه ما ذكر عن السيد نعم اعترض الاحتمال  
 الاول مما ذكره بان عدم قطعته شيء لا يستلزم عدم قطعته ما يتفرع عليه اذ انقر ذلك فعلى  
 الشارح اطلق الظنية بناء على احد الاحتمالين اللذين ذكرهما السيد وخبرته فلا اشكال 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 لظنية أدلته ظنا  
 كما سأل في التعبير به عنه في  
 كتاب الاجتهاد لانه ظن المجتهد  
 الذي هو لقوته قريب من  
 العلم وكون المراد بالاحكام  
 جمعها لا ينافيه قول مالك  
 من اكبر الفقهاء في ست  
 وثلاثين مسألة من أربعين  
 سأل عنها الأدرى لانه منتهى  
 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 (واقول)  
 اذا كان مجازا ومنه الاستعارة توجه عليه ان الحدود تمان 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 التي 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 قد تم 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 الصبرورة كما  
 قيل في قوله تعالى حكاية عن السيد شعيب على تيننا وعليه أفضل الصلاة والسلام ان عدنا  
 في ملتكم بعد ان نجانا الله منها (قوله واطلاق العلم على مثل هذا التي شائع) اعترضه  
 شيخنا العلامة ووافق شيخنا الشهاب بأنه قدم ان المراد هنا الظن مجازا وذكر العلاقة بقوله  
 الذي هو لقوته قريب من العلم وذكر هنا ان المراد به التي مجازا واحدهما ياتي الاخر ويتيق  
 الكلام في ان ايهما صحيح في نفس الامر زاد شيخنا الشهاب وقد يجاب بأنه أطلق على معنيين  
 مجازين احدهما التي للاخر وهو الظن وهو بعد محتمل نظر وقولنا مجازين هو باعتبار  
 اللغة والافتقار ان استعماله في التي بل والظن حقيقة عرفية كما يلوح ذلك من قول  
 المصنف واطلاق العلم الخ اه (واقول) زعم المناطقة المذكورة ممنوع بل غلط منشؤه توهم  
 ان الشارح اراد 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 التي وهو تاف وهذا خطأ قطعاً  
 وانما اراد به جنس العلم كالفقه كما يدل عليه بل يصرح به قوله على مثل هذا التي والاقوال  
 على هذا التي فتأمله فحاصل الكلام انه بين أولان العلم المفسر به الفقه بمعنى الظن فنصار  
 الفقه بمعنى ذلك عبارة عن الظن ثم بين ثانيان الفقه انما هو عبارة في الحقيقة عن التي  
 للظن ولا منافاة بين هذين لجهة حل احدهما على الآخر بان يراد بان الفقه العلم بمعنى الظن انه  
 التي العلم بمعنى الظن فنصار حاصل الكلام ان الفقه هو التي لظن الاحكام فالوضع الاول على  
 حذف المضاف فقوله العلم بالاحكام اي التي العلم اي الظن بالاحكام كما يصرح بذلك قوله لانه  
 التي العلم بالاحكام فانها صريح في ان في الكلام حذفاً فالوضع الثاني مبين للعطف المراد في  
 الاول والعلاقة التي أشار اليها في الموضع 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 التي أصلاً غاية الامر انه قد راى التي مضافاً الى لفظ العلم وأما جواب  
 شيخنا الشهاب فلا يخفى ما فيه لانه ان اراد ما قلناه فعبارة لا تساعد على ذلك لان قوله أطلق على  
 معنيين يقتضي ان لفظ العلم أطلق على المعنيين التي والظن مع انه ليس كذلك كما تقرروا

بماودة النظر واطلاق العلم  
 على مثل هذا التي شائع  
 عرفاً يقال فلان يعلم النحو  
 ولا يراد ان جميع مسأله  
 حاضرة عنده على التفصيل  
 بل يراد انه مهتم لذلك

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 ليقع 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 يحتج 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 الجوز لفة مع  
اتباعه 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 رأه 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 يحتج ما فيه واما ما ذكره من ان الظاهر انه حقيقة في التهيئ  
فيوافق 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 ساير اسامي العلوم المدونة تطلق  
على ثلاثة معان ادراك المسائل والمسائل المعلومة والملكية الحاصلة من ادراكها مرة بعد  
أخرى فهي متأخرة 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 بشئ اذ هذه تحتل الملكية المتأخرة اه ولقاتل  
ان يقول ان اراد بالملكية المتأخرة ما يحصل من ادراكات جميع المسائل فهو في غاية البعد  
لانها 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 التامل وبقى ههنا بحث وهو انه اذا كان حقيقة في التهيئ ومعلوم انه حقيقة في  
غيره أيضا كالتصديق بالمسائل فيكون مشتركا للحدود فمان 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 تصح ارادة كل واحد من معانيه  
أما اذا صح ذلك فلا منع 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 يحتج 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  
اشترائيهما يرد البحث دون المسائل انما جعل عليها كما هو ظاهر (قوله وما قبل من ان  
الاحكام الشرعية الى قوله خلاف الظاهر الخ) أقول فيه اشكال لان الاقتصار على انه خلاف

وما قبل 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 العرف بخطاب الله تعالى الآتي مع ان  
 كلام المصنف يشمل عمل غير المكلف أيضا كما تقدم واستدراك قيدي الشرعية والعملية في  
 كلام المصنف للاستغناء عنهما بقوله في التعريف الآتي خطاب الله المتعلق بفعل المكلف ومن  
 هنا يشكك قوله وان آل الخ فليتامل وقد يجاب بأنه حمل الكيفية هنا على الاحكام الخمسة بناء على  
 انها 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 ياتي 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 ويترجح تعبير ابن الحاجب بالقرعية بدل العملية بشموله  
 جميع الوضعية ثم ان اراد المصنف العملية ولو بواسطة أو بالتأويل دخل جميع الوضعية لان  
 قولنا الزوال سبب في وجوب الظهور يزول بقولنا الظهور يجب بسبب الزوال وقولنا الرق مانع  
 من الارث والسفه مانع من صحة التصرف يقولنا لاخذ من الميراث مع الرق تمتع  
 والتصرف مع السفه غير صحيح وحيث قد المراد بالعملية أعم من العملية بنفسها وباعتبار  
 تأويلها فالعملية باعتبار تأويلها داخل بنفسها لا تأويلها دونها كما قد يتوهم وعلى هذا فالعملية  
 أعم من القرعية لشمولها مع جميع الوضعية الاعتقادية أيضا وحيث يشكك كلام الشارح  
 واقصاره في دفع ما تقدم على انه خلاف الظاهر الا ان يجاب بأنه لما احتمل كلام المصنف اقتصار  
 على ذلك احتياطاً مع صدقه بالمقصود فان مخالفة الظاهر صادقة مع عدم الصحة فليتامل به واعلم  
 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 بنسبة شرعية عملية عن دليل تفصيلي وهو فاعترفاً ويا اولى  
 الابصار وكذا الاجماع ونحو ذلك من أدلة الاحتجاج بالقياس اه (وأقول) أما الأول 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 تعبيره في كتاب الاجتهاد كما تقدم بيانه بل ظهور أن الأدلة التفصيلية  
 للاحكام الشرعية لاتفيد 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 فنخرج 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 ايراده لان

المراد بالعمل ما يشمل الاعتقاد وسحق في باب القياس انه من قبيل الاعتقاد (قوله المتعارف  
 بين الاصوليين) اشارة الى ان الاستلزام للعهد الذي كرى كما قد يتوهم من ذكره عقب تعريف  
 الفقه المذكور فيه الاحكام حتى يكون المراد بالحكم في تعريف الفقه هو هذا المعنى وذلك لانه  
 يلزم حينئذ استدراك قيد الشرعية اذا الحكم بهذا المعنى لا يكون الا شرعيا (فان قلت) انما يلزم  
 الاستدراك لانه على ان قوله الاحكام الشرعية قيدان وهو ممنوع بل هو كونه قيد واحد جامع  
 الحكم الشرعي وهو خطاب الله الا في (قلت) كونه ما قيد واحد لا يدفع الاستدراك اذ يكفي  
 فيه انه لو اقتصر على الاحكام ولم يقيد بالشرعية كان كافيا على ذلك التقدير كما لا يخفى وحاصله  
 ان زيادة قيد الشرعية مستغنى عنه حصول 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 سياتي وان كان لما فيه نظرسا في بيانه وان يكون العلم  
 المعروف به الفقه تصورا للعلاقة بمفرد وهو الخطاب المذكور فانه ليس بنسبة والعلم المتعلق بمفرد  
 من قبيل التصور وهو باطل قطعا لان الفقه من قبيل التصديق دون التصور لانه يقول 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 لا نسلم 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 بالحكم في تعريف الفقه ولم يكن بنا ايراد بيانه من شأنه 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 له (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 ليدفع الاختلال (قلت) يمكن ان يجعل  
 القرينة قيد الشرعية مع ظهور ان الحكم المعروف بالخطاب المذكور لا يكون الا شرعيا فان لولا  
 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 يقال  
 ذلك نعم لقائل ان يقول لوجه الحكم المتعارف بالنسب الشرعية العملية لانها امور بالاثبات  
 والتنفى كما لا يخفى سلم من هذا الاشكال ومن التكلف في دفعه ومن الاحتياج في تصحيح كون  
 الخطاب مورد التنفى والاثبات الى حمل قوله بالاثبات تارة والتنفى اخرى على اثبات تعلقه ونفيه  
 وقد ظهر من هذا انه لا منافاة بين جعله بمعنى الخطاب وتعلق الاثبات والتنفى به غاية ما يلزم اذ لم  
 يجعله بمعنى النسبة مسامحة مثلها اشاعت ذائع اشهر ان المناقشة مثلها است من دأب المحصلين  
 وبذلك يسقط ما هول به هنا بعض المتعصبين (قوله بالاثبات تارة والتنفى اخرى) قال شيخنا  
 العلامة الباسمسية أي المتعارف هو أي الحكم بسبب الاثبات الخ والمتعارف في الحقيقة هو

المتعارف بين الاصوليين  
 بالاثبات تارة والتنفى اخرى

نفس الاثبات والنفي لا الحكم المثبت والمنفي لكن الاثبات والنفي فرع المثبت فهو يستلزمه  
 فاذا عجز بذلك قال ولا تناقض بين النفي والاثبات لان كلا باعتبار لان 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 فاقى 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 فليست له 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 السراح ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل كما يعلم مما سياتي الخ (قوله خطاب  
 الله) اعترض اخذ الخطاب جنسا للحكم بان الحكم حيث لا يتناول الحكم الثابت بنفسه القياس  
 اذ لا خطاب وبيان المقصود تعريف الحكم المصطلح وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة  
 وغيرهما مما هو صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفاته تعالى واجيب عن  
 الاول بان نحو القياس كاشف عن خطابه تعالى ومعرفة له وهو معنى كونه دليل الحكم وعن  
 الثاني قال في التلويح بوجوده الا قول كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خطوب به القرينة  
 العقلية على ان نفس الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى والثاني ان الحكم هو الايجاب  
 والتحرير ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو للعلامة المحقق  
 عضد الله والدين ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فلا يجاب هو نفس قوله اقول وليس للفعل  
 منته صفة أي حتى يكون الحكم عبارة عنها فيكون متغيرا فان القول ليس لمتعلقة منه صفة  
 المتعلقة بالعدم وهو اذ انبى الى المطاخم يسمى ايجابا واذا انبى الى ما فيه الحكم وهو الفعل  
 يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجملون اقسام الحكم  
 الوجوب والحرمة من الواجبات والتحرير من الاخرى كما في اصول ابن الحاجب اه وقد  
 صنف الاول بانه ثنائي ما وقع له في الجواب عن اعتراض المعتزلة 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 المنقول 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 اقول وكون الايجاب  
 والوجوب متحدين بالذات ينافيه ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الافعال  
 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 اتم 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 لانا 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  
 متصفا فيجوز ان يكون ما قيل في كل مقام مبنيا على الاحتمال دون التعيين اذ المقصود دفع  
 الاعتراض وهو حاصل بذلك مع احواله بتحقيق الحال في الموضوعين على ظهور ان المراد واحد فيهما  
 بحسب الواقع ومن له نظر في كلامهم لم يخف عليه ناسبت 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 أحدهما بطل الآخر ممنوع وأي مانع من تعدد معني الحكم اصطلاحا وعن تضعيف  
 الثاني باختيار الاول والجواب يكفه الاحتمال كما صرحوا به قدامه في مقابلته بالتمنع وأما دعوى  
 تصریحهم بانه حقيقة في ذلك فان أريد تصریح جميعهم فهو ممنوع أو بعضهم فلا يفيد وأما  
 تضعيف الثالث فأجيب عن أول وجوه بان الحكم هو القول بنفسه المناسب لاعتناء  
 المصدرى والعليل هو القول اللفظي المناسب لمعنى المقبول وعن ثانيها 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 احد الاعتبارين 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  
 ثبوت ان يكون للفعل منه صفة حقيقية 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  
 لا نفس القول وان كان هنالك نسبة قيام باعتبار التعلق ولو ثبت ان الوجوب صفة حقيقية اتم  
 المراد أي من اثبات اتحادها بالذات على ما تقرر اذ ليس هنالك صفة حقيقية سوى ما ذكر أي  
 من القول الان الكلام في ذلك اه فليست امل (قوله الازلي) نسبة الى الازل وهو عدم الاولية  
 فالعنى الذي لا ابتداء له وهو اعم من القديم لان القديم ما لا ابتداء لوجوده فيختص بالوجودى  
 بخلاف الازلي ووصف الكلام بالازلي بعد وصفه بالنفسى من قبيل الوصف بالازم وهذا أولى من  
 قول شيخنا الشهاب انه صفة كاشفة لانها ما بين حقيقة الموصوف وهذا ليس كذلك (قوله في  
 الازل) قال شيخنا الشهاب لا يصح تعلقه بالمسمى ولا كونه حال من الضمير فيه لاستزاهما وجود  
 التسمية في الازل بل وجود الاستعمال فيه لقوله حقيقة أى وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له  
 أو لا اه (وأقول) لاشبهة في قوة هذا الاشكال وصعوبته فعم يمكن جعله حال من الضمير لكن على  
 معنى المسمى فيما لا يزال حال كونه ملحوظا في الازل أى يطلق عليه الا ان هذا اللفظ اطلاقا  
 حقيقيا باعتبار تلك الحالة وبملاحظتها أى باعتبار تقدم وجوده وعدم أوليته وهذا قريب مما  
 سياتى عن المصنف ووالده خلافا للقرائى وغيره في تفسير الحال المعبره 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 بين تعلق به حكم الشرع فرارا من الدور وهو لازم له من  
 قوله الا ترى أى ملزم ماقبه كلفه اذ لا يخفى ان التكليف بمعنى الزام ماقبه كلفه نوع من الحكم  
 قادخاه في تعريف الحكم دور بلا مرتبة اه وأقول الدور انما يلزم لو أخذ وصف الحكم  
 ومفهومه 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 تسهوا به متشوه اشتباها مفهوم انتهى بقوله  
 أو حكمه بحكمه (بقي) ان لقاتل أن يقول لا مانع من تفسير المكلف هنا أيضا بالملزم ماقبه كلفه  
 بل اتحادا مستغنا 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 قسر بالملزم ماقبه كلفه لم يتبين  
 ذلك المحل اذ لا يتميز بمجرد ذلك من تعلق الخطاب بفعله من غير بخلاف التفسير بالبالغ العاقل  
 مع موافقته في ذلك التفسير لاستعمال الفقهاء ولغيره من الأصوليين هنا فقد سبقه اليه غيره  
 منهم كالأصقها في شرح المحصول والشيخ الامام في شرح التمهيد (بقي بحث آخر) وهو أنه  
 لا قرينة يفهم منها أنه أريد به ههنا البالغ العاقل وفيما يأتي الملزم ماقبه كلفه 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 قسره أولا ثم لما  
 كان قد الحسنة 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 ماقبه كلفه فلذلك قسره 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 سياتى بالزام ماقبه كلفه 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 ماقبه كلفه فحاصل المعنى  
 المتعلق بفعل الشخص الذي تعلق به التكليف وهو البالغ العاقل من حيث التكليف الذي  
 تعلق به وهو الزام ماقبه كلفه ويوضح ذلك ان قوله المكلف من حيث انه مكلف وزان قولك  
 مثلا المضروب من حيث انه مضروب فكان معناه الذات التي وقع عليها الضرب من حيث  
 انه وقع عليها الضرب فكذلك ههنا 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 قسره  
 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 الشهاب أى قبل وجوده متصفا بشرط التكليف من البلوغ والعقل كما يرشد

تعلقا معنو يا قبل وجوده كما  
 ساقى وتجزيا بعد وجوده  
 بعد الحسنة

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 وتجزيا بعد وجوده بعد البعثة أي بصفة التكليف وقد يرده عليه ان  
 التجيزي 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 بقبول وجوده قبل  
 وجوده بالكلية ويعد وجوده بعد وجود ذاته لم يرده عليه شيء من ذلك ضرورة ان التعلق  
 التجيزي 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 بقبول وجوده قبل وجوده متصفا بشروط التكليف حتى يكون المراد بيبعد وجوده بعد  
 وجوده متصفا بذلك حتى يرده عليه ما أورده فاستدلاله لما أورده بعود الضمير المذكور ممنوع  
 (قوله اذلا حكم قبلها) قال شيخنا الشهاب سياتي في قول المتن ولا حكم قبل الشرع قول  
 الشارح واتقاه الحكم باتقائه قديمه وهو التعلق التجيزي 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 وتجزيا دون ان يقول أو تجزيا وقال العوضي تسمية  
 الكلام في الازل خطأ با خلاف وهو مبني على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي علم انه  
 يقهم فيسمى وان قلنا انه الكلام الذي أفهم لم يكن خطأ وبنسب عليه ان الكلام حكم في الازل  
 أو يضر حكما فيما لا يزال اه فأنت تراهم صرح بيقوت الحكم على الاول بدون التجيزي اه  
 وحاصله منارعة الشارح في اعتبار التجيزي 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 اطلاقي ولكل أحد أن يصطلح على ما شاء اذ لا مشاحة في الاصطلاح  
 (قوله قنأول) أي التعريف لا الفعل لانه يجمع منه قوله الآتي والمتعلق باوجه التعلق الثلاثة  
 اذ المتعلق هناك صفة الخطاب (قوله الاعتقادي) أقول في ادراجه في الفعل تسمى اذ ليس  
 بفعل وحيث قد لا يكون مكلفا به نفسه بل بأسبابه المحصلة له اذ لا تكليف الا بفعل كما سياتي ومن  
 هنا كان لقائل ان يقول هلا سقط الاعتقادي وأقربه بأسبابه لانها الفعل المكلف به نفسه  
 بخلاف الاعتقاد كما تقرر فان أجيب بأن الخطاب المتعلق بالاعتقاد من حيث انه متعلق  
 بالاعتقاد حكم وان كان التكليف بأسبابه 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 الاعتقاد 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 والقول  
 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 بعد فعله عرفا  
ويعبر عنه بلفظ الفعل فيمثل الاعتقاد ولا منافاة بين كونه متعلق الخطاب من حيث انه اعتقاد  
وكونه غير مكلف به وانما المكلف به أسبابه وفيه نظر لانهم انما اشترطوا كونه فعلا ليكون  
مقدورا ونفس الاعتقاد غير مقدور بنا على انه غير فعل وانما المقدور أسبابه فليتأمل (قوله  
والاكثر من الواحد) اعترضه شيخنا العلامة بان فيه جمع 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 راجعه (قوله والمتعلق) أقول أي  
والخطاب المتعلق لا الفعل المتعلق كما سببنا في الملامسة 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 ثانيا فلان معنى تعلق الخطاب بشئ بيان حاله من كونه  
مطلوبا 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 معنيها  
معارهما التعليل والتقيد فان قولنا من حيث كذا قد يراد به بيان الاطلاق وانه لا قد 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 والتحيز 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  
ايراده على قول الشارح رحمه الله لتناول حثية التكليف للاخيرين منها حيث قال عليه قال  
التفتا زاتي لا يعني ان اعتبار حثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الاباحة بل الندب والكرامة  
موضع تأمل اه وذلك لانا اذا حملنا الحثية على كلا المعنيين المذكورين ظهر اعتبارها فيما  
ذكر بخلاف ما اذا قصرناها على التقيد كما هو ملحوظ بوقفه والدفاع ما أورده شيخنا العلامة  
حيث قال لقائل ان يقول انه حثية لا يتناول الازام نفسه لان ما كان لاجل الازام لا يتناول  
الازام نفسه وأيضا المهوران الحثيات تغيب الاخراج والاحتراز لا للدخال كما قاله اه ووجه  
الدفاع الاول انه معنى على قصر الحثية هنا على التعليل وليس كذلك بل هي شاملة له والتقسيد  
كما نقر فتناول الازام أيضا باعتبار التقيد كما قررناه ووجه الدفاع الثاني انه ليس المراد بهذه

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

بلى  
وهو  
بلى  
بلى

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 لبيان الاطلاق وان  
 اراد ان الاغلب عليها ما ذكر فهو على تقدير تسليمه مما لا يجدي 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 أولى 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 فترجح هذا التفسير بانتفاء الاحتياج الى التكلف  
 كما ادعاه عما لا يستقيم فلا يبدل قوله لم يحجج الخ بقوله لكان أقل تكلفاً مما لا كان صواباً وأما قوله  
 أو أبقى المكلف على تفسيره الاقول لصح التعميم أيضاً نحو ما يتقدير تسليمه ان طريقة الشارح  
 أظهر في التعميم بل في أصل السؤال اما التعليل فلما لا يخفى من أن ثبوت الانتفاء غير الجازم  
 والتخيير انما هو بقية ثبوت الزام ما فيه كلفة دون مجرد ثبوت البلوغ والعقل اذ قد يشبان  
 ولا يتحقق اقتضاء غير جازم ولا تخيير كما في ما قبل البعثة مطلقاً وفيها حيث انتفى بعض شروط  
 التعلق كالتمكن من العلم بها أو بحكمها أو وجد مانع منه كسهو بغيره فالتعليل بالزام ما فيه  
 كلفة تعليل بنفس العلة فهو أولى من التعليل بالبلوغ والعقل فانه تعليل بما هو مظنة العلة  
 في الجملة لا ينسبها أو ما التمسيد فلان التكليف بمعنى الزام قيد بنفسه للتعلق اذا التعلق بفعل  
 المكلف تارة يكون الزاماً وتارة يكون غيره بخلاف التكليف بمعنى البلوغ والعقل فانه ليس  
 قيد للتعلق باعتبار نفسه بل باعتبار ما هو مظنه ولا يخفى أن التمسيد بنفس القيد أولى وأظهر  
 من التمسيد 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 فقتضى  
 شمول هذا التعريف لخطاب الوضع اذ يصدق على الخطاب الوارد ويكون الزامياً لوجوب الحد  
 مثلاً أنه خطاب يتعلق بفعل المكلف وهو الزاماً لاجل انه ملزم ما فيه كلفة اذ لولا وجود التكليف  
 لم يوجد الا ترى الى انتفائه قبل البعثة كانتفاء التكليف مع ان غرضه اخراج خطاب الوضع  
 عن الحكم بدليل قوله الآتي واما خطاب الوضع الخ الا ان يجاب بجمع 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 وقديره هذا بانه تابع لثبوت التكليف في الجملة أي ولو بالنسبة لغيره بدليل  
 انتفائه قبل البعثة فليتامل (قوله الا ترى الى انتفائه ما قبل البعثة) اعترضه شيخنا الشهاب  
 بأن الاشتراك في الانتفاء قبلها لا يقتضي كون خصوص بعضها علة في البعض الآخر انتفاء  
 ووجودا (وأقول) الاشتراك في الانتفاء قبلها والثبوت بعدها يتضمن 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

الا ترى الى انتفائهما قبل  
 البعثة كانتفاء التكليف

هو ظاهر من اصالة خطاب التكليف وكونه المقصود بالذات من البعثة (قوله ثم الخطاب  
المذكور يدل عليه الكتاب والسنة وغيرهما) أقول يمكن ان يكون اشارة الى دفع الاعتراض  
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 كلاهما  
كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرفة له وهذا معنى كونها أدلة الاحكام اه ثم رأيت شيخنا  
الشهاب قال انه نوطئة لما ذكر من الايات الدالة على الخطاب الخارج عن التعريف اه وفيه  
تكرر رأيت شيخنا العلامة قال انه اشارة الى جواب ما عسى ان يقال ان الخطاب المقسوم  
ذكر جموه 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 وخرج بفعل المكلف) فان  
قلت لم سكت عن قوله المتعلق قلت قال شيخنا العلامة لانه ليس للاحتراز بل هو صفة لازمة  
للخطاب اذ خطابه تعالى لا 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 خرج 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 مبني على ان ما مصدرية لا موصولة وأما على تقدير انها موصولة فهو متعلق  
بفعلولهم 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 معمولاكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا  
أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو العبد لم يرد بالفاعل المعنى المصدرية 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 المعمول 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 وخرج 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 وروى  
الصي والمجنون مخاطب

الاعترافات 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 أو لآياته 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 لاقتفاء  
 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 ابنا سبع اه كلام التلويح لكن  
 بخالفه ما صرح به الشارح في شرح قول المصنف الآتى وان ورد سبياً وشرطاً وما عاود صحياً  
 وفاسد 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 تعلق 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 تمسكاً كروم مما يصرح بذلك قول الشارح الآتى واما خطاب الوضع الآتى فليس من  
 الحكم المتعارف كما شئ عليه المصنف أى حيث قيد 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 الخزم بنسبوت تعلق الخطاب بفعل  
 غير المكلف خلافاً لظاهر كلام الشارح هنا وما وافقه واما ما تقدم عن التلويح فانه 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 يجزى على طريقة المصنف التي أقره الشارح  
 عليها من ان الصحة والفساد من الاحكام الشرعية كما سبأ في 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 وهذا تظهير صحة أراد الظرف عن عبه السلام  
 على نفسهم تعلق الخطاب بفعل غير المكلف قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا ليس تأذنكم الذين

ملكتم أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم واندفاع ما آجاب به عنه شيخنا الشهاب من أن المراد أمر  
المؤمنين بأن يرشدوا القاصر من ذلك بدليل تصدير الآية بخطاب المؤمنين هـ 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  
انها مطلوبة منه على وجه التسبب فهذا بنا في المدعى من أنه لا خطاب يتعلق بفعلها وانها  
مطلوبة من الولي فهو خلاف الواقع بل والمعقول اذ لا يتصور أن يطالب الولي بأن يفعلها وأن  
الولي مطالب بأمرها بمطالبة الولي بذلك انما هي على سبيل الوجوب لا التنبه كما تقر في كتب  
الشيخين وغيرهما من الشافعية ولا وجه لجعل هذا معنى للتنبه كما لا يخفى اللهم إلا أن يكون  
معنى تنبيهها أن لها حكم التنبه من حيث انابة فاعلمها وعدم ائتمه بتركها فليست أملاً فان قيل انما  
أراد الشارح وغيره بنفي التعاقب في التعلق القصدي فلا يرده عليهم اثبات التعلق في الجملة كما في  
الآية الكريمة وخبرهم وهم بالصلاة وهم أبناء سبع فان التعلق القصدي فيهما انما هو بفعل  
الاولى اقتضاهذا لا يجدي تقعا اذ لا يطردي جميع المواضع لظاهر قصدي التعلق في الخطاب  
المبين لسببية نحو اتلاف غير المكلف لتعلق الحق بذمته أو لعدم ائتمه بالاتلاف أو اوصافه  
عبارة وقساده أو نحو ذلك فممكن أن يجاب عن الشارح بقصر الخطاب الذي نفي هنا تعلقه  
بفعل غير المكلف على خطاب التكليف بدليل ما صرح به فيما سبق من تعلق خطاب الوضع  
بفعل غير البالغ العاقل كما ينهه بقربة قصره الحكم على خطاب التكليف واخرجه خطاب  
الوضع عنه كما تقر في رأي 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 هـ 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 الإلزام بفعل غير البالغ العاقل فليست أملاً وبما تقر في علم سقوط ما آجاب  
به الكوراني عن شبه أو ردها على تعريف الحكم بما ذكره المصنف حيث قال وهناك شبه لا بد من  
إيرادها والجواب عنها الاولى ان الحد غير منعكس فموجب الاحكام المتعلقة بفعل الصبي  
والجواب ان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي المأمور وهو  
الا ثم يتر كها المتاب على فعلها هـ ووجه سقوطه انه لا يجري في نحو الخطاب المتضمن لسببية  
اتلاف الصبي لتعلق الحق بذمته حتى لو كفل 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  
أحد ما يخص الولي وهو وجوب الاداء من مال الصبي والثاني يخص الصبي وهو الاستقرار  
في ذمته بل الصواب في الجواب ما أشار إليه المحقق الحلبي من ان المراد تعريف الحكم  
المعارف وخطاب 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 العاقل 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 أحكاما 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 بوجوده وذكر ما تقدم عن  
 التلويح في الكلام على قول المصنف خطاب الله اه ولا يخفى ما في قوله الثانية ان أحكام  
 الوضع خارجة أيضا فان مفهومه حيث ذكره بعد ذكر الاولى المتعلقة بفعل الصبي ان الاحكام  
 المتعلقة بفعل الصبي خارجة عن أحكام الوضع وليس كذلك كما سيأتي وما ذكره في الجواب من  
 رجوع أحكام الوضع الى التكليف سيأتي 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 لانه سبب التكليف  
 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 دليل او غيره مما سيأتي يرشد الى  
 ذلك تعبير الشارح الا في قول المتن وان ورد سببا وشروط 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 وأفعالهما  
 وصفاتهم وأما ما استدلل به على عدم تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل من انه انما  
 يتعلق بكون الشئ دليلا أو غيره وان كون الشئ كذا ليس فعلا قطعا فلا دليل فيه على ذلك  
 لان كون الشئ كذا وان لم يكن فعلا الا ان الشئ المضاف اليه السكون قد يكون فعلا  
 والخطاب المبين لكون الفعل كذا خطاب متعلق بالفعل قطعا اذ لا معنى لتعلقه به الا طلبه  
 أو الاذن فيه أو بيان حاله كبيان كونه سببا وكان الشيخ توهم ان جعل السكون 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 استدلل به وذلك باطل قطعا منافي لما سيأتي من قول الشارح وأما خطاب  
 الوضع فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف أي حيث أخرجه بقوله من حيث انه



مكلف فانه صريح 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 والتحجير  
 أو الوضع فانه صريح في صدق قوله المتعلق بفعل المكلف على تعاقبه بفعله على وجه الوضع ولذا  
 قوله اليه مع ان الوضع هو تعلق الخطاب بكون الشيء كالفعل سببا أو غيره فليست بـ (قوله باداء  
 ما واجب في مالهما الخ) قال شيخنا العلامة ان كان واجب بمعنى ثبت تعلق به قوله في مالهما ما آمن  
 الوجوب الشرعي فقوله في مالهما متعلق باستقرار محذوف على انه حال من ما الواقع على المؤدى  
 أى ما واجب ادائه على الولي كائنا في مالهما ما وقال في قوله وضمن المتلف ليس معطوفا على  
 الزكاة بل على قوله اداء ما واجب اي مخاطب باداء ما واجب كل كاة وضمن المتلف فضمن بمعنى  
 الغرم اي بغرم المتلف وبدل عليه قوله كما يخاطب صاحب البهيمه بضمن ما اتلفته لان الضمان  
 فيه بمعنى الغرم بلا شك اه (وأقول) لا بد فيما قاله من حذف المضاف أيضا أي بغرم بدل المتلف  
 ويجوز العطف على الزكاة يجعل الضمان بمعنى المضمون اي مضمون المتلف أي المضمون عنه  
 وبسببه من مثله أو قيمته ويصح مثل ذلك في قوله بضمن ما اتلفته أيضا فهو بمعنى المضمون  
 وعلى حذف مضاف أي مخاطب باداء مضمون ما اتلفته اي اداء المضمون عنه وبسببه كما يصح  
 فيه جعل الضمان بمعنى الغرم مع حذف مضاف أي بغرم بدل ما اتلفته ثم ما عينه من العطف  
 على اداء ما واجب يقتضي ككون العطف حينئذ من عطف الخاص على العام لان من اداء  
 ما واجب غرم المتلف اي غرم يده فهو على حذف المضاف وعلى قياسه يجوز كون العطف على  
 ما واجب اي واداء ضمان المتلف اي مضمون المتلف أي المضمون عنه وبسببه من مثل أو قيمة  
 ويعنى عن هذه التراكيب جعل ضمان المتلف اسطلاحا بمعنى اداء يده وغرمه ونحو ذلك  
 من غير احتياج لتأويل أو تقدير مضاف (قوله حيث فرط) قال شيخنا الشهابي طرف  
 ليخاطب اقول اول اتلفته وقوله لتنزل عليه يخاطب (قوله المتأنيب عليها) فيه أمران أحدهما  
 قال شيخنا العلامة يصح ان يكون تعنا السبي وهو الاظهار وهو محتمل لضميره ويصح ان يكون  
 تعنا للصحة فيكون مر فوعا ولا يبعد في ذلك لان الصحة سبب للآثابة وضمير عليها يرجع للعبادة  
 ويجوز ان يرجع على الصحة اه (وأقول) كونه تعنا للصحة لا يخالو عن التكلف بناء على ان  
 المتبادر من المتأنيب عليه ما يكون الجزاء في مقابلته لا ما يكون لاجله وبشرطه وكونه تعنا  
 للسبي فيه التفصيل بين التعت والمعتون بالاجنبى الا ان الرضى أجزه وبقي احتمال آخر وهو  
 ان تعنت للعبادة ثم ان جعل نائب الفاعل ضمير السبي فهو تعنت سبي وكان يجب ابراز الضمير هنا  
 اتفاقا لانه يحتمل ان يكون تعنا للسبي فقد حصل اللبس وعند من يوجب ابراز اتفاقا وانما  
 التللف اذ لم يحصل ويمكن ان يقال محمل 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 التعت عن ضمير المعتون رأسا ونائبها ما قال شيخنا الشهابي قيده أي بقوله  
 المتأنيب عليها لتعنى الشبهة في توهم تعلق خطاب التكليف بها اذ الصحة وحدها تتحقق

اداء ما واجب في مالهما منه  
 كل كاة وضمن المتلف كما  
 يخاطب صاحب البهيمه  
 بضمن ما اتلفته حيث فرط  
 في حفظها لتنزل فعلها في  
 هذه الحالة منزلة فعله وصحة  
 عبادة السبي كصلاتها  
 وصومه المتأنيب عليها

باستجماع ما يستبر في الفعل شرعا وان لم يتعلق الخطاب به كالباح اه وقد يقتضى ذلك ان  
 المنق في كلام الشارح هو خطاب التكليف وحده لكن تقسم عنه انه الاعم منه ومن خطاب  
 الوضع الا ان يجاب بانه اراد ان تقوية الشبهة فيما ذكر لانه ابلغ في الايراد لا للتخصيص به  
 فليتأمل (قوله ليس لانه ما موربها كافي البائع) اعترضه الشيخان أما شيخنا الشهاب فقال  
 فيه اشعار بان امر البالغ بها على الصحة وفيه نظر وكذا قوله بل ليعتادها قضيته ان الاعتياد  
 على الصحة ويوجب عن هذا بان الاعتياد على غايبه اعنى لحمل جملة الشرع 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 يصر به رأسا ولهذا  
 لو أعاد الظاهر مثلام مفرد الغير خلل فيها ولو على قول كانت باطلا فيصح تعديل صحتها بالامر بها  
 وأما شيخنا العلامة فقال ما سأل ان مقتضى كلامه ان صحة عبادة البالغ ما موربها فتكون  
 الصحة متعلق الامر ويلزم ان تكون من باب خطاب التكليف وهو مخالف لما يأتي ان الخطاب  
 المتعلق يكون الشيء سببا أو صحبها أو فاسدا من باب خطاب الوضع لا التكليف قال ويمكن ان  
 يكون معنى قوله كافي البالغ كان صحة عبادة البالغ ليس لانه ما موربها بل لكونه من خطاب  
 الوضع دون خطاب التكليف الذى ضمن فيه اه ويجاب بان ضمنى هذا الاعتراض على رجوع  
 الهاء في قوله ما موربها للصحة وليس ذلك بمتعين بل ولا بمتبادر بل المتبادر رجوعه للعبادة ولا  
 اشكال عليه بوجه فتأمل (قوله ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل) قال شيخنا الشهاب  
 حاصله ان اللام في المكلف العموم في اشخاص المكلفين المستلزم للعموم في الاحوال والازمنة  
 والبقاع وان امتناع تكلف العاقل ونال به في الظاهر نقي للتكليف عن هذه الانشصاص  
 من المكلفين وفي التحقيق أى وعند تحقيق ذلك وتحريره يرجع ذلك الى نقي 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 والاقوات 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 حمل ال في المكلف على العموم الا انه مخصوص بالنسبة للاشخاص أو  
 الاحوال وهذا يوجب اختلال التعريف اذ لا يصدق حيثما اذ على الخطاب المتعلق بفعل  
 كل مكلف ما عدا ما وقع التخصيص به ولا يصدق على الخطاب المتعلق بفعل المكلف الواحد  
 كالتي عليه أفضل الصلاة والسلام بالنسبة لتلصاقه فالوجه حمل ال في المكلف على الجنس  
 ويكون مقصود الشارح بيان الواقع ودفع ما قد يتوهم من التعريف قصدا الى زيادة القاطنة  
 والاقتضار والى بيان ذلك هنا لانه استقيد من التعريف ان كل خطاب يتعلق بفعل جنس  
 المكلف فهو حكمه وأما ان الخطاب يتعلق بفعل كل مكلف أو لا فأمر آخر ورائد ذلك وأما ما قاله  
 الثانى فيرد عليه أن استلزام العموم في الاشخاص للعموم في الاحوال لا يناق في جواز التخصيص  
 بالنسبة لهذا اللازم فان عموم الاحوال اللازم ليس باقوى من عموم الاصل الذى هو  
 الاشخاص الملزم وذلك يجوز تخصيصه فهذا أولى فان زعم امتناع تخصيص عموم الاحوال

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

دون عموم الاشخاص فهو ممنوع وكأنه ظن ان معنى الاستلزام هنا انه اذا عم الحكم في الواقع  
الاشخاص لزم ان يعم أيضا في الواقع الاحوال وذلك ينافي التخصيص فيها وليس الامر  
كذلك بل لا معنى له الا ان الصيغة اذا افادت العموم في الاشخاص 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 بوجهه على خلاف ما هو الحق غير صحيح هذا وان اراد الشيخ  
ان ال 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 والكرامة ويوجب ان فيه تظليما ارا اكتشافا اورد على انه حيث اطلق التكليف  
في كلامهم يريدون به قسيم الوضع بانواعه مجازا او حقيقة عرفية اه (وأقول) زيادة على  
ما أجاب به ان اراد القصور بالنسبة للمعلوم يعني انه لم يعلم مما سبق في اتقاء تعلق خطاب الاباحة  
والتدب والكرامة لان ما سبق مناص بغيرها فلا تعلم هي منه فجاوبه 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 اراد القصور بالنسبة للمعلوم منه بمعنى  
ان هذا الآتي لا يبيد امتناع مخاطبة العاقل وما ذكره على وجه الاباحة والتدب  
والكرامة فجوابه المنع لما ذكر ايضا على ان ايراد هذا البحث هنا غير متجه بل المتجه تأخيرها الى  
محل (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 التقييد والتعليل وحيث قد تناول قوله المتعلق بفعل المكلف خطاب الوضع  
بالطريق الذي جعله متناولا للتخيير والاقتضاء الغير الجازم وهو انه لولا وجود التكليف لم  
يوجد الوضع الا يري الى اتفائه قبل البعثة كاتقاء التكليف اللهم الا ان يقال الطريق  
المدكور 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 التخيير  
والاقتضاء الغير الجازم اذ لم يشترط 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 بالاقتضاء والتخيير والوضع) اعترضه شيخنا الشهاب  
فقال فيه نظرا ما أوفلان من جملة التعريف السابق ذكر الحنية السابقة أعنى قوله من حيث  
انه مكلف وليست مذكورة في كلام ابن الحاجب كما ترى في قوله في التعريف السابق نوع  
تسامح واما ثانيا فلان هذه الزيادة لا تلزم من جعله منه قال العضد عن بعض من يجعله منه  
خطاب الوضع يرجع الى الاقتضاء والتخيير اذ معنى جعل الشيء ليليا لاقتضاء 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 وتحريره قال  
فالاحتمال ان مرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم 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  
أحواله 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 بالاقتضاء  
أو التخيير أو الوضع

الضمي اه وفي قوله ما يدخله اشارة الى ان قيد الاقتضاء والتخيير يخرج 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  
ان الاصل في ذكر قيود التعريف البيان دون الاحتراز اه فقط شيئا بجزءه (واقول) كلا  
الامر من مدفوع اما الاقول فهو وبه وظاهر وذلك لان قول ابن الحاجب بالاقتضاء والتخيير هو  
بمعنى الحقيقة التي ذكرها المصنف كما تقدم بيانه في كلام الشارح حيث قال والمتعلق باوجه  
التعلق الثلاثة الى قوله لتناول حقيقة التكليف للاخيرين منها كالاقول الظاهر الخ فالمراد  
بالحقيقة في كلام المصنف ويقول ابن الحاجب بالاقتضاء والتخيير واحد وقول المصنف خطاب  
الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف وقول ابن الحاجب خطاب الله المتعلق بفعل  
المكلف بالاقتضاء والتخيير تعريف واحد لا تعريفان لان معناه ما واحد لا يختلف اذا تفاوت  
في القطمع 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 غير  
عليه والشيخ نظر الى اختلاف اللفظ مع القوله عن اتحاد المعنى فوقع فيما وقع فيه على اننا لوترنا  
عن ذلك كان هذا الاعتراض مدفوعا أيضا لان دعوى الزيادة في التعريف لا تنافي القصر  
منه أيضا بل تصدق مع ذلك بدليل استظام الكلام عند التصريح بالامر من جميعا وغاية  
ما في الباب على هذا الاحتياج الى قرينة وحكاية ذلك التعريف المزيد فيه 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 سراح كلامه كالعضد وأما ان الادخال متوقف في الواقع على هذه الزيادة أو لا فامر  
آخر ليس في كلام الشارح تصريح بالدخول في عهدته قدسبره 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 أيضا  
كما الادخال كما نص عليه الأئمة 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 والتخيير دخل بقيد الوضع لكن من الأسباب والشروط ما ليس بفعل المكلف  
كزوال الشمس وطهارة المسبح 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 يتأني مع ما علم  
من مزيد تثبته واحتياطه تعرضه لكلام مثل ابن الحاجب من غير من اجتهته للكلام من هو  
العمدة في التكلم عليه المشهور وبالاضافة اليه فكأنه لم يرض الجواب ويمكن ان يوجه ذلك  
بامر من الاول ما في ذلك الجواب من مزيد التكلف الذي لا يلبق بالحدود ولا يطرقة ابن  
الحاجب حيث ذهب الى زيادته هذا القيد احترازاً عن التكلف الذي وقع فيه من معرض عن  
زيادته وحكمهم يرجوع الوضع الى الاقتضاء أو التخصير وذلك لان الخطاب المتضمن لكون  
الزوال سبباً للوجوب الظاهر مثلاً امتناعاً أو لا وبالذات بالزوال فانه انما بين حاله وهو كونه سبباً  
لوجوب الظاهر 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 الظاهر 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 يطرقة ابن الحاجب ولا تدعو الضرورة الى ارتكابه الثاني ان 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  
بما لاشبهه تعلقه لعاقلة كالاشبهه له في تعلق هذا النوع من الوضع بخصوص ذلك المتعلق الذي  
هو غير فعل ولا في ان عدم شعوره لذلك لا يسدقع 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 ولا يشدق ببيان دخوله باعتبار متعلقه  
الآخر لاسيما مع التكلف في كونه متعلقاً ولا يشدق في اعتبار كل من التعلقين وكونه باعتبار  
تعلقه به بخصوصه من أقسام خطاب الوضع انما هذا الخطاب والالزام امتناع عند التدب وخلاف  
الاولى قسمين من الحكم لان الخطاب فيهما واحد هو بالنسبة الى الفعل امر والى الترتيبه بل  
لزم امتناع تعدد الحكم مطلقاً لان الخطاب الذي هو الكلام النفس صفة 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 باعتبار من الوضعيات لاننا نقول هذا باطل  
 قطعاً التصريح الائمة بخلافه حتى ابن الحاجب نفسه الا ترى الى تمثله لخطاب الوضع بقوله  
 كالحكم على الوصف بالسبيبة الوقتية كالزوال اه فهذا نص في جعل الزوال متعلقا  
 بخطاب الوضع بل وفيما قررناه أيضاً من أن الخطاب بمجرد تعلقه بالزوال من الوضعيات وبذلك  
 كله تضع صحة اقتصار الشارح على الاعتراض بعدم الشعور وعدم التفاهة لذلك الجواب  
 قلته دره من امام على ان اعتراض الشارح ليس قاصراً على ما ليس بفعل بل هو شامل لفعل  
 غير المكلف أيضاً لان قوله ما متعلقه غير فعل المكلف شامل لما ليس فعلاً أصلاً كالزوال ولما هو  
 فعل غير المكلف كالسبي والجنون مع ان الخطاب المتعلق بمن خطاب الوضع ولا يشمله  
 التعريف مع الزيادة المذكورة لتقييده بفعل المكلف لا يقال بل يشمله بناء على ان المراد بفعل  
 المكلف فعل جنس المكلف أى فعل ما يصدق عليه الانسان مثلاً لاننا نقول لا اعتبار بمثل هذا  
 ولا يصح وقوع مثله في مطلق الكلام فضلاً عن التعريف لانه مما لا يفهم من اللفظ مطلقاً على  
 انه يبقى ما متعلقه فعل البهية ولا يصح ان يراد بجنس المكلف جنس الحيوان مطلقاً 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 السعداً جاب عما ذكره الشارح وقد علمت عذراً للشارح في الاعتراض  
 عن جوابه وعدم الالتفات اليه بما لا مزيد عليه ان أحسنت التأمل واعرضت عن محض  
 التقليد لكل ما سمع والعجب مما يفهم من هذا الكلام من شيخ الاسلام من ان الشارح لم يطبع  
 على جواب السعداً وانه قصر بتركه أو بذكر الاعتراض من أصله مع ظهور ما في ذلك الجواب  
 مما يقتضى 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 اهل أى أطلق المصنف وقوة كغيره تقوية وسنداً للمصنف وهو ما على حذف  
 مضاف أى كاستعمال غيره أو حال من المصنف أى استعمل المصنف طال كونه مشابهاً لغيره  
 اه (قوله المكان الجازى) انما عدى استعمال باللام اما لانها بمعنى فى كما قاله شيخنا العلامة  
 واما لانه ضمن استعمال معنى استعار كما قاله شيخنا الشهاب قال وحيت فسرهما أى ثم بهما فكان  
 عليه أن يقول المكان الجازى القريب (أقول) فى ثم يجوز من جهتين ولا يخفى أن تفسيرها بهما  
 الذى هو من اشارات القريب ينال في تفسيرها بذلك الذى هو من اشارات البعيد في قوله أى من  
 أجل ذلك اللهم الآن يقال استعمل هنا في البعيد مجازاً أو ذلك فى القريب كذلك أو يقال أشار  
 أو لا يهنا الى قرب المشار اليه بقرب محله وما فهم منه وثانياً بذلك الى بعد باعتبار أن المعنى غير  
 مدرك حساً فكانه بعيد ثم رأيت فى شرح التسهيل للتصاميم ما نصه وانظر ثم فى قول العلماء  
 ومن ثم كان كذا هل معناه معنى هنالك أى الى البعيد أو معنى هناى التى للتقريب والظاهر هو  
 الثانى اه ثم مما يقتضى التامل فى علاقة هذا الجازى وقى قرينته ويمكن أن يجعل العلاقة هى  
 المشابهة فان المعنى محل الفكر وتردده اليه على اختلافه المرة بعد الاخرى كما ان المكان محل الجسم

واستعمل المصنف كغيره  
 ثم المكان الجازى كثيراً

والتردد اليه بأنيانه المرتب 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 للإشارة  
الى المكان الاعتباري كأنه شبه الاختلاف المذكور في شرط تأثير الالف والتون أنه اتفاه  
فعلاية أو وجود فعل بالمكان في أن كلامهم مائماً إذاً المكان منشأ التباينات والاختلاف  
المذكور منشأ اختلاف آخر وهو الاختلاف في صرف رجم فجعل الاختلاف المذكور  
من أفراد المكان ادعاءً ثم شبه المكان الاعتباري بالمكان الحقيقي لاشتراكهما في المكانيّة  
فذكر اللفظ الموضوع للمكان اه وعلى قياسه يقال هنا شبه ما ذكر من أن الحكم خطاب الله  
لكونه منشأ الاعتقاد المذكور بالمكان الخ فليتامل (قوله وبين في كل محل بما يناسبه) قال  
شبخنا الشهاب إشارة الى أن ثم دلالة فيها على أن يزيد من مشاربها اليه لوقف فيه كونه مكاناً  
وأما بيان ذاته وحقيقته فيقرينة 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 لأن قول هذا  
غلط ظاهر لأن ما هنا انما يبين أيضاً فيما سياتي ضرورة تأخر بيانه عن هذا الكلام المشغل على  
الحوالة (قوله فتقوله هنا ومن ثم أي ومن هنا) أقول قوله مبتدأ وهو بمعنى مقوله وهنا متعلق  
به ومن ثم عطف بيان عليه إذاً المفسرين هنا لفظ من ثم لا النطق به وقوله أي ومن هنا قال شبخنا  
العلامة خبر عن قوله فتقوله لقيام أي مقام معناه والاندخولها في الأصل عطف بيان على ما قبله  
اه والأوجه أنه متعلق بالخبر لا بنفسه والتقدير مثلاً يقال في بيانه وتفسير معناه أي ومن هنا  
أي هذا اللفظ أو نفس الخبر على حذف مضاف اليه وإلى 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 الأول أنه محل من على معنى التعليل هنا وفي جميع مواضعها من الكتاب قال شبخنا  
العلامة والظاهر أن كونها للتعليل لا يتعين بل يصح كونها لابتداء الغاية بل هو أظهر لأن ثم  
المكان وكون من الداخلة عليها لابتداء الغاية أظهر من كونها للتعليل اه (وأقول) أما أولاً فقد  
أطبق شراح كفاية 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 الأريج الأظهر ما أطبقوا  
عليه وأما ثانياً فقد قال الشيخ الرضي وتبعوه المقصود من معنى الابتداء في من أن يكون الفعل  
المتعدي بمن الابتداءية شيئاً تمتد كالسير والشيء وقوهما ويكون الجرو ومن النبي  
الذي منه ابتدئ ذلك الفعل نحو سرت من البصرة أو يكون الفعل المتعدي بها أصلاً للشيء  
المتد نحو تبرأت من فلان إلى فلان وكذا خرجت من الدار فإن الخروج ليس شيئاً تمتد إذ  
يقال خرجت من الدار إذا انفصلت منها ولو باق من خطوة ثم قال وتعرف من الابتداءية بان  
يحسن في مقابلتها إلى أو ما يفيد فائدتها نحو قولك أعوذ بك من الشيطان الرجيم لأن معنى  
أعوذ بك النبي إليه وأقرب إليه فالبه هنا فادت معنى الانتهاء اه ولا يخفى أن القول في قوله  
نقول لاحكم الله يعني الاعتقاد لا اللفظ إذ لا معنى له هنا وإن الاعتقاد ليس أمراً تمتد ولا  
يظهر كونه أصلاً لمتد إلا بالتكلف كما أن أصل مقابلة من هنا إلى أو ما يفيد فائدتها أفضل عن  
حسنها لا يظهر بدون التكلف بخلاف معنى التعليل فإنه ظاهر لا تكلف فيه بحسب اللفظ

وبين في كل محل بما يناسبه  
كإسباتي فتقوله هنا (ومن ثم)  
أي ومن هنا هو أن 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 بسيد وانما مقصود المصنف انه يعلم من تعريفنا  
 الحكم بانه خطاب الله اننا نقول لاحكم الله فلا حكم عندنا لله قبل بحسن أو قبح بالمعنى الذى  
 هو محل النزاع بيننا وبين المعتزلة وبيان ذلك اننا أخذنا الحكم جنسا يتناول الحدود وغيره  
 وبإضافته الى الله نخرج خطاب من سواء فلا حكم الاخطايه وهذا معنى قولنا لاحكم الله  
 تعالى وبعبارة الشرح غير واقية بإيضاح هذا المحل اه (وأقول) أما قوله ظاهره ان تعريف الحكم  
 بانه خطاب الله دليل يحملنا الخ فليس بسيد لانه زعم ان ظاهر كلام الشارح ان المشار اليه  
 بذلك هو تعريف الحكم بانه خطاب الله وليس كذلك قطعا بل صرح بقول 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 يجعل على قولنا اى  
 اعتقادنا اذا القول هنا بمعنى الاعتقاد كما تقدم بيانه أن لاحكم الله تعالى ويوجب اذ اتقاء  
 الحكم عما عدا الله لازم لكون الحكم خطاب الله واعتقاد الم لازم مما يجعل على اعتقاد اللزوم  
 على أن تعريف الحكم بانه خطاب الله مما يجعل من اعتقاد مطابقتها للواقع على ما ذكرنا ايضا اذ من  
 لازم اعتقاد ذلك اعتقاد اتقاء الحكم عما سوى الله فقوله بالتسبيط لهذا ايضا ليس بسيد وعلى  
 التقديرين فلا يجتنى 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 التكنيني المتعارف بين الاصولين بالاثبات والتي كما أشار اليه الشارح  
 اولاً وحسبنا فالتى تضمنها التعريف انما هو ان الحكم المخصوص هو خطاب الله تعالى المذكور  
 لان الحكم على الاطلاق هو ذلك ومعلوم ان كون المخصوص ما ذكرنا لا يجعل على اعتقاد أن  
 لاحكم على الاطلاق الله كما افاده اطلاقه التي واستعماله فيه الصيغة التي هي نص في تبنى  
 الجنس وهي لامع بناء اسمها في قوله لاحكم الله اذا اتقاء الحكم عما عدا الله على الاطلاق ليس  
 لازما لكون المخصوص خطاب الله كما لا يجتنى 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 بتبنى الحكم على الاطلاق عما سوى الله اذ لا يلزم من اختصاص  
 الحكم المخصوص بالله تعالى اختصاص الحكم على الاطلاق به تعالى بل انما يعلم منه 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 وحسبنا  
 يتم مقصودا المصنف اذ لا خفاء في أن القول بسلب المخصوص يعلم 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 اخص به تعالى  
 هذا الحكم المخصوص لزم اختصاص المطلق به تعالى أو يقال ليس المراد ان ما تضمنه التعريف



بجوده منشأ العلم بالقول المذكور بل المراد ان له مدخلا في حصول ذلك العلم فان الظاهر من  
إضافة هذا النوع الى تعالى دون غيره كون المطلق مضافا الى تعالى لانه اللائق بعبادته تعالى  
والحاصل ان بيان اختصاص هذا النوع بتعالى مما يفيد 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 الى تعالى مما يحمل على اعتقاد استفاء الحكم مطلقا عن غيره  
تعالى ويوجبه فليشأمل فان هذا كله من التكلف الذي لا يجزئ ثابها ان المقصود من هذا التقى  
التهيد لخلاف المعتزلة في حكم العقل والرد عليهم فيه كما أشار اليه الشارح بقوله فلاحكم للعقل  
بشيء مما سأتى عن المعتزلة وحينئذ توجه نظر ظاهرا ما أولاد 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 لکن ذكر المصنف في موضع النزاع أمرا آخر بقوله وبمعنى الذم  
عاجلا الخ خارجا عنهما لان ترتيب الذم والعقاب ليس واحدا من الاحكام الخمسة ولا من أحكام  
الوضع بل هذا هو الذي صرح بجعله في موضع النزاع هنا وعلى هذا فظاهر ان التقى المذكور  
لا يصلح بالنسبة لهذا التهيد والرد المذكورين والحاصل انه ان أراد بقوله لاحكم الله ما هو  
الظاهر منه فهو محل اتفاق فلا يصلح لما ذكرنا ونقي ادراك العقل فهذا لا يتفرع 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 بمنع ان مقصود من هذا التقى 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 التهيد  
والرد الاشارة اليهما بما يريد من العبارة وان لم يكن مفهوما منها والمراد من قوله لاحكم الله  
اشياء الحكمه تعالى وحده حسبا أراد لا يجب المصالح والمفاسد وهذا المعنى مما يستلزم تقى  
حكم العقل بمعنى ادراكه فان المعتزلة انما قالوا به بناء على ان حكمه تعالى تابع للمصالح والمفاسد  
المدركين بالعقل كما قال السيد ذهب المعتزلة الى ان الافعال في ذواتها مع قطع النظر عن  
أوامر الشرع ونواهيها متصلة بالحسن والقبح وأرادوا بالتبع كون الفعل بحيث يستحق فاعله  
الذم عند العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك ورعا مسروره ويكون الفعل بحيث  
يستحق فاعله المدح ثم القبح هو معنى الحرمة والحسن هو تقاوت مراتبه فان كان بحيث يستحق  
فاعله المدح وتاركة الذم عند العقل فهو الوجوب والافان استحق فاعله المدح فقط فهو التذم  
أو استحق تاركة المدح فقط فهو الكراهة ولا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة وهذه  
الامور اعني الوجوب واخواته ناسبة للافعال في ذواتها وليست مستفادة من الشرع بل  
حاصلة قبله أيضا بالقياس الى العباد فقط بل بالقياس الى الخلق أيضا ولذلك قالوا بوجوب  
اشياء عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ووضفوا الافعال بالحسن والقبح بالنسبة اليه رذ هو الى  
ان أوامر الشرع ونواهيها كاشفة عنها الامثلة اياها وجوب الصلاة وحرمه الزنا أمران  
ذاتيان لا بسبب الامر والتهيب بل هما كاشفتان عنهما انتهى وعن الثاني بانه اذا فهم حكم

ادراك العقل لاحكام التكليف والوضع فهم عدم ادراكها يقترب عليها من ترتيب ما ذكرناه  
 اذا اتى ادراكه وجوب هذا الفعل مثلا اتى ادراكه انه يذم ويعاقب بتركه فليست مل وعلى هذا  
 فلا اشكال على واحد من المتن والشرح على انه سياتى عن شيخنا العلامة دعواه رجوع  
 الترتيب 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 في  
 شرح قول المصنف الاتى شرعى أى لا يؤخذ الا من الشرع ولا يدرك الا به فعمل حكم الشرع  
 في محل النزاع على الادراك به ينبغى ان يكون في التمهيد هذا المعنى أيضا وعلى هذا فلا اشكال  
 في صحة التمهيد والتفريع واذا علمت جميع ما قررناه في هذا المحل علمت ان الكمال بعزل عن  
 ايضاحه وان ما أشار اليه بقوله السابق وعبارة الشرح غير وافية بايضاح هذا المحل من انه هو  
 وفي بايضاحه لم يصادف محلا (قوله فلاحكم) للعقل انما يقل فلاحكم غيره كما هو المناسب  
 له وم التقي في قوله لاحكام الله تنصيصا على محل النزاع فانه منحصر في الواقع في حكم العقل  
 واحترازا عن زيادة ما يستغنى عنه (قوله مما سياتى عن المعتزلة المعبر عن بعضه بالحسن والقبح)  
 قال شيخنا الشهاب حسن الفعل وقبحه المعروضان للخلاف هما المعنيين أحدهما كون الفعل  
 قد أمر بالتناء على فاعله أو ذمه الثاني كونه لا حرج في فعله ومقابله وقد مشى في المتن على ما يلائم  
 الاول حيث قال وبمعنى ترتب الذم الخ وفيما سياتى على ما يلائم الثاني 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 ساغ للشارح  
 ان يقيد ببعض نظر الما اقتصر 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 لازامية الاول  
 موافقة الفرض ومخالفة الثاني ما أمر الشارع بالتناء على فاعله أو الذم له الثالث ما لا حرج في  
 فعله وما فيه حرج قال والمباح وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير انتهى قال المولى سعد  
 الدين ثم انه لم يبين ان أى هذه المعاني محل النزاع والظاهر انه المعنيان الاخيران كما ذكر بعض  
 الشارحين وانما اقتصر في المواقف على الثاني لانه لم يذكر التفسير الثالث ولان معنى الحرج  
 استحسان الذم في حكم الشارع فاستوى انتهى وقضيته ما ذكر أيضا ويحق الكلام فيما لا يتعلق  
 بالفعل مطلقا من الاحكام الوضعية ككون الزوال سببا لوجوب الظهور على ما تقدم تحققة  
 ولا يعده من محل النزاع أيضا وفسر الكمال ما سياتى 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 وروى الشرع قال ويعبر عن بعض ذلك وهو ترتب المدح  
 أو الذم والثواب أو العقاب على الفعل بالحسن والقبح العقليين فقوله المعبر عن بعضه نعت  
 لما في قوله مما سياتى انتهى فبين بذلك انقسام ما سياتى 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  
 سياتى 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 محمل النزاع لا مطلقا فكان الصواب ان يدل قوله  
وبعبر عن بعض ذلك بقوله وعبر أي المصنف عن بعض ذلك حيث ذكر محمل النزاع قتائل (قوله)  
ولما شارك في التعبير به ما عنه) اعترض شيخنا الشهاب كشيخنا العلامة بأنه يجب حذف عنه  
لان التعبير به عن ذلك البعض لا يشركه فيه غيره انتهى (وأقول) الوجوب ممنوع وبيان ذلك  
ان ابن الحاجب لما قال في خواص الاسم والاستناد اليه اعترض بان الضمير عائد الى الاسم  
فصيرا المعنى ان الاستناد الى الاسم خاصة الاسم ولا فائدة فيه اذ لا يدل على عدم الاستناد الى غير  
الاسم فدفع السيد وغيره الاعتراض بتفسير الاستناد اليه بقوله أي الكون مسندا اليه فاشارة  
الى ان المراد اختصاص هذه الصفة فلولا استناد الى غيره لم يخص مطلق الصفة وأورد على هذا  
ان الضمير راجع الى الاسم فلا اشكال بحاله 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 مرجعا ولا يخفى امكان جريان جميع ذلك هنا بان  
يفسر التعبير به 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 قلبي كرمح ارادة عمومه لا خصوصه أو يقال هذه العبارة لا يقتضي  
التعبير بها 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 واليه الالابسة 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  
وتحتملها 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 ظرفية بمعنى في والتقدير لفظ الحسن ولفظ القبح حال  
كونهما مستعملين في معنى ملائمة الطبع ومنافرته ولا غبار على هذا لانا نقول محل الحسن  
والقبح على اللفظ يمنع منه الاخبار عنهما بقوله عقل اذا العقل هو المعنى دون اللفظ ولهذا قدر  
الشارح للشيء فان حسن الشيء وقبحه اعمالهما المعنى لا اللفظ اللهم الا ان يجعل الاخبار عنهما  
بقوله عقل على حذف المضاف أي معناه عقل فيصح المحل على اللفظ لكنه تكلف لا حاجة  
اليه فان قلت فأي فائدة في زيادة لفظ المعنى حتى فات الاختصار المقصود به ولزم ارتكاب ما هو  
خلاف الاصل من بيانية الاضافة وهلا قال بملائمة الطبع ومنافرته قلت الفائدة الدلالة على ان

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

مدخول الباء هو المراد بالحسن والقبح ولو لا زيادة لفظ المعنى لم يهتد بهم ذلك واعلم ان ابن  
الحاجب عبر بموافقة الغرض ومخالفة الغرض والعلامة وربما يقال ان بينهما ما قرأ لان  
الموافق للغرض ربما لاوافق الطبع والمخالف للغرض ربما يوافق الطبع كما في دواء المريض  
اه أي والملائم للطبع ربما خالف الغرض والمناقض للطبع ربما وافق الغرض وبالغرض عبر في  
المواقف 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 والجرور 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 ويلتبس بمعنى  
هو صفة هي الكمال والنقص وفائدة زيادة لفظ المعنى ما تقدم وزيادة لفظ الصفة دفع توهم ان  
المراد معنى لفظ الكمال والنقص فيوهم اعتبار التعبير عنه بلفظهما في اطلاق الحسن عليه  
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 زعمه 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 فالحسن 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 الا ان  
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 وانضاع 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 قرأناه وبيد الكلام  
في انه عبارة عن نفس كمال العلم مثلا كما اقتضته عبارة المصنف كما ينهه وقال الما اقتضته عبارة  
المواقف وحواشي العضة المذكورة أو عن كون العلم مثلا صفة كمال كما اقتضته عبارة شرح  
المواقف وقال شيخنا الشهاب في قوله ويعني صفة الكمال ما نصه لا بد فيه من تقدير أي ويعني  
كونه صفة كمال أو نقص لان الصفة نفسها هي الشيء المتصف بالحسن والقبح لا هو وأضاف  
الكمال الى الصفة عكس ما قيل لصح المعنى بلا تقدير وقد يجب بيان الاضافة بينه وبين عليه

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

ان ذكر الكمال والنقص وحدهما يوردي 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 جوايه بان الاضافة بيانية مخالف للمعنى الذي ادعاه اولايته وله لا بد فيه من تقدير الجمع  
ان قضية سباقه ان هذا الجواب دافع لاحتمال ذلك المعنى الى التقدير وان ذلك المعنى حاصل  
باعتبار هذا الجواب فتأمل (قوله أي يحكم به العقل اتفاقا) قال شيخنا الشهاب اعلم ان العقل  
اتمادرك 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 فالمدرك للجواهر  
والمزهر العقل بواسطة الحس المشترك والعالم والجهل هو العقل بواسطة الآله الباطنة ولحسن  
الحلو والعلم وقيح المر 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  
المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع  
الى السكين واختلقت في ان صور الجزئيات الجسمانية ترسم فيها وفي آلتها فذهب جماعة  
الى الثاني بناء على ان الصورة الشخصية الجسمانية منقسمة فلما ورثت في النفس الناطقة  
لانقسمت بانقسامها وذهب آخرون الى ان الصور كلها امر ترسم فيها لانها هي المدركة الاشياء  
الآن ادراكها للجزئيات الجسمانية بواسطة آلتها وذلك لا ينافي ارتسام الصورة فيها غاية ما في  
الباب انه عالم يفتح البصر لتدرك الجزئي المبصر ولم ترسم فيها صورته واذ اقتضت ارتسم فيها  
صورته وادركته 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 الحلو والعلم وقيح المر والجهل حيث  
جعل الاولين من مدركات العقل بواسطة الآله الباطنة والاخرين من مدركات القوى  
الباطنة تنظر ومقتضى ما قبلناه خلافه وقد قال السيد في حواشي المطول المفهوم اما كلي أي  
سواء كان صورة أو معنى أو جزئي أو جزئي اما صور روي المحسوسة باحدى الحواس الخمس  
التاهرة واما معان وهي الامور الجزئية المستترعة من الصور المحسوسة ولكل واحد من  
الاقسام الثلاثة مدرك تدرك الكل وما في حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض  
المادية هو العقل ومدرك الصور هو الحس المشترك ومدرك المعاني هو الوهم اه وقوله المنتزعة  
من الصور المحسوسة يخرج المعاني الجزئية المجردة فليراجع وجه ذلك (قوله ومعنى ترتب المدح  
والذم الخ) أقول فيه امور الاول ان في الجار والمجرور ومعنى الباء وزيادة معنى واضافته ما تقدم  
فاضافته معنى بيانية لكنه في الحقيقة مضاف الى محذوف أي ويعني استحقاق ترتب الخ لان  
اللازم استحقاق الترتب دون نفس الترتب اذ قد يتخلف تقدير اذ بالترتب كونه بحيث يستحق  
ذلك لا حصول ذلك بالتفعل فلا حذف والثاني ان عاجلا وأجلا نظر فان المدح والذم والثواب  
والعقاب أو الترتب ان كان بمعنى الحصول بالتفعل لا للاستحقاق المقدر ولا للترتب بالمعنى الاخر  
لحقيقةهما 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  
و الذم عاجلا) والثواب  
(والعقاب أجلا) كحسن  
الطاعة وقيح المعصية  
(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 تميزه بنفسه 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  
 والعقاب وهذا هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وعند المعتزلة عقلي اه وهي ظاهرة فبما ذكرنا انه  
 المراد كعبارة المصنف (قوله أي لا يحكم به الا الشرع) أقول فيه أمران الاول انه قد يناقش  
 في هذا الكلام بان قضيته اصدا للحكم في جرائ الأثبات 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 أثبت المخالف انما هو معنى مجرد الادراك كما علم مما تقدم وسيتم ذلك بتقابل الأثبات والنفي  
 ان جعل الحكم في النفي بمعنى الادراك ولا يحصل المقصود من الرد على الخصم 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 يمنع 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 دافع للتجوز فيه امر اعادة للمحافظة على ذكر التسبب اليه في تفسير التسبب والشرع  
 وضع اليه سابق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير 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 اه ما قاله شيخنا فليست أم ل قوله  
 المستلزم للتجوز في الاستناد والمسند وقد شرح بعضهم تعريف الدين الذي ذكره على وجه يقيد  
 ان الدين هو الشريعة باعتبار حيث قال في قول السدي حواشى العنود وأما الدين فهو وضع  
 الهى سابق لاولى الألباب باختيارهم المحمود الى الخير بالذات ويتناول الأصول والفروع وقد  
 يخص بالفروع والاسلام هو هذا الدين التسبب الى محمد صلى الله عليه وسلم المشتمل على العقائد  
 الصالحة والأعمال الصالحة اه ما نصه احترز بقوله الهى عن الأوضاع البشرية نحو الرسوم  
 السياسية والتدابير المعاشية وقوله سابق لاولى الألباب احتراز عن الأوضاع الطبيعية التي  
 تهتدى بها الحيوانات لخصائص منافعها ومضارها وقوله باختيارهم المحمود عن المعالى  
 الاتفاقة والأوضاع القسرية وقوله الى ما هو خير بالذات عن نحو صناعات الطب والفلاحة  
 فانهما وان تعلقتا بالوضع الالهى أعني تأثير الاجسام العلوية والسفلية وكما تسمى لتعين لذوى  
 الألباب باختيارهم المحمود الى صنف من الخيرات فليست تأتو ديانهم الى الخير المطابق الذائق أعني  
 ما يكون خيرا بالناس الى كل شيء وهى العادة الأبدية والقرب الى خالق البرية وهو الله أيضا  
 الآن بينهم فترقا 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 الاقناعات في قول شيخنا مجازاً عن لا يدل نظر لانه انما يناسب الاقناعات 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 امران أحدهما ان لقائل ان يقول هذا  
التقدير مستدرك لا قاعدة فمع ذكر الشرع وثانيه ما قال شيخنا الشهاب ان اريد به هذا التقيد  
الكشف والبيان فالشرع اعم من المبعوث به الرسل لما مر في تعريف النبي والرسول وان  
أريد به الاحتمال ليرى ان الشرع كما كذبك سواء كان رسولاً أو نبي ليس برسول فالوجه  
ترك هذا التقيد وقد يجاب بان ذلك لوقوع الغالب نظر المكثر في 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 الامر الاقول الثاني (وأقول) أما الاقول  
فيمكن ان يجاب عنه بان التقيد 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  
الكلمين على ان وصول الشرع الى الانبياء في معنى البعثة بالنسبة اليهم ويجوز ان يراد بالبعثة  
ما يشمل البعثة حقيقة وسكاً وبأنى عند قول المصنف ولا حكم قبل الشرع ما يتعلق بذلك ثم  
وأيت عن شيخنا العلامة انه اشارة الى ان المراد بالشرع اللفظ المترى عليهم وستهم 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 الاقول منه بناء على ان المراد المبعوث بحقه  
الرسول على ان الحكم يبعث الرسول به لا يثاب في 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 عقل) قال شيخنا العلامة  
ظاهراً ان الفعل المقدر العامل في خلافاً يتعاقب به هذا الجار والمجرور وهو قوله في قولهم وهو  
خلاف الظاهر لانه خلاف التبادر فلور قال في ذلك أى في قولنا انه شرعى كما اظهر اه (وأقول)  
تقدير العبارة على ما سلكه الشارح فخطاب بقولنا انه شرعى المعتزلة في قولهم انه عقل وهذا  
كلام صحيح حسن منتظم 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  
عقل أى يحكم به العقل

الشارح تعيين مذهب المعتزلة والتوسطه لشرحه مع الاختصار وحصول المقصود اذ يلزم من  
 قولهم انه عقلي عدم قولهم انه شرعي بالمعنى الذى 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 وحيث قد فاما ان يعرض عن تعيينه  
 وشرحه وذلك مما لا يليق اذ يفتوت به شرح العبارة على الوجه اللائق المطلوب او يعرض مع  
 ذلك لتعيينه وشرحه فينبغ الاختصار وقد برز 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 وحكمه 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 يتا في الضرورة طلقا وانما اقيم اذا  
 كان بتعريف المقدمات والانتقال منها الى المطلوب الا ترى ان الحكم بان الاربعة زوج ضروري  
 مع انه يوسط مقارن لها في الادراك وهو انما يتقسم عندنا وبين وقد صرحوا بان الضروريات قد  
 تحتاج الى وسط بدون سر كدفع كذا فراجع ذلك من اراد ثم رأيت عن شيخنا العلامة ما حمله  
 انه لا يقال ان قوله بالضرورة يتا في 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 بشره بالوجوب والتدب والاشياء يشير  
 للتحريم اه واقول اما انقاطه الاباحه فقد يوجه بان ما ذكره المصنف لا يشتملها اذ لا يترب  
 على واحد من فعلها او تركها مدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب واما تركه الكراهية فبانه 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  
 العنود 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 احتجوا فذهب المعتزلة الى ان  
 الاعمال في ذواتها مع قطع النظر عن اوامر الشرع وفوائده 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 التمدب واستحق تاركه المدح فقط فهو الكراهية او لا  
 تعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الاباحه الى آخر ما اطلال به (قوله أى 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 أى يدرك العقل ذلك  
 تفسيره قوله يحكم به العقل اه بل المناسب ان يكون المتساوية هو مرجع الضمير في قوله انه

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



من قوله في قولهم انه عقلي أي ان الحسن والقبح يعني الترتيب المذكور أي يدرك العقل الحسن والقبح يعني الترتيب المذكور بالضرورة بلخ أو يحتمل ان الإشارة لما في الفعل من مصلحة أو مقصدة يتبعها حسنه أو قبحه كما يناسب ذلك قول المواقف وعند المعتزلة عقلي قالوا للفعل جهة محسنة أو مقبحة ثم انها قد تدرك بالضرورة بلخ والثاني انه يدل على ان حكم العقل يعني ادراكه وقد صرح بذلك غيره كالأستوى فانه قال في شرح منهاج الأصول مانعه وانما النزاع في الحسن والقبح يعني ترتيب الثواب والعقاب فعندنا انهم ما شرعيان وذهبت المعتزلة الى انهما عقليان بمعنى ان العقل له صلاحية الكشف عنهما وأنه لا يفتقر الوقوف على حكم الله تعالى الى ورود الشرائع لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمناسد وانما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يحمله 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 لعني خفي علينا قلخص ان الحماكم حقيقة هو الشرع اجماعا وانما الخلاف في ان العقل هل هو كاف في معرفته أولا وكلام الكتاب يوم خلاف ذلك اه (قوله أو باستعانة الشرع) عبارة العصد في شرح ابن الحاجب ومنها أي 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 جهة محسنة كافي صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجبه الشارع أو جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بالضرورة أو بتطره اه فقول الشارع أو باستعانة الشرع أي يدرك ذلك باستعانة الشرع مراده به ادراكه بعد ورود الشرع أن في الفعل جهة حسن أو جهة قبح فقد استعان بالشرع في 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 في تقييم الدليل من ملاحظة انه لما تناسب ايتار مقابل الثواب بالذكر ناسب ايتار ما يناسبه وهو مقابل المدح الذي هو النظم المناسبة بينهما (قوله لا يتخلف ولا يقبل الزيادة) أي فهو أخص بهم وألحق فكان الانسب عند ارادة الاقتصار على أحد الأمرين ايتار بالذكر لمزيت به باعتبار متقدم وبهذا يدفع ما عساه أن يقال لادخل للاخصية فيما نحن فيه فتأمله (قوله وشكر التتم) قال شيخنا العلامة هذه المسئلة ذكرها أهل الحق بعد المسئلة الأولى على سبيل الترتيل مع المعتزلة أي قتل تمامكم الى ان العقل يدرك الحسن والقبح بالمعنى المتقدم لكن يترك ان لا يكون الشكر عقليا وقد قررهما ابن الحاجب على اتم وجهه ويراد المصنف لها على هذا الوجه لا تظهر له فائدة لانهم اتخذوا هذه عقب تلك على طريق الجدول على سبيل الترتيل اه وقال الكرواني بعد ان ذكر ان هذين الفرعين أي هذه المسئلة والتي بعدها

او باستعانة الشرع فيما  
خفي على العقل كحسن صوم  
آخر يوم من رمضان وقبح  
صوم أول يوم من شوال  
وقوله كتب به عقلي وشرعي  
خير مبتدأ محذوف أي كل  
منهما أو كلاهما وتركه كغيره  
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 التتم)

ذكرهما الاصحاح على سبيل التنزل وقرادلتها وما يتعلق بها من انصافه 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 (واقول)  
 اما اولهما علم ان التنزل في هاتين المسئلتين ليس امر امتقاعا عليه فقد قال الاصمغاني في شرح  
 المحصول بعد ان حكى قول المحصول واعلم انما معنى يفساد 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 فانصافه اعلم  
 وقدك الله ان في هذا الكلام نظرا وبيانه هو انه ان كان الحكم في هاتين المسئلتين لازما لهذه  
 القاعدة لم يوافقها 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 بحكم التسليم استحالة تخلف اللزوم عنه فلا يقبل المعارضة ومعنى كان اللزوم ظنيا وكان  
 وقوع اللزوم ظنيا كان الدليل المذكور قابلا للمعارضة لكن متى سلم لهم قاعدة الحسن والقبح  
 العقليين لم يثبت الحكم في هاتين المسئلتين قطعا على وفق مذهبهم فلم تحك اقامة الدليل على  
 عدم الحكم في هاتين المسئلتين على وفق مذهبنا بعد تسليم تلك القاعدة فالصواب ان لا تسلم  
 لهم القاعدة اصلا اه وحينئذ فيجوز ان يكون المستفاد في هذا الكتاب عن لا يرى التنزل في  
 هاتين المسئلتين فلم يسلك طريقه ويحتمل ذلك بسبب الاعتراض عليه وعلى هذا فانما خص على  
 هاتين المسئلتين بخصوصهما متابعة الاصحاب واقتداء بهم في الجملة واما ما في فيجوز ان  
 يكون المصنف اكتفى بالاشارة الى التنزل حيث افرد هاتين المسئلتين كرمح فاهما مما قبلهما وما  
 بعدهما او قصد الاحتياط لاحتمال ان لا يصح التنزل فذكرهما على وجه يحتمل التنزل وعدمه  
 (قوله اي التناهي على الله تعالى الخ) فيه امران الاول قال الكمال واعلم ان كلام الشارح  
 يقتضي ان موضوع هذه المسئلة هو الشكر بالمعنى اللغوي المتعارف وهو سلاف المشهور واذ  
 المشهور ان موضوع المسئلة الشكر بالمعنى العرفي وهو صرف العبد بجمع ما اتم الله به عليه  
 الى ما خلق واعطاه لاجله كصرف النظر الى مصنوعاته والسمع الى تلقى او امره وانذاره وعلى  
 هذا القياس الخ اه (واقول) بعد تسليم الشارح ان موضوع المسئلة المعنى العرفي يكون غاية  
 الامر ان الشارح فرض الخلاف في بعض صور محل النزاع فان الشكر بالمعنى الذي يثبت من  
 جملة صور النزاع بل هو داخل في الشكر العرفي ولا يخذور في ذلك ولهذا قال شيخ الاسلام  
 والطيب في ذلك السهل اه على ان شيخنا الشهاب حمل ما ذكره على المعنى العرفي حيث قال في  
 قوله اي التناهي انصافه عرفه باللام ولم يقبل هو ثناء كما قالوا في نبي الخ فائدة لكل الجموعى  
 واشعارا بان الشكر المعرف هو الشكر الشرعي المعرف بقرانهم صرف العبد بجمع ما اتم الله به  
 عليه الى ما خلق لاجله فاقول في قوله او اللسان او غيرهما لتفصيل الجملة نحوها في قوله تعالى

اي التناهي على الله تعالى

كوتوا

كونوا عودا أو قناري اه لكن فيه نظرين وجهين أحدهما انه يحتاج الى جعل قول  
 الشارح بان في الموضوعين بمعنى كان وسيأتي عنه ما ينافيه والثاني ان الشارح اعتبر كون التثنية  
 لاجل الانعام والحمد الشري المذكور ولا يعتبر فيه ذلك والثاني قال شيخ الاسلام تبع في تفسيره  
 التكرير بالتثنية الجوهرى وغيره وفيه تجوز حيث اطلق التثنية على فعل غير اللسان من الاعتقاد  
 وفعل الجوارح المراد بقوله أو غيره اى أو التثنية بغيره اه وقال الكمال لا يخفى ان اطلاق التثنية  
 على العمل بالاركان غير سائغ الا ان يدعى اطلاقه على سبيل المشاكلة لوفوعه مقتربا باللسان  
 والقلب اه لا يقال التجوز يمتنع في الحدود الا بقرينة واضحة لانا 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 التثنية 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 فيجعل 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 بسببه والمعنى لانعامه  
 بسبب الخلق الذي هو اليجاد أى لاجل انه انعم بسبب انه خلقه فايجد سبب لتحقيق انعامه عليه  
 أى لتحقيق هذا الجنس لان تحقق الخاص سبب في تحقق العام وألان تحقق الفرد سبب في تحقق  
 الحقيقة الكلية وعلى هذا يضبط الرزق فتح الرامصدرا كالتعلق الا ان هذا لا يناسب قوله  
 والصحة الا ان يجعل معنى التصحيح أو على حذف المضاف أى اعطاء الصحة وأما ما يفتيان براد  
 بالخلق الحاصل بالحدود وكذا الرزق ان ضبط بالفتح والصححة 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 والصحة  
 كان أولى اه (وأقول) قد تقدم ما يعلم منه امكان فتح الرامصدرا ووجه الاولوية المذكور ان ذاع  
 الاشكال عنه المهورج الى التاويل الذى ذكره وقد تقدم الكلام المتعلق به (قوله بان يعتقد)  
 قال شيخنا الشهاب تشبيه التثنية بالقلب وتعلق الايجاب الذى شرطه كون متعلقه فعلا  
 اختياريا بالاعتقاد الذى هو من مقولة الاتصال على التصديق لان المقصود تعلقه باسبابه  
 التقديرية كالظن اه (وأقول) قد قيل ان المذهب المنصور ككون الادراك كفا لا اتصالا  
 ولا اتصالا ولا اضافة كقول بكل من ذلك والمستلة مسبوطة في محلها ثم قال اعنى شيخنا المذكور  
 تهمى قوله بان يعتقد الخ اشعار بان النعم عليه اذا اتى على النعم بغير ما يفهم صدور تلك النعمة  
 عنه لا يكون ذلك شكرا ولم أرى ذلك فضلا اه ثم قال ايضا في قوله بان يتحدث بها أى  
 بلذ كورات من حيث هي خلق ورزق ومحض نعم بها منه قبل لامن أى حثية كالتى وفى هذا  
 ايضا اشعار بما مر اه (وأقول) أما التثنية بالقلب فالشارح صوره بما هو صريح كاترى في  
 اضافة النعمة الى النعم وكذا التثنية باللسان لان التحدث بالمذ كورات انه يكون شاهدا على الله

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

عباد الوهاب صاحب الالهي  
 ١٢

اذا اضافها اليه الا ان يمنع ذلك بأنه يكفي في كونه شاملا ان لم يكن بمكونها مضافة اليه تعالى وان لم  
 يصرح بذلك وأما التناهي بغيره ما ليس في عبارته اشعار باعتبار الانهزام المذكور فيه لان  
 التناهي بخو الخضوع له تعالى يتحقق بدون اضافة النعم اليه تعالى غيراته لا بد في كونه شكريا من  
 ان يكون صدوره لاجل الانعام كما أفاد ذلك قوله لانعامه وقد صرح القنري وغيره في تعريفهم  
 الشكرية قولهم فعل فبي عن تعظيم المنعم بسبب انعامه بأن قولهم بسبب انعامه متعلق بفعل  
 أي لا ينبغي ولا يتعظيم وهذا يدل على ان المعنى في الشكر كون التناهي لاجل الانعام وان لم  
 يكن فيه دلالة على صدوره تلك النعمة من المنعم وبشكل على الشارح ان تعريفهم هذا يفيد  
 ان كلامنا التناهي بالقلب والتناهي باللسان لا يخصر فيما ذكره بل يصدق الاول أيضا بخو اعتقاد  
 الكمال لاجل الانعام والثاني أيضا بخو وصفه بالكمال لاجل الانعام بل صرحوا بذلك ولهذا  
 قال القنري واعلم انهم صرحوا بان الشكر باللسان اعتقاد انصاف المنعم بصفات الكمال  
 أو اعتقاد انصافه بصفة الانعام وانه ولي النعم في مقابلة انعامه أي ذلك الاعتقاد لاجل انعامه  
 ١٥ اللهم الا ان يجعل قوله بان في الموضوعين على التمثيل على ما هو عادته تبع الشيخي مذهبه كما  
 تقدم بان ذلك في أول الكتاب ويكون مخالفة اسلوب الموضوع الثالث لجمرد التقين واعلم ان  
 تمثيله التناهي بالقلب والتناهي باللسان والتناهي بغيرهما بما ذكره مع قوله بعد فن لم تبلغه دعوة بي  
 لا يتم تركه صريح في ان من وصلت له نعمة ولم يلاحظ ان الله موليا ولم يتحدث به ولا وجدته  
 فهو خضوع أتم والمتبادر من القروع خلافه وقد قال شيخ الاسلام في قوله السابق في الخطبة  
 وانما جعل على النعم أي في مقابلتها لا مطلقا لان الاول واجب مانصه أي بمعنى 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 ١٥ والحمد في مقابلة النعم هو الشكر وسأني لذلك مزيد (قوله كان  
 يخضع له تعالى) قال شيخنا الشهاب تمثيل التناهي بغيره لا غيره ولما كان الغرض ادعاء على متعدد ذي  
 افعال متباينة لم ترك الباء المشعرة بخصر ما قبلها في مدخاها والايان بالكاف المؤذنة بعدم  
 ذلك ١٥ (وأقول) حاصله كما ترى ان التناهي بالاعتقاد مخصص في اعتقاد ان الله تعالى ولي النعم وان  
 التناهي باللسان مخصص في التحدث بالنعم وان التناهي بغير الاعتقاد واللسان أي بافعال الجوارح  
 غير مخصص في الخضوع فلذلك أتى في الايتين بالياء المشعرة بالخصر وفي الثالث بالكاف المشعرة  
 بعدم الخصر ويرد عليه أمران الاول ان هذا يناق ما تقدم عنه من ان الشارح أراد تعريف  
 الشكر الشرعي المعرف بقوله هم صرف العبد الخ لان ذلك انما يصح اذا أراد بان في الايتين  
 التمثيل لا لخصر لان الشكر بالاعتقاد على ذلك التعريف لا يخصر في اعتقاد ان الله مولى النعم  
 والشكر باللسان عليه لا يخصر 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 تباهي بفعل هو خضوع لله تعالى اذ لا يكون الفعل تباهي الا ان كان خدمة لله تعالى وكل  
 خدمة تخضوع وهذا الثاني وارد على الشارح أيضا الا ان يمنع ما قلناه فليست امل (قوله  
 واجب بالشرع) أقول فيه أمران 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 بي لا يتم تركه

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

خلاف المتبادر من كلام الفقهاء في القروع كما تقدم بل المتبادر منه انه لا يتم على من قتل  
 سلقا عن ان الله مولى النعم ولم يصدت بالنعم ولا لاحظ الخضوع لله تعالى اللهم الآن يقول  
 ما ذكره كان يراد باعتقاده ما ذكر اعتقاده بالقوة بان يكون بحيث لولا لاحظ النعم ومولاه الاعتقاده  
 الله تعالى وبالتحدث والتحدث بالقوة بان يكون بحيث لو لاحظ النعم ومولاه الاعتقاده  
 اليمن من الله تعالى وبالخضوع والخضوع بالقوة بان يكون بحيث لولا لاحظ عزه 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 بفرع  
 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 عقر الله لك ما تقدم من ذنبك وما  
 تاخر فقال ألا كون عبدا شكورا فسمى صلاته شكرا وهي فعل وقول واعتقاد وقال تعالى  
 اعلموا آل داود شكرا فجعل جله شريعتهم 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 وترتيب جميع المحرمات والمكروهات شكرا لله  
 تعالى كانت في الافعال أو الأقوال أو الاعتقادات لكن أعظم رتب الشكر الايمان ومعرفة  
 الله تعالى وأدناه اطاعة الاذى عن الطريق كما قال عليه الصلاة والسلام الايمان سبع  
 وخمسون شعبة أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها اطاعة الاذى 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 قبل الشكر غير واجب  
 اجماعا صح باعتبار المجموع لا باعتبار كل فرد من افراده فبين تحرير الدعوى ولا يوثق بانظر  
 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 أعاده ذكر الدعوة ٥١ ويبقى الكلام في التعبير بالرسول فيما بعده مع ان ذكر البعثة  
 يفيد الاعتقاد بالتقنين ليس ذلك والله أعلم (قوله ولا حكم موجود قبل الشرع) أقول  
 فيه أمور الاول ان ظاهره انه لا فرق في ذلك بين الاصول أي العقائد والقروع فلا يجب توجيده  
 ولا غيره قبل ارسال الرسل وهذا أحد القولين ونقل عن أكثر أهل السنة والجماعة وسناني  
 زيادة تتعلق بذلك والثاني قال شيخنا الشهاب ان التصريح بقوله موجود على انه متعلق الخبر  
 مع كونه استقراعا ما في المرح الذي يصير المجموع كلاما واحدا غير مناسب ٥١ (وأقول)  
 كون المرح يصير المجموع كلاما واحدا حقيقة ممنوع قطعاً وكونه يصير كالكلام الواحد  
 لو سلم لا يتوجه عليه اعتراض ثم ان متعلق الخبر لما كان يحتمل انه مادة الوجود فيضيد انتفاء  
 وجود نفس الحكم قبل الشرع وانه مادة غيره مما لا يفيد ذلك بل يحتمل معه حصول نفس  
 الحكم قبل الشرع كما هو رأي المعتزلة كالعلوم كان محتاجا الى بيانه حتى يعلم المقصود ويتبين

فمن لم يبلغه دعوة نبي لا يات  
 بتركه خلافا للمعتزلة  
 (ولا حكم 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 منصوباً بمنواله حيث يشبهه بالمضاف مع ان المتبادر من لفظ المتن والمعروف  
فيه ضبط لفظ الحكم بقضه بالانتوين نعم ذهب الفقهاء الى جواز نصب التثنية بالمضاف  
مع اسقاط تنوينه وعليه ظاهر الامانع لما أعطيت ولا تعطى للمانع وعلى هذا يصح التعلق  
المذكور ويقدم الظاهر ونحو أي لا حكم قبل الشرع موجود مثلاً (قوله أي البعثة لأحد  
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 عاقلاً مميّزاً  
ذا رأي ونظر الا أنه لا بعثة تدينا فهو كافر لانه وان لم يكن سمع دعوة قيسنا صلى الله عليه وسلم فلا  
شك أنه سمع دعوة أحد من الانبياء الذين كانوا قبله صلى الله عليه وسلم على كثرتهم وتطاول ازمان  
دعوتهم ووفور عدد الذين آمنوا بهم واتبعوهم والذين كفروا بهم وخالفوهم فان 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 معرضاً عن الدعوة فكفر والله أعلم  
وان أمكن ان يكون لم يسمع قط بدین ولا دعوة تبي ولا عرف ان في العالم من بيثت الهام وانرى  
ان ذلك يكون فان كان فامرء على الاختلاف يعني في أن الايمان هل يجب بمجرد العقل أو لا بد  
من انضمام النقل وهذا صريح 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 اعتمده  
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 أخذت 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 يوجه من الوجوه فقصر في البحث عنها فهو كافر مستحق للعذاب فلا تقتر 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 يدعرج الجمل خير منهم الى غير ذلك من الاخبار اهـ لكن الذي  
عليه الاشاعرة من أهل الكلام والاصول والشافعية من الفقهاء ان أهل الفترة لا يعتبرون  
وقد صح تعذيب جماعة من أهل الفترة وأجيب بان أحاديثهم أحاد لا تعارض القطع بعدم  
تعذيب أهل الفترة وبانه يجوز ان يكون تعذيب من صح تعذيبه منهم لا امر يختص به يقتضي  
ذلك عمله تعالى ورسوله عليه السلام في الحكم بكفر الغلام الذي قتل الخضر عليه السلام مع صباه  
وبان تعذيب هؤلاء المذكورين في الاحاديث مقصود وعلى من غير ويدل من أهل الفترة بما  
لا يعذره كعبادة الاوثان وتغيير الشرائع لكن هذا الاوافق اطلاق هؤلاء الاثمة ولا القول

أي البعثة لأحد من الرسل

بانه لا وجوب الا بالشرع حتى قال امام الحرمين ان لا تسجد أصلا وقرعا الا بعد البعثة ولو أمكن  
 ان يكون من ثبت تعذيبه من اتباع من بقي شرعه اذ ذلك كعبسى صلى الله عليه وسلم لم يبق  
 اشكال أصلا وقد رد الابي شارح مسلم ما تقدم عن النووى بان كلامه متنافى لحكمه بانهم  
 أهل فترة و بان الدعوة بلغتهم ومن بلغتهم ليسوا أهل فترة 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 زعم من التنافي عنوع بل هو غلط لان  
 النووى يكتفى 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 فترة لان من تقدمهم من الرسل غير مرسل اليهم وكونهم بلغتهم  
 دعوة اولئك الرسل الى التوحيد وانما كان يصح ما توهمه من التنافي لو ادعى النووى أن من  
 تقدمهم من الرسل مرسلون اليهم مع انه لم يدع ذلك كما لا يخفى فان كلام النووى 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 المذكورون كذلك لان من قبلهم لم يكن مرسل اليهم  
 ومن بعدهم لم يدركوه كما صرح بذلك اعتراف الائمة بثبوت الفترة بين نبينا صلى الله عليه وسلم  
 ومن قبله ونظائر ان الكلام في غير امة عيسى صلى الله عليه وسلم لكن لا ينبغي اختصاص  
 الفترة بذلك بل كل من كان بين رسولين ولم يكن الاوّل مرسل اليهم ولا أدركوا الثاني فهم  
 أهل فترة ثم المهوم مما تقر ان النزاع انما هو بالنسبة لا بحكم الايمان بخلاف القروع فلا  
 خلاف في انها لا تثبت الا في حق من بلغته دعوة من أرسل اليه وهو الظاهر ثم ما اتفق عليه  
 الملل من القروع هل هو كالايمان حتى يجرى فيه هذا النزاع فيسه نظر واذا تقر ذلك فيمكن  
 حمل كلام المستنف والشارح على القول الثاني بان يراد أنه لا حكم أصليا وفرعا يخلق باحد  
 قبل بعثة أحد من الرسل اليه وان بعث الى غيره (قوله لا تتفاء لازمه حينئذ) أي حين اذ  
 لا شرع فهو نظير لا تتفاء ثم بين اللافهم بقوله من ترتب الثواب والعقاب لا يقال ترتب  
 الثواب والعقاب ليس لازما للحكم لانه يفتك عنه وذلك ينافي لزوم الأثرى 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 يخبروا كون ما ذكرنا لازما مطلقا لجزا ان يكون لازما بشرط وجوب البعثة فلا يدل اتفاءه  
 قبلها على اتفاء الحكم لانا نقول اما الاول فالمراد ان ترتب استحقاق الثواب والعقاب على  
 الفعل والترك 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 فله من ترتب الثواب والعقاب أي من ترتب استحقاق الثواب  
 على فعل الواجب أو ترك الحرام ومن ترتب استحقاق العقاب على ترك الواجب او فعل الحرام  
 واما الثاني فيجوابه انه لا فاعل بالفرق فاذا اتفق ملزوم الثواب والعقاب اتفق غيره أيضا واما

لا تتفاء لازمه حينئذ  
 ترتب الثواب والعقاب

الثالث فجاوبه 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 قبلها (قوله بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) فيه أمران الاول قال الاصقها 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 تدلت 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 المؤاخذه قبل البعثة انتفاء الاستحقاق لجواز سقوط المؤاخذه بالمعقورة 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 بالمعقورة 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 وظهر المجزأة فهل يجب على السمع استماع قوله والتأمل في مجزأته أو لا يجب فان لم يجب فقد بطل القول بالتبوة وان يجب 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 للنفي 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 والتصریم الا ان يقول لو تركت كذا أو فعلت كذا العاقبتك فيه قول اما ان يجب عليه الاحتراز عن العقاب أو لا يجب فلو لم يجب عليه الاحتراز عن العقاب لم يتقرر معنى الوجوب البتة وان وجب عليه الاحتراز عن العقاب فاما ان يجب بالعقل أو بالسمع فان وجب بالعقل فهو المقصود وان وجب بالسمع لم يتقرر معنى الوجوب الا بسبب ترتب العقاب عليه وحينئذ يعود التقسيم الاول ويلزم التسلسل وهو محال وثالثهما 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 يتقرر 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 يتقرر بسبب حصول الخوف قلنا انه تعالى اذا عفا فقد سقط الخوف

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



فعل هذا ماهية الوجوب انما تنشر 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 تقرر في محله فيجب قبول قوله  
 في كل ما يخبر به عن الله من غير لزوم محذور من اثبات الشيء بنفسه او الدور او التسلسل وان  
 كان ثبوت ما يخبر به بالشرع بمعنى ان ثبوته 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  
 قول حتى يلزم اثبات الشيء بنفسه بل حاصله انه يقول يجب قبول قوله لانه ثبت ان رسول الله  
 فيجب صدق وتصديق في كل ما ادعاه وليس في هذا اثبات الشيء بنفسه ولا دور ولا تسلسل  
 وما 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 حكناه هنامن قول  
 العصف في شرح ابن الحاجب ومنها أي الافعال ما لا يدرك الا بالشرع وقوله فان حسن صوم  
 آخر رمضان وقبح صوم أول شوال مما لا سبيل للعقل اليه ومن قول الواقف وشرحه وقد  
 لا يدرك العقل لا بالضرورة ولا بالنظر ثم قوله ما فاذا رآك 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  
 لثاني 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 اقتراح المجزة  
 ويمكن المبعوث اليه من النظر وان لم ينظر فانه قال في جواب بعض شبه المخالفين مانعه لانا  
 بينا فيما سبق 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 ينظر 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 الاخبار  
 لا يتأتى فيه التردد الذي ذكره بقوله لان ذلك الشرع اما أن يكون الخ فليتأمل وعن الثاني  
 بان وجوب الاحتراز عن العقاب ليس أمراً اجتناباً عن وجوب كذا حتى يتوجه عليه التردد  
 الذي ذكره بل هو نفس وجوب كذا أو لازمه اذا احتراز ليس الا بالاثبات به كذا الذي هو  
 الواجب فوجوب الاحتراز ما وجوب كذا أو لازمه فوجوبه بوجوبه فلا يلزم التردد المذكور  
 وعن الثالث بانه ان اراد بقوله ان ماهية الواجب انما تنشر 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 التجري 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 ٥١ (قوله وانتفاء الحكم الذي هو الخطاب السابق بانتفاء 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 التي هو المتعلق التخييري برسمه وهو منتف قبل الشرع  
 فينتفي الحكم ٥١ والثاني أن كلام الشارح صريح في أن الحكم ليس هو مجرد الكلام  
 النفسى الازلى وانما هو المجموع الذى منه الكلام النفسى الازلى وتعلقه بالمتعلق التخييري  
 وهذا صريح قول المصنف السابق والحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث أنه  
 مكلف فانه اعتبر في تعريفه التعلق مطلقا فدل على انه داخل فيه وقوله كغيره هنا ولا حكم قبل  
 الشرع لظهوره ظهورا تاما في أن المتنى قبل الشرع نفس الحكم لاننى خارج عنه كعلاقته 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 فاطح على خلاف ما قال ومن حفظ حجة  
 على من لم يحفظ خصوصا وهذا أمر اصطلاحى لا مشاحة فيه حتى اشترانه لا مشاحة  
 فى الاصطلاح وأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء ويحتمل أن مقصوده مجرد توجيه ظاهر المتن  
 والاشارة الى انه لا مانع منه ولا من ان يكون اصطلاح المصنف ولو فى هذا الكتاب ولا اعتبار عليه  
 على ذلك أيضا لانه أمر يمكن لا يصد عنه نقل ولا عقل خصوصا مع كونه من الاصطلاحات  
 التى لا يجزى فيها كاتفرر وحسب فاطالة الكلام ومن وافقه فى الاعتراض عليه هذا فى ذلك اطالة  
 فاسدة فلا التقات 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 لمخذوف 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 لا تنفسه ٥١ 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 ٥١ (وأقول) ما ذكره  
 من انه لا بد فى خبر انظر الامر معنى 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 تخريجها على قول الكوفيين فانهم يجوزوا الاخبار عن ضمير

وانتفاء الحكم الذى هو  
 الخطاب السابق بانتفاء قديم  
 منه وهو المتعلق التخييري  
 (بل الامر) أى الشأن فى  
 وجود الحكم (موقوف)

الشأن بمفرد خلافا للبصرين كما تم جودوا حذف احد جزأى الجملة المخبر بها عن ضمير  
 الشأن خلافا للبصرين المانعين منه فيجوز تفريع كلام المصنف على حذف احد جزأى الجملة  
 على قولهم أيضا وظاهر صريح الشارح حيث لم يقدر مبتدا القول موقوف أن الخبر مفرد  
 فيحتمل انه يمنع وجوب كون الخبر جملة اذا عبر عن الشأن بالاسم الظاهر ويحتمل أنه ترجحه 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 الشأن في وجوده  
 أى وهو تقرر وجوده أى ثبوته أى بل تقرر وجوده أى ثبوت وجوده موقوف وعلى هذا فلا  
 اشكال بوجه عن صحة افراء خبر الامر (قوله الى وروده أى الشرع) أقول ان اريد به  
 البعثة كما فسرها الشارح بالزم وصف البعثة بالورود ولا يحتج ضعفه اذا البعثة هي الارسال  
 ووصف الارسال بالورود ليس بظاهر وان اريد به الاحكام لم يحسن الاضراب اذا التقدير  
 حيث لا يحكم 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 بعل 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 يفسرونها بها فيقولون الشرع ما شرعه الله من الاحكام فيكون حاصل  
 المعنى ان الشرع موقوف على الشرع أو ان الاحكام موقوفة على الاحكام وهو فاسد وان  
 دفع هذا الفساد بان 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 يحكم قبل الشرع لا يحكم قبل الحكم ولا 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 نفي الحكم قبل  
 وصوله بقولنا لا يوجد الحكم الخ وانما به بقوله قبل وصوله لانه تضمن اثباته في نفسه ونفي  
 الوصول عنه ويجاب بان الشرع هنا ليس بمعنى الاحكام بل بمعنى البعثة كما تقدم في كلام  
 الشارح فغاية ما يلزم نفي الحكم قبل تليغ الرسول الاحكام وهو صحيح ولو سلم فيمكن أن يمنع  
 ان الاحكام المراد منها هي الشرع بل الاحكام هي الكلام النفسى المتعلق بالمكلف والشرع  
 هو الكلام النفسى مطلقا ولا ينافى ذلك وقوع الاحكام في تفسير الشرع لانها حيث تدعى آخر  
 وسببى كلام يتعلق بذلك والله أعلم (قوله مشتمل على انتفاء قبله وجوده بعده) قال شيخنا  
 العلامة أى محتوم مفهومه احتواء الكل على ما في ضمنه ومن المعلوم أن الانتفاء قبله والوجود  
 بعده متبادران 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 على 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 نفى منا الحكم فيها ويل  
 هنا الانتقال من غرض الى  
 آخر وان اشتمل على الاول  
 اذ توقف الحكم على الشرع  
 مشتمل على انتفائه قبله  
 ووجوده بعده

الأول انه ان أراد 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 أراد 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 لذاته بل مراده انه مفهوم التوقف  
 للغير كما استبرأ اليه 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 أهم من ان تصنف بالتعلق التمييزي أولا  
 ولكونه اسما للاعم احتاجوا في تعريف الرسول الى اعتبار الامر بالتبليغ أو بانه يكفي في حصة  
 الاحتواء المذكور عرض 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 يتم 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 كقسطه نسبتة للفسق  
 أي نسبة العقل انه ما كاه الثاني ليس المراد بكون العقل كما عندهم انه منشي الحكم 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 لازم الأول اذ يلزم من نفي الحكم قبل الشرع عدم ادراك العقل له بالمعنى الذي ارادوه  
 من أن الحكم تابع للحسن والقبح الذاتيين لتعلقه تنقيه قبل الشرع نفي تلك التبعية فلا ادراك

(وحكمت المعتزلة العقل)

لتبعيته لهما عندهم وحينئذ فيستقيم كلام المصنف في هذه المقابلة وان أوهت والثالث انه قد  
 يقال ان هذا مكر مع قوله السابق ويعني ترتب الذم عاجلا والعقاب آجلا شرعي خلافا للمعتزلة  
 فانه يتضمن تحكيم العقل عند المعتزلة وأجاب شيخنا العلامة على ما علق عنه في بعض دروسه بان  
 ما هنا أعم مما تقدم لشمول جميع الافعال واختصاص ما تقدم بالحرام والواجب والمدوب اه  
 (أقول) وأيضا فليس في قوله فيما تقدم خلافا للمعتزلة نصريح بتحكيم العقل لاحتمال  
 التوقف وأيضا فبما 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 العقلين المبني عليها  
 قول المعتزلة فيما تقدم اشارة الى ما سرحوا به من ابطال حكم العقل قبل الشرح 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  
 جعله كما كما لا يخفى اه (وأقول) لا ينجح منع تعلق الجار بحكمت وجوب تعلقه بمقدر دل  
 عليه حكمت وما ذكره من التقدير لا ينتج ذلك الثاني انه ينبغي حمل الافعال على ما يعم افعال اللسان  
 وافعال القلب كالاعتقادات ولو بالمساحة في عددها أفعال اذه هذا الحكم لا يخص الافعال  
 بالمعنى المتبادر منها (قوله فاقضى به) ان كانت ماموصولة فالقيد ير فالذي أي فالحكم الذي  
 قضى العقل به أو شرطية فالقيد ير أي حكم قضى العقل به والمراد بالقضاء ادراك ثبوت ذلك  
 الحكم كالباحثة والوجوب لذلك الشيء كما يعلم مما تقرر فيما تقدم فالعقل الذي ادرك  
 العقل ثبوت ذلك الشيء أو طأى حكم أدرك العقل ثبوت ذلك الشيء (قوله في شيء منها) أي  
 في فعل من تلك الافعال (قوله ضروري) قال شيخنا العلامة نقل عن الأمدى أن الضروري  
 يطلق على المكروه عليه وعلى ما لا قدرة على فعله ولا تركه وعلى ما تدعو الحاجة اليه دعما تاما  
 كما كل الميتة للمضطر ونظائر ان الاولين لا يتعلق بهما حكم كما سيجي في قوله والصواب  
 امتناع تكليف الغافل الخ والتنفس في الهواء اشبه بالثالث منه بغيره فالاباحية فيه الا في ذكرها  
 بالمعنى الاعم من الاذن في الفعل الصادق بالوجوب وقسم الضروري لم يذكره المضد في كتابه  
 المواعظ وشرح ابن الحاجب واسقاطه أو فرق بقصرهم تعلق الاحكام الشرعية على الافعال  
 الاختيارية اه (وأقول) فيه أمران الاول أن قوله فالاباحية فيه الا في ذكرها بالمعنى الاعم  
 من الاذن في الفعل الصادق بالوجوب أي وبالذم 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 فيستوي  
 طرفاه بل ينبغي انه قد يكون سرا كما اذا ترتب عليه مفسدة كتففس يترتب عليه محرم كالقتل  
 وقد يكون مكرها بان يترتب على تركه مصلحة ولا يترتب على فعله مفسدة فينقسم الضروري  
 أيضا الى الاقسام الخمسة ويجاب عما اقتضاه صنيع الشارح وغيره من تخصيص الاقسام  
 الى الاقسام الخمسة بالاختياري والاقصاري الضروري على الاباحية بانه باعتبار الغالب  
 (فان قلت) الاحكام الخمسة انما يظهر جريانها فيما يمكن من فعله وتركه والضروري ليس  
 كذلك (قلت) كلامنا باعتبار ما أشار اليه الشيخ بقوله والتنفس في الهواء اشبه بالثالث الخ

في الافعال قبل البعثة  
 قضى به في شيء منها ضروري  
 كالتنفس في الهواء  
 أو اختياري

من حمل الضرورى هنا على المعنى الثالث وهو ما تدعو الحاجة اليه دعاء تاما والضرورى به ذا  
المعنى لا ينافى الاختيار وعلى هذا يفرض الكلام فى تنفس يتمكن من فعله وتركه وان كان  
الظاهر ان الشارح أراد ما سبقت عن المحصول لان الظاهر انه تابع له فيه أما ما ليس كذلك  
فلا يتعلق به حكم على ما سبقت به والثانى ان قوله وقسم الضرورى لم يذكره المضد الخ غير موجه  
أما ان المضد لم يذكره فى كتابه فلانه لا أثر لذلك مع انجاء 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 ما تكلفه الا ليطاق اه ونقله  
الاسنوى فى شرح المنهاج عنه فقال وحاصله ان الانفعال الصادر عن الشخص قبل بعثة الرسل  
ان كانت اضطرارية كالتنفس فى الهواء وغيره فى المحصول والمختبب منها غير ممنوع منها  
قطعا طال فى المحصول الا اذا جاوزت ما تكلفه الا ليطاق وغيره من الشارحين وما صاحب التحصيل  
عن هذا بانه ما ذون فيه وفيه نظر فسبقت 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 قسم الضرورى لان  
الظاهر انهم أرادوا بالاختيارية التى قصروا الاحكام الشرعية عليها ما يتمكن الانسان من  
فعله وتركه والضرورى بالمعنى الذى اشار الشيخ الى الجمل عليه هنا كما تقدم بيانه يجامع  
الاختيارى بالمعنى المذكور والتنفس فى الهواء يمكن من التنفس وتركه وان حصل له مشقة  
بتركه فان فرض انتهاء الخلال فى حبه لا يتمكن من تركه التزم عدم تعلق الحكم به حيثئذ وهذا  
بخلاف حوكمة المرتضى لعدم التمكن من فعلها وتركها وبخلاف النزول من شاهق لعدم التمكن  
من تركه بل ومن فعله لو جبر به ولا قدره على الواجب كما فى بقول 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 تكليفه الا ليطاق اه وهو متوجه على ما اقتضته عبارة  
المحصول من تصور المسئلة بما لا يتمكن الانسان من فعله وتركه بدليل الاستثناء الذى ذكره  
(قوله بخصوصه بان أدرك الخ) قال شيخنا العلامة أى بخصوص ذلك الاختيارى لالكونه من  
جمله الاختياريات فقط بل لا مراعى اختصاص به واللام فى تخصيصه بمتعلق 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 بخصوصه بقضى ان منشأ

لخصوصه بان أدركه مصلية  
أو مقديتا أو اتفاهما

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 بالابتداء لا بد منه 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 باباحته 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 مانعه 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 حاصله الى محل 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  
 مقدر وأي 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 المكلف به انما هو المضاف اليه اتحادهما في الخارج وكون الفرق بينهما اعتباريا على  
 انه يمكن جعل 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 لسياق  
 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 فيودع 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 متناو لا لواجب وقوله  
 أو تركه أي ولم يشتمل على مفسدة فعله بقرينة ما ذكر فلا يكون ضابط المكر ومتناو لا لالحرام 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 الاشكال بخصوص الفعل

فامر قضائه فيه ظاهر وهو ان  
 الضروري مقطوع باباحته  
 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 أظالم به شيخنا العلامة هنا وتبعه شيخنا الشهاب من ان  
 شرط صحة التقسيم ان تتقابل فيه الاقسام والقسم المسمى بالمتدوب صادق بالواجب لا بخلاف  
 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 يشتمل ان  
 عاد على الفعل ذي الطرفين كما هو الظاهر المطابق للضمائر قبله تناول المكروه وان عاد على أحد  
 الطرفين المتعاطفين باروعهما فعه وتر كهرم في طرف فعه تناول المكروه أيضاً وفي طرف تركه  
 تناول المتدوب ووجه سقوط هذا ان الضمير عاد على الفعل لا باعتبار خصوص فعه فقط ولا  
 باعتبار خصوص تركه فقط بل باعتبار المتناول لكل منهما بالقرينة الظاهرة في ذلك كالتين  
 فان الفعل الذي هو الحاصل بالمصدر اعتبر الشارح أو لانه تارة خصوص فعه 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 العموم لوقوع التكررة وهي قوله في بعض سياق الذي اه (قوله خصوص) متعلق يقض  
 أي فان اتت في قضاؤه من جهة الخصوص فلا ينافي قضاؤه من جهة العموم فلا تناقض بين  
 الشرط وهو اتقاء القضاء وحكاية الخلاف المذكور والمتمثل على القول بالقضاء ولا يثبت وبين  
 ما قبله من قوله وحكمت المعتزلة العقل في الأفعال قال شيخنا العلامة وان تبادر التناقض قال  
 لان العقل قاض في الجميع الا انه تارة يقضي النصوص بحكم معين بان أدرك مصلحة أو مفسدة  
 أو اتقاءهما وتارة لا يقضي خصوصه بان لم يدرك ما ذكر بل العموم لعدم 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 باستمانه الشرع فيما خفي على العقل من ان  
 العقل لا يحكم في بعض الأفعال والمناسب لذلك حمل تلك الجملة على الإهمال وحيث فلا يتوهم  
 تناقض بينها وبين قوله فان لم يقض حتى يحتاج لجواب (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 ادراكها في دليله للقضاء بمعنى المقضي به أو المقضي به المقدر اضافة للقضاء أي في  
 مقضى قضاؤه أي في تعيين قضاؤه بمعنى المقضي به أو في تعيين مقضى قضاؤه ويمكن عودها لبعض  
 بنوع 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  
 انخلاف في تعيين المقضي به الا أن يكون في الكلام مسامحة وتغليب أو ارادة 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 لعموم دليله  
 على أقوال ذكرها بقوله  
 فتأتمها لهم الوصف عن  
 الحظر والاباحة



في قوله ثالثا عايدة الاقوال ففيه تصريح 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 المقضي 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 المقضي به أو على  
 حذف المضاف أي في معنى قضاة أي فيما يقتضي به كما تقدم بيان ذلك بل هذا الذي تقدم نقله  
 عنه أيضا أعني عن شيخنا المذكور (قوله مع أنه لا يجوز عن واحد منهما) أقول فيه بحث  
 لان الظاهر المقصود من الاستدلال أن المراد بالاباحة استواء الفعل والتارك ويدل عليه قول  
 المصنف في شرح المنهاج من جملة كلام ذكره في هذه المسئلة قال امام الحرمين فانهم لم يعنوا  
 بالاباحة وروى خبر عنها وانما أرادوا استواء الامر بين الفعل والتارك اه وسنذكر دعوى  
 عدم اشتراطها ما عموما بل واز كونه واجبا أو مندوبا مثلا لكن خفت المفسدة أو المصلحة  
 على العقل فلم يدرك فيه شيئا وعلى هذا فتقوله أولا بجواب ممنوع أيضا بل واز أن يكون واجبا  
 أو مندوبا مثلا ومن هنا تنظر في اقتصار شيخنا العلامة على توجيه هذا الكلام بقوله إشارة أي  
 قوله مع أنه لا يجوز عن واحد منهما إشارة الى أن القضية مائة الجمع والخلو معا لان ظاهر قوله أنه  
 محظور أو مباح يصدق باتفاقهما ما فأدان أحدهما ثابت في نفس الامر اه (قوله وهما  
 القولان المطويان) أي المحظور والمباح القولان أي لازم المحظور ولازم المباح اللذين هما  
 الخطر والاباحة فني كلامه نصح كذا ذكره شيخنا العلامة (وأقول) لا يتعين أن يكون القولان  
 الخطر والاباحة بل يجوز أن يرجع ضميرهما للتسمية في قوله محظور وأي فهو محظور وقوله مباح أي  
 فهو مباح والتسمية يصح أن تكون قولان لان القول هنا بمعنى القول أي المعتقد (قوله ان الفعل  
 تصرف الخ) هذه صغرى قياس حذف كبراه وتعيينه 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 وأي حارمة التصرف في ملك  
 الشاهد مستفاد من الشرع (قوله بغير إذنه) أي لعدم المصلحة الدالة على الأذن (قوله فلو  
 لم يبعه كان خلقه مباح الخ) أي واللازم منتف لأنه تعالى لم يخلق شيئا الا بالحكمة فيتنقى الملتزم  
 وهو عدم الاباحة قال العضد الجواب المعارضة بأنه ملك الغير فيحرم التصرف والحل بأنه ربما  
 خلقه بالشيء فيصبر عنه فينبأ عليه ولا يلزم من عدم الاباحة عبث اه وبعبارة الجواب  
 وشرحه الجواب ربما خلقه أي العبد ليصبر عنه أي عن المتفجع به وينع هواه وشهوته فينبأ  
 على ذلك وهذه منقحة جليلة أو خلقه افرض آخر لانه (قوله أي خالبا عن الحكمة) تصبر  
 للعبث هنا لان له معنى 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 ذيل  
 التمرع) قال شيخنا العلامة تنازعه الخطر والاباحة وعموم الاعمال مخالف للذهب المعتزلة أيضا  
 لانهم انما قالوا ذلك في البعض الذي لا يدرك العقل فيه مصلحة ولا مفسدة اه ويجب بان أُل  
 ليس أو انه يهد 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 مباح وهما  
 القولان المطويان دليل  
 الخطر أن الفعل تصرف في  
 ملك الله بغير إذنه اذ العالم  
 أعياجه ومناقضه ملك له تعالى  
 ودليل الاباحة ان الله تعالى  
 خلق العبد وما يقع به فلو  
 لم يبعه لكان خلقه مباحا  
 أي خالبا 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 كان أبي هريرة بالخطر  
 وبعضهم بالاباحة في الاعمال  
 قبل الشرع انما هو لفظهم

ذلك البعض لانه صدر عنه تحققة والقول بسبب اتماله وان اعتقد غيره غلظه فيه فكيف  
 يشار الى نفيه عن ذلك البعض بقوله اهـم الا ان يجاب بأنه لم يرد الذي حقيقة بل حكم لانه في  
 حكم المتقن عن ذلك البعض لان مدوره عنه في حكم غير الصادر عنه لعدم خبره على قواعده  
 والله أعلم (قوله عن تشعب ذلك عن اصول المعتزلة) فيه بحث لان الكلام فيما لم يقض العقل فيه  
 لخصوصه بأن لم يدرك فيه صلحة ولا فساد بل قضى فيه دلل عام فكيف يتفرع ذلك عن  
 اصول المعتزلة أي الحسن والقبح القليبين مع انهما ما ناهان للمصلحة والمفسدة والغرض  
 اتفقا وهما الآن يقال المراد بامولهم هنا مجرد اثبات الحكم قبل ورود الشرع فليست (قوله  
 واصواب امتناع تكليف الغافل) فيه امور الاوّل ان البيضاوي قال لا يجوز تكليف الغافل  
 عند من أحال تكليف المحال قال الاسنوي وفيه نظرين وجهين أحدهما ان مفهومه ان  
 القائلين بجواز التكليف بالمحال يجوزوا هذا وهو أيضا مفهوم كلام المحصول وليس كذلك بل  
 اذا قلنا يجوز اذ ذلك فلا شعري هنا قولان نقلهما ابن التلمساني وغيره قال والفرق ان هناك فائدة  
 في التكليف وهو ابتلاء الشخص واختباره الثاني فرق ابن التلمساني وغيره بين التكليف بالمحال  
 وتكليف المحال فقالوا الاوّل هو ان يكون التامل راجعا الى الامور به والثاني ان يكون  
 راجعا الى الامور 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 بتمهده وان قيل يجوز ذلك فلا يلزم من جواز التكليف بالمحال جواز  
 تكليف الغافل نعم في الاشكال على المصنف ان 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 تفرق في فرق بين تكليف المحال وتكليف الزمن بالمشي والانسان بالطيران الذي سبقنا عدده  
 من التكليف بالمحال الذي جوزه المصنف بل كيف لا يجوز تكليف المجاوز للتكليف  
 بالمحال لذاته كالجعل بين السواد والبياض اللهم الا ان يفرق بمجرد ان المجاسقا الاختيار رأيا  
 بخلاف غيره ولا يخفى ما فيه فليست له الثاني سبب ان التكليف الزام ماقه كلفة لاطلعه ولا يخفى  
 ان مقتضى استدلالهم انه كما يمنع تكليف الغافل يمنع الطلب منه مطلقا وان لم يكن تكليفه  
 بل يخفى ان المراد من التكليف بل ينبغي امتناع تعاقب الالاحة به أيضا وان لم يشملها هذا  
 الاستدلال ويؤيده ما تقدم انه لا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل فليست له الثالث أو رد  
 على امتناع تكليف الغافل ان العبد مكلف بمعرفة الله تعالى بدون العلم بالامر وذلك لان الامر  
 بمعرفة الله تعالى وارد فلا جاز ان يكون وارد بعد حصولها والامتناع تحصيل الحاصل فيكون  
 وارد 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 للعالم بانهم ما اتبعوا  
 مقاصد علم وان قول بعض  
 أئمتنا أي كالأشعري فيما  
 بالوقت مراده به تقي الحكم  
 فيها أي كما تقدم (والصواب  
 امتناع تكليف الغافل  
 والمجياز)

تتكلفه والارز الدور وعدم تكليف الكفار وهو هنا قد فهم ذلك وان لم يصدق به وبان  
التكليف بالمعرفة مستثنى من امتناع تكليف الغافل وضعف هذا بامتناع الاستثناء في  
العقليات وفي حواشي البعد في موضع آخر بعد كلام قزرة غاية 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 والارز الدور اما الغافل الذي لا يجوز تكليفه فهو من لا يفهم الخطاب كاصبيان  
أو يفهم لكنهم يقللونه 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 اما 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 أعني عن  
السيد أن محل امتناع الاستثناء في الدلائل القطعية اذ لا يمكن الاستثناء عقليا والاباز فليتأمل  
(قوله اما الاول) أي اما امتناع تكليف الاول أو اما أن الصواب امتناع تكليف الاول  
(قوله وهو من لا يدري) قال شيخنا العلامة بصدق الجنون وفي تكليفه اتفاق ويمكن عدم  
صدقه عليه يجعل من كفاية عن المكلف أي البالغ اقل بقرينة تعريف الحكم السابق اه  
(قلت) وتعبير الاستوى بقوله مانعه تكليف الغافل كالتام والجنون والسكران  
وغيرهم لا يجوز من جنس التكليف بالجمال اه يقتضي ثبوت الخلاف في الجنون أيضا (قوله  
فلا تقتضي التكليف) قال شيخنا العلامة أي الامر الذي يطالب بالتكليف وليس المراد  
بالمقتضى الا لازم كما تقول هذا يقتضي 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 تزعموا في تقسيم الحكم وتعريفه الامر وانتهى من أن  
المقتضى هو الفعل لا يقيد فان كان اقتضاء القصد من مفهوم الحكم فتركه من تعريفه محض له  
عدم تطوره واللام يمكن التكليف مقتضاه فانها أن المصنف والتأريخ صحما عدم اعتبار  
قصد الامتثال في الخروج عن عهدته انتهى وان اعتبر في حصول الثواب على ما يأتي في لا تفعل  
وهنا اعتبار في الايمان بالشيء المكلف به أمر كان الشيء أو غيره اه (وأقول) اما الاشكال  
الاول بخروجه اما أولا فلا نسلم انهم جميعهم فسروه بما ذكره بل غاية الامر أن بعضهم فسروه بذلك  
في مقام ياسبه وقد فسروه بغير ذلك مما لا يخبر عليه ههنا فقد قال الاستوى فيما نحن فيه مانعه  
لان الامتثال هو أن يتصدى بقطع 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 فاقدم على القصد قطعنا اذ لا معنى للايمان بالشيء لا جمل  
الامتثال الا الايمان به بقصد الامتثال كما هو ظاهر فيكون معنى ما صوبه فلا يصح فيه 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  
كالتام والناسي فلان  
مقتضى التكليف بالشيء  
الايمان به امتثالا 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 قيدوه بقولهم كما امر به ولا اشتباه في أن مفهوم المطلق ومفهوم المقيد متغايران  
 والافلام عن التقييد ولهذا اذا اختلف الائمة في أن المطلق يحتمل على المقيد أو لا بل يبقى على  
 اطلاقه ففي ذكر المقيد بعد المطلق فائدة وأى فائدة وهي تقييد ذلك المطلق فسقط ما زعمه من  
 التصويب واما الاشكال الثاني فغوايه اننا نسلم ما زعمه من مخالفة المذكورة لان ما دل عليه  
 ما ذكر في تعريف الحكم وتقسيمه وتعريفه في الامر والنهي من أن مقتضى هو الفعل لا ينافي أنه  
 الفعل على وجه مخصوص وانما أطلق قوله لان اطلاقه كاف في المقصود الذي هو تميز الحكم  
 واقسامه والامر والنهي لمصول ذلك التمييز اطلاقه كما لا يخفى (فان قلت) التبادر من كلام  
 الفقهاء ان من أتى بالواجب مثلا فاعلان ملاحظة الامتنال غير متصوره فخرج عن العهدة  
 وهذا ينافي اعتبار الامتنال في مقتضى التكليف (قلت) يحتمل تخالف طريقى الامولىين  
 والفقهاء في ذلك ويحتمل التوفيق بان المراد قصد الامتنال ولو بالقوة بان يكون بحيث لو لا حظ  
 على اتيانه بالفعل لا حظ انما قصد الامتنال وهذا يتوقف على العلم بالتكليف به فالهليل صحيح  
 على هذا الاعتبار ايضا وأما قوله هو الفعل لا يقيد فان أراد به انهم صرحوا بقوله بلا قيد فهو  
 بمنح قطعاً وهذه عبارات المستنف كغيره في تعريف الحكم وتقسيمه وتعريفه في الامر والنهي  
 مشاهدتلك لاستردوئها ليس فيها تصريح بذلك ولا أدنى إشارة اليه وان أراد انه مرادهم وان  
 لم يصرحوا به فهو ممنوع لادليل عليه ولا ضرورة اليه وكيف يسوغ الجزم بنسبة ذلك اليهم  
 وهم لم يتعرضوا له البتة على انه يحتمل انهم مختلفون في اعتبار قيد الامتنال وان الدليل  
 المذكور مبني على اعتباره فلي عدم اعتباره يكون الدليل شياً آخر وحينئذ فلا اشكال على  
 من تركه لعدم اعتباره عنده وقاطعاً هو كالمصرح من كلام الفقهاء وأما قوله فان كان اقتضاء  
 القصد من مفهوم الحكم الخ فتقول فتختار أو لان من مفهوم الحكم قوله فتتركه من تعريفه  
 مثل به الخ قلنا هذا ممنوع قطعاً بل لا احتلال ولا عدم اطراد بل كمال وجود الحد المذكور للحكم  
 مع اطلاق الفعل فيه وهو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف ويوجد الحكم  
 فالاطراد ثابت قطعاً من غير احتياج فيه الى تقييد الفعل بقصد الامتنال 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 فختارنا اننا انما 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 أمر اصطلاحى  
 والاصطلاح لا يجر فيه بل الواقع كذلك نسباً الى أن النهى يقتضى الدوام قطعاً وان الامر  
 يقتضى التكرار والقور على خلاف في ذلك مع ان أحد المعتبرين من ذلك في مفهوم الحكم  
 فقد اقتضى التكليف ما ليس من مفهوم الحكم وأما الاشكال الثالث فالقوله مفهوم من قوة

عبارته

عبارة في تقريره ان حاصل تناقض كلام المصنف والشارح حيث اعتبرنا قصد الامتنال مطلقا وصحفا فبما ياتي عدم اعتباره في الخروج عن عهدة النهي وانت خبير بانه اذا كان ذلك حاصل هذا الاشكال امكن دفعه اما بانهم لم يصبروا على ما به لانه لا فرق بين الامر والنهي بل غاية الامر انهما مطلقا 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 لانه على التعميم ويشكل عليه عدم اثبات الدليل حيث قد لا مدعى بتمامه واما بان المراد بقصد الامتنال ما يشمل قصد الامتنال بالمعنى الذي تقدم في جواب السؤال السابق فتدفع المخالفة المذكورة حيث قد اذا المراد ما يتقد بقصد الامتنال المذكور هنا نعم مما بالفعل وما بالقوة والمراد به فيما ياتي هو ما بالفعل والاشكال المذكور اذ قصد الامتنال بالقوة بالمعنى المذكور يتوقف على العمل بالتكليف واما ان 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 فاذا كراهنا صغرى على قول غيرهما فلا تناقض بين المحلين اذ شرط التناقض وحدة القائل كما نقرر في محله على ان نسبة اعتبار قصد الامتنال هنا للمصنف ممنوعة فان التمسك لم يرد على ذكر الحكم وهو امتناع تكليف الغافل والاستدلال عليه بما ذكره الشارح غير متعين لجواز ان 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 ان يقصد ايقاع المأمور به على سبيل الطاعة المعقد فيه قوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات فالواو يستثنى عنه شيان أحدهما الواجب الاول وهو النظر المعرف للوجوب فانه لا يمكن قصدا يقاعه مع ان فاعله لا يعرف وجوبه عليه الا بعد اتيانه به (الثاني) ارادة الطاعة فانها الواقعة في ارادة اخرى لزم التسلسل اه واقفه شرارحه ومثله في النهاية لله في الهندي وغيرها ومنهم الاصفهاني في شرحه فانه بعد ان بين ان الاحكام خمسة وانها يلزم ان يكون متعلق الاحكام من الافعال الاختيارية بخسة أيضا قال ثم الواجب ينقسم الى قسمين الاول الواجب طاعة لله وعبادة له الثاني ما لم يشرع عبادة ولكن المقصود من شرعيته تحصيل مصالح العباد او دفع مفاسدهم وذلك كرد 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 مشرطان في العبادة واما القسم الثاني وهو الواجب الذي لم يشرع عبادة كرد المعصوب وامتثاله 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 أم 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 ان يتأب عليها فلا بد لها من النيات وأما المحرمات فلا تقتصر الى النية في الخروج عن العهدة بمجرد الترك وان قصد اقتران الثواب بالترك فلا يقدم قصد الامتنال

ويجاد كذا 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 بعد لم يعرف  
وجوبه فيستحيل اشتراط النية فيه والحالة هذه وثانيهما ارادة ايقاعه طاعة أو قصد ايقاعه وهو  
المراد بالنية هنا فانه لو شرطت النية المقصورة بقصد ايقاعه طاعة في قصد ايقاعه طاعة يلزم  
التسلسل أى اشتراط نيات لانها به اذ فقرة واحدة وهو محال اه المقصود نقله من كلامه نعم  
يشكل كلام المصنف والشارح من وجه آخر وهو انه حيث اعتبر قصد الامتثال في الامر دون  
النهي لم يكن الدليل الذي ذكره الشارح مثبثا 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 النواهي لكن قد يشكك على هذا بالنسبة للشارح  
قوله وان وجب عليه به بديقته الخ لدلالة على العموم واعلم أن اعتبار قصد الامتثال مطلقا  
أوفى الاوامر لا يوافق كلام فقهاءنا معاشير الشافعية فانه كما تقدمت الاشارة اليه كالصريح  
في عدم وجوبه اللهم الا أن يكون الوجوب قولاً للاصوليين أو بعضهم دون الفقهاء أو يراد  
قصد الامتثال ولو شك كما تقدمت الاشارة الى ذلك أو يراد قصد الاستئصال أو ما يقتضيه كاعتقاد  
وجوب الواجبات ونزب المددوبات ومنع المحرمات ولو على الاجمال فليأمل (قوله والغافل  
لا يعلم ذلك) أى ذلك التكليف (قوله فيمتنع تكليفه) قال شيخنا العلامة فيه بحيث 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  
فبأنه بالمكلف به امتثالا ويمكن أن يجاب بان معنى ان مقتضى التكليف الايمان بالشيء امتثالا  
أن المطلوب بالتكليف ذلك كما تقدم نقله عن الشيخ والايان بالشيء امتثالا غير ممكن من الغافل  
فيمتنع طلبه منه بناء على امتناع التكليف بالمحال وكذا على جواز عدم بعضهم لعدم القائدة  
ولهذا أشاره ضد الى أن تكليف الغافل من قبيل تكليف المحال والى أن بعض من جوز  
تكليف المحال استثنى هذا عنه حيث قال وقد قال به أى بان الفهم شرط لصحة التكليف كل  
من منع تكليف المحال لان الامتثال بدون الفهم محال وقد قال به بعض من جوز تكليف المحال  
أيضا لان تكليف المحال قد يكون لا بسلا وهو معدوم هنا اه وأما الايمان به امتثالا بعد  
الاعلام به فانه ترتيب على الاعلام لا على التكليف حال الغفلة بل التكليف اذ ذلك لم يخرج  
عن انه تكليف بغير مقدور وتكليف لا قائدة فيه والتكليف حقيقة انما تحقق بالاعلام وبذلك  
يظهر صحة الاستلزام الذى 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 القائدة في التكليف به واعلم أن هذا أعنى قوله فيمتنع تكليفه كما قال شيخنا العلامة مستثنى  
عنه بما تقدم لكن ذكره نوظنة لقوله وان وجب الخ (قوله بعد بيقظته) أى به ذوال عقلته  
(قوله ضمان ما أتلفه) أى ادا بديل ما أتلفه لسحقه (قوله من المال) أخرجه غير المال كالحجرة  
المحرمة وجماد الميتة لانه لا ضمان فيه وان امتنع اتلافه (قوله وقضاء ما أتلفه) أى على

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

التفصيل

التفصيل المبين في القروع (قوله من الصلاة) أي مثلا (قوله لوجود سببهما) قد يتوهم منه ان  
وجوب قضاء الصلاة من قبيل خطاب الوضع مع انه ليس كذلك وقد يجاب بان هنا شيئين  
أحدهما اشتغال ذمته بالصلاة وهو شامل مع الغفلة من قبيل خطاب الوضع وهو المشار اليه  
بقوله لوجود سببها والثاني وجوب القهل قضاء وهذا حاصل بعد زوال الغفلة من قبيل خطاب  
التكليف وهو المشار اليه بقوله وان وجب عليه بعدية ظنه وكذا يقال في الائتلاف 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 مثلا كما  
بيناه وهو ظاهر من سياقه ايضا فليتأمل (قوله وهو من يدري الخ) انما يقيد به من يدري لانه المتأمله  
بينه وبين الغافل والافلاحة في تفسير مفهومه الى هذا القيد اذ مفهوم الملبأ من لا مندوحة  
له وان كان لا يدري فيبينه وبين الغافل بحسب المفهوم عموم وخصوص من وجه فيتصادقان  
فمن لا مندوحة له وهو غافل هذا حاصل ما قرره شيخنا العلامة فليتأمل (قوله ولا مندوحة 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 أي الشخص  
المعروف بهذا الاسم وألجى اليه بالمعنى اللغوي أو لان هذا التعريف انقطى فاندفع اعتراض  
شيخنا الشهاب بلزوم الدور وقد ينظر في الاول بان الالهام معتبر في مفهوم الوصف فيجزأ الى الدور  
(قوله على شخص يقتله) يتبادر منه ان جملة يقتله صفة شخص وفيه انهم 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 منتظره 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 والمجالمين منه وفيه نظر لان الطاقة هي القدرة على الاطباع هو ما لا يتعلق به  
القدرة على الحادثة سواء امتنع لانفسه مفهومه كتحلق الاجسام لم يتسع كحمل الجبل والطيران  
الى السحرة ام امتنع لنفسه مفهومه كالتجمع بين الضدين والمحال سياق جواز التكليف به مطلقا  
وان القائده من الاختيار المذكور جارية فيه فبارده الشارح من اتقاه في تكليف الملبأ  
مردود نعم صرحوا به في تكليف الغافل وما مشى عليه المصنف هنا من امتناع تكليف الملبأ  
مناق لم يأت من 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 يبنى فرد الشيء عليه ويؤخذ  
حكمه من حكمه فقوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق أي الذي هذا من افراده أي لا يجل  
جواز التكليف بما لا يطاق الذي هذا من افراده وأشار بذلك الى ان القول الاول استقام من  
جواز التكليف بما لا يطاق لاتقاء المعنى الجوز له عنه وهذا اشار 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 بخارجه الشارح الخ فقيهه لا يجتنى وحق الكلام ان يقول فليتأمل

من الصلاة في زمن عقله  
لوجود سببها وأما الثاني  
وهو من يدري ولا مندوحة  
له عما ألجى اليه كالاتي من  
شاهق على شخص يقتله  
لا مندوحة له عن الوقوع  
عليه القاتل له فامتناع  
تكليفه بالملبأ به أو بتقيده  
لعدم قدرته على ذلك لان  
الملبأ به واجب الوقوع  
وتقيده تمتنع الوقوع  
ولا قدرة على واحد من  
الواجب والامتنع وقيل  
يجوز تكليف الغافل  
والمجالمين على جواز  
التكليف بما لا يطاق كحمل  
الواحد الصخرة العظيمة ورد  
بان القائده في التكليف  
بما لا يطاق من الاختيار  
هل يأخذ في التقديمات

الشارح من الردية فقام الخ لان الشارح ناقل لذلك الرد عن غيره كما هو صريح عبارة فلا ينبغي  
 نسبتها اليه ثم الاعتراض عليه واما قوله وما شئ عليه المصنف الخ فبما ان المصنف لم ينقد بما  
 مشى عليه هنا من امتناع تكليف الجبا وفيما ياتي من جواز التكليف بالجمال بل سبقته الى ذلك  
 غيره كالامام الرازي واتباعه كاليضاوي وشراجه وهذا نص صريح منهم باخراج تكليف الجبا  
 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 ومنه كثر لكن يحتاج لتحرير الفرق  
 واضح بينهما وفي عبارة الزركشي في بيان الجبا أخذ من منع الموانع ما يمكن الفرق به فانه قال  
 وذلك كالماتى من شاعق فهو لا يتدله من الوقوع ولا اختصاره فيه ولا هو بقاعله وانما هو آلة  
 محضة كالسكين في يد القاطع فلا ينسب اليه فعله وحركته كحركة المرء من اه وقد يؤخذ منه  
 الجواب عن قول الشيخ السابق في ردية الشارح من انتقامها في تكليف الجبا صرود لانه  
 لا معنى لاختياره من لا فعل له وانما هو آلة محضة فليتامل فان الفرق بينه وبين من كلف بالجمع بين  
 البياض والواد صعب جدا والفرق بين اختيار ذلك ياتي بجمله وان لم يؤثر فيما كلف به بخلاف  
 هذا فان اختياره بالنسبة الى كلف به ساقت رأسا حتى جدا \* والثاني ان شيخنا العلامة قال في  
 قوله بناء على جواز أى قياسا ~~الكون~~ الظاهر ان يقال بناء على التكليف بما لا يطاق باسقاط  
 الجواز لان الجواز حكم الاصل والمقيس عليه في الاصطلاح محل الحكم لا الحكم كما في قياس  
 الحجر على التبيذ 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  
 واتباعه صريح في ان الجبا قسم من المكروه وكلام المصنف لا ينافي ذلك لما اشتهر من جواز  
 عطف العام وذكره بعد الخاص كعكسه وكثرة وقوع ذلك وحسنه لتكتمه وهي هنا مخالفة للجبا  
 انصيره بضعف الخلاف فيه جدا حتى عد المخالف محطنا كما أشار الى ذلك بتعبيره بالصواب  
 وبهذا يظهر خطأ الكوراني وغفاته القاحشة في قوله بعد ان بين ان الاجزاء قسم من الاكراه  
 وقد علم من هذا التقرير ان افراد الاجزاء عن الاكراه ثم عطفه عليه غير سديد اه وكأنته لم يطبع  
 على مزبذاشتمار هذه المسئلة في جميع القنوز ولا تصح شيان من الكلام الفصح كالكتاب  
 العزيز والسنة الشريفة حتى يعلم الامتلاء من هذا النوع من العطف والله الموفق (قوله منتقاة في  
 تكليف الغافل والجبا) انتفاؤها في تكليف الثاني محل نظر قوى كما علم مما قررناه آنفا (قوله  
 وكذا) أى الغافل والجبا وفراد اسم الاشارة بتاويل المنص ~~كروا~~ وما ذكر (قوله وهو من  
 لا مندوحة له عما كره عليه الخ) قال شيخنا العلامة فيه تعريف الشئ بنفسه اه (وأقول)  
 الوجه في الاعتراض أن يقال فيه دور ويجاب بما تقدم في الجبا (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 يوهم من انه كون الصواب الامتناع مع انه لا يصح \* والثاني أن المراد انه  
 يمنع تكليفه بكل من الامرين ولا ينافيه التعبير بالانها اذا وقعت بعد التقي ولو معنى كما في  
 الامتناع هنا كل التقي لكل من التعاطفات كما قرره الرضى وغيره \* والثالث قال الكمال فيه

منتقاة في تكليف الغافل  
 والجبا والى حكاية هذا ورد  
 أشار المصنف بتعبيره  
 بالصواب (وكذا المكروه)  
 وهو من لا مندوحة له مما  
 كره عليه الا بالصبر على  
 ما كره به يمنع تكليفه  
 بالاكروه عليه أو يتقيضه  
 (على الصحيح) لعدم قدرته  
 على امتثال ذلك فان الفعل  
 لا كراه



أضرائ \* الاول أن دعوى الخلاف في تكليف المكره بنقيض ما أكره عليه ممنوعة فقد حكى  
 امام الحرمين وغيره الاتفاق على جواز تكليف المكره بترك ما أكره عليه كالتكليف بترك قتل  
 المكافئ عدوانا \* الثاني أن قوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه وقوله في المكره على القتل انه  
 يمنع تكليفه حالة القتل الصادر للاكراه 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 تخصيص فعل المكره الى  
 آخره كلامه الطويل (واقول) أما الاول فجوابه ما في حاشية شيخ الاسلام حيث قال قوله  
 أو بنقيضه على الصحيح لا يفارضة حكاية امام الحرمين وغيره الاجماع على تكليف المكره بنقيض  
 القتل في صورته لانه محمول على التكليف به من حيث الايثار لا من حيث الاكراه وهو معنى  
 ما أجاب به المصنف بعد بقوله واثم القاتل لا يثارة نفسه وذكر نحوه السيد السجودي فانه حكى  
 كلام الكمال بقبيل 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 كراهية فيها كما سيأتي تحقيقه وأما الامر الثاني فجوابه أما قوله فيه يقتضي كل منهما الخ  
 فهو انه لا وجه لقصر النظر عليهما والحكم بان كلامهما يقتضي ما ذكره وقطع النظر عما ذكره  
 في توجيه القول الثاني بقوله لقدرة على امتثال ذلك الخ الدال على ان القول الثاني فرض  
 ما قاله قبل المباشرة والصواب النظر الى مجموع الامرين أعني ما قصر 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  
 الفرع بخصوص لا جمل وقوع الخلاف بالفعل معهم فيه لا تخصيصه بذلك وقد جرت عادتهم  
 بانهم يفرضون النزاع في بعض الجزئيات وان كان عاما كما سيأتي في قول المصنف وهي  
 مفروضة في تكليف الكافر بالقروع وأما قوله في آخر كلامه عن امام الحرمين مع انه قاتل  
 بتكليف المكره فيجوز أن يكون قوله بتكليف المكره من حيث الايثار كما تقدم عن شيخ  
 الاسلام والسيد فلا يقتضي 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 للاكراه  
 لا يحصل الامتنال به الخ بان مجرد هذا لا يدل على عدم القدرة لانه يمكنه ان يقصد بالفعل  
 داعي الشرع كما سيأتي في المقابل والجواب ان معنى هذا القول على ان التكليف انما يتعلق  
 حال المباشرة فلا يتأتى ما ذكرناه (قوله لا يحصل الامتنال به) قال شيخنا العلامة  
 في قوله به متعلق يحصل والضمر في به يرجع الى الفعل فالامتنال هو المعجوز عنه وان وجد  
 الفعل بدونه وأما النقيض فهو معجوز عنه بنفسه لوجود الفعل أدل على يمكن الاتيان  
 بالنقيض مع الفعل والايانم الجمع بين النقيضين اه وقوله فالامتنال هو المعجوز عنه  
 قيل فيه بحث اه وكان وجه البحث انه يصح ان يقال ان الفعل للامتنال معجوز عنه وفيه  
 بحث فليتنامل (قوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه) قال شيخنا الثماب ذكر هذا الطرف  
 أي 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 يتيقنه اه (واقول) وجه عدم امكان الايمان معه بالكف به عدم امكان  
 وجود الفعل مرتين مع ما من شخص واحد فلا يمكن وجود الفعل مرتين معا واحدة لاجل  
 الاكراه وواحدة تدعى الشرع ووجه الاولوية التصريح بالمطلوب وافهم 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 به اختصارا وصرح  
 بقوله ولا يمكن الايمان معه بتيقنه مع لزومه لما ذكره أيضا يتضح المطلوب بتامه 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 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 يكف بالمكروه عليه ارتكابا لا تخف الضررين اه  
 وهذا اذا كان المقتول غير مكافئ للمكروه واما اذا كان المكروه غير مكافئ المقتول في قياس  
 ذلك يقال ربما يقال يكف بتقيض المكروه عليه صابر على العقوبة ارتكابا لا تخف الضررين  
 لان قتل المكروه أخف لان الماء ويرقتله اعظم حرمة (بني) ان هذا كله واضح اذا كان كل من  
 المكروه والمكروه عليه القتل اما اذا كان المكروه عليه القتل والمكروه به القطع مثلا فلا يظهر  
 هذا التوجيه فليتأمل (قوله بتركه) لم يقل بالمكروه عليه وبتتركه بل اقتصر على الترك لان  
 المبالغة انما تظهر فيه كذا قرر شيخنا العلامة فليتأمل (قوله الذي هو مجمع عليه) قال شيخنا  
 العلامة ذلك لانه انما يحسن الاراد اذا كان متققا عليه بين الخصمين اه (واقول) فينبذ  
 كان يكفي اعتبار الاتفاق بينهما وكأنه اراد المبالغة في الاراد وزيادة الفائدة (قوله لا يثاره  
 نفسه بالبقاء) أقول هذا الاياتي اذا كان المكروه به غير القتل كاقطع اذ لا يتحقق الايثار بالبقاء  
 الا اذا كان المكروه به موقوفا لنفسه اذا يمثل الا ان يجاب بان هذا مفهوم بالاولى فتأمل  
 (قوله الذي خيره بينهما) أقول اي بين نفسه ومكانته فالهاه في قوله بينهما يتضمن عائد  
 الموصول الواقع صفة لمكانته لرجوعها له واغبره فالعائد مطابق للموصول لانه وان كان ضميرا  
 الاثنين والموصول مفرد لكنه ليس عائدا له وحده بل له واشئ آخر فهو عائد الاثنين الموصول  
 وغيره ومن ذلك لا يخرج عن المطابقة كما لا يخفى وجعل شيخ الاسلام الذي مشئ في المعنى صفة  
 البقايين 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 لك 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 منشأ 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 كائين وان ارادته عائده ولغيره 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 اطلقوه على أن هذا التقدير ينافي قوله وهو غير مطابق

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

للموصول وان اراد ان رجوعه لغيره لا ينافي الرنط فهذا اعتراف بفساد اعتراضه وتصويبه  
 وعدم الاحتياج الى اعتذار شيخنا العلامة بقوله بعد ان فسر ضمير ينهم ما بقوله اى بين نفسه  
 ومكافئه مانصه وتقنية عائد الموصول المفرد كما هنا على توهم تقنية الموصول اه بل كلامه  
 متناقض اذ تفسر ضمير ينهم ما بما عدا كره ينافي ان التقنية على التوهم فليتنامل (قوله فبانم  
 بالقتل من جهة الاينار) قال شيخنا العلامة الصواب ان يقول فبانم بالاينار اذ القتل على  
 هذا القول لا يدخل له في الاثم ويوضح هذا القول ان القدرة على الفعل انما يوجد حال مباشرة  
 الى ان قال فقد ظهر ان الاثم بسبب الاينار كما قال المصنف لا بالقتل من جهة الاينار كما قال  
 الشارح اه (واقول) لامنشأ لهذا التصويب الاعم من ارجعة الشيخ كلام المصنف ليعلم  
 ان الشارح انما صرح بمراده وذلك لانه في منع الموانع بط تقرير هذا الكلام بما منه مانصه  
 وتقرر هذا الجواب انه لا ياتى من حيث انه مكروه وانما قتل بل من حيث آثر نفسه على غيره فهو  
 ذو وجهين جهة الاكراه ولا اثم من ناحيتها ووجهة الاينار ولا اثم فيها وذلك لانك اذا قلت  
 اقل زيدا والقتل لثمنه التخيير بين نفسه وزيدا فاذا آثر نفسه فقد اثم لانه اختار وهذا كما  
 قيل في خصال الكفار وعلى التخيير محل التخيير لا وجوب فيه ومحل الوجوب لا تخيير فيه كذلك  
 تقول هنا اصل القتل لا عقاب فيه والقتل المخصوص فيه عقاب لتضمنه الاختيار وهو اينار  
 نفسه على غيره اه فانظر قوله فهو اى القتل ذو وجهين وقوله والقتل المخصوص فيه عقاب  
 فان ذلك نص في ان الاثم بالقتل من جهة الاينار كما قاله الشارح فهذا قول كل من المصنف  
 والشارح لا قول الشارح وحده مخالفا للمصنف كما ظنه الشيخ وبه يتبين ان معنى قول  
 المصنف وانتم القاتل الخ ان اثمه بالقتل لاجل تضمن ذلك القتل اينار نفسه وهو معنى قول  
 الشارح فبانم بالقتل من جهة الاينار اى الذى تضمنه ذلك القتل وبما تقرر يظهر ان قول  
 الشيخ اذ القتل على هذا القول لا يدخل له في الاثم مجموع بل لا يدخل اى دخل لتضمنه الاينار  
 المتمتع والمتضمن للمتمتع متمتع وكيف يصح تقي المدخلية مع دعوى الاثم الذى لا يترتب الا  
 على فعل متمتع أو عزم على فعل متمتع مع انتفاء الاثرين هنا على ذمعه أما انتفاء الفعل فذمعه  
 ان القتل الذى هو الفعل هنا لا مدخل له وأما انتفاء العزم فلان هذا القول مفروض في حال  
 المباشرة فيكون السؤال الوارد عليه والجواب عنه المشار اليه ما بقول المصنف وانتم القاتل  
 الخ منة ملقون بحال المباشرة والعزم لا يكون حال المباشرة بل قبلها فليتنامل وأما قوله بل اينار  
 مكافئه بالبقاء اى بالعزم والتضميم على ذلك اى بل هو مكافئ باينار مكافئه الخ فهو مع كونه  
 لا يقدح في مطلوبنا اذ كونه مكافئا لهذا العزم لا ينافي اثمه بالقتل وكونه مكافئا بتركه ايضا ومع  
 كونه لا يناسب فرض المسئلة اذ هي مفروضة على هذا القول المفروض في حال المباشرة لا قبلها  
 ممنوع قط ما فلا يجب العزم على اينار مكافئه بالبقاء وانما الواجب عدم العزم على قتله ووفر  
 كبير بينهما الصدق الثاني دون الاول بانتفاء العزم رأسا حتى لو اتقى عزمه وتصميمه على ذلك  
 وعلى نصيبه لم ياتى اذ لا سبب لاثمه حينئذ اذ الاثم لا يفعل 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 مكافئه فان خالف بان عزم على قتله فهذا العزم معصية أخرى ياتى بها وذلك لا ينافي

فبانم بالقتل من جهة  
 الاينار دون الاكراه وقيل  
 يجوز تكلف المكروه بما  
 اكراهه اية أو بتقيضه

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 بواحد منهما أي من ايدار مكافئه وايدار 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  
 ايدار نفسه فيأتي به من هذه الجهة فاحسن التامل فيما قررناه لظهورك 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 أكسره على اداء الزكاة فتواها عند أخذها منه)  
 قال شيخنا العلامة لو قال فتوا 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 ولو نوى الزكاة دون القرصية أجزأ على المذهب  
 ثم قال هل يجوز تقديم النية على التفرقة والاصح الاجراء كالصوم للمعسر اه وفي الروض  
 ولو نوى عند عزلها أو اعطائها الوكيل وفرقت بلائيه أي عند التفرقة أجزأ اه قال في شرحه  
 وقوله من زيادته عند عزلها يرد عليه ما لو نوى بعده وقبل التفرقة فانه يجوز وان لم تقارن النية  
 أحدهما كافي المجموع في الكلام فيما اذا دفع للوكيل بلائيه وقال فيه عن زيادات العبادي  
 انه لو دفع مالا الى وكيله ليقرقه تطوعا ثم نوى به الفرض ثم فرقه الوكيل وقح عن الفرض اذا  
 كان القابض متحفا اه فانظر كيف تعرضوا في بيان صفة النية لانه اذا فرض الزكاة  
 بقولهم ان ينوي هذا أي القدر الواجب فرض زكاة مالي الى آخر الصيغ المذكورة حيث  
 تعرضوا فيه لقصد الزكاة ونحوها بالقصد والمخرج ولم يتعرضوا لقصد الاداء بوجه ثم تصرح بهم  
 باجراء النية بعد العزل وقبل التفرقة وبعد الدفع الى الوكيل وقبل تفرقه وان كان الدفع  
 اليه ليقرقه تطوعا مع انه لا يتصور هتائية الاداء اذا اداء عنده هذه النية تجب ذلك صريحا  
 أو كما صرح في انه لا يجب التعرض للاداء ولا قصد له لا يقال لانتم انه لا يتصور نية الاداء فيها  
 ذكرنا وان يقصد الا ان الاداء في المستقبل لانا نقول نية الاداء في المستقبل ليست نية اذ شرط  
 النية كون القصد مقارنا للنوى الا في الصوم كما تقر في محل بل في الروضة كاصلها في باب قسم  
 الصدقات ما هو صريح في اجرائية الزكاة مع اتقاء الاداء والفعل رأسا مطلقا فانها قالوا  
 القفال ولو كان له عند التقدير حطة وديعة فقال كل لنفسك كذا ونوا زكاة في  
 اجرائية عن الزكاة وجهان ووجه المنع أي الذي رجحه في الروض من زيادته ان المال لم يكن له  
 فلو وكاه بشره ذلك القدر فاشترى وقبضه فقال الموكل خذته لنفسك ونوا زكاة أجزأ مع انه  
 لا اداء عنده من المذكي 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 ربه على امتثال ذلك  
 بان ياتي بالمكروه عليه ادعى  
 الشرع كن آكراه على اداء  
 الزكاة فتواها عند أخذها  
 منه أو يقبضه ضابرا 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 المناسب والموافق لما يتصل  
من كلام ائمتنا من الحكم وان الشيخ استروح الى ما وقع في خاطره من غير مراجعة للحكم  
وتحريره ومعرفة عذر الشارع فيما منعه فان قلت لعل مذهب الشيخ موافق لاعتراضه  
قلت هذا بعد ثبوت 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 المسئلة ونحوها قلت لان المقام وبالمزكاة رفق 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 والغيتر في رمضان كما بين ذلك الفقهاء  
وعبارة الارشاد وينبغي أي الاكراه مكراه غير او فطرانا لازنا وقتلا اه وان في الجمال يجب  
الصبر اذا كلف بتقيض ما أكره عليه وكانه أراد تفصيل المندوحة في الاكراه باعتبار مجرد  
الاكراه وانه تارة يجب ارتكابها وتارة لا كما قال في منع الموانع بعد كلام بسطه في القائل  
والمجبا والمكروه ما منعه فاذا المراتب ثلاث ايه هذا التكليف القائل فانه لا يدري ويتلوها  
تكليف المجبا 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 وقمن  
لانعمه وذلك واعتقاده انه كلف ان لا يؤثر نفسه على نفس غيره المكافي له لا استوائهما في نظر  
الشارع اه وحيث هذه المبالغة لا تنافي وجوب الصبر على ما أكرهه مطلقا اذا كلف بتقيض  
المكروه عليه واذا علمت ذلك سقط اعتراض شيخنا الشهاب بقوله يقتضي 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 سألني ان  
ما يتوقف عليه الواجب شرعا أو عقلا أو عادة واجب بوجوبه والصبر على ما أكرهه من ذلك  
على تقدير التكليف بالتقيض فقوله وان لم يكلفه غير صحيح الا ان يكون مبالغة على قوله ان يأتي  
بتقيضه مجردا عن النظر الى التكليف به اه ولا يخفى ان ما قررناه في الجواب أوضح مما قرره  
فيه فلست امل (قوله والقول 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 ينظر  
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 كمن أكره على  
شرب الخمر فامتنع منه صابرا  
على المسقوية والقول  
الاول للمعتزلة

بما قبل حدوث الفعل لا مجال حدوثه اذا التكليف عندهم انما يتعلق قبل الحدوث وينقطع  
تعلقه حال الحدوث ولا خفاء في قوة هذا الاشكال فان قلت هل يمكن دفعه بان منع التكليف  
حال الحدوث ليس بناء على ان الاعتبار في التكليف وعدمه مجال الحدوث بل بناء على امتناع  
تعلقه حيث عد على ما هو اصلهم من انقطاعه حيث عد 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 جاز تعلقه 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 متمعا 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 يتبته 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 يتم 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 عن افاة  
التوجيه لاصلهم يسهل دفعه بمجرد احتمال ان المراد ببعض من المعتزلة قال ان التكليف انما  
يتعلق حال المباشرة أو بان المراد بامتناع التكليف هو قواهم بانقطاعه حال المباشرة فليتامل  
(قوله والثاني للاشاعرة) أي 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 اتخاذ  
قوليهما فلا يتصور الرجوع من أحدهما الى الآخر بل الرجوع وانتفاء الخلاف متناقضان  
الهم الان يكون تسمع في نفي الخلاف على ما تقدم اتفاقا (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 لقد ربه على امتثال ذلك بان ياتي بالمكروه عليه ادعى الشرع

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

الخ يدل على فرضه كلامه فيما قبلها اذ لا يتناقض اتيانه به لداعي الشرع الابعث 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 قلانه  
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 لمعنى يخص ذلك ويؤيد ذلك ان الشارح انما هو ناقل لما ذكره من ان الاول  
للمعتزلة ومن توجيهه بما تقدم لظهور ان ايسر ذلك من تصرفه فيلزم ان المعتزلة أو بعضهم على  
ان التكليف انما يوجد حال المباشرة ولو في صورة الاكراه لمعنى يخصها وان اشهر عنهم القول  
بانقطاع التكليف حال المباشرة وعلى تقدير ان يثبت ان احداهما لا يقبل بذلك مطلقا  
فلا اعتراض انما يلزمهم دون الشارح لان هذا تعليلهم وفظ الشارح ليس الا مجرد نقله وأما  
خروجه عن قول الاشاعرة فان اراد الاشاعرة المرادين هنا وهم جمهورهم لاجمعهم لم يعلم  
فلا محذور في ذلك وان اراد جميع الاشاعرة فممنوع لم يعلم مما سبق ان اجماع الاشاعرة  
على ذلك التحقيق والموقع للشيخ في هذه الدعوى ايها الكلام الواقع هنا ان المراد جميع  
الاشاعرة وعدم مراجعة ما سبق المعلوم 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 في علينا (قوله ويتعلق الامر  
بالمعدوم) فيه امور الاول قال شيخنا العلامة سابق ان الامر هو الايجاب والتب وهو  
نوعان من الحكم الذي هو الخطاب المتعلق تعلقا معنويا وتبجيزيا 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 التبعي الذي هو قسم من الحكم المعارف وقد أشار الشارح  
الى ذلك بقوله وسابق تنوع الكلام في الازل الخ فالاعتراض بعد ذلك عجيب على ان الحكم  
أيضا يكون معنويا كما يكون تبجيزيا 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 يلزم  
من الحكم على المعدوم تسمية الكلام أمرا أو نهيا فثان قال بالحكم على المعدوم وامتنع من  
تسمية الكلام في الازل أمرا اه هذا مع انه تتبع ابن الحاجب هنا في التعبير بالامر وبالجملة فقد  
استخدم كلامه هنا وهناك اتقسام كل من الحكم والامر الى تبجيزي 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 غفلة أشكال 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 اذ تذكره بالامر الوارد في حالة الغفلة فلهما سواء  
وحيث قد لا وجه لافراد كل منهما هـ (وأقول) لامتناع هذا الاستشكال 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 الضوابط عند المصنف لان  
المراد بالمعدوم من لم يتصف بشرط التكليف فيشمل المعدوم حقيقة والوجود اذا لم يتصف  
بشرط التكليف وهذا بناء على ما ياتي في الامر الثالث والافلا 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 العدم والمراد بالتكليف  
في مسألة الغافل الذي في على الضوابط المطلوب المتعلق تعلقا تمييزيا فلهما 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 تكليف المعدوم  
ومنع 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 موجبا للمواخذة كغير الغافل وما وزانه الاتكليف  
المعدوم حالة العدم ويكون الترتيب حالة العدم موجبا للعقوبة وهذا لم يقل به أحد انه ورأيت  
الاصحها في شرح المحصول اطلال 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  
لم 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 من ان قوله بشرط  
التكليف انما هو تقييد لمل التعاقب التمييزي ولا دلالة فيه على ما ادعاه فليست على (قوله بشرط  
التكليف) قال شيخنا العلامة فيها البهنة فلا حاجة الى زيادة بعد البهنة كما هو لكن يجب  
كون البناء في شروط المعية للملابسة هـ (وأقول) ان كان وجه وجوب ما ذكرناه  
لا يصدق الوجود الاعلى ابتداءه فلا يصدق الوجود المتسبب بالزوم تقدم الوجود عليه انفسه نظر  
لانه ايضا على هذا لا يصدق الوجود مضافا اليها الزوم تقدمه عليها فان قلت على تقدير كون  
الوجه ما ذكر لم يجعل الطرفين قبيل الحال المقدرة وحيث يمكن الملازمة فان لا يلزم عدم  
توقف كونه مأمورا على وجود شروط التكليف بل يكون مأمورا قبل وجودها اكتفاء  
بتقدير وجودها والاتساق بها ويجري ذلك في المعية له ايضا 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 ظاهرة بل يصح عليها على كل من الملازمة

بشرط التكليف

والمعية



والعبارة مع حل وجد على معنى ثبت أو وقع وجوده فليتنامل (قول) يكون مأمورا بذلك قال  
 شيخنا العلامة توقف كونه مأمورا أي متعلق الأمر على وجوده بصفات التكليف يقتضى  
 اتصافه قبله وهو تقيض المطلوب من اثباته قبل قيامه وتسمية هذا التعلق بالعقل كفاي العضد  
 لكونه قابلا بالدليل العقل المميز في محله أنسب منها بالمعنوي واعلم أن هذا المصطلح وكثيرا من  
 الباحث انما ثبت على وجه يصح اذا اعتبر التعلق المعنوي وحده كافي في تحقق مفهوم الحكم  
 وعليه فيفسر عبارة المشهور بيقينه بل أريد به التعلق العقلي وهو أن المعلوم الذي علم الله أنه  
 يوجد بشرائط التكليف يتوجه عليه حكمه في الأزل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال اه (وأقول)  
 أما قوله يقتضى اتصافه قبله وهو تقيض المطلوب الخ فهو تخطيط واشتياح عجيب اذ من الظاهر  
 المنكشاف أن المراد ان المتوقف على وجوده بشرط التكليف هو تعلق الأمر التخييري بقوله  
 يكون مأمورا أي متعلقا به الأمر على سبيل التخيير وان الذي أريد اثباته قبل وجوده بشرط  
 التكليف هو التعلق المعنوي الذي حاصله تعلق التعلق التخييري على الوجود المذكور فالتعلق  
 المعنوي هو تعلق التعلق التخييري على ذلك الوجود والمتوقف على الوجود المذكور المتعلق  
 قبله هو التعلق التخييري والمطلوب اثباته قبل الوجود المذكور هو التعلق المعنوي وهذا مما  
 لا يغار عليه ولا يخفى 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 الأمر التعلق  
 المعنوي حتى وقع فيما وقع فيه وأمر بتأمله مع غاطه الحضر فيه فتأمل ولا تغفل \* وأما قوله  
 وتسمية هذا التعلق بالعقل الخ فجوابه ان وجه ايثار التسمية بالمعنوي الاحتراز عن إيهام حكم  
 العقل وإفادة هذه التسمية لتلايتهم اتصافها من تعبير العضد \* وأما قوله انما ثبت على وجه  
 يصح اذا اعتبر التعلق المعنوي وحده كافي في تحقق مفهوم الحكم فهو مما يستجيب منه  
 اذ لا اشكال بوجوده في نحو هذا المحتلن عرف أن الكلام هنا في تعلق الأمر بالحكم وان  
 تعلق الأمر قسمان معنوي والكلام هنا فيه أي في نفسه لا في اعتباره في مفهوم الحكم  
 وتخييري وليس الكلام هنا فيه بل الحكم أيضا قسمان معنوي وتخييري كما سبق بان ذلك كما هو ان  
 التعلق المعنوي غير الحكم التخييري الذي هو مراد الشيخ هنا بالحكم فن أيزلزم من نحو هذا  
 البحث تحقيق مفهوم الحكم عند تحقق التعلق المعنوي حتى يتأتى هذا الكلام من الشيخ فحمة  
 هذا البحث ونحوه من أجل الواضحات بعد معرفة هذه المعاني المقررة وتعيين بعض الباحث عن  
 بعض فعلمك بالتأمل والمحافظة على معرفة الاصطلاحات وتعيين بعض الباحث عن بعض فكثيرا  
 ما يقع الخلل من اجمال ذلك (قوله بان يكون حاله عدمه) أقول ينبغي هنا ارادة عدمه ولو حكي  
 بان يوجد ولا يوجد بشرط التكليف بخلافه في قوله السابق بالمعلوم كما تقدم الكلام  
 فيه وقوله مأمورا أي متعلق الأمر تعلقا تمييزيا (قوله لتفهم الكلام النفسي) أقول لباحث  
 أن يقول هذا النبي لا يقتضى ذلك النبي لما سياتي أن الأمر عندهم بمعنى الارادة فهلا اثبتوا  
 تعلقا معنويا بمعنى ارادة العقل منه اذا وجد بشرط التكليف (قوله والنهي وغيره) أقول  
 النهي يشمل غير الجائز أيضا فيحصر قوله وغيره في الإباحة وقوله كالأمر أي في تعلقان  
 بالمعلوم وتعلقا معنويا بخلافه معتزلة وقوله وسياتي أي فتسمية المسند له أمر بحسب الأزل

يكون مأمورا بذلك الأمر  
 النفسى الأزل لا تعلقا تمييزيا  
 بان ~~يقول~~ ون حاله عدمه  
 مأمورا (خلافا للمعتزلة)  
 في تفهم التعلق المعنوي أيضا  
 لتفهم الكلام النفسى  
 والنهى وغيره كالأمر  
 وسياتي تنوع الكلام في  
 الأزل على الأصح الى الأمر  
 وغيره

صحح بل يمكن أن يسب قادمه تعلق النهي والاباحة تعلقا مضمونا بالذات في التنوع الأباغ اعتبار  
التعلق فيكون في هذا إشارة إلى الاعتقاد عن المصنف في ترك تعلق النهي وغيره بأنه مفهوم  
مماسي ياتي ولا يرد حيث أن تعلق الأمر أيضا مفهوم مما سبق فلا حاجة إلى ذكره لأن وجه ذكره  
التنبيه عليه وعلى مخالفة المعتزلة ثلاثا يفصل عن ذلك (قوله فان اقتضى الخطاب الفعل اقتضاء  
جاز ما الخ) فيه أمران الأول انه اعترضه الكوراني فقال فيه نظرون ويوه الأول انه جعل  
المقسم نفس الخطاب دون الحكم مع أن الخطاب بنفس الحكم فالمدول عن الحكم لا وجه له  
الثاني انه جعل الترك في الحرام متعلقا بالاقتضاء وهو أمر عدي غير مقدور إلا أن يجعل على  
الكف الثالث انه جعل خلاف الأولى من الأقسام الأولية للحكم وليس كذلك قال القزالي في  
الاستنباط في تقسيم الحكم على الأقسام الخمسة الأولية المشهورة وأما المذكورة فهو فقط مشترك  
بين معان أحدها المحرم فكثيرا ما يقول الشافعي أكره الشيء الفلاني وهو لا يريد إلا الحرمة  
والثاني ما نهى عنه تنزيها وهو الذي أشعر بأن تركه خير من فعله وإن لم يكن عليه عقاب  
والثالث ترك ما هو أولى كترك صلاة الغضي ثم ذكر قسما آخر مردودا ليس المقصود إيراد  
ذلك بكامله بل ما يفيد المقصود فقد صرح بأن تلك الأقسام ليست أولية بل هي أقسام المكروه  
الذي هو أحد الأقسام الخمسة مع أن المدول عنه قد أوجب على المصنف أن يعطّل على أن  
أحدهما ينهي مخصوص والأخر ينهي غير مخصوص من غير فائدة للمدول مع انه يقتضي  
تكثير الأقسام واختراع اصطلاح جديد ولا يرتضي فاضل ارتكاب شيء من هذه المخذورات  
قال المولى المحقق عضد الملة والدين المكره يطلق على معنيين آخر من غير ما تقدم أحدهما  
الحرام كثيرا ما يقول الشافعي أنا أكره هذا أتت بها ترك الأولى يقال ترك صلاة الغضي مكروه  
لكثرة القضية فيها فكان في تركها طرقة مع أن الأولى ان مثل صلاة الغضي تركه ثبت ينهي  
غير مخصوص إذ لم يرتب من تركها لا مخصوص ولا عام وما ذكره بعض الشراح من أن النهي  
مستفاد من الأمر بقوله مردود إذا المر بالشيء ليس ثم ما عن ضده على ما ذهب إليه المحققون  
ولتنبيه ذلك فلا تسم وورد الأمر من الشارع بالصوم على من لا يتضرر ولا بصلاة الغضي  
لا بخصوصها ولا بدسواها ما تحت عامها (وأقول) جميع ما ذكره مما لا يخفى فساد على عاقل ولا  
يرضى بنسبه إليه فاضل ولولا ما غلب من ضعف الزمان وخوف الاعتزالية السكان الاعراض  
عنه رأسا أولى أما الوجه الأول في غاية القبحاحة أن جعل تلك الأقسام 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 إليه وأما قوله فالمدول عن الحكم لا وجه له فجوابه المتعبد له  
وجه حسن وهو بيان صحة جعلها أقساما للخطاب رد الماتيه وهم من جعل بعضهم إياها أقساما  
للحكم وأما الوجه الثاني فجوابه أن المسئلة خلافية والتمبير الواقع هنا واقع في كلام الأئمة وقد  
بين المصنف المراد بذلك بقوله مسئلة لا تكليف الإفعال فالكف به في النهي الكف الخ  
فالمصنف تبع القوم هنا في التمييز بالترك ثم حقق بعد ذلك ما هو الحق عنده ومنه يعلم المراد هنا  
هنا ومثل ذلك مما لا اشكال عليه بوجه ولا يفتري في حسنة وقباحة الوجه المعارض له عاقل  
وأما الوجه الثالث فجوابه إما لا تزعمه ان المصنف جعل خلاف الأولى من الأقسام

(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 اوية ضمنها ثانوية بناء على انه اراد بيان  
 الاقسام في الجملة لتعاق الغرض ببيانها كذلك اذ لا فائدة هنا الاصولي في تميز الاولى منها من  
 غيره على ان المصنف لم يجعلها اقسام للحكم بل الخطاب واما ثانيا فما المانع من ان تعتبر اقسام  
 اولية بان يعتبر اقسام الخطاب والحكم ابتداء الى الخطاب المقضي للترك باجراما والخطاب  
 المقضي لغير اجرام يهني مخصوص والخطاب المقضي لغير اجرام يهني غير مخصوص ومن لا الى  
 الخطاب المقضي للترك ثم يقسم هذا الخطاب الى الثلاثة فلما اراد المصنف انما اقسام اولية  
 لم يمنع من ذلك فصل ولا عقل واما ثانيا فلا يخفى انه لا ضرورة لخلاف الاولى على التحريم والكراهة  
 لدخول الثلاثة تحت الخطاب المقضي للترك فان سلم ان التحريم والكراهة من الاقسام الاولى  
 كما مر حبه في الوجه الثالث في حكايته عن الغزالي بقوله على الاقسام الخمسة الاولى المشهورة  
 انه لزمه تسليم ان خلاف الاولى كذلك اذ لا فرق وان لم يسلم انهم ما منها فلا وجه لتخصيص  
 اعتراضه بخلاف الاولى وحينئذ يدعي ان ظاهر كلام الاصحاب انهم ما من الاقسام الاولى  
 وانه نفسه صرح بذلك كاذرا نفا واما رايها فالخطاب المقضي للترك نظير الخطاب المقضي  
 للتعلم فكما قسموا الخطاب والحكم ابتداء الى الايجاب والتدب مع امكان التقسيم ابتداء الى  
 الخطاب المقضي للتعلم ثم تقسيم هذا الخطاب الى الايجاب والتدب فليقسموهما ابتداء الى  
 التحريم والكراهة وخلاف الاولى وان امكن التقسيم ابتداء الى الخطاب المقضي 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 وحينئذ  
 يجاب بعد كون هذا ما قلنا من صريحه امان الاصحاب لا يسلون ان هذه الاقسام غير اولية  
 واما بان الغرض يبين مطلق الاقسام من غير تخصيص بالاولية ولا تميزا لاولية عن غيرها  
 لعدم تعاق الغرض بذلك بل وعدم فائدة هذا كذلك وعمما تقرره يظهر من كل الظهور فساد هذا  
 الاعتراض وفساد مذهب المصنف وبخلاف الاولى وانه لا منشا لذلك الا للفتنة 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  
 الحرام والمهني تزييم من الاقسام الثانوية لانه جعل الجميع من اقسام المنكروه وذلك يناقض  
 ما صرح به في الحرام والمنكروه انهم ما من الاقسام الاولى كما تقدم بل وما صرح عليه  
 الاصحاب كما هو ظاهر والعل الغزالي لم يقصد بذلك الصنيع كونها اقساما ثانوية بل مجرد بيان  
 ما يطاق عليه افظ المنكروه وذلك لا ينافي انهم ما من اقسام الخطاب والحكم الاولى ولم يقصد  
 بالكل التقسيم مخصوصا اولية او ثانوية بل مطلق الاقسام كما يدل على ذلك صنيعه فانه افرده

الحرام وعدمه على طريق الاقسام الاولى ثم بين اندراجها في المصروفه فانه غير بقوله مسئله  
 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 أفرد المحذور وذلك يدل على أوليته  
 ثم أدرجه في المكروه وذلك يدل على ثانويته وكيف أفرد معا المباح وهي أربعة اقسام  
 وذلك يدل على أوليتها ثم في توجيه القسمة جمع الواجب والمندوب في قسم واحد وهو ما ورد  
 باقتضاء الفعل ثم قسم ذلك الى واجب ومندوب وجمع المنظر والكرهة فيما ورد باقتضاء الترك  
 ثم قسمه الى منظر وكرهة 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 يارضه ما دل عليه تقرير وجه القسمة من  
 ثانويتها تمين احتمال كلامه وعدم صراحتها باولية أو ثانوية لشي من هذه الاقسام فدعوى  
 الكوراني انه صرح بان تلك الاقسام ليست أولية دعوى ممنوعة واستدلاله بذلك على ثانوية  
 خلاف الاولى دون غيره استدلال فاسد والحاصل انه ان ادعى ثانوية خلاف الاولى وحده  
 فلا يفتي 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 باولى ما قولهم مع ان العدول عنه قد أوجب على المصنف أن  
 يصطلح الخ فاما ان يريد العدول عن جعل الغزالي الاقسام خمسة باسقاط خلاف الاولى منها  
 الى جعلها أكثر بادخال خلاف الاولى فيها واما ان يريد العدول عن جعل خلاف الاولى من  
 الاقسام الثانوية الى جعله من الاقسام الاولى فان اراد الاول فاما ان يريد ان كان ينبغي  
 جعل الاقسام خمسة ثم تقسيم الخماس كما فعل الغزالي واما ان يريد ان 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 قاندة 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 كما نقله  
 الشارح المحقق عن نهايته بل هو أعنى الغزالي صرح بالتمييز بينهما بذلك وانه جعلهما من اقسام  
 المكروه حيث قال في المسئلة في الثاني أي من معاني المكروه ما انتهى عنه من تنزيه الى أن  
 قال الثالث ترك ما هو الاولى وان لم يتره عنه كترك صلاة الفجر مثلا لا انتهى ورده عنه لكن  
 أكثره فضله وثوابه اه فقوله ما انتهى عنه من تنزيه ضبط المراد بالمكروه المقابل لخلاف الاولى  
 عند المصنف بما ورد فيه مني وهو المراد بالتمهي الخصوص فانه احتراز عما اذا لم يرد مني 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 الاختصاص المطلوب فانه اختصر التقسيمين الى تقسيم واحد بل فقط أخصر جامع لمافي  
التقسيمين من الاقسام \* وأما قوله مع انه يقتضى تكثير الاقسام بجوابه اما أولا فتكثير الاقسام  
انما يجترز عنه اذا استغنى عنه اما اذا لم يستغن عنه فلا بد من استيفائها كما هنا فان تلك الاقسام  
التي ذكرها المصنف متخالفات الاحكام فلا بد من بيانها والتمييز بينها لتعرف أحكامها وتبين  
بعضها عن بعض ولو صح ما فهمه من اطلاق محذورية التكثير لورد على الغزالي وغيره ان جعل  
اقسام التقسيم الاول خمسة فيه تكثير للاقسام اتبعك بها ثلاثة المباح والمطلوب التسجل  
الشامل للواجب والمندوب والمطلوب الترك الشامل للحرام 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 بجوابه اما أولا فلا محذور فيه مع نهر المحققين على انه  
لا يجزى الاصطلاح وان لكل أحد ان يسطح على ما شاء واما ثانيا فان اراد انه اختراع اصطلاح  
بالنسبة للاصولين فجزده هذا لا محذور فيه غير ان نسبة المصنف الى الاختراع نسبة باطلة لانه  
مسبوق بذلك من الائمة كما سيظهر وان اراد انه اختراع 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 الخفة قد علم  
بطلانه مما بيناه من أن تلك الامور ليست محذورات وأما قوله مع اننا لانعلم ان مثل صلاة الضحى  
الخ فهو مدفوع بما بينه الشارح المحقق على انه لا يخفى فساد تعبيره بقوله تركت نهى عن  
مخصوص اذ ليس التراجع في ثبوت تركه بل في النهى عن تركه وكان التعبير الصحيح أن يقول لان لم  
ويجوز نهى عن غير مخصوص عن ترك صلاة الضحى \* واما رده ماقاله الشارح المحقق حيث قال  
وما ذكره بعض الشراح الخ فهو من الجراف الواضح لان الصحيح عند المصنف وغيره تعالى امام  
أهل السنة أبي الحسن الاثرعى وغيره كما ساقى في المتن ان الامر بالشئ نهى عن ضده وكلامه  
هنا كما اشار المحقق مبني على ذلك فالرد على ذلك بمجرد النقل عن المحققين بعد تسليم انه قول  
جميع المحققين من غير حجة ولا بيان بمثابة الهذيان اذ لا يصح رد قول بمجرد قول آخر مخالف له اذ  
قول العالم بمجرد لا يصح الاحتجاج به على عالم آخر \* وأما قوله فلان لم يرد امر من الشارع  
بالصوم على من لا يتضرر ولا بصلاة الضحى لا بخصوصها ولا بدخولها ما تحت عام فهو اذ لم  
دليل على انه يجوز بعد عن معرفة أحكام الشرع وقواعدها وذلك لان الامر بالشئ يثبت تارة  
بالتصريح به وتارة بما يتضمنه كفعل الشارع والترغيب في الفعل وتعليق الثواب عليه الى غير  
ذلك وقد أكره الائمة من الاستدلال والترغيب في الفعل أو ترتيب الثواب عليه على انه مسنون  
ولو لا دلالة ذلك على الامر به ما وضع ذلك الاستدلال وقد كره عن الشارع الترغيب في الصوم

في وضع الاثمة فيه موافقات ومما ورد فيه خير 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 وخير الجزى وغيره كل عمل  
 ابن آدم يضاعف المسنة 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 يعمل ثواب عامه 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 جمع منهم أحمد والترمذي عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من صام يوما في سبيل الله  
 وجهه عن النار بذلك اليوم سبعين خريفا وأخرج الديلمي عن أنس رضي الله عنه انه صلى الله عليه  
 وسلم قال الصائم في عبادة الله وان كان نائما على فراشه وأخرج النسائي عن أبي امامة قال أتيت  
 النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله مرني بأمر آخذة عنك قال عليك بالصوم فانه لا عدل  
 له في هذه الاشياء وتقومها منضمة 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 المسافر به غير انه  
 أخرج عنه من يتضرر بدليل آخر وأما الضحى فقد كثر ما يدل على طلبها بنحو وصفا فانه فعله صلى  
 الله عليه وسلم لانه منضمة 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 أنام وخبر مسلم يصحح على كل سلاحي من أحدكم صدقة ويجزى من ذلك  
 ركعتان يصليهما من الضحى وخبر مسلم عن عائشة كان النبي صلى الله عليه وسلم يركعتي الضحى  
 اربعين يوما ماشيا وخبر احمد بن حنبل صحيح انه صلى الله عليه وسلم قال يقول الله تعالى ابن آدم  
 صل لي اربع ركعات من اول نهارك ا كفت آخره وخبر الحارثي وقال صحيح على شرط مسلم  
 لا يجازف على صلاة الضحى الا ثواب وهي صلاة الاوابين وروى ابو داود من خرج من بينه  
 منطهرا الى صلاة مكتوبة فأجره كاجر الحاج ومن خرج من المسجد ليلى الضحى لا ينصبه 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 لامتناعه الا الجهل 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 كلامه الاقتضاء والتخيير النفسيين خطاب نفسى لا امر يترب  
 على الخطاب النفسى مقابله اه وكتب طائفة على هذا نصها والحاصل انه جعل للاقتضاء  
 اقتضاء أسنده اليه كما في قولهم بتدبيره حيث جعلوا اللبث جدا أسنده اليه اه (أقول) وكان  
 الحاصل معنى العبارة على هذا فان كان الخطاب اقتضاء لله مل وبقى انه لم يوقع المجازى  
 التعريف بلا قرينة واضحة ويجاب بان التعريف الضمنية لا يوافق فيها أو يدعى شهرة  
 هذا المجازى والثالث انه ينبغي أن يراد بالعلم أهم من المشهور ولعمري نحو القول والنية أيضا

(قوله من المكلف لشي) هذان الطرفان يتعلقان بالفعل قال شيخنا العلامة لكن قوله لشي ظاهره ان المكلف به والفعل الذي هو اليجاد مع ان المكلف به انما هو الاثر الحاصل من الفعل الذي هو اليجاد والحاصل ان المكلف به هو الحاصل بالمصدر ولا معنى المصدر الذي هو اليجاد لانه امر اعتباري وكان ابقاء المقن على ظاهره في الفعل أولى ويكون المراد به الحاصل من المصدر وكان الحاصل له على ذلك مقابلة المصنف بالفعل بالترك لكن المراد بالترك هو الكف فتصح المقابلة بينهما وبين الفعل الذي هو الاثر اه (وأقول) جواب ذلك ان عبارة الشارح لاتتأني ان المكلف به الاثر ولا يتأني ذلك تلميح الاقتصار بالفعل الذي هو اليجاد الاثر توسطه في تحصيل ذلك الاثر فان معنى وجوب الاثر وجوب الاثبات به أي ادخاله في الويد ودولاشك ان مقابلة الفعل بالترك قريبة على ارادة فعل الشيء دون نفس الشيء و ارادة الكف بالترك لاتتأني ذلك فتأمل (قوله أي فهذا الخطاب يسمى ايجابا) أقول فالايجاب عبارة عن الكلام التسمي وكذا الوجوب فهما واحد بالذات فالالضد وهو ما نذكره وهو ان الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله ان فعل وليس منه للفعل صفة - حقيقة فان القول ليس بمتعلقة منه صفة متعلقة بالمقدم وهو اذا نسب الى الحكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان ذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم للوجوب والحرمه مترو والايجاب والتحريم أخرى وتارة للوجوب والتحريم كقوله المصنف اه قال المولى سعد الدين وحيد الدين دفع ما يقال ان الحكم هو الاثر الثابت بالخطاب لا نفس الخطاب وان جعل للوجوب والحرمه من اقسام الحكم تداع وان كان ينبغي للمصنف ان يذكر في متبale التحريم والايجاب دون الوجوب فان قيل قوله في هذا لا تغاير بين الحكم وداله لانه نفس قوله ان فعل فاننا الحكم هو القول التسمي على ما يناسب معنا المصدرى والدليل هو القول اللفظي المناسب له في المقول اه (قوله أو اقتضى الترك) استرضه شيخنا العلامة فقال برده عليه كلف عن كذا ونحوه مرادوا على قسم الايجاب عكسالان المتبوقه الفعل العرفي اه (وأقول) هذه العبارة تقوم وهذا الايراد مع جوابه في كلامهم فخصيص جمع الجوامع بالايراد مع اسقاط الجواب مما يتجيب منه وأولى ما يعتد به عن الشيخ اما انه لم يطالع على كلامهم وظاهره الايراد وظاهره الجواب واما انه اطالع على الايراد في كلامهم ولم يطالع على الجواب وان كان عقب الايراد واما اطلاعنا عليهم ما تم فعد اسقاط الجواب أو نسيانه فبعد قال العبد بعد شرح تقسيم ابن الحاجب الحكم بصورتين المصنف واعلم بعد هذا كله أنه برده عليه وجوب الكف في قوله كلف نفسك فعلى حد الوجوب عكسا وعلى حد التحريم طردا والتفتيح انه ايجاب للكف تحريم للفعل فلا بد عن اعتبار الاضافة فيهما بان يقال الطلب اما أن يتسبر من حيث يتعاقب فعل أو من حيث يتعاقب بالكف عنه الخ ولوجل عليه كلامه فلا يتفق قوله غير كلف بخارجا له اه قال السيد قوله واعلم بعد هذا كله اشارة الى ان المصنف يعني ابن الحاجب وان بالغ في التفتيح على هذه التعريفات كما عرفت لكنتم لم تخل عن خلال فان وجوب الكف المستند من قوله كلف يخرج عن حد الوجوب فيبطل عكسه ويدخل في حد التحريم فيبطل طرده وكذا يقتضي حد التدب والكره عكسا وطردا بالتدب المستفاد من كلف اذا استعمل

من المكلف لشي (اقتضاء  
 جازما) بان لا يجوز تركه  
 (فلا يوجب) أي فهذا الخطاب  
 يسمى ايجابا (أو) اقتضاء (غير  
 جازم) بان يجوز تركه (قندب  
 أو) اقتضى (الترك) لشي  
 اقتضاء (جازما) بان لا يجوز  
 فعله (فحريم أو) اقتضاء  
 (غير جازم ينهي مخصوص)  
 بالشي كالتمس في حديث  
 الصحيبين اذا دخل أحدكم  
 المسجد فلا يجلس حتى يصلي  
 ركعتين وفي حديث ابن  
 ماجه وغيره لاتصلوا في  
 اعطان الا بل فانها خلقت  
 من السماطين (فكرامة)  
 أي فالخطاب المدلول عليه  
 بالخصوص يسمى كرامة

فيه ولما كان الحال في كفه متبعا لاحتماله الايجاب والتحرير حقيقة فان كف ايجاب بالمقتر  
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 هـ 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 التبد 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 هـ أي مع انه يجري فيه الجواب السابق أيضا والله أعلم (قوله ولا يخرج عن  
المخصوص) جواب سؤال مقدر تديره أن الكراهة المتحققة حيث كان دليل المكروه اجاعا  
أو قياسا لا يصدق عليه الحد المتفاد من التقسيم لانه اعتبر فيه كون الاقتضاء ينهى مخصوص  
وكل من الاجماع والقياس ليس نهما فقولته عن المخصوص أي عن النهى المخصوص فليس منشا  
السؤال مجزدان كلامهما ليس مخصوصا والافالاجماع على المخصوص وقياس المخصوص  
مخصوص ويقتل ان منشا السؤال مجزدا ما ذكر وهو ظاهر انظر الشارح وفيه نظر فليستامل  
(قوله اجاعا أو قياسا) قال شيخ الاسلام تميز دليل المكروه العائد اليه الضمير في لانه هـ  
والظاهر جواز الجمالية من دليل أيضا المنقول لاجله من المكروه (قوله وذلك من المخصوص)  
أقول فيه بحيث اذا لزم للاجماع مطلق المستندما كونه نهما مخصوصا نحن أين بل يجوز أن  
يكون مستند غير المخصوص فان قيل الاجماع على الكراهة لا يكون الا المستند المخصوص فلنا  
هذا ممنوع لادليل عليه نصوصا وتخصيص الكراهة بما كان ينهى مخصوص اصطلاح  
حادث متأخر عن عصر الصحابة ونحوهم من أهل الاجماع وقد يجاب عن هذا بان حدوثه لا يتأق  
اعتبار الخصوصية في الكراهة بناء على أن الاصطلاح القديم يعتبر بخصوصية في الكراهة  
الشديدة التي قصر الاصطلاح الحادث اسم الكراهة عليه فليستامل (قوله وهو النهى عن ترك  
المتدويات المستفاد من أوامر هـ) أي اللفظية جعل المتفاد منه أوامر متعددة والمستفاد  
شيئا واحدا عاما تفسير الغير المخصوص على وفق ما يأتي 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 هـ أي فان  
ذات الترك ليس بخلاف الاولى بل هو الاولى كما صرح به الشيخ في تدرسه (وأقول) كان

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



الترك متعلق بالخطاب كذلك النبي نفسه متعلقه أيضا لانه متعلق بالترك الذي هو متعلقه  
ومتعلق المتعلق متعلق فالمتعلق صادق بمتعلق المتعلق وبعبارة أخرى صادق بالمتعلق بواسطة  
نماية الامر انه يحتاج لقرينة على ارادته لتبادر المتعلق بلا واسطة او احتمالها 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 بمتعلق المتعلق لا يمتنع ارادة نفس المتعلق أيضا فالت  
الاقتصار في التمثيل على متعلق المتعلق وان لم يستلزم ذلك لكنه ظاهر فيه عرفا واعلم ان الترك في  
قوله أو ترك المثل به للمتعلق بالواسطة غير الترك الذي هو المتعلق بلا واسطة فالامر بمسألة  
الضمي يدل على النهي عن تركها والنهي معناه طلب الترك فحاصل معنى النهي عن تركه اطلب  
ترك 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 الضمي 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 الا ان يدعى ان فيه صبغة  
مقدرة وفيه نظرفليتا مل (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 شي أمكروه هو الخ فليست الاضافة  
بما يتوان احتمال ذلك شكك ومن الفرق بين المطلوبين بالخصوص وبغير الخصوص  
يعرف الفرق بين الخصوص وغير الخصوص اه واقاد شيخنا العلامة في درسه ما حاصله ان  
التصميم هما النهي بالخصوص وغير بالخصوص الدالان على الطرفين وحيث يشكك بانه  
لا حاجة للفظ قسمي الا ان يقال فانتم الاجال ثم التفصيل وتجعل اضافتها من اضافة الاعم  
(قوله في المطوب) متعلق بمحذوف أي ان الطلب للترك الكائن في نهى أو ترك المطوب تركه  
بالخصوص (قوله وقسم خلاف الاول زاده المصنف على الاصوليين أخذنا من متأخري  
الفتاه الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال أخذ المسمى صحيح وأما أخذ الاسم فلان تسعة  
الشي المطوب 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 يقدم صحفا أخذ الاسم مبيتا على ان المراد باخذه الاسم فومه 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 يبي على ذلك اطلاقه على نفس  
المطلب من باب اطلاق اسم المتعلق على متعلقه وكانه على حذف المناف أي ذو خلاف الاول

المدلول عليه بغير الخصوص  
يسمى بخلاف الاول كما  
يسمى متعلقه بذلك فعلا كان  
كقطر مسافر لا يتضرر بالاصوم  
كإسبا في أو تركا كترك مسلاة  
الضمي والفرق بين قسمي  
الخصوص وغيره ان الطلب  
في المطوب بالخصوص أشد  
منه في المطوب بغير  
الخصوص فالاختلاف في  
شي أمكروه هو ام خلاف  
الاولى اختلاف في وجود  
الخصوص فيه كصوم يوم  
عرفة للحاج خلاف الاول  
وقيل مكروه الحديث أي  
داود وغيره انه صلى الله  
عليه وسلم نهى عن صوم  
يوم عرفة بعرفة واجب  
بضعته عند أهل الحديث  
وقسم خلاف الاول زاده  
المصنف على الاصوليين  
أخذنا

من متأخري الفقهاء  
 حيث طالبوا المكروه  
 بخلاف الاولى في مسائل  
 عديدة وفرقوا بينهم وبينهم  
 امام الحرمين في النهاية  
 بالنهي المقصود وغير  
 المقصود وهو المستفاد من  
 الامر وعمل المصنف الى  
 المخصوص وغير المخصوص  
 أي العام نظرا الى جميع  
 الاوامر التيسرية وأما  
 المتقدمون فيطلقون  
 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 (التخير) بين فعل  
 الشيء وتركه (فأباحه) ذكر  
 التخير سهوا لا اقتضاء  
 في الإباحة والصواب أو خير  
 كما في المنهاج عطف على اقتضى  
 وقابل الفعل بالترك نظرا  
 للعرف والافتراء المقضى  
 في الحقيقة فعل هو الكف كما  
 ساقى أنه لا تكلف الإيفاء  
 وأنه في النهي الكف (وان  
 ورد) الخطاب النفسي يكون  
 النبي (سببا وشرطا وماتعا  
 وصحيفا فاسدا)

أي الطلب المتعلق بخلاف الاولى والطلب لتركه لا يصح الاستدلال على عدم صحة ذلك  
 بعدم الاستلزام الذي ذكره لان عدم الاستلزام لا ينافي الصحة كما هو واضح وأما الشناعة فقد  
 يحقق أمرها ان الاسامي الاصطلاحية لا يلزم فيها ملاحظة معانيها 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 ظرفا لا خذاه (قوله في النهاية) أي فرق أو مفرقا وهو انما نقل فيها الفرق لكن لما  
 أقره كان فأتليه فنسب اليه فاندفع الاعتراض بأنه ما فرق بل نقل الفرق (قوله المقصود  
 وغير المقصود) قال شيخنا الشهاب فسر والمقصود بالصريح وغير المقصود بتغيير الصريح  
 فرارا بما يقتضي غير المقصود من كون الشارع لم يقصد النهي في ضمن الامر اه وقد يقال  
 لا مانع ان يراد المقصود بالاصطلاح والاول وغير المقصود بالمقصد الاول بل بالمقصد الثاني (قوله  
 أي العام نظرا الى جميع الاوامر التيسرية) قال شيخنا الشهاب معناه ان النهي الطالب لترك  
 شيء المستفاد من الاوامر وان كان في نفسه خاصا لانه من شرطه شيء خاص لكنه لتوقف طلبه  
 لترك ذلك الشيء على شيء عام وهو ان الامر بالشيء ينهى عن ضده جاز ان يقال انه عام بسبب توقفه  
 على عام اه وحاصله ان الامر بصلاة الفحى مثلا ينهى عن تركها وهذا النهي خاص للمخصوص  
 متعلقه لكن هذا النهي انما يثبت اذا ثبت ان كل أمر بشيئ 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 التذنب ينهى خاص بالنسبة الى ضده سيما ان قلنا  
 انه عينه كما سيجي مقالا صواب الاحسن تغيير 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 الضمني فانه انما يثبت لتعلقه بثبوت ذلك الامر العام وأمر التذنب 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 حذف 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 للعدول بالنظر له مطوف  
 دون المطوف عليه وهو بعيد ويمكن ان يختار الاول وينح عدم القائده بل فيه فائدة باعتبار  
 ما تضمنته من تفسير العام بما ذكره وهي الرد على من اعترض كلام المصنف بان المخصوص يحترز  
 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 التخير سهوا لا اقتضاء في الإباحة) قال شيخ  
 الاسلام ليس سهوا فان اقتضى يأتي بمعنى اعلم بمعنى ادى فإتيه انه استعمال المشترك في معنييه

وهو بيان كاسياتي بيانه اه وفيه نظر لان تفصيل الاقتضا الى الجازم وغير الجازم الذي لا يناسب  
 الامعنى الطلب لا يوافق ذلك واطلاق التفصيل مع جملة على احد معننى اللفظ غاية التعريف  
 وكذا ينظر في قول السيد السهمودي قد يقال لاسه ولانه 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 أيضا  
 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 بالسهو باعتبار الظاهر الخالي عن  
 التحنوع عدم الالتفات للاحتالات البعيدة الضعيفة (قوله الواو للتقسيم) اعترضه شيخنا  
 العلامة فقال جهاهم 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 أحدها  
 وضع وان لم يرد غيره فالصواب بشهادة الذوق ان الواو بمعنى او فليست امل اه وأقول 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 تدون ورد  
 بأحد هذه الاقسام أو وان ورد بكون الشئ أحدها هذه الاقسام أو واحد من هذه الاقسام بان  
 ورد بكونه سبباً متلاقان ووروده بكونه سبباً يستلزم ووروده بكونه أحدها وعلى هذا فلا إشكال  
 بوجه وتظهر عبارة المصنف هذه قولهم في تعريف الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين  
 بالاقتضا والتخيير اه ولما أورد المعتبرة عليه ان أوفيه للترديد وهو شاقى التصديق أوجب الامام  
 وأتباعه بما حاصله كما بينه القراني وغيره ان والتتويج فلو صح اعتراض الشيخ لزم بطلان هذا  
 الجواب الذى أطبقوا على قبوله لان المعنى حيث تدون ان الحكم هو الخطاب المتعلق بافعال  
 المكلفين المنقسم تعلقه الى الاقتضا والتخيير مع ان الخطاب المتعلق بافعال المكلفين باحد  
 الوجهين فقط حكم مع قطع النظر عن ثبوت المتعلق بالوجه الاخر فدل هذا المصنف منهم على انه  
 ليس المعنى على التقسيم ما ادعاه الشيخ (قوله وحذف ما قدرته كما عبر به في المختصر أى كون  
 الشئ) اعترضه الكمال فقال قوله أى كون الشئ فيه تساهل بحذف الجار حله عليه حكايته عبارة  
 المختصر اه (وأقول) ان ارادانه أراد تفسير ما قدرته لكنه للاحظة عبارة المختصر تساهل  
 بحذف الجار لا دليل عليه وان ارادانه أراد تفسير ما عبر به في المختصر الذى هو المنسب به  
 فلا تساهل والتشبيه لا يقتضى المماثلة من كل وجه فلا يقدح فيه ثبوت الجار هنا لاني عبارة  
 المختصر (قوله اللهم به معنى) قال الكمال أى من حيث المعنى اذ من المعلوم ان الخطاب النفسى  
 لا يكون سبباً انما هو جعل شئ سبباً لشيء آخر أو شرطاً لشيء ولا يخفى انه لم يتقدم من المتن ما يؤخذ  
 منه هذا المعنى والتوجيه بانه معلوم من غير عبارة المتن تكلف ظاهر انتهى (وأقول) هو مما يتوجب  
 منه اذ مع الاعتراف بانه معلوم من المعنى لما بينه كيف يدعى انه تكلف لانه لم يتقدم من المتن  
 ما يؤخذ منه وقد أطبقوا على صحة الاكتفاء بالعلم بالمقصود من جهة المعنى وانه لا دخل في ذلك بل  
 جعلوا دليل العقل أقوى 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 وهو فيه  
 أجود من أو كما قاله ابن مالك  
 وحذف ما قدرته كما عبر به في  
 المختصر أى كون الشئ للعلم  
 به معنى مع رعاية الاختصار

هذا  
 هو  
 الجواب  
 الذى  
 أطبقوا  
 على  
 قبوله  
 لان  
 المعنى  
 حيث  
 تدون  
 ان  
 الحكم  
 هو  
 الخطاب  
 المتعلق  
 بافعال  
 المكلفين  
 المنقسم  
 تعلقه  
 الى  
 الاقتضا  
 والتخيير  
 مع  
 ان  
 الخطاب  
 المتعلق  
 بافعال  
 المكلفين  
 باحد  
 الوجهين  
 فقط  
 حكم  
 مع  
 قطع  
 النظر  
 عن  
 ثبوت  
 المتعلق  
 بالوجه  
 الاخر  
 فدل  
 هذا  
 المصنف  
 منهم  
 على  
 انه  
 ليس  
 المعنى  
 على  
 التقسيم  
 ما  
 ادعاه  
 الشيخ

عقلية وهو باطل قطعاً لا يقال مقام التعريف لا يكفي فيه القرينة العقلية لانا لانسلم ذلك  
ولو سلمنا 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  
السيكالي أى اسناد الورد الى الخطاب النفسى فى قوله وان ورد اسناد مجازى والوصف  
فى عبارة الشارح بالمعنى اللغوى لا بالمصطلح النحوى الموهم لكون المجازى فى الافراد اه  
(وأقول) لا يخفى عليك ما فيه وان العبارة لا يتأتى منها توهم الوصف بالمصطلح النحوى والحكم  
بوصف النفسى بالورود لا يتصور معه المجازى فى الافراد حتى يتوهم فتمامه (قوله مجاز) يجوز  
كون المعنى المجازى هو التعلق وقرينة هذا الجواز استحالة الحقيقة والعلاقة التزوم فان من  
لازم الورد بالشيء تعلقه به (قوله والشئ يتناول فعل المكلف) أى وقوله واعتقاده أو أراد بقوله  
ما يشمل ذلك (قوله لان متعلقه بوضع الله) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال اخصر منه ان  
يقول لانه أى الخطاب وضع الله أى جعله ثم المراد بمتعلقه كون الشئ سبباً الخ (وأقول) لان  
صحة ما ذكره من كون الخطاب وضع الله أى جعله لان المراد به كلامه النفسى وهو صفة ذاتية  
فأما بذاته فليست جعلاً ولا يتعلق به الجعل فليست أم ثم قال شيخنا ثم المراد بمتعلقه كون الشئ  
سبباً الخ وذلك مسمى 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 بالفاعل والثانى بالمتعلق كالاجاب  
والوجوب على ما صرحوا به فهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فليست أم اه (وأقول)  
أما قوله وذلك مسمى الخ ففيه دلالة على ان تعلق الخطاب بالفعل خاص بمتعلقه ابتداءً وبلا  
واسطة وانه لا يشمل تعلقه به باعتبار تعلقه به كما هو وصفه كالكون المذكور وهذا هو مجموع بل  
هو أعم ولا يتأتى ذلك قول الشارح السابق ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل بل هو اذن  
مراده نفي تعلق خطاب التكليف كما جعله على ذلك شيخ الاسلام لان نفي تعلق الخطاب على الاطلاق  
وأما 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 يتقبحه اذ لا يلزم من اتحادهما باعتبار الذات  
اتحادهما فى الاصطلاح على تسمية ما بذلك الاسم والقياس على الاجاب والوجوب غير متباعد  
فى الاصطلاحات على ان فى اتحاد الاجاب والوجوب نزاعاً كما علم مما تقدم فليست أم (قوله  
ومن خطاب الوضع) قال السيكالي نية بتكرير من على ان حدود أقسام خطاب الوضع لم تعرف بما  
ذكر بل من حدود متعلقاته الاسمية كائنه عليه بقوله وسنأتى حدود السبب الخ وذكره مثله شيخ  
الاسلام ثم قال هذا والاولى ان تعرف أيضاً ما ذكره بقوله وان ورد الخ فغداً السبب منه مثلاً  
الخطاب بكون الشئ سبباً لحكم شئ اه (وأقول) الوجه انه نية بتكرير من على ان مقصود المصنف  
بالنسبة للوضع حد خطاب الوضع لاحد واقسامه أيضاً وان أمكن معرفتها أيضاً على ما يشهد  
بذلك ظاهر عبارته لانه انما تعرض لخطاب الوضع والتقسيم المذكور وليس لتقسيم الخطاب

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

بل المتعلق متعلقه وان فهم منه أقسام نفس الخطاب مع قلة جردوى ما علم بالتسبب للاقسام  
لما فيه من غاية الاجمال والايهام لعدم تميزه عن المتعلقات بعد كما لا يخفى (قوله وكذا احد الحد)  
المضاف مصدر بمعنى التعريف بدليل البناء المتعلقة به والمضاف اليه بمعنى المعرف وقوله الدافع  
للاعتراض وجه الدافع ان الحد عند الاصوليين بمعنى المعرف سواء كان بالذاتيات أولا (قوله)  
لان المميز فيها خارج عن الماهية) فيه أمران أحدهما انه اعترضه شيخنا العلامة في درسه فقال  
فسد بحث لان انقسام التعريف الى الحد والرسم انما يكون في الماهيات الحقيقية كالانسان  
وأما الامور الجاهلية فهي أمور واعتبارية يعتبرها العقل فاذا جعل لها العقل جنسا وفصلا  
وعرفها بذات 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 لاقتضاء فهو خارج عن الماهية وفيه نظر لما سأل 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 القرّة تقبل تعريف الحقائق الموجودة في الخارج  
كالانسان والقرس من غير ان يتعذر ذلك لانه هو به التفرقة بين الذاتيات والعرضيات من  
الجنس والعرض العام والفصل والخاصة وأما تعريف المقهورات الاعتبارية الاصطلاحية  
والتمييز بين اجناسها واعراضها العامة وفصولها وخواصها فليس طرف التمام اه ومعنى  
على طرف التمام وهو نيت صغير انما في غاية السهولة لان ما اعتبر فيها ما هو منقول فما اعتبر فهو  
فاني وما لم يعتبر فهو عرضي خارج فيسهل الاتيان بكل من الاقسام المذكورة وأما ما قاله شيخنا  
الشهاب فيزيده ان جهاتهم المولى سعد الدين في حواشي العبد صرحوا بان الاقتضاء هو  
نفس الخطاب وانما استند الى الخطاب مبالغة كما في جردهم ويوافق ذلك قول الشارح ثم  
يختصره فقال الايجاب اقتضاء الفعل الجازم الخ اذ لو كان الاقتضاء غير الخطاب لم يكن هذا  
اختصارا له على الحقيقة فليست كل الجواب باحتمال ان الشارح ثبت عنده ينقل منهم ان  
المميز هنا خارج أو بانه أجايب بذلك على سبيل التنزل مع المعترض فلا ينافي انهم اعترضه 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 والخروج وان كان الظاهر  
فيه الذاتية فكان في سبيل 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 التخصيص بكل منهما وفسر الماهية بما هيته الحكم (وأقول) فيمنظرا ما أوفلان  
تعلق الخطاب بالذات كورات جز من مفهوم الحكم عند الشارح والمصنف كما يناء فيما سبق  
فليس خارجا عن ماهيته فكيف يصح تفسير الخارج به في كلام الشارح وأما ما نأينا فلان الكلام  
في حدود الايجاب وغيره ولا يلزم من خروج الشيء من ماهية الحكم خروج عن ماهية تلك  
الامور فليست كل ما تقدم عن شيخنا الشهاب بانه الاقتضاء بالتسبب للايجاب وكأنة  
احتجاجه لاقتضاء دون قيد الجزم للاحتجاج الى التمييز به عن الاباحة كالاحتجاج بقيد الجزم

وكذا حد الحد بالجامع المانع  
الدافع للاعتراض بان  
ما عرف رسوم لاحدود  
لان المميز فيها خارج عن  
الماهية ثم يختصره فقال  
الايجاب اقتضاء الفعل  
الجازم وعلى هذا القياس  
وسأني حد الامر باقتضاء  
الفعل وانتهى باقتضاء  
الكف كما يجرد ان بالقول  
المقتضى الفعل والكف

عن الذب فليست مل (قوله فامبر عنه هنا بعد الاباحة هو المبر عنه فيما سأتى بالامر والنهي)  
فيه أمران \* أحدهما ان ذلك نشأ من حد الامر والنهي الاتي بالاقتضاء المذكور والمحدوده  
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 مجتث الامر فلذا عبر بالفاء \* وثانيهما  
انه اعترضه شيخنا العلامة حيث قال عقبه يعنى فيكون الامر والنهي مرادفين للماعدا  
الاباحة واعلم ان الماهية قد تؤخذ بشرط شىء أو بشرط لاشى تارة ولا بشرط أخرى والثالثة أعم  
من الاولىين مفهومهما يتساويان صدقا كالحیوان المأخوذ تارة بشرط الناطق أو بشرط عدم  
الناطق وتارة لا بشرط واحد منهما وكالطلب المأخوذ في الايجاب والتحریم بشرط الجزم وفي  
الذب والكرهه بشرط عدمه وفي الامر والنهي لا بشرط واحد منهما فغايتهما انهما  
مساويان 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 المثني في قوله ويتساويان صدقا  
راجع للاولين والثالث فقد اعتبر مجموع الاولين فردا والثالث فردا آخر فالمعنى ان افراد مجموع  
الاولين هي افراد الثالث وبالعكس فالمساواة بين الثالث ومجموع الاولين لا يبينه وبين كل منهما  
لصاحبه فانه اعم من كل واحد منهما صدقا أيضا قطعاً وكذا يقال في الامر بالنسبة للايجاب  
والذب فيبينه وبين مجموعهما مساواة اذ ما يصدقان 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 النهي بالنسبة  
للتحریم والكرهه فيبينه وبين مجموعهما مساواة لا يبينه وبين كل واحد منهما ما لم يعلم مما قرر وواذا  
علمت ذلك فقوله فغايتهما انهما مساويان للايجاب وما عطف عليه يجوز جعله على ما قلناه من ان  
المراد مساواة الامر لمجموع الايجاب والذب ومساواة النهي لمجموع التحريم والكرهه ويجوز  
جعله 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 وردده من الاعتراض لانه  
بناء على ما نقله عليه ونسبه اليه من ارادة الترادف الذى ليس في كلامه ما يدل عليه ولا ضرورة  
هناك تلجئ اليه فان المبر عنه كما يجوز ان يراد به المفهوم بجوز ان يراد به الذات فعمله في عبار  
الشارح على المفهوم ثم الاعتراض عليه لاحمل عليه الامحردمجة الاعتراض كيف كان وذلك  
مما لا يليق بالانسان (قوله نظر هنا الخ) مقبول للمبر عنه بمعنى ان المبر عنه في الموضوعين واحد  
واختلقت العبارة عنه فيما للمناسبة فمبر عنه هنا بالايجاب وغيره نظر الى انه حكم لان الكلام  
في بيان الاحكام والايجاب وغيره مناسب له ومبر عنه فيما سأتى بالامر والنهي نظر الى انه كلام  
والكلام يناسبه الامر والنهي (قوله والقرض والواجب) أى هذان اللفظان اذا ترادف من  
صفات اللفاظ وقوله مترادفان أى اصطلاحاً بدليل تقرير الشارح الاتي في قوله وهو لفظي  
اخذ من كذا وقوله وما اخذنا كثيراً استعمالاً وهو ثنية مترادف بمعنى مرادف وقوله المعنى واحد  
أى مفهوم واحد اذا ترادف يعتبر فيه اتحاد المفهوم ولا يمكن فيه اتحاد مطلق المعنى وقوله وهو  
أى ذلك المعنى الواحد لكن المراد بعلمه من حد الايجاب علم ذاته لا بوصف كونه واحد اسمي  
بالفظين وقوله كما علم قد يستشكل هذا التشبيه بان ذلك المعنى هو المعلوم من حد الايجاب لاشى

فالمبر عنه هنا بعد  
الاباحة هو المبر عنه فيما  
سأتى بالامر والنهي نظراً  
هنا الى انه حكم وهناك الى انه  
كلام (والقرض والواجب  
مترادفان) أى اسمان  
لمعنى واحد وهو كما علم من  
حد الايجاب الفعل  
المطلوب طلباً جازماً (خلافاً  
لاى حنيقة) في نفسه  
ترادفهما حيث قال هذا  
الفعل ان ثبت بدليل قطعي  
كالقرآن فهو القرض  
كقراءة القرآن في الصلاة  
الثابتة بقوله تعالى فاقرأوا  
ما تيسر من القرآن أو بدليل  
ظني كخبر الواحد فهو  
الواجب كقراءة الفاتحة في  
الصلاة الثابتة بحديث  
الصحابين لا صلاة لمن لم يقرأ  
بفاتحة الكتاب

أخرى شبه المعلوم منه ويحجب بان التكاف يعني على وما صدق به أي وهو بناء على علم من حد  
 الإيجاب 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 ويجب منع 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 الملتزمات كالانقسام عسا ويبرز في الزج وعدمه في القرد  
 وكالحركة بالارادة في الحيوان وعدمها في غيره والقرض والواجب مختلفان عندهم في الوازم  
 فان الواجب يلزمه عدم الفساد بالترك والقرض يلزمه الفساد وأيضا الثابت بالقطعي يلزمه كفر  
 الكفر والواجب بالظني لا يلزم من كرهه كره ولا يثبت على الثابت بالقطعي عندهم الواجب  
 علموا وعلاو على الثابت بالظني الواجب علموا وعلاو ويمثلون للاول بصلاة الفجر ولثاني 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 مستقيما كما سأتى عن  
 التلويح مع ما يوضح جوابا يبرز به ولو كان اختلاف الوازم الشئيين يمنع اشتراكهما في الاسم  
 ووضعه لمعنى عام بشاهده ما صح اطلاق لفظ القرض على الصلاة والصوم مثلا لا اختلاف  
 لوازمهما قطعاً عنى ان الاستدلال باختلافهما ما بالفساد بترك القرض وعدم الفساد بترك  
 الواجب لو سلمنا اعادة الاستدلال هنا باختلاف الوازم انما يصح لو كان اختلافهما ما بالفساد  
 وعدمه امراً ثابتاً في نفس الامر مسلماً ما اذا كان من دعوى المخالف ممنوعاً عنده خصمه فلا  
 يجدي شيئا (قوله اخذ القرض من فرض الشئ 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 عنه على ان القطع بالاحكام ليس من التقه المعرف بالاهم أي الظن كما تقدم اهـ  
 وما أشار اليه من انهم ارادوا مناقضية الدلالة أيضا صرح به السيد في حواشي العضة فقال في  
 قوله ثبت بقطعي أي دلالة وسندا والظني يقابله فلا قطع في أحدهما أو فيهما اهـ وحاصل اعتراضه  
 الاول ان توجيههم انما يتم اذا ريد قطعي الدلالة أيضا لكن أسئلهم السابقة تخالف ذلك  
 اذ لاطعية فيها من جهة الدلالة وهذا الاعتراض لا يرد على الشارح لانه حذ عن غيره ولا  
 اعتراض على الحكاية كما تقر في محله ولا على الحنيفة لان القطعي عندهم مجامع مطلق  
 الاحتمال وهو ما لا يكون احتماله ناشئا عن الدليل كما تصور على ذلك في أصولهم وكثيرا ما يحصل  
 الخلل من عدم التمييز بين الاصطلاحات والوقوف على مقاصد الائمة وأما اعتراضه الثاني بجوابه

فما يتركها ولا تقصد  
 به الصلاة بخلاف ترك  
 القراءة (وهو) أي الخلاف  
 (الظني) أي عائد الى  
 اللفظ والتسمية اذ حاصله  
 ان ما ثبت بقطعي كما يسمى  
 فرضا هل يسمى واجبا وما  
 ثبت بظني كما يسمى واجبا  
 هل يسمى فرضا فعنده  
 لا اخذ القرض من فرض  
 الشئ بمعنى جزء أي قطع  
 بعضه وللواجب من وجب  
 الشئ وجبة سقط وما ثبت  
 بظني ساقط من قسم المعلوم

أما أولاً فنأين من هذا الكلام ان ما ثبت بقطعي يسمى فقها وليس فيه تعرض لذلك بوجه  
 وأما ثانياً فنجد تفاسير الفقه عندهم ما يتناول القطعي كما هو مبين في اصوابهم (قوله وعندنا  
 ثم الخ) اعترضه شيخنا العلامة كما نقل عن تدرسه بان في جعل ذلك مترادفاً مع ملاحظة مادة  
 الاخذ بجهنا لانه ما يسميه فرضاً الا من هذه الحينية وكذا في الاخر فالقوله مختلف فلا  
 ترادف اه (وأقول) هذا عجيب لانه ان أراد بلاحظة مادة الاخذ اعتبارها في المقوم فهو  
 ممنوع 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  
 للشافعي في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كحكم  
 الكتاب وما ثبت بدليل ظني كحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاوّل كافردون الثاني  
 وتارك العمل بالاوّل مؤولاً فاسق دون 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  
 السقوط فالفرض علم قطعاً انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون  
 المظنون مقدر ولا المعلوم القطعي ساقطاً علينا على ان الخصم أن يقول لو سلم ملاحظة المقوم  
 اللغوي فلا نسلم امتناع أن يثبت كون الشيء مقدر علينا بدليل ظني وكونه ساقطاً علينا بدليل  
 قطعي ألا ترى الى قولهم الفرض أى المفروض المقدر في المسح هو الربع وأيضا الحق ان  
 الوجوب في اللغة هو الثبوت وأما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانه هو الوجبة  
 والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض أى  
 بين الحنيفة 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 مختلفاً  
 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 القطعي بل  
 القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحداً وهو غلط ظاهر  
 اه واعلم ان الظرف في قوله وعندنا لم يتعلق بشيء من معنى الفعل (قوله أمر فقهى) هذا  
 يدل على ان الاحكام الوضعية والعلم بها من الفقه كما بينه شيخنا العلامة ثم قال فانه قد اوضح  
 في تعريف الفقه عن بعضهم من جعل الاحكام الشرعية قيمة قيدا واحداً جامع الحكم الشرعي  
 المعروف بالطلب التكنيني غير صحيح أى لا يخرج الاحكام الوضعية مع انها من الفقه وقول  
 الشارح في دفعه خلاف الظاهر غير جيد اه أى لان الاقتصار على مخالفة الظاهر يدل على  
 صحته وقد قلنا الكلام على ذلك في محله بما فيه الاعتراض عن الشارح (قوله لا مدخل له في  
 التسمية) قال شيخنا العلامة في حواشيه قد يقال ظنية الدليل لما كانت سبباً للتسمية بالواجب

وعندنا لم أخذ من فرض  
 الشيء 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 أى درتها  
 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 كما به 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  
 المحتم على الحكم لاعت التسمية اه (وأقول) أما الكلام الاول فلا يحتج ضعفه لانه ان أراد ان  
 مدخله سبب عدم الفساد أوجبت مدخلية وتأثيره حقيقة فهو ممنوع ولا يلزم من مدخلية  
 سبب شئ فى شئ آخر مدخلية ذلك الشئ المسبب فى ذلك الشئ الآخر والحاصل ان الظنية  
 تسبب عنها أمران التسمية وعدم الفساد ولا يلزم من سببية شئ لأمرين سببية أحد الأمرين  
 الاخر كما هو فى 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 بمعنى مجرد ان لسببه مدخلية فهذا لا يجدى  
 شيئا ولا يعارض نتي الشارح المدخلية عن عدم الفساد واما الكلام الثانى فاعلم وجهه ان  
 المتبادر ما ذكره ان المقصود نقي مدخلية التسمية فى عدم الفساد اذ لو كان لها مدخل فيه كان  
 النزاع فيها نزاعا فيه فيكون الخلاف مغنويا ولعل وجه ما عبر به الشارح انه لو كانت التسمية  
 بمدخلية عدم الفساد كان النزاع فيها فرع النزاع فيه فيكون الخلاف مغنويا قليلا تمل (قوله  
 وهو) أى ذلك المعنى الواحد وقوله كما علم أى على ما علم أى بناء على علمه من حد التدب 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 يفعله فى أى  
 الاقسام المذكورة يدخل فيه نظر وقضية تعليلهم القسم الاول عدم دخوله فى السنة وقال  
 بعض مشايخنا يحتمل دخوله فيما لم يفعله ويحتمل دخوله فى المستحب لانه محبوب للشارع بطلبه  
 صريحا واما ما هم يفعله أو عن عليه ومنه منه مانع كما فى تحويل الرداء فى 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 باسهم الاشارة فى قولهم هذا  
 الفعل الخ مع ان الجزئى الحقيقى لا يتصور ان الواظب عليه ولا فعله مرتين اذ لا يتصور تعدده وانما  
 يتصور تعدد الجنس والواظب عليه الا ان يجاب بان الاشارة ليست للجزئى بل للفعل المطلوب  
 فقائدتها بيان أن التفصيل فى الفعل المطلوب لا فى غيره ولا فى مطلق الفعل فليست \* 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 ألم يواظب عليه كان  
 فعله مرة أو مرتين كما لا يحتج ويجاب بأن كلام الفقهاء صريح فى رد هذا المنقول عن بعضهم لانهم  
 فرقوا بين روايات الصلاة بين المؤكدة منها وغيره بمداومته صلى الله عليه وسلم وعدمها وهذا صريح  
 منهم فى عدم مداومته على غير المؤكدة ولان فى الترمذى كما حكاه السيدي عن الذين فى خصائصه  
 انه صلى الله عليه وسلم كان يدع الضمى حتى تقول لا يصلحها بعد ولا منهم جمعوا بين الزاوية الداللة على

(والتدب والاستحباب)  
 والتطوع والسنة مترادفة)  
 أى أسماء لمعنى واحد  
 وهو كما علم من حد التدب  
 الفعل المطلوب طلبا خيرا جاز  
 (خلاف البعض اصحابنا) أى  
 القاضى الحسين وغيره  
 تفهم ترادفها حيث قالوا  
 هذا الفعل ان واظب عليه  
 النبى صلى الله عليه وسلم  
 فهو السنة ولم 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 الترتيب بعد الفعل بعد ثم ذكر السبوطي 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 وان 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 معنى لذكر وجوب الاتمام مع  
 وجوب الاصل فتأمل وان الخلف ان الكوراني اورد هذا ما يتوجب منه حيث قال واستدلوا لهم  
 على ذلك بان السنة فعل وانظ عليه النبي صلى الله عليه وسلم والمستحب ما فعله مرة أو مرتين  
 والتطوع ما أنشأه الانسان غير مفيد لاتحاد الحقيقة وعدم اختلاف الوازم اه (واقول)  
 لا يخفى فساد ما ذكره بل هو أشبه بنبي بلهذيان اما اولافلان ما ذكره وليس استدلالا لخلافه  
 فوجهه بل هو ضبط لتلك الاقسام واما ثانيا فلان قوله لاتحاد الحقيقة من باب الاستدلال بمحل  
 النزاع وهو لا يجوز واما ثانيا فلان قوله وعدم اختلاف الوازم لو سلم ثبوته واعتباره ودلالته  
 على الاتحاد لم يقدس في الاصطلاحات التي الكلام فيها اذ لا شبهة لما قل في جواز الاصطلاح  
 على اسم واحد مع اختلاف الوازم وعلى تعدده مع اتحادها قوله كان فعله مرة أو مرتين  
 اقول دلت الكاف على عدم الانحصار في المرة والمرتين ولعل الضابط ما لم يقته الى حد المواظبة  
 ويبقى الكلام في ضابط المواظبة ولعله ان لا يتكرر الا بعد (قوله لعمومها للاقسام الثلاثة)  
 يعني انه مرادف لكل منها وليس المراد انه صادق عليها وعلى غيرها حتى لا يرادفها اذا لعمري هذا  
 المعنى لا يرادف الاخص (قوله ولا يجب المنسوب بالشروع فيه الخ) الباء السببية أى بسبب  
 الشروع فيه أى لا بصير الشروع فيه سببا لوجوب اتمامه كذا قرره شيخنا العلامة وفيه بعد ذلك  
 أمران الاول انه قد يناقش بانه ان كان محل الخلاف مطلق المنسوب كما هو ظاهر المتن او صريحه  
 فلم اقتصر الشارح في المعارضة الاتية على الصوم والصلاة وهلا جعل المقيس ما عدا الصوم  
 لا الصلاة فقط وان كان محل الخلاف الصوم والصلاة فقط فلم قال الشارح فيما سياتى في فارق الحج  
 والعمره غيرهما من باقي المنذوبات ويجاب باختيار الاول واجل اقتصار الشارح في المعارضة  
 على ما ذكرناه الذي تعرضوا له صريحاً فلم يتصرف عليهم بالتصريح بحال بصريح حوايه والثاني ان  
 الكوراني اورد هذا ما يتوجب منه ولكن لا يجب مع ملاحظة عدم اتساقه بالشرعيات ولطائفها  
 وذلك لانه لما قرر استدلال الحنفية على وجوبه واجاب عنه قال هذا واقول لا يخفى 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 يشك به أحد اه (واقول) اما قوله والثاني باطل بالاجماع فهو باطل بلاشكال اما اوله فانه

كان فعله مرة أو مرتين فهو  
 المستحب أو لم يفعله وهو  
 ما ينشئه الانسان باختياره  
 من الاوراد فهو التطوع  
 ولم يتعرضوا للمنذور  
 لعمومه للاقسام الثلاثة  
 بلاشك (وهو) أى الخلاف  
 (لفظي) 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 والسنة والمستحب  
 المحبوب والتطوع الزيادة  
 والاكثر ثم ويصدق على كل  
 من الاقسام انه طريقة  
 وعادة في الدين ومحجوب  
 للشارع بطلبه وزائد على  
 الواجب (ولا يجب) المنذور  
 (بالشروع) فيه

هذا الاجماع وهو قطع ليس من اهل نقل الاجماع وكيف تصح دعوى الاجماع مع مخالفة من يتوخى عليه الاجماع كالامام النعمان ودعوى تقدم الاجماع عليه فيكون حجة عليه غير مسبوقة لا ينقل صحيح صريح عن يعتد به وعن يعتد به 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 ما تعتد به وزعمه اتمام ما شرع فيه وان لم يلزمه الشرع فيه وهذا انظر بما ادعى الاجماع على بطلانه وهو من جهة الشريعة واما قوله وايضا الخ فاللازمة التي ادعاها فيه ممنوعة لجواز الفرق بين ما يجب الشرع فيه وما لا يجب الشرع فيه وهذا ان لم يقبل القائل بوجوب الاتمام يثبت عليه ثواب الواجب فقوله وهذا اعلم يقوله احد مجرد دعوى تحتاج الى الاثبات ولم يات لها اثبات (قوله أي لا يجب اتمامه) قال شيخنا العلامة يزيه أن المندوب في قوله لا يجب المندوب مجاز من اطلاق النكل 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 سيدا مع تقدمه بالزمان والسبب لا يتقدم بالزمان فهو واعتراض ساقت اذ ليس في العبارة ما يبين كون السبب نفس الجزء بل يحتمل كونه حصول الجزء وثبوته بمعنى كونه حاصل ثابتا 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 ساقت اما أولا فمن أين له أن الشارح جعل القرينة قوله بالشرع حتى يتوجه هذا التنظير عليه فانه ليس في كلامه تعريض للقرينة ويجاز أن تكون القرينة عند شيا آخر ككون محل النزاع المندوب الذي اقل أمره ان لا يجب الشرع فيه والام يمكن مندوبا بل هذا مما لا نزاع فيه بل لا يقبل النزاع وجه واما ثانيا فسلما ان الشارح جعل القرينة قوله بالشرع ولكن من أين انه جعل سبب الوجوب الجزء الذي به الشرع فانه ليس في كلامه تعريض لذلك ويجاز ان يكون السبب ما ذكرنا من حصول الجزء الاول وثبوته بمعنى كونه حاصل ثابتا وهو مقارن للوجوب بالزمان بلا اشكال وان كان في شئ آخر فليصور وان تكلم عليه (قوله لان المندوب يجوز تركه) اعترضه شيخنا العلامة فقال هذه في معنى قياس من الشكل الاول صغراه قوله وتركه اتمه الخ وتقديره ترك اتمام المندوب المبطل لما فعل منه تركه له وتركه كما ترين تركه اتمامه جائز وهو المراد من تنقي وجوبه وللخصم منع الصغرى وسنده أن تركه لا تمام المبطل لما فعل تركه لما يفعل وابطال لما فعل فلم يتخذ الوسط واتحاده شرط للاتجاه اه (وأقول) لا يخفى انه اذا أريد بالترك في الكبرى اعم 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 أو اعم منه ومن الاعراض بعد الشرع عن الاتمام فلا نسلم الجواز كليا

أي لا يجب اتمامه لان المندوب يجوز تركه وتركه اتمامه المبطل لما فعل منه تركه (خلافا لابي حنيفة) في قوله بوجوب اتمامه لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم حتى يجب بترك اتمام الصلاة والصوم منه قضاؤه وما عورض في الصوم

لامكان الفرق بين النوعين اذ لا عبادة 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 نطوق فسقط المنع واستقام القياس وبما قررناه يظهر ان الذي يتوجه عليه المنع هو  
كلمة الكبرى لا الصغرى لان المراد بالترك فيها هو النوع الثاني ولا معنى لمنعه لانه ان اريد به انه  
ليس الترك فيها بمعنى عدم الاقدام فالمستدل لم يرد ذلك حتى يتوجه عليه منعه وان 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 يقدح 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 به ان لا يقال فيكون الصائم مجازا  
لانا نقول هو ايضا مجاز قبل ثمامه و يترجح المجاز الاول ببقاء صام في قوله ان شاء صام على  
حقيقته على الاول دون الثاني اذ حقيقته الامسالك من طلوع الفجر الى الغروب اه (واقول)  
ما تمسك به مما لا يفنى 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 استمر 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 صاماً ولا شبهة في ان تقليل المجاز اقرب الى الاصل وتكثيره ابعد عن الاصل فاقولناه  
ارجح لذلك واما دعواه ان الصائم مجاز فيما قبل التمام فمجموعة قطعاً بل اطلاق اسم الفاعل على  
التلبس بالحدث قبل تلبسه حقيقة كما يخص عليه كلامهم الا في محلهم مع رد ما وقع لشيخنا  
هناك وقد قال القضاة لو حلف لا يصلي حنت بالشروع الصحيح وان أقصد الصلاة اصدق اسم  
الصلاة ويلزم على ما قاله ان اسم الفاعل لا يكون حقيقة الا بعد التمام ولا يقوله أحد بل هو  
حينئذ مجاز قطعاً كما سأتى نصهم عليه في محله فقد بان اندفاع قوله لانا نقول هو ايضا مجاز قبل  
ثمامه وقوله و يترجح المجاز الاول الخ اذ بان انه قبل التمام حقيقة وان مجرد بقاء صام على حقيقته  
لا يقيد مع لزوم تجوزين معه دون الاول (قوله فلا تتناولهما الاعمال) قال شيخنا العلامة فيه  
مناقشة لان العام المنصوص سياتى ان عومه مرادتنا ولا احكاما 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 يخص 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) عذرا شارح في الاقتصار على ذكر الصوم  
والصلاة مع اعتقاده عدم اختصاص هذا الحكم به ما انه لم يثبت عنده من كلامهم التعرض  
لغيرهما صريحاً فلم يجبه انصرف عليهم بالتصريح بغيرهما ولا تخصيص المتن به مادون 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 أقصد 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) المنذوب (لان نقله)  
اي الحج (كقرينة) فانها  
في كل منهما مقصد الدخول  
في الحج

النقل قضاء في القابل وألزم المضي في فاسدهما جاب بأن الحج من قبيل المستثنى لان نقل الحج كفر عنه ذم وكفارة اذا تعرض في نية الى كونه فرضاً ونقلاً وأيضاً عدم خروجه بالافتاد فرضاً أو نقلاً متفق عليه وهذا الزام فيه لان الحنيفة يجوزون الصوم القرض نية مطلق الصوم بل نية النقل واما الزام باستوائهم ما في عدم الخروج بالافتاد سالم عن القادح اذ لم يقولوا بالمضي في الفاسد في نقل سواء اهـ (وأقول) ما ذكره في تقرير السؤال المأدر خطأ قطعاً وغفلة قاحشة 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 المستدوب 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 نية مطلق الصوم بل نية النقل بجوابه 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 فليتم امل والامر الثاني قال الزركشي كلام المصنف يقتضي انه لم يخرج عن القاعدة غير الحج لكن استثنى بعضهم أيضاً الاضحية قائماً سنة واذا ذبحت رمت بالشروع اهـ وتطرشخ الاسلام في هذا الاستثناء (وأقول) ان أريد بقوله اذا ذبحت تمام الذبح فله وجه النظر أن تمام الذبح تحصل التضحية فلا يتصور هذا وجوب اتمام بالشروع وان أريد به الشروع في الذبح فله وجه النظر امانع وجوب اتمام واما أن وجوب اتمام دفع تلف المال لمن حيث الشروع في مندوب لكن عدم اتمام لا يستلزم التلف على الاطلاق كما هو معلوم فليست امله والله اعلم (قوله أي التلبس به) قال شيخنا العلامة تفسيره للدخول وشارة الى انه مجاز لان الدخول حقيقة هو الصبر في الجسم اهـ وقضيته ان التلبس حقيقة وفيه توقف فليست امله (قوله في وجوب اتمامهما المشابهة ما فرضهما فيما تقدم) فيه أمران أحدهما قال شيخنا العلامة فيه بحث لان التبريك 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 اتمام في الفرض ولا من موجبان علته حتى يكون من قياس الدلالة وهو ما يجمع فيه بلازم العلة أو أثرها وحكمها اذ علة وجوب اتمام في فرض الحج انما هو كونه فرضاً وهو ليس بعلة للامور المذكورة والالتبعيته حيث كان في الصلاة وغيرها وذلك ظاهر البطلان اهـ (وأقول) عو بحث قوى طامناظهر لنا قبل اطلاقه على ابداء شيخنا اياه 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 مما يقوى ما ذكره المصنف ويدفع البحث المذكور \* والثاني قال الكوراني تم لبعض السراخ هنا كلام عجيب وهو انه قال لا يتصور لناج تطوع

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

لان الخطاب به هو المستطيع فان لم يحجج بالحج في حقه فرض عين وان كان قد حج ففرض كفاية  
 وقد ذهل عن أن معنى الاستطاعة المعتبرة من الزاد والراحلة وأمن الطريق إنما هو شرط  
 الوجوب بناء على التيسر والتسهيل وذلك لا ينافي أن يحمل عدم هذه الاشياء المشقة ويتبرع بما  
 لم يوجب الشارع عليه كفاي الصدقة كما اشار اليه أكرم الخلق صلى الله عليه وسلم أفضل الصدقة  
 جهدا المقل وان أراد أنه بعد ما شرع فيه يجب عليه فهو أول المسئلة مع انه لا ينافي التقلية  
 بحسب الاصل فان قلت عدم 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 بالاختلاف اذ لا يتوجه اليه خطاب وبالجملة الاستدلال  
 بان الخطاب هو المستطيع محصور في الفرضين فلا يتصور حج تطوع غير سديد والله أعلم اه كلام  
 الكوراني (وأقول) أراد به من 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 المنسوب  
 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 اقامة 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 سياتي اه واذا تأملت ما بالغ به عليه ظهر لك ما فيه مما يتوجب 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 سنة 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 الجزاف فان كلامهم لا يحتمل عدم دخوله فيه  
 بوجه كما هو معلوم لمن له المام به واما قوله ينتقض بالصبي المراهق فان حجته نقل بالاختلاف اذ  
 لا يتوجه اليه خطاب فان اراد به انتقاض قول الزركشي لا يتصور لنا حج تطوع كما يصرح 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 نعم بذلك على قوله والذي يظهر عدم  
 الاحتياج الى هذا ان ثبت جريان الاختلاف 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 به  
 باتمامه فتكلف ولا يخفى انه لا معنى لتعيينه 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 فجزمه بنفيه الخلاف غير صحيح وأنى له بنى 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 كما تسقط 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 النقلة فكيف يصح نفي الخلاف الآن يجب بانهم يقع فرضا بل وقع نفلا لكنه سدمسد القرض واما رابعا فلان 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 أجل 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 تقض قول الزركشي لا يتصور لنا حج تطوع بحج الصبي المراهق كما زعمه الكوراني غير صحيح لان كلامه في المكلف كالتبيين 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 أن الخطاب الوارد من الشارع يكون الشيء شيئا وشرطا ومانعا خطاب وضع اراد ان يعرف المذكور ان بعد دخولها في التكليفي وكان الاولى أن يذكر قوله وقد عرفت حدودها قبل قوله وان ورد شيئا ويؤخره عن المباحث المتقدمة المتعلقة بالواجب والقرض والمنسوب والخلاف الذي ذكره ليكون الكلام مرتبطا ببعضه مع بعض اه (وأقول) كان المناسب ان يقول اراد ان يعرف المذكور ان بعد فهمها بما ذكره في التكليفي والوضعي أو يقول لتوقف ايضاح الوضع على معرفتها لتعلقها بها واما قوله وكان الاولى الخ الدال على أن كلام المصنف لم يرتبط ببعضه مع بعض فهو صادر عن قلة التأمل وذلك لان المصنف ذكر قوله وان ورد شيئا الخ عقب بيان أقسام الخطاب التكليفي لغاية الارتباط بينهما لانهما قسمي 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 فانما قد يبان ذلك ثم لما فرغ من ذلك مناسب بيان ان متعلق النذب الذي هو أحد الاقسام أيضا وهو المنسوب هل ينقلب 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 (للتعلق) أي لتعلق الحكم (به من حيث انه معترف) للحكم (أو غيره) أي غير معروف له أي مؤثر فيه بذاته أو بإذن الله تعالى أو باعت عليه الاقوال الاثنية في معنى العلة أي حيثما اطلقت على شيء معزوا أو لها لاهل الحق تعرض لها هنا

من الخطاب وهو خطاب الوضع والحاصل انه ذكر قسمي الخطاب وأقسام القسم الاول ثم  
 تعرض لما يتعلق باقسام القسم الاول ثم بين أقسام متعلق القسم الثاني وفي هذا من الارتباط  
 والمناسبة ما لا يخفى على ذوي البصائر والتأمل فتأمل (قوله 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 للحكم اليه لا متعلق  
 من حيث هو معرف فكيف يتعد المعبر عنه بهما اه (وأقول) لا منفسا لهذا الاعتراض الا  
 اشتباه العارض بالعرض 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 واما أخذ  
 عارضا للمعبر عنه هنا بالسبب هو مفهومه لاذاته 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 مبينا 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 للماهية وقد يكون عرضيا لها وخاصة من خواصها فكان الاولى أن يقول مبين  
 للماهية بخاصتها اه وقد يقال بعد التسليم ما المانع من ان المراد بالخاصة الماهية العرضية  
 (قوله المعرف للحكم) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال سابق أن العلة قد تكون حكما  
 شرعيا والمعاول بها أمر حقيقيا كحل الشعر بالنكاح وحرمة بالطلاق علة لحماية كالمعول 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 تسامحا ويجب الاشتباه قبل التأمل والمراجعة والمراد في الاول ثبوت  
 أمر حقيقى وفي الثانى ثبوت حياته أى له بل لا يتصور ان يراد الا ذلك اذ حل الشعر وحرمة  
 لامعنى لجعل 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 كاتين والحكم شامل للشرعى والحقيقى ولهذا أطلقه الشارح هنا وفيما يأتى  
 في القياس فله دره ولو تنزلنا 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 وإضافة الاحكام اليه  
 كما يقال يجب الجسد بالزوال  
 والظهور بالزوال ويجزم الخمر  
 للاسكار ومن قال لا يسمى  
 الزوال ونحوه من السبب  
 الوقتى علة نظرا 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 وأهل هذه القنون قد يتساحون  
بمثل ذلك أو أنه للسبب والعلة عند الإطلاق ويدعى أن مادة النقص لا يتناولها الاسم عند  
الإطلاق فليتأمل (قوله ولم يقيد الوصف بالوجودى كما فى 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 الأول مجرورا للمحل  
والثانى مرفوعا للمحل بدلا من محل اسم لامع لاقان محلها مرفوع بالاستدعاء ولا يصح أن يكون  
بدلا من اسم لا وحده لأنه 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 وسيتخذ فلا اشكال فى جبر الأولى 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 يحل 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 واستقر 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 إنما يتكلم على ما وقع  
فى قوله وأن ورد سببا وشرطا وإنما الخ ولو سلم فلا خصوصية للغوى بل العسقل من نحو ان  
دخلت الدار فأتى مطلقا مثل اللغوى حيث قد واله فى العام أيضا اه (وأقول) هذا اعتراض  
ساقط مبني على غير أساس فان المصنف فى قوله فان المصنف إنما يتكلم على ما وقع فى قوله الخ  
ممنوع منعا لاشبهه فله اذ لا دليل عليه ولا داعى اليه ووقوع الشرط فى قوله وان وقع سببا  
وشرطا الخ على وجه خاص لا يقتضى الاقتصار فى الموالفة على ما وقع فيه ولا يمنع الموالفة 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 الخصصات والخصص هو  
اللغوى كما قال الشارح هناك فى عدة أقسام الشرط مانصه ولغوى وهو المخصص الخ ولا يحل  
لذكر مسائله الا ذلك المحل كما صرح به هنا وان أرادنى الخصوصية باعتبار مجرد الكون من  
أقسام الشرط فهو مسلم ولا يقيد لان المصنف فى هذه الجهة وانما ادعىها 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 والذى من متعلقه ليس الا الشرعى (قوله كالطهارة للصلاة) أى بلوازها اذا الطهارة  
لا توقف عليها اذ ان الالة أى ايجاد حقيقة بها 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 هذا حاصل ما قرره شيخنا العلامة (قوله المراد عند الإطلاق) أى فلا يرد ان منه مانع

ولم يقيد الوصف بالوجودى  
كما فى المانع لأن العلة قد  
تكون عدمية كما سبأنى  
(والشرط بأن) فى حيث  
الخصص آخره الى هنا لأن  
اللغوى من أقسامه مخصص  
كما فى أكرم ربيعة أن جاز أى  
الباين منهم ومسائله الآتية  
من الاتصال وغيره لا يحل  
لذكرها الا هنا ثم الشرعى  
المناسب هنا كالطهارة  
للصلاة والاحسان لوجوب  
الرجيم (والمانع) المراد عند  
الإطلاق وهو مانع الحكم  
(الوصف بالوجودى الظاهر  
المنضبط

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 لانه في السبب أعم فيصدق بالوجود فيختل أي الحد بذلك الا أن يلتزم أن المانع سبب لحكمه ومانع لحكمه آخره وجه قوله لوصف المانع اشعار بخصوصه صفة ثالثة لقوله حكمه وما أجاب به صحيح ويمكن أن يجاب أيضاً بنع قوله أريد به هنا حكم معين بل لم يرد به الاجتزاد الوقوع والنفي وأما الحكم الاخر فاعتبرت من دليل آخر فعلي ما أجاب بقول الابوة من حيث نقت وجوب القصاص مانع ومن حيث أثبت حرمة سببه وعلى ما قلناه هي نقت الوجوب وأما ثبوت الحرمة فبالدليل الذي أثبتنا اذ لم يكن هناك قتل فليست مل (قوله فلا يكون ابيه سبباً في عدمه) أورد 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 بعينه في القتل اذ لولا لم يتصور قتله اياه فله مدخل في القتل المتوقفة عليه (قوله امر اضافي) أي لانها نسبة يتوقف نعتها على نسبة أخرى وذلك معنى الاضافي (قوله واطلاق الوجود 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 المعلوم وقيل ما يكون عدم مطلقاً أو مضافاً كما مع وجودي كعدم البصر عما من شأنه أو غير مركب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشيء 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 معنيين 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 يتطرق في خروجه بأنه يعرف عدم السببية المستلزم اعدم الحكم لاشترط الاطراد والانعكاس في العلة فهو معروف نقيض الحكم بواسطة تعريفه لنقيض السببية فان قلت الاستلزام عنوع بلواز

المعرف 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 ابيه فلا يكون ايه سبباً في عدمه واطلاق الوجود على الابوة التي هي امر اضافي صحيح عند الفقهاء وغيرهم نظرا الى أنها ليست عدم شيء وان حال المتكلمون الاضافيات أمور اعتبارية لا وجودية كما سيأتي تصحيحه في أوخر الكتاب اما مانع السبب والعلّة ولا يذكرا الامقيدا باحد هاتين في محبت العلة

التعليل بعلمين ومانع أحدهما لا يكون مستلزما للآخر يفهم عدم العلم لانه اذا عرف انتفاء  
 سببية أحدهما لا يلزم منه انتفاء الحكم بل واز أن يوجد بالعلل الاخرى قلنا اما أولا فالتعليل  
 بعلمين ما له الى أن العلة أحدهما لا بعينه فالمانع العلية والمانع العلمية أحدهما لا بعينه فمانع  
 أحدهما بخصوصه ليس مانع العلة بالحقيقة ومانع أحدهما لا بعينه يستلزم انه معرف تقضي  
 الحكم لانه اذا اتقى سببية أحدهما لا بعينه أي القدر المشترك اتقى سببية كل منهما ما فينتفى  
 الحكم واما ثانيا فاننا نورد الاعتراض على منع التعليل بعلمين الذي صححه المصنف كما سألنا واما  
 ثالثا فاننا نورد في ما اذا لم يكن الاعل واحدة ويمكن دفع ذلك كله بان المراد العرف 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  
 مجرد مخالفة المصنف العضد كإبن الحاجب لا يوجب الاعتراض به عليه اذ قول عالم لا يكون  
 مجردة صحة على عالم آخر خصوصا والمصنف مع من يدتمكنه في هذا الفن وعلو كعبه فيه وسعة  
 اطلاعه على قواده وخواقبه تخرج عن ابن الحاجب واطلع على كلامه بحيث صار نصب  
 عينيه كيف لا وهو مشروحة بمخالفة الابن بقوى 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 كإبن الحاجب  
 ثم اذا ضم ما ذكره هنا الى ما تقدمه 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  
 كإبن الحاجب ويشكل في نفسه فان الظاهر عدم ورود الخطاب بالموافقة اللهم الا أن يراد  
 وروده بذلك ولو بالقوة وان وروده بالمتببرات في الصحة في قوة وروده بان ما جبهه ما موافق  
 للشرع أو يدعى ثبوت نصريح من الشارع بان الموافقة في مواضع الصحة (قوله وقوعا) القرض  
 بيان المعنى لا اعتبار خصوص التمييز فلا يشاق انه يغني عن ذلك تقديره مضاف الى الفعل المقدر  
 أي موافقة وقوع الفعل الخ (قوله لاستجماعه ما يعترفه شرعا الخ) اعترضه شيخنا العلامة  
 فقال تفسير الموافقة به يقتضي انتفاء ما عن صلواته من ظن انه متطهر ثم تبين له حديثه فنتفى صحتهما  
 على هذا القول وسببنا انها صحيحة عليه اه (وأقول) هذا الاعتراض لا ينبغي ان يكون الا  
 سموا لان الطهارة المعتبرة شرعا في الصلاة أهم من المسبقة والظنونية بالمعنى الآتي تحريره  
 فدعوى الاقتضاء المذكورة غير صحيحة قطعاً ومن ذلك صلاة فاقد الطهورين فهي صحيحة  
 لاستجماعها ما يعتبر فيها شرعا اذ الطهارة مطلقة غيره معتبرة فيها اذ هي انما تعتبر عند القدرة عليها  
 وصلاة مريض غير القبلة تقدم من بوجهها اذا الاستقبال حيثما غيره معتبر في صحة (قوله  
 بخلاف ما لا يقع الاموافقا للشرع) لم يقل وبخلاف ما لا يقع الا مخالفا لظاهره وان لا يكون  
 صحيحا وكلامه هنا انما هو في الصحة وسببنا في الكلام على البطالان (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 موافقته  
 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 زهو قائل الزمخشري الباطل الشرك اه  
(وأقول) لا يشبهه على عاقل ان هذه الاسامي اصطلاحية وانه لا يعترض على وضع باعتبار ووضع  
آخر وانه لا يكتفي في مادة النقص بمجرد الاحتمال بل لابد من تحققها وكثيرا ما يكتفي شيخنا فيها  
بمجرد الاحتمال وذلك من المردود عند العلماء والمتركة بين الفضلاء وحيث قد جازى الاماعن  
الاول فهو اننا لانسلم ان اطلاق الصحة على الايمان نفيًا وإثباتًا باعتبار هذا الاصطلاح بل واز  
أن يكون مجازا أو باعتبار اصطلاح آخر سلمنا لكن معنى الصحة باعتبار هذا الاصطلاح  
موجود فيه ونرى ظاهرا بين الايمان والمعرفة لان معرفة الله تعالى وهي ادراكه على ما هو به  
لا تكون الاموافقة بخلاف الايمان فانه عبارة عن تصديق بخصوص أى 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 اعتسر في الموافق كونه فعلا كما يفسح به كلام الشارح والايان 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 كايبيع والايان ليس بعبادة كما صرح به غير واحد كشيخ  
الاسلام في شرح المنقرحة حيث قال والطاعة غير القربة والعبادة لان الممثل الامر والنهي  
والقربة ما تقرب به بشرط معرفة المتقرب اليه والعبادة ما تمهيد به بشرط النية ومعرفة المعبود  
فالطاعة توجب تدبير ونهما في النظر المؤدى الى معرفة الله تعالى اذ معرفته انما تحصل بتعام النظر  
والقربة توجب تدبير العبادة في القرب التي لا يحتاج الى نية كالعتق والوقف اه قلت فيه نظر  
اما ولا فلان الظاهر ان الشارح لم يريد بالعبادة هذا المعنى والالزم خروج الوقف والعتق  
وتجوهم ما وهو بعيد واما ثانيا فلان اقتصار الشارح المذكور في الموضوعين ليس صريحا في  
ارادة التخصيص بالعبادة والعقد فليست بل واماعن الثاني فهو اننا لانسلم ان اطلاق الباطل على  
الشرك في الآية الشريفة بهذا الاصطلاح بل واز أن يكون مجازا أو بالمعنى اللغوي  
أو باصطلاح آخر فليست بل (قوله أخذنا ما ذكر) قال شيخنا العلامة أى ما خذنا حال مقدمة  
على صاحبها وليس مفعولا من أجله اه أى افقد شرط المفعول لاجله كما يعرف بالتأمل (قوله  
أى اغناؤها عنه) دفع لما يوههم 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 اغنائها واعتراضه  
شيخنا العلامة بأن المطابق لاغنائها هو أن يقول أن لا يجوز لان الاحتياج وصف المكلف  
وعلم 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 الفوقية أى بأن لا يحتاج العبادة في انجاسها عن عهدته

أخذنا ما ذكره موافقة العبادة  
ذات الوجهين وقوعا للشرع  
وان لم تسقط القضاء (وقيل)  
الصحة (في العبادة اسقاط  
القضاء) أى اغناؤها عنه  
بمعنى أن لا يحتاج

التكليف به الايقال استناد الاحتياج اليها بهذا المعنى مجاز لانا نقول واستناد الاحواج اليها  
 مجاز ايضا (قوله الى فعلها ثانيا) أي ولو في الوقت فالقضاء هنا بمعنى مطلق الفعل ثانيا لابل المعنى  
 الا ترى كما يتوهم (قوله كصلة من ظن انه متطهر ثم تبين له حدثه يسمى صحيحا على الاول  
 دون الثاني) عبارة الزركشي وبتوا 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 صلاته  
 المدكورة موافق لامر الله وانه ثابت عليها وانه لا يجب عليه القضاء اذا لم يقين حدثه ويجب  
 اذا تبين ولكن خلافهم في لفظ الصحة 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  
 فلشافعي في القديم مثله فيما اذا صلي بنفس لم يعلم انه لا يجب القضاء نظر الموافقة الامر حال  
 التلبس وكذا من صلى الى جهة ثم تبين انطافى القضاء قولان للشافعي بل الخلاف بينهم مفرغ  
 على الامر وهو ان القضاء هل يجب بالامر أو بمجرد فعله على الاول بنى الفقهاء قواهم انما سقوط  
 القضاء وعلى الثاني بنى المتكلمون قولهم انهم موافقة الامر فلا يوجبون القضاء ما لم يرد نص  
 جديده اه وقضيته ان ما اشترى 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 المتقدم لطلاق الصحة فليتام اه (وأقول) تأملنا فعلنا أن  
 هذا اليراد 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 والمعتبر فيه وما  
 خلوه عن الحيض فلم يعتبر فيه لاركنا 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 ومكاتها وان اعتد بذلك 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 البناء في قوله وبصحة العقد وجهه مسيبا عن العقد كما هو قضية  
 اضاقة اليه اذ لا معنى لاثرا لشي الاما يترتب عليه ويتسبب عنه ثم أجاب بأن الصحة هي السبب  
 والوثر حقيقة ولما كانت صحة العقد تعدمه كالشي الواحد أضف الاثر اليه مجازا شائعا  
 اه (وأقول) يجب أيضا ما أوفى فبمع ما بنى عليه هذا اليراد من أن اضافة الاثر الى العقد  
 تقتضى 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 فبمعنى ان  
 نحو حل الاتقاع أثر العقد مجرد انه يتبعه في الحصول وان كان سبب التبعية هو الصحة وحيث قد

الى فعلها ثانيا بما وافق من  
 عبادة ذات وجهين الشرع  
 ولم يسقط القضاء كصلة 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  
 والاستقاع 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 لسببها أيضا في الجملة أو لاشتراطها في سببية العقد وشرط السبب سبب في الجملة قطعاً  
فليتأمل (قوله بمعنى 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 وجودها  
في الخارج فالوجود المستند اليها في كلام الشارح ان كان الخارجى كما هو ظاهر لم يصح وان  
كان الذهني فان المتكلمين لا يشبهونه وان أتبعه الحكماء ٥١ (وأقول) لم ينشأ هذا الاعتراض  
الا عن غفلة أو وقع فيها حب الاعتراض وحبك للشيء يعنى ويصم وذلك لان المقتررا المشهور ان  
الامر الاعتبارى له معنيان أحدهما ماله تحقق في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار معتبر  
الا انه ليس من جملة الاعيان والآخرة ما يكون تحققة باعتبار المعبر ولو قطع النظر عن الاعتبار  
لم يكن له تحقق وان الخارج أيضا له معنيان أحدهما ما يرادف الاعيان والآخرة خارج النسبة  
الذهنية وهو معنى الواقع ونفس الامر وهو أعم من الاول كما هو ظاهر وان معنى كون الشيء  
موجودا في الخارج بمعناه الاول 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 يشبه على  
عقل ان كلام الصحة ومن الترتيب من الامور الاعتبارية بالمعنى الاول للاعتبارى لانها  
أمران متحققان في حد ذاتهما لا يتوقف حقيقةهما على اعتبار معتبر واما 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 انهما من الامور الاعتبارية المعنى الثاني للاعتبارية فهو غير صحيح  
لما تبين أو المعنى الاول لها فقوله ان كان الخارجى الخ قلنا فختار انه الخارجى قوله لم يصح قلنا ان  
أردت الخارجى بمعناه الاول سلمنا قولك لم يصح الا أن الشارح لم يرد هذا المعنى فلا وجه حينئذ  
لهذا الاعتراض وان أردت الخارجى بمعناه 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 يشبهونه قلنا لا يصح هذا التقى  
على اطلاقه فقد أتبعه كثير منهم كما صرحوا به في شرح المقاصد وكفى بهم سندا للصحة التعبير  
بالوجود بل لو فرض أنه لم ينشأ أحد منهم كفى البناء على قول الحكماء وانما ذكرنا اعتبار الشق  
الثاني مجازاة لكلامه 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 يقدح في سببية ملك  
النصاب) اعترضه شيخنا السلامة فقال قد يفرق بينه وبين صحة العقد بأنه مستتر الوجود حال  
وجود الشرط وهي حالة انعدام المنافع منعدمه لانعدام موصوفها فكيف يكون السبب

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

المعرف

المعرف الحكم بجهة وجوده معرفة وهو معدوم اه (واقول) يكنى في كون السبب معرفة بجهة وجوده وجوده في أحد الأزمنة وقد وجدنا فيما مضى وعرف بذلك الوجود الماضي فتو له 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 وتحققه 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 دالة العقد الصحيح حال وجوده فلم يعرف السبب هنا الا بجهة وجوده حال وجوده لاجل عدمه فتأمل فانه حسن دقيق واعلم اننا لو جئنا ما قاله المصنف من التوجيه على المنع والقياس الذي ارتكبه على السند وكان مترضا اذعى ان توقف الترتيب على انقضاء الخيار يقدح في كون النجعة منشأ الترتيب فمعه المصنف وأسنده بمسئلة الزكاة ان كان عدم تأخير هذا الفرق في غاية الوضوح لان غاية حينئذ ابطال السند الغير المساوي وذلك لا يفسد كما تقر في محله (قوله السابق له الاختصار فيما يليهما) اعترض شيخنا العلامة بأنه لزم عليه العطف على معمولي عاملين مختلفين وعلى منه الجمهور اه وقال الكمال قوله السابق له الاختصار أى لا إعادة الحصر أيضا كما ظنته في منع الموانع اذ هو مستفاد هنا من تقديم المتبادر أيضا اه (واقول) اما اعتراض الشيخ بخوابه اما أولا فلان لم لزم العطف المذكور وذلك لان لنا أن نجعل هذا العطف من قبيل عطف الجبل بأن يقدر الخبز وهو الجار والمجرور أى بصحة بعد العطف لتمام الجملة المعطوفة لان الخبز يجوز حذفه لقربه وهي هنا ذكر نظيره في الجملة الاولى أى بصحة العقد ترتب أثره ويؤيد ذلك أن الجمهور في صور الامتناع قدروا الجار ليخرج عن الامتناع لانه يجوز حذف الجار وابقاءه اذ ادل عليه دليل كقدم ذكره في تلك الصور فالتقدير في قولهم في الدار زيد والخبرة عمرو أى وفي الخبرة عمرو فيكون من عطف الجمل وعبارة الرضى وخسما أى سيوية والقراء المانعان يضمنان الجار في كل صورة توهم العطف على عاملين نحو قولهم ما كل سوداء ثمرة ولا يضاء شحمة أى ولا كل يضاء وقوله تعالى والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة أى والذين الخ اه أى جملة للذين كسبوا الخ عطف على جملة للذين أحسنوا الحسنى وزيادة واذا جرد حذف الجار اذ ادل عليه دليل كان قياسه ان يجوز حذف الجار والمجرور اذ ادل عليه دليل بل ان جعلنا 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 لكن يكنى في صحته في مثل ما نحن فيه ان يخرج به 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 والخبرة عمرو اه وهو اما ذكره الكمال فمعه أمران الاول أن استفادة الحصر من تقديم المتبادر أبت الامتناع استفادته من جهة أخرى فيجوز أن يقصد المصنف بتقديم الخبران

ليأتى له الاختصار فيما يليهما والاصل وترتيب أثر العقد بعينه وعند التقديم غير الضمير بالظاهر والعلم من

يصير الحصر مستقادا من جهتين اهتما بما بذلك الحكيم لا يقال هذا لا يناسب قوله ان التقديم  
 لا فائدة الحصر لانه يقتضي توقف الحصر عليه لاننا نقول هذا ممنوع بل واز ان يريد ان التقديم  
 لا فائدة الحصر من تلك الجهة أيضا والثاني ان وجه استفادته من التقديم أيضا كانه عموم  
 المبتدا وخصوص الخبر كافي الأئمة من قريش والكرم في العرب (قوله لا يتقدم مرجع الضمير  
 عليه) قال شيخنا العلامة هذا التقديم للمرجع غير لازم لانه مع التأخير متقدم رتبة وهو كاف  
 في الجواز اه (وأقول) اعلم أن هنالك مسئلتين احدهما ان يلتبس الخبر المتقدم بضمير المبتدا  
 المؤخر نحو في داره زيد وهذا جائز قال ابن مالك اجاعا ونازع أبو حيان في دعوى الاجماع بما روى  
 عليه 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 به ويجوز في داره زيد اجاعا وكذا في داره قيام زيد وفي دارها  
 عبيد ههنا عند الاخفش اه لكنه توقف 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 الجار والمجرور ومن  
 غير تغيير الضمير بالظاهر وبالله عكس بأن قبل وبضمته ترتب أثر العدة لم يتقدم مرجع الضمير  
 ولا يخفى ان قولنا وبضمته ترتب أثر العدة نظير قولك في داره قيام زيد اذ لا فرق كما هو ظاهر بين  
 اضافة المبتدا الى مرجع الضمير كافي هذا المثال واطرافه الى مضاف الى مرجع الضمير كافي  
 نحن فيه يجامع ان رتبة التقدم انما هي للمبتدا بالاصالة وأما ما أضيف المبتدا اليه بواسطة  
 أو غيرها فاستحقاقه التقدم انما هو بالتبعية للمبتدا لكون المضاف والمضاف اليه كالشيء  
 الواحد بل هذا امر ادهم قطعاً وحينئذ يتضح كل الاتضاح فساد اعتراض الشيخ لانه ان أراد ان  
 كفاية تقدم المبتدا رتبة هنا في جواز تقدم الضمير على مرجعه متفق عليها فهو غير صحيح لما تقدم  
 من الخلاف في جواز ذلك وان سلم الاختلاف فيه الزمه الاعتراف بحسن ما صنعه المصنف لان  
 فيه احترازاً عن الوقوع فيما منعه الكوفيون بل الجمهور وعلى ما اقتضاه كلام ابن مالك اذ  
 لا شبهة لعاقل في استحسان ارتكاب الامر المتفق على جوازه والاحتراز عن الامر الممتنع ولو  
 على قول ومما 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 لذلك  
 لا لتوقف 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 اجزاء 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 نائل عنه وبانه اطالع على مقاله وطاقه عن قصد وبدون

لستقدم مرجع الضمير عليه  
 (و) بضم (العبادة) على  
 القول الرابع في معناها  
 (اجزاؤها) أي كفايتها في  
 سقوط التبعيد أي الطلب  
 وان لم تسقط القضاء (وقيل)  
 اجزاؤها (اسقاط القضاء)  
 كصحة على القول المرجوح  
 فالعبادة منشأ الاجراء على  
 القول الرابع فيها وما ورد  
 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 ماله من الباع الواسع في الاحاطة به هذا الفن وتحقيقه وكثرة استدراكه فيه على ابن  
الحاجب وقصره ولا يفتقر كلام الاصوليين فيما ينقله أو يقرره ونحوه وصامع عدم انبان الشيخ  
بما يرح ما قاله ابن الحاجب أو يضعف ما قاله المصنف ونحو ذلك من شرور أنفسنا ومن  
اعتراضات باردة لاسبب لها ولا مستند لها لا مجرد الحجة فاعتبروا بأولى 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 والثاني ان في  
الطلاق مقابلة العبادة بالعقد وقضية فان العقد قد يطب وجوباً وأندياً فيكون عبادة الا ان يراد  
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 به معناه أو لافلا ويشهد له قول الشارح قريفا فاستعمل  
الاجزاء فتأمل اه (وأقول) تأملناه فوجدنا منشأه من الاتصاف في قول الشارح تصف  
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 الخ والمصالح ان العبارة صالحة  
للإثبات والنفي مع وجود القرينة الواضحة على ارادة ذلك ومثل ذلك مما لا غبار عليه وبه تسقط  
دعوى الاخصية فتأمل اه (قوله فهو مخالفة الفعل الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال يرد على  
طرد الطلاق في الحيض وقد مر 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 المخالفة  
الا كونها الراجح والا فالذي علم انه في العبادة عدم اسقاط القضاء هو الفساد فيها أيضا اه لكنه  
وجه التخصيص في حاشية أخرى بغير ذلك حيث قال شحريرا محل النزاع اذ البطلان بمعنى عدم  
اسقاط القضاء لا يجري فيه قول أي حنيفة لان الفساد عند مسقط القضاء كاستراء والافتراق  
ينهم ما عند اعتباري لا ذاتي فتأمل اه (قوله فكل منهما مخالفة ما ذكر للشرع) اعترضه شيخنا  
العلامة فقال سيأتي في بحث التهمي تفسير ما الذي يعدم الاعتداده اذ اوقع أي عدم ترتيب  
أحكامه عليه وهو أخص من المخالفة لثبوتها دون في قولك لا تفعل كذا فان فعلته اعتددت  
به واذا ثبت هذا فالصحة المقابلة له بخلافه أي الاعتدال بمعنى ترتيب الاحكام وهو أيضا دليل  
صحة ما قاله العمد في تعريف صحة العقد كما مر اه (وأقول) أمالته سيأتي تفسير الفساد بعدم  
الاعتدال فهو لا يتأني تفسيره هنا بالمخالفة المذكورة كما هو في أعلى مراتب الوضوح لانه يجوز  
ان يكون أحد التفسيرين بالذاتيات والآثر بالعرضيات اللازمة أو أحدهما بعرضيات  
والآثر 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 استجماع ما يعتبر فيه شرعا والصورة التي فرضها لم يتحقق فيها هذا المعنى

أي بالعبادة لا يتجاوزها  
الى العقد المشترك لها في  
الصحة (وقبل) 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 حنيفة 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 النهي عنه فيها غير معتبر في  
الاعتداد بالفعل وان طلب معه وجودياً وندياً مثلاً قوله لا اتصل في المكان المقصود 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 أشرنا الى ذلك فيما سبق وكأنة  
سرى الى الشيخ ان مطلق مخالفة النهي تحقق به المخالفة المقسرها بالبطان والصاد وليس  
كذلك بل المخالفة المقسرها بما ذكرنا من مطلق المخالفة قد تدبر ولا تغفل (قوله بان كان  
منها عنه) اعترضه شيخنا العلامة فقال في ان النهي 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 وجود نهى لان خطاب الوضع يكون الشيء شرطاً أو مانعاً مع العلم بانتهائه أو  
وجوده كاف في تحقق المخالفة اهـ (وأقول) تضمن كلامه اعتراضين فأما أولهما فهو مما يتوجب  
منه لان قول الشارح بان كان أي ما ذكر وهو الفعل ذو الوجهين منها عنه لا يقتضي ان النهي  
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 عثون بقولنا ذو 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 به 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  
النهي عنه ذات الفعل الذي يمكن انضافه به ما وظاهره انه ليس في هذا ان النهي عنه ذو الوجهين  
بالمعنى الذي فهمه الشيخ فتأمل وأما ثانيهما فجوابه ان الشارح انما فسر مخالفة ما ذكره الشرع  
بكونه منها عنه فاعتبر النهي ليصح كونه مقسماً لما كان النهي عنه لاصله ولما كان النهي  
عنه لوصفه لانه في تقرير مذهب الحنفية وهكذا مذهبهم فلامعنى للاعتراض هنا بعدم التوقف  
على انه لا يمتنع ان الضروري لاعتبار النهي ثبوته في الواقع بعموم أو خصوص وهو حاصل  
اتحقق النهي العام عما أخل ببعض معتبراته وان لم يقع نهى عن خصوص اخلال (قوله ان  
كان لكون النهي عنه لاصله) اعترضه شيخنا العلامة فقال فيه انه جعل له المخالفة كون  
النهي عن الفعل لاصله أو وصفه وقد جعلها قبل كونه منها عنه مطلقاً والفرق بين المأخوذ  
بشرط ولا بشرط غير محقق 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 تعم ذلك  
وكأنة فهم ذلك من قوله بان كان منها عنه بناء على ان الياء للسببية أي بسبب كونه منها عنه

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

وهو ممنوع بل قوله بان كان تقييد المخالفة بما ذكر الشرع أى المخالفة التى معها نهى وقد حققنا  
 فى أول هذا المجموع ان بان تكون التقييد ثم فصل المخالفة المقيدة بما ذكر الى ما يكون النهى  
 لاصله أو لوصفه فكانه قال المخالفة التى معها نهى تارة تكون لأجل النهى الذى هو الاصل  
 وتارة تكون لأجل النهى الذى هو الوصف ولا يخبر على ذلك ولا اشكال بوجهه وأما ما  
 فسلمان الشارح أراد ما فهمه لكن لا منافية ولا مخالفة بين التعاليم إذ حصل المعنى حينئذ  
 ان مخالفة ما ذكر الشرع بسبب كونه منها بعينه ثم تارة تكون بسبب كونه منها بعينه لاصله  
 وتارة تكون بسبب كونه منها بعينه لوصفه فبعبارة تعليل المخالفة بالكون منها بعينه ثم يفصل هذا  
 الكون الى الكون منها بعينه لاصله والكون منها بعينه لوصفه ليتبين حكم كل منهما ولا يخبر  
 على ذلك ولا اشكال بوجهه اذا جمل الشيء ثم تفصيله الى أقسامه لبيان حكم كل منهما بما لا يحتمل  
 التردد فى صحته وحسنه ومما لا يتوهم فيه محذور بوجهه وأما قوله والقول الخ فقصه ان المأخوذ  
 لا بشرط تارة يراد به المأخوذ بشرط الاطلاق وتارة يراد به المطلق حتى عن شرط الاطلاق فان  
 أراد به الاطلاق فهو منصرف للمأخوذ بشرط الاطلاق الا ان ذلك غير مراد للشارح ولا مفهوم من عبارته  
 فلا وجه لإيراده وان أراد الثاني فهو غير منصرف للمأخوذ بشرط وهو مراد للشارح والمفهوم من  
 عبارته وعنده هذا يتضح الحال ويتبين ان الاشكال (قوله كفى الصلاة بدون بعض الشروط)  
 قال شيخنا العلامة أى كالمخالفة التى فى الصلاة متعلقة ببعض الشروط والتعليل للمخالفة  
 لاصله بالشروط فبعبارة نظر لان الشروط خارجة عن الشروط اللهم الا ان يراد بقولهم لاصله  
 ما يتوقف عليه الاصل شرطاً كان أو كاناً (قوله فى القصد) قال شيخنا العلامة قد  
 يعارضه نقل المنصف فى بحث النهى ان النهى عنه لوصفه بعبارة الصلة الا ان يراد القصد هنا  
 للوصف والصلة هنا للموصوف كما يشير اليه تعبيره بالنهى دون النهى وصريح كلام ابن  
 الحاجب اه (وأقول) هذا من الشيخ عجيب اذ لا يتوهم هذه المعارضة الا ان لم يلاحظ قواعد  
 المنصبة الذين هذا كلامهم والافعال القصدية عندهم يستلزم الصلة فضلاً عن مجرد انه لا يتأقفا  
 وهذه العبارة والشروط يتوقف تقييده بقوله وان دل أى الدليل على أن النهى بعبارة ذلك الغير ان  
 كان وصفاً يبطل عنده أى عند الشافعى ويفسد عندنا أى معاشرة المنصبة أى يصح بأصله  
 لا بوصفه اذ الصلة تتبع الاركان والشروط فيصن له منه ويقبح لغيره اذ لا يتبرج المعارض على  
 الاصل اه فبعبارة القصد أى تصح الخ (قوله للاعراض) قال شيخنا العلامة هو بيان  
 للوصف النهى عنه ومقتضى قبيل التقديرات انه الايقاع فى يوم النحر اه ثم حكى عبارة نقله  
 المنصبة ذلك (وأقول) ما قاله الشارح بمصرح به فى أصول المنصبة حتى فى تلويح التقديرات  
 حيث قال والنهى انما هو هذه الاوقات باعتبار انها أيام أكل وشرب على ما ورد به الحديث  
 وأوقات معيار الصوم يتقدم به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج أو باعتبار ان الصوم فى هذه  
 الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه أى غير داخل فى مفهومه  
 اه ثم قال لكن صح التذرية أى بالصوم فى الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المصيبة فى  
 الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهى فى فعل الصوم لا فى ذكر الله تعالى واجباية على نفسه اه  
 وعبارة التوضيح لصدر الشريعة وأما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه

كفى الصلاة بدون بعض  
 الشروط أو الأركان وكفى  
 بيع الملاقح وهى مافى  
 البطون من الأجنة لا لعدم  
 ركن من البيع أى المبيع  
 أو لوصفه فهى القصد  
 كما فى صوم يوم النحر  
 للاعراض بصومه عن  
 ضيافة الله تعالى للناس  
 بلحوم الاضاحى التى شرعها  
 فيه وكفى بيع الدرهم  
 بالدرهمين لأشتماله على  
 الزيادة فمأثم به وبقيته  
 بالقبض المالك الخبيث ولو  
 تذر صوم يوم النحر

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 اه (وأقول) لا ينبغي 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 لا ترى الى قوله فقد اعتد بالقاسد واما اعتراض الشيخ على هذا فسيأتي آتيا بان بطلانه (قوله فقد اعتد بالقاسد) اعترضه شيخنا العلامة فقال قد علمت ان القاسد عنده هو الوصف كالايقاع يوم الحر والدرهم الزائد في المتأخر دون الموصوف كالصوم والبيع فهما والمعتد به هو الثاني لا الاول فأما الزيادة فلم يعتد في ملكها الخيبت بالبيع فيها المنهى عنه بل بالقبض الذي هو سبب وضعي لذلك على ان قوله اعتد بالقاسد متناقض الطرفين اه (وأقول) جميع ما هول به الشيخ في هذا الاعتراض في غاية السقوط لامتناعه الاعدم اتقان مذهب الخنفة الذي الكلام في تقريره وعدم مراجعتهم أصولهم أما قوله فقد علمت ان القاسد عنده هو الوصف فهو بناء على غير ما ساس وحاشا الله ما علمنا ذلك ولم يتقدم شيء يعلم هو منه فان اراد ان ذلك قد علم مما نقله قبل عن التقاراضي من أن الوصف هو المنهى عنه لاعله للنهي ومن أن متعلق الحرمان عند أبي حنيفة هو ايقاع الصوم في يوم الحر الذي هو وصف المنهى عنه لانتقائه فبرده أن من الواضح انه لا يلزم من كون الوصف هو المنهى عنه ولا من كونه متعلق الحرمان أن يكون هو معنى القاسد عندهم مع أن الخنفة مصرحون بخلاف ذلك فانهم جعلوا معنى القاسد الفعل الموصوف كالصوم قال صدر الشريعة في تنقيحه وان دل أي الدليل على أن النهي لغیره فذلك القبران كان وصفه يبيطل عنده أي عند الشافعي وينفذ عند أي بأصله لا بوصفه الى ان قال وذلك كالبيع بالشرط والزبا والبيع بالخر وصوم الايام المنهية اه وقال في توضيحه هذه أمثلة الصحيح لاصله لا بوصفه الذي تسمية قاسدا اه وعلى هذا كلام غيره منهم فهذه نصوص صريحة في ان القاسد عندهم هو الموصوف كالبيع والصوم وقد حكموها بحتمها بأصلها وترتب الملك الخيبت بالقبض على البيع والخروج عن عهده النذر على الصوم وهذا اعتدادهم ما بلا شبهة فقد علم انه لا اشكال بوجهه على قول الشارح فقد اعتد بالقاسد وأما قوله فأما الزيادة فلم يعتد في ملكها الخيبت 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 الخيبت بالبيع بان يكون البيع محصلا للملك الخيبت وانما جعل ملكها الخيبت بالقبض دليل على ان البيع القاسد معتد به عندهم 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 يدين ياتن فظهر انه لا خيار على

صح نذره لان المعصية في فعله دون نذره ويؤمر بظهوره وقضائه ليتخلص عن المعصية ويبقى 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 إلا ما استقر عنده من مذهب غير الخنقية والفتنة  
عن مذهبهم الذي الكلام في تقريره وذلك لأن مراده بتناقض الطرفين أن الاعتداد والفساد  
متنافيان إذن لازم القاسد عدم الاعتماد به فلا يصح جمع الشارح بينهما حيث وصف القاسد  
بالاعتداد ومعلوم أن تنافيهما انما هو مذهب غير الخنقية وأما مذهب الخنقية فلا تنافي بينهما  
فيه كما علم مما تقدم من أن القاسد عندهم صحيح بأصله تقرب عليه قوائمه والشارح في مقام بيان  
مذهبهم فكيف مع هذا يسوغ لما قل دعوى التناقض قائل ولا تغفل (قوله وفات المصنف  
أن يقول والتخلاف لفظي) أقول فيه أمران الأول أنه فات الشارح أن يبين أن الاعتداد  
بالقاسد دون الباطل لا ينافي كون الخلاف اقظيا كما فعل تطير ذلك في الكلام على الفرض  
والواجب والثاني أن 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 نظران  
ثبوت عند الخصم لا يعتبر عندهم ثابت بل ثبوته متواتر وبملاحظة المصنف رحمه الله ما أشرنا  
إليه ولذا لم يذكر أن الخلاف لفظي ولا حاجة إلى نسبة المصنف إلى الذهول كما فعله بعض  
الشارحين فإن الشارح يجب عليه حمل كلام المتن على محمل صحيح ما أمكنه والأيكون جارحا  
لا شارحا (وأقول) ما أشاء إليه لا ينافي أن الخلاف لفظي كما أشرنا إليه في الأمر الأول خلافا  
لما توهمه قائله (قوله والاداء فعل بعض الخ) اعترضه الكوراني بأمرين وأجاب عن أحدهما  
حيث قال ثم قال بعض يصدق على ما إذا فعل بعضه قبل الوقت وبعضه في الوقت مع عدم الجواز  
إجماعا ولعله اعتمد على ظهوره فلم يتعاش ثم لفظ البعض وإن أقاد ما ذكرنا من أن ركعة من  
الصلاة إذا وقعت في الوقت فالكل أداء ولكن يتناول بجهومه بعض الصوم مع أنه لا يتصور  
فيه ذلك فالأولى عدم ذكره كما اختاره الجمهور (وأقول) ما أجاب به فيما تقدم من الاعتماد  
على الظهور يجري هنا بالأولى لأنه إذا اعتمد على الظهور مع التصور رفع عدم التصور الذي  
اعترف به أولى ثم ذكر الكوراني هنا أن كلام المصنف صريح في أن الاعادة ليست من قبيل  
الاداء بل الأقسام الثلاثة عند متبانية وهو غير المصطلح عليه وخلاف ما عليه المحققون إذ  
الاعادة ما عملت في الوقت المقدره نائبا للاختلال الأول (وأقول) لا يرتب ما قل في أن  
ما عرف به المصنف الاداء شامل للاعادة إذ جميع ما اعتبره في تعريفه ممتحق فيما قلزم شعول  
تعريف الاداء أياها وانها من أفراد تعريف المصنف أياها من حيث انها اعادة لا ينافي ذلك  
فكلام المصنف ظاهر في أن الاعادة قسم من الاداء لا قسم له ولهذا قال الشارح المحقق ثم ظاهر  
كلام المصنف أن الاعادة قسم من الاداء وهو كما قال مصطلح الاكبرين اه فدعوى الكوراني  
أن كلام المصنف صريح في خلاف ذلك دعوى باطلة قطعها والعجب منه أنه يبالغ في دعاوى يهين  
غير استناد إلى شبهة فضلا عن حجة وليته عمل بقوله السابق فإن الشارح يجب عليه حمل كلام المتن  
على محمل صحيح ما أمكنه الخ فإن الحمل هنا يمكن بل في غاية القرب كما تبين (قوله وقيل كل الخ)  
اعترض عليه بأستقامه على حكاية خلاف في تعريف الاداء ونسب الخلاف في فصول التعريف  
غير مهور (وأقول) ما أورد هذا الاعتراض فإنه لو سلم أن ما ذكر غير مهور كان من محاسن

وفات المصنف ان يقول  
والتخلاف لفظي كما حال  
في الفرض والواجب إذ  
حاصله ان مخالفة ذي  
الوجهين للشرع بالهسي  
عنه لاصله كما يسمى  
بطلانا هل يسمى فسادا  
ولو صفة كما يسمى فسادا  
هل يسمى بطلانا فعنده  
لا وعندنا نم (والاداء فعل  
بعض وقيل كل ما دخل  
وقته قبل خروجه) واجبا  
كان أو مندوبا وقوله فعل  
بعض

المصنف وزيادته الحسنة فانه فائدة لا تغفل بحكام التعريف فكان الاذيق بالمعرض ابدال  
اعتراض ذلك بالمبالغة في استحسانه (قوله يعني مع فعل البعض الاخراج) بين شيخنا العلامة  
انه دفع بهذا فساد التعريف من وجوه ثلاثة ثم قال في احادي 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 شرطاً غير مسلم اه (واقول) اما اولاً لا 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 حيث اشترى بين الأئمة ان أهل هذه القنون يتساهلون  
قصداً في التعاريف ويكتفون فيها بمثال ما ذكرنا لتليق المبالغة بالتشجيع عليهم بما ذكرنا وما  
ثالثاً فغاية الامر ان التعريف بالاعم وقد أجازوه المتقدمون واختاره غير واحد من المتأخرين  
فلا تنبغي المبالغة بهذا التشجيع وأما اربعاً 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 القهم الا  
اذا حصل للمخاطب علم بالغريب أو وجدت قرينة جليلة على المراد فانها أي الجازات حينئذ في  
حكم الحقائق اه وقوله قرينة قال شيخنا الشريف في شرحه انظمة أو معنوية كشمرة ثم قال  
واعلم انه لا قدح في المشترك أيضاً عند وضوح القرينة المعينة بل الاضمار أيضاً 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 والاقتراب الاعتراض عليه في ما ذكره بحسب الظاهر أمر  
بتبادر إلى بعض احاد الطلبة فكيف بهذا الشارح البالغ من الأمانة وتحقيق العلوم أعلى  
مرتبة وأما الثاني فهو مدفوع بعدم تسليم ان كون البعض ركعة معتبر في مفهوم الاداء بأن  
الشارح لم يجعله شرطاً لادائها وانما جعله شرطاً للفعل البعض الآخر بعد الوقت وذلك لا يتنافى  
انه معتبر في مفهوم الاداء ولو سلم فالشارح جرى على عرف الفقهاء واستعمالهم فانهم يطلقون  
الشرط بمعنى ما لا يتمه فيشمل الاركان كما هو مصرح به في كلامهم وعلى هذا قولهم بشرط  
الصوم التيمم والامساك عن المفطرات الى غير ذلك بشرط البيع الصيغة الى غير ذلك فتأمل  
واعلم ان الاعتراض الاول قد سبق شيخنا اليه غيره كالكامل ولكنه وجه فساد الجواب بشئ آخر  
حيث قال وانما يمكن في التعريف ما يدل على خصوص الصلاة أي باعتبار الالكتفاء ببعض  
ولاعلم ان المراد بعض خاص استند في كونه مراداً الى انه معلوم من مجمل أي في كتب الفقه ولا  
يجوز ان مثل ذلك لا يصلح مستقداً لانه اذا فرض ان المخاطب بالتعريف يعلم ان المراد بالتحض  
المهم فيه بعض معين وانه في الصلاة خاصة وانه مع وقوعها في الوقت أو بعد ولا قبله فبده  
التعريف شيئاً اه ويجب 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 يتم على فعل  
الجميع في الوقت وحينئذ يستفاد من التعريف تحقق الاداء في الصلاة ركعة لأنها بل ما يتحقق

يعني مع فعل البعض الآخر  
في الوقت أيضاً 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 يقيد الاطلاق اي لاي الصوم  
 لظهور وعدم تصور وقوله كما هو معلوم أي مما علمه المخاطب من عدم حصوله بدون ركعة  
 فالمراد على الملم به من محله انما هو باعتبار انه علم من محله عدم الاكتفاء بدون الركعة فيلزم منه  
 جعل 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 معها في  
 الوقت أو خارجه وانه لا بد في تحقق اداء الصوم من وقوع جميعه في الوقت كما فهمه الحال 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 فيصعب البعض الواقع في التعريف بالنسبة للصلاة على الركعة  
 ويستفيد من اطلاق العبارة انه لا فرق بين فعل الباقي في الوقت أو خارجه لامكان ذلك ومن  
 يجمل اداء الصوم لكنه يعلم انه لا يتصور تليق 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: 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 بفعل التي لا يحكى بها الاجلة  
 أو ما في معناها هـ (وأقول) هذا النظر 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 واتسالا على مزيد وضوح  
 المراد والميل الى ما يتب المعنى سبيل مسلول وفيه تنبيه على ان حذف المضاف اليه يكتب فيه بجمل  
 ذلك وانه لا يشترط فيه تحقق المطلق بحسب الحقيقة هـ والثاني قال الزركشي قال القراء ولا  
 يجوز حذف المضاف اليه في مثل هذا الا في المصطحيين كاليد والرجل والصف والربع وقيل  
 وبعد وأما نحو دار و غلام فلا يجوز ذلك فيه لو قيل اشترت دار و غلام زيد لم يجز (قلت) ومن  
 المصطحيين بعض وكل في كلام المصنف هـ والثالث قال العراقي وفعل ذلك المصنف اختصارا  
 ولو اجتب المصنف مثل هذا في التعريفات لكان أولى فانها موضوعه للايضاح والبيان وهذا  
 ينافي هـ ويجب ان المستغنيين ذوي الاختصاص كالصالحين 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 والخطف 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 اظاها فليتامل

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

(قوله والمؤدى مافعل) اعترض عليه الكوراني حيث قال وقوله والمؤدى مافعل مستدرك  
 لانه اذا علم الاداء فالمؤدى معلوم بلا ريب لكنه قصد نوع تعريض ابن الحاجب حيث قال  
 والاداء مافعل 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 مافعل في وقته المقدر والوقت انما يكون مقدر المؤدى لانه معنى المصدرى القائم  
 بالفعل ٥١ (واقول) دعواه الاستدراك وايضا القائدة بقوله لكنه قصد الخ متناقضان اذ مع  
 افادته ما لا يستفاد من تعريف الاداء لا يكون مستدركا اذ المستدرك في امثال هذا المقام  
 ما لا قائدة في ذكره للاستغناء عنه بغيره والصواب القطع بانه لا استدراك نظر القائدة التي  
 قصد المصنف وان دعوى الاستدراك وهم محض على انالوطعنا النظر عن هذه القائدة لم يصح  
 الاعتراض بالاستدراك لان هذه معان اصطلاحية مختلفة فيها وجازان يعتبر في المشتق زيادة  
 لا استفاد من المشتق منه في تعريف المشتق مع تعريف المشتق منه احتياط في البيان ودفع  
 الاحتمال عنه ومع ذلك لا تصح دعوى الاستدراك من عنده اذ في استمسك واما قوله ولا مؤاخذه  
 على ابن الحاجب الخ فان ارادني 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 فيكون ابن الحاجب خالف  
 الاولى مما لا شبهة فيه وان ارادني المؤاخذه عنه بمعنى انه لا يفسد فيه فهذا لا يفيد لان المصنف  
 لم يدع التساوي مخالفة الاولى لا يقال لان مخالفة الاولى ايضا لان الاداء في عبارته مع تفسيره  
 بما فعل لا يحتمل الا المؤدى لان مافعل ليس الا المؤدى لانه نقول هذا المنع مكابرة لا التقات اليها  
 لان الاحتراز عن الاشتراك ولومع القرينة لا يحتمل غير الاول به على انالاسلم في الاحتمال بل واز  
 تقدير المضاف الى مافعل وكثرة تقدير المضاف أي فعل مافعل 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 أيضا بل قد يقال ان تقديره للمؤدى انما  
 هو من حيث الاداء لان من حيث ذاته وكان الصواب في الاستدلال ان يقول لان مافعل في وقته  
 هو المؤدى لا الاداء وهو حينئذ دليل ظني لاحتمال تقدير المضاف كما تقر فليست مافعل (قوله اوفيه  
 وبعده على الاول) دفع لما يتوهم من قوله مافعل من المؤدى فيما اذا فعل البعض فقط في الوقت  
 هو المفعول في الوقت فقط (فان قلت) أي دلالة من المتع على ارادة ذلك (قلت) دلالة عموم  
 ماقتامه (قوله والوقت الزمان المقدره) أي لما فعل كله الخ فيه أمور الاول ان هذا شامل  
 للوقت الاصلي والوقت التبعي كوقت اولى الجموعتين جمع تقديم بالنسبة للثانية ووقت ثانية  
 الجموعتين جمع تاخير بالنسبة للاولى \* والثاني قال شيخنا العلامة ولا يخفى عليك ان في كل من  
 تعريف الاداء والوقت بعدا كدورا ظاهرا لاخذ كل منهما مقيدا في تعريف الآخر ٥١  
 (واقول) اذا حمل كل من ذينك التعريفين على انه تعريف اقلتي فلا دور ولا اشكال وكثيرا  
 ما يرتكب هذا الجهل لدفع الدور السعد والسيد وكثيرا ما يقتني أثرهما في ذلك شيخنا فانه  
 اعرض عن ذلك هنا على ان لنا ان تمنح الدور عن التعريفين وان لم يكونا القطين ما عن تعريف

(والمؤدى مافعل) من كل  
 العبادة في وقتها على  
 القوانين اوفيه وبعده على  
 الاول (والوقت) لما فعل  
 كله فيه اوفيه وبعده اداء  
 أي للمؤدى (الزمان المقدر  
 لشرطا

الاداء



الاداء فلان الوقت المضاف الواقع فيه يمكن تصوره بدون تصور مفهوم المؤدى الواقع في تعريف الوقت لان حاصله الوقت المضاف للشيء شرعا وتصوره 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 تذكرها فقد جعل الشارع لها وقتا هو وقت تذكرها فلو قال أو لا بدل قوله مطلقا كما فعل ابن الحاجب لم يرد لان الوقت المقدر لها شرعا أو لا هو وقت ادائها أو ما وقت التذكري في الفاتحة فانه زمان مقدر ثانيا بعد فوات الوقت المقدر لها أولا اه (وأقول) المفهوم المتبادر من المقدر هو المعنى المحدد الاول والاخر فلا يصدق على زمان التذكري في الفاتحة فانه ليس كذلك كما هو الظاهر على انه تقدير دعوى التغيير بأول الوقت التبعي في الجمع فانه لم يقدر لغیر صاحبه الوقت أو لا بل ثانيا عند عروض صوغ الجمع فليستامل (قوله مطلقا) اعترضه الكوراني فقال ثانيا هما أى المجهين 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 ولا يخرج المقدر ثانيا لانه مما قدره الشارع 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 أو لا فجوابه ان الوقت وان شمل الموسع والمضيق الا ان ذلك لا يمنع انه قديتهم عدم ارادة الشمول أو انه لا يصدق على الموسع بانه 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 بشيخ الكل في الكل فان أراد 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 وأما ما أجاب به عن السؤال الذي أورده فهو وحسن ويمكن ان يجاب عنه أيضا بما تقدمنا من ان المتبادر من التقدير التحديد والتعيين بحيث يكون معين الاول والاخر ولا كذلك وقت تذكرو الفاتحة واطاقة التام فلا يشبهه التعريف وبذلك يندفع جزم 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 التام عن الصلاة لكان أجود من حمل الشارع له على ما ذكره المقتضى اصدق التعريف بهذا الوقت المقيد الذي ليس الفعل فيه اداء فلا يطرده اه مع انه يرد على ما اختاره ان قيد الاطلاق حينئذ يخرج وقت إحدى المجموعتين في السفر بالنسبة للاخرى لانه مقدر شرعا تقديرا مقيدا بأحد وهو المسافر بشرطه كوقت ذكر المنسية المقيد بالناسي عند ذكره ولا يخرج على ما اختاره الشارع كما هو ظاهر لا يقال بل يخرج اذ الوقت حقيقة عرفية في الوقت الاصل للصلاة دون التبعي لانا نقول أما أولا فلان سلم

مطلقا) أى موعدها كزمان الصلوات الخمس وسننها والنسبي والعيد ومضيها كزمان صوم رمضان وأيام البيض فإلم يقدره زمان في الشرع

ذلك كما هو معلوم من تصرفات الفقهاء وأما ما نينا فلو سلم ذلك وجب ان يراد بالوقت المعروف  
ما يشمل التسبيح والالم يكن تعريف الاداء بما عاقتا له (قوله كالتذروا الثقل المطلقين) أو ورد  
شيخنا العلامة ان مقتضاه ان التذرا المقدور بزمن من المقدرة زمن في الشرع ولا يخفى ان زمنه  
مقدور جعله لا شرعا وان اوجب 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 مقدرا  
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 مقدر جعله مقدر شرعا أيضا لان الشارع حدد وقته بالتقدير الذي  
التزمه الناظر وأوجب مراعاته ولولا ذلك لم يلتفت لتقدير الناظر ولم يجب مراعاته ولا معنى  
لسكون الوقت مقدرا شرعا الاعتبار الشرع اياه لذلك العمل واجاب مراعاته فيه سواء ابتدا  
ذلك فيه أو تقدم عليه تقدير المكاف وعلى الوجهين فان التذرا المذكور اذا فعل في وقته كان اداء  
يتطبق 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 ولا شرعا كالزكاة بعين له الامام  
شهره اه (قلت) لو سلم ذلك لم يضرنا لاننا سلم 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 مطالوبة قبله وبعده ومجزئة كذلك فلا دخل له في واحد منهما واما الغرض منه مجرد  
الاهلام بمجيئه بنفسه أو نائبه اليهم في ذلك الوقت لا اخذها اليهم بالذمعة اليه ومن هنا يمكن  
استغناء ابن الحاجب عن الاحتراز عن ذلك (فان قلت) فاهو المختار زمنه 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 لوقال 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 فلهذا والثاني ان الظاهر ان التعبير بالفعل لا يتناول عن تسمية 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 يأتي به المقصد في المقابل قضاء مع ان الحج  
وقته الامر كله (قلت) لما شرع فيه وتلبس بافعاله تضيق عليه الوقت وذلك كما اذا تلبس بافعال  
الصلاة مع ان الصلاة واجب موسم تضيق عليه الوقت ومن هذا التعريف ان فعل شبهة اخرى  
وهي ان الحج والهالة كل منهما من قبيل الموسع فلم يصح في الموت في اثناء وقت الحج بدونه ولم  
يعصر في الموت في اثناء وقت الصلاة بدونه تأمل وقد ذكر بعض الشارحين هنا كلاما يجب منه

كالتذروا الثقل المطلقين  
وغيرهما وان كان فوربا  
كالإيمان لا يسمى فعلا اداء  
ولا قضاء وان كان الزمان  
ضروريا بالمثل (والقضاء  
فعل كل وقت وقيل بعض  
ما يخرج وقت اداءه) من  
الزمان المذكور ومع  
فعل بعضه الا شر بعد  
خروج الوقت أيضا صلاة  
كان او صوما أو قبله في  
الصلاة وان كان المفعول  
منه في الوقت ركعة فكثر  
والحديث المتقدم في اربعين  
زال عذره كالجنون وقد  
بقي من الوقت ما يسع ركعة  
فتجب عليه الصلاة ولو قال  
المصنف وقته كما قال في  
الاداء كنى (استدراكا)  
بذلك الفعل (لما) أي انى  
(سبق له مقتضى للفعل)

وهو انه شرح البعض في قول المصنف في تعريف الاداء 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 الاداء وهو ان يزول  
 العذر وقديق من الوقت قدر ركعة أو تكبيره وخلال المكلف عن العذر قدر ما يسع تلك الصلاة  
 تجب تلك مع سابقها ان أمكن الجمع والافهي فقط فالكلام هنا في الوجوب سواء أصلا أو لم  
 يصاها أبدا أو أصلا 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 المشتكين من  
 الاخرى والله أعلم اه (وأقول) أما ما ذكره أو لا من السؤال والجواب فقد أخذ من غير ما كان  
 ذلك مذكور مشهور في كلام الناس لكن هذا الجواب أحد الجوابين وثانيهما ان المراد  
 بالقضاء فيه المعنى القوي وهو معنى الاداء فلا ياتي في الاداء الاصطلاحى وعلى هذا يحتاج للفرق  
 بينه وبين التذرا المطلق اذ كل منهما موقته العزم ان التذرا المذكور لا يوصف باداء ولا قضاء  
 كما صرح به الشارح المحقق لعدم تقدير وقته وقد يلتزم الشارح التسوية بينهما فلا يوصف  
 الحج عند باداء ولا قضاء وهو ما اختاره السبكي فيه ككل ما لم يبين له وقت وجعل اطلاق  
 القضاة الاداء والقضاء فيه على التحوير وتم فرق السيد في سوانى العضدين وبين التوافق  
 المطلقة حيث قال في قول العضا فخرج ما لم يقدره وقت كالتوافق مانعه أى المطلقة اذ لم يقدر  
 لها وقت بخلاف الحج فان وقته مقدومين لكنه غير محدود في وصفه بالاداء ولا يوصف بالقضاء  
 لوقوعه دائما فيما قدره شرعا أولا واطلاق القضاء على الحج الذى يستدرك به حج فاسد مجاز من  
 حيث المشابهة مع المقضى في الاستدراك اه فليجزم ما أفاده هذا الكلام من ان وقت الحج  
 مقدر معين دون غيره التوافق المطلقة مع اشتراط الجمع في ان وقتها العمر لا ان يدعى ان  
 الشارح عين مطلق الزمن للحج وسكت عن ذلك في التوافق لكن قسمة تقديرا على الكوراني  
 بالصلاة في قوله وذلك كما اذا تلبس بافعال الصلاة ان فعل الصلاة في الوقت بعد الاضادقة  
 قضاء وهو وجه ضيق والصحيح خلافه وقوله ومن هذا التعريف المتحل شبهة اخرى الحج فلا يجزئ  
 ما فيه فان ما ذكره لا يفيد انحلال تلك الشبهة كما ترى الا ان يكون في هذه المسئلة الواقعة لشي  
 سابق يفيد انحلالها أو ما قوله وقد ذكر بعض الشارحين هنا كلاما يتجه منه الحج فالظاهر انه  
 اراد ببعض الشارحين سيدهم بانفاق كل من له ادنى عقل المحقق الحلي وسكتت هذه اذ لم  
 دليل وصدق شاهد على غباوتهم بجواز قته وتصديقه للتلبس له أهلا فانه لم يفهم كلام هذا المحقق  
 ولا عرف ما أريد به مع وضوحه فيه ومع ذلك اجترأ واقترى وذلك لان عبارة الحلي 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 في الصلاة وان كان المقول هو ان في 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 الثاني الضعيف  
 الذى ذكره المتن بقوله وقيل ببعض الحج ولما تضمن تلك انه اذا وقع بعض الصلاة في الوقت وبعضها

بعد الوقت كانت قضاء على هذا القول وان كان الواقع في الوقت ركعة فأكثر ورده عليه حديث  
 الصحيحين من ادرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة الذي استدله به القول الاول الصحيح  
 على ان الصلاة فيما ذكر ادائه كما تقدم فاجاب هذا القائل عنه بمجملة على من زال عذره كالجنون  
 وقديق من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه الصلاة فالحديث وارد في بيان القدر الذي يجب  
 الصلاة اذ ابادرا كه وهو ما الكلام هنا فيه وكل هذا منصوص عليه على هذا الوجه في كلام  
 الفقهاء 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  
 فما كثر وعلى هذا فهو كلام صحيح واضح كل الوضوح لا غبار عليه ولا حكاية فانظر هذا الغيب  
 المشبع بالزور كيف عرف وعرف وقال مع ذلك ما قال مما يعود عليه بغاية الشناعة وذلك لانه  
 ان أراد بقوله فورده عليه انك قلت الخ ما قرره الشارح على الصحيح في الاداء من حصوله باذراك  
 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 باذراك ركعة في الوقت وارد  
 على ما قرره على الضعيف في القضاء من حصوله وان أدرك ركعة فما كثر في الوقت فكلام  
 الشارح يرى من احتمال ذلك بوجه ولا يتوهم هذا من كلامه الامن عى قلبه وانطمس ليه 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 باذراك  
 ركعة في الوقت وانه وارد على القول الضعيف في القضاء وان القول الضعيف فيه اجاب عنه  
 بمجملة على انه وارد على بيان القدر الذي يجب الصلاة باذراكه كما في بيان القدر الذي تصير  
 الصلاة اداء باذراكه كما فعل القول الصحيح في الاداء فهذا كلام صحيح مطابق للواقع ولصريح  
 تعبير الشارح فلا معنى للتشنيع حيث ذلكن هذا ايضا لا يناسب بوجه ما دل عليه قوله اذ مسألة  
 الاداء غير مسألة العذر الخ ولا يناسب حيث ما منعه من اضافة القول الى الشارح بقوله  
 فورده 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 اجاب عنه الشارح  
 بمجملة على بيان القدر الذي يجب الصلاة باذراكه فان أراد مع ذلك ابقاء المسئلة الاولى بحالها  
 من ان المقصود بها بيان الاداء فهذا كلام صحيح لا يحتمل التشنيع بوجه فامعنى التشنيع  
 حيث ذلكن ايضا 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 بطلانه الامن انطمت بصيرته ومجت  
 سريره وبهذا كله يظهر تهوره وتقوله ومجازته بقوله وكل هذا من وظاهر الخ وانه لم يزد في  
 هذا المقام على التشنيع بالاغلام والاهام فما أحقه بقوله القائل

وكم من عائب قولنا صحيفا \* وآفته من القهم السقيم

واعلم الله ان مثل هذه الاغلاط احقر من ان يلتفت اليها ولولا ما غلب من قصور الزمان واعتقار  
 أهلها بما نالها لكان الاضراب عنها صغيبا أولى ولا تويق الا بالله (قوله أي لان يفعل) أقول من  
 قوائد هذا التفسير الاشارة الى ان المراد بالفعل هنا المعنى المصدرى لا الحاصل بالمصدر الذي هو  
 الفعل لانه حينئذ يتكرر مع قوله له الزاجع ضميره المجرور والواقع على الحاصل بالمصدر كما ان  
 كلا وبعضا في التعريف واقعان على الحاصل بالمصدر بدليل وقوعهما متعلقين بالفعل المصدرية  
 التعريف لانه بالمعنى المصدرى (قوله أحسن من قول ابن الحاجب الخ) قال شيخنا العلامة  
 العذرة يعني لابن الحاجب بناء ذلك على مذهبه من اختصاص القضاء بالواجب الا الفجر 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 مجموع اذ من الواضح ان شمول التعريف لسائر المذاهب أحسن من اختصاصه  
 باليخص بل هو مختص على نفس مذهبه ببعض نظر الفجر بل التعبير بأحسن المشعر بجواز غيره  
 اتجاوع على رأى من لا يشترط في التعريف كونه جامعا ويجوز ان التعريف بالايخص أما على رأى  
 من يشترط ذلك فالعبرة بقوله مقتضى متعين (قوله وخرج بقيد الاستدراك الخ) قال شيخنا  
 العلامة استدراك الشيء وادراكه الوصول اليه ولا يخفى ان فعل الصلاة جماعة في وقتها مطلوب  
 وفعلها جماعة بعد وقتها المؤداة فيه لا جماعة يوصل الى ما سبق له مقتضى فالحد صادق عليه وليس  
 قضاء فهو غير مطرد وانما خرج منه بالتقيد المذكور كما فعل الشارح محل نظر ثم انه لا يصدق على  
 فعل صلاة بعد وقتها المؤداة فيه بطهارته مظنونة تبيّن فيها سقوط مقتضى بالفعل الاول فلم  
 يتوصل بالفعل الثاني الى ما سبق له مقتضى وهو قضاء بالانزع فيكون الحد غير متعكس فليتامل  
 اه (وأقول) أما الاول فجوابه من وجهين أحدهما ان المراد كما لا يخفى بسبق مقتضى لقوله سبق  
 مقتضى 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 ايضاح 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 يردى 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 وصنيعهم كما لا يخفى على المتامل فيه ان الاستدراك ليس مجرد الوصول الى ما سبق له  
 مقتضى بل لا بد مع ذلك من ان يكون الوصول اليه مطلوباً على وجه التجربة للخلل الواقع أو لا  
 اما بترك الفعل رأسا واما بقوله على وجهه فنه خلل وحينئذ فلا نسلم ان الاعادة جماعة مطلوبة  
 كذلك وبما يؤيد انها لم تطلب كذلك او يقطع به طلب الاعادة جماعة وان فعلت تلك المعادة أو لا  
 في جماعة أكثر أو كل قطعا من الثانية اذ لا معنى لطلب جبر الافضل الا كل قطعا بما جلدونه قطعا  
 كما لا يخفى وحينئذ فانما خرج الاعادة بالقبض المذكور كما فعل الشارح في غاية النصحة والاعتبار

أي 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) أي من المستدرك  
 كما في قضاء الصلاة المتروكة  
 بلا عذر أو من غيره كما  
 في قضاء التام الصلاة  
 والحائض الصوم فانه سبق  
 مقتضى لفعل الصلاة  
 والصوم من غير التام  
 والحائض لانهما وان  
 اتفق سبب الوجوب أو  
 التنب في حقهما الوجوب  
 القضاء عليهما أو ندبه لهما  
 ونخرج بقيد الاستدراك  
 اعادة الصلاة المؤداة في  
 الوقت

واطراد الخد على هذا مما ليس عليه تخار 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 خلاف مرة أخرى وهو معنى قولهم القضاء بما مر جديد أي  
 بامر آخر غير الامر الأول فاذا تبين اتقاء الطهارة تبين طلب الفعل مرة أخرى بدليل آخر فاذا  
 فعله مرة أخرى بعد خروج الوقت صدق عليه انه استدرال لما سبق له مقتضى فقوله فلم يتوصل  
 بالفعل الثاني الى ما سبق له مقتضى ممنوع منعاً لا يشك فيه وحينئذ فانعكاس الحد أمر ثابت  
 لا اشتباه يعتبره (قوله بعده) قال السيد السهوي اقتضى ان الاعادة قد تطلق على المقتضى وهو  
 مخالف لما سياتي في تعريف الاعادة لكن صرح البرماوي بان العبادة ان سبقت عندها 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 عمومًا وخصوصًا من وجه قال ومن صرح بانه لا يعتبر الوقت في  
 الاعادة تسليم الرازي في التقريب اه ما ذكره السيد (وأقول) تسمية الاعادة بعد الوقت قضاء  
 ينافي كلام الشارح حيث أخرجها بقيد الاستدرال بل قضية كلامه ان هذه الاعادة ليست  
 قضاء وان القضاء لا يكون الاحتمال يقع فعلى مجزى في الوقت ولا مانع من ذلك فليتامل (قوله  
 مثلا) اقول قضيته جواز الاعادة بعد الوقت فرادى والمفهوم من القروع امتناع ذلك الا اذا  
 جرى خلاف في صحة ما وقع في الوقت فنس اعادته مطلقا لكن اذا أعادته بعد الوقت فالظاهر انه  
 يوصف بالقضاء لانه استدرال لانه جواز الاعادة القول بعدم صحة الواقع في الوقت ويحتمل انه اشار الى  
 جواز الفرادى على سبيل القرض أو لعل فيه خلافا فليراجع (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 وهو 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 التمسك والسلام (قوله كاتسكراهما) قال شيخنا العلامة انما لم  
 يجعله توكيرا حقيقة لان التوكير هو الايمان بالشيء نائما مراد به تأكيد الاول وهذا ليس  
 كذلك اذ ما بعد الركعة في الصلاة مقصود في نفسه كالاولى اه (وأقول) كما ان كل واحدة من  
 شخص اليوم ليست توكيرا للمثله في الامس (قوله والمقتضى المقبول) ليس هذا حدا كلاما  
 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 توهم ان ذلك الاستغناء يوجب التكرار  
 لما يتبادر فيما سبق (قوله قال اشارة الى الاعتراض عليه) فديقال هذه الاشارة لا تموقف على

بعده في جماعة مثلا ولما  
 اطلق البعض في الاداء العلم  
 بتسليمه المتقدم اقتصر على  
 الكل في القضاء فضم 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 تابعها  
 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 فصل  
 الذي صدر به ابن الحاجب  
 نصرت في الاداء والقضاء  
 والاعادة قال اشارة الى  
 الاعتراض عليه

الجمع بين تعريف المصدر والمفعول بل يكفي فيه الاقتصار على تعريف المؤدى فان اطلاقه المؤدى  
 ما فعل ويجاب بان المراد الاشارة على الوجه الايمن اذ قد لا يفهم من الاقتصار المذكور افادة  
 الاعتراض بل مجرد افادة عبارة أخرى مساوية لعبارة ابن الحاجب فليست (قوله) قال اشارة  
 الى الاعتراض عليه الخ قال الكمال أسند الشارح ذلك الى المصنف لتبينة على انه لا يخاطب  
 عن نظر وكانه والله أعلم بشير الى ما قاله شيخه البرماوى من ان اطلاق الاداء والقضاء في عبارة  
 الاصوليين والفة هما من اطلاق المصدر على المفعول الذي صار لشهرته وتكراره حقيقة عرفية  
 اه (وأقول) للمصنف ان يقول هذا الاجناس من الاعتراض لان اللفظ على هذا مشترك بين  
 المصدر واسم المفعول واجتناب المشترك في قام 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 قاتق عرفية في اسم المفعول احتاج 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 الذي أورده أعني  
 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 بدليل التعريف وأن  
 التعريف على حذف المضاف بدليل المعرف وذلك خلاف الايق بالتعريف ان لم يمتنع على ان  
 تجوزهم الجواز والمشارك في التعريف مع القرينة الواضحة لانه ان المراد به مجرد الصحة  
 فلا شاقى أولوية اجتناب ذلك لفظا وقامتا من ذلك للتعريف فينبغي ان يثبت للمعرف أيضا  
 فليست (قوله) وان كان اطلاقه عليه شائعا اشارة الى ان شيوخه لا يدفع الاعتراض ووجهه  
 ما أثرنا اليه (قوله) لانه أخصر منه أى بكلمة أى وان كان ذلك أخصر من هذا حروفا وفيه  
 اشارة الى ان الغرض قد يتعاقب بالاختصار باعتبار الكلمات وقد يتعاقب 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  
 كالجزء من مدخولها) قال شيخنا العلامة وفي كونها لام التعريف تطويل الصحيح انها  
 موصول اسمى اه وقال في مرة أخرى في نفسه مسامحة لان اللام في ذلك ونحوه اسم موصول على  
 الصحيح لا حرف تعريف اه (وأقول) يمكن الجواب بوجهين أحدهما ان لام التعريف تحتل  
 الموصولة لانها اذ على تعيين مسماها فالمراد بها الموصولة والى الثاني انه جعل لفظ مفعول اسم  
 جنس لما يتعلق به الفعل ثم عرف بلام العهد اشارة لما هم من تعريف القضاء فليس هو يعنى  
 اسم المفعول صفة حتى تكون ال فيه موصولة وعلى هذا فلا تنقص 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 كالجزء بل من كونها جزءا لا يتجزأ (وأقول)  
 وجه هذا الاستنتاج انما لما أشبهت جزءا الكلمة الواحدة بشدة امتزاجها بمدخولها المتعد

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  
 كالجزء من مدخولها فلا  
 تعد فيه كلمة

عبد الوهاب بن صالح بن يحيى

كلمة بمعنى انه صرح ان لا تعد كلمة بل عدد المجموع 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 أيضا 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 أن يعد كلمة وأما قوله بل  
من كونها جزءاً فان أراد جزأ من الكلمة الواحدة كما هو المراد في السياق فلا اشتباه في ضعف  
النظر اذ لا يتناق في جزء الكلمة الواحدة ان يعد كلمتان أو 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 لفظاً باعتبار  
كثرة الحروف وقائماً باعتبار تعدد كلمة واعتبار المقدور وعدم اعتبار المقروط 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 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 وبعكسها 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 بقيد المبنية  
على الظاهر كما قال باشمال 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 اداء حقيقة اكتفاء في اتصاف بالاداء حقيقة باشمال الواقع في الوقت على معظم أهمال  
الصلاة وذلك بوقوع ركعة في الوقت وعلى التحقيق المذكور لا يكون الجميع اداء حقيقة  
بل على وجه التوسع فالتبعية مختلفة على القولين فانم على الاول تبعية تقتضى الوصف بالاداء  
حقيقة وعلى الثاني تبعية تقتضى الوصف به توسعا وهذا حاصل تقرير الكمال ولا يتأق فيه 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 اداء وعباراتهم طائفة بذلك اه وقال الولي العراقي

وزاد مسئلة البعض على  
الاصوليين في تصريف  
الاداء والقضاء جريا على  
ظاهر كلام الفقهاء الواصفين  
لذات الركعة في الوقت  
بهما وان كان وصفها  
بهما في التحقيق الملحوظ  
للاصوليين بتبعيته ما بعد  
الوقت لما قبله والعكس  
وبعض الفقهاء حقق  
قوصف ما في الوقت منها  
بالاداء وما بعده بالقضاء  
ولم يبال بتبعية العبادة  
في الوصف بذلك الذي فرز  
منه غيره وعلى هذا والقضاء  
يأتم العمل 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 اخذا  
 من الحديث كان بالنظر الى التحقيق تبعا لأصلها وعلى هذا فلا اشكال في تباين الاقوال  
 الثلاثة ولا في عدم نسبة الاداء مطلقا الى الاصوليين لان الحاصل حينئذ ان الفقهاء قالوا  
 بالاداء اخذا من الحديث وان كان بالنظر للتحقق تبعا وان الاصوليين لاحظوا مجرد  
 التحقيق فلم يقولوا به مطلقا وان بعض الفقهاء حقق نقالا بهما معا فلتأمل (قوله وبعض  
 الفقهاء حقق) أي تحتميا آخر مغاير التحقيق المحفوظ للاصوليين بدليل المقابلة (قوله  
 وكذا على الاداء) فان قلت لم يقل وعلى التحقيق المحفوظ للاصوليين قلت اكنفاء بقوله نظرا  
 للتحقق 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 الايراد يوجه 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 تعريفه لفظيا وهو لا يتصور فيه دور والثاني ان يجعل تعريفه  
 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 تعريفه الاعادة معناها اللغوي والاعادة المعروفة  
 بمعناها الاصطلاحية وحيث اختلف معناها فلا دور وبذلك يظهر وجه الجمع بين التفسيرين  
 فالاول لبيان مرجع الضمير وانه من قبيل المتقدم معنى والثاني لبيان ان الاعادة في المرجع  
 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 بالمرء الواحدة كما علمه كثيرون  
 واقتضاه نص الشافعي وهذا نظير ما أجاب به شيخنا العلامة عن ابن الحاجب في قوله في تعريف  
 القضاء للمسبق له وجوب كما تقدم 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 أظال 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 تطرا للظاهر المستند  
 الى الحديث (والاعادة فعله)  
 أي المعاد أي فعل الشيء ثانيا

ذلك يستعمل 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  
ولهذا 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 كقوله  
فالمصلاة المكررة معادة (فان قلت) هذا لا يصلح القرينة على ما ذكره لصلاح التكرير للفعل  
الثالث (قلت) بل يكفي لصدق التكرير بالفعل الثاني ان لم يتبادر منه وبذلك يذهب ما اطلال  
به الكمال وان وافقه شيخ الاسلام نعم هي ناسخ وهو ان المكرر حقيقة هل هو الفعل الاول  
او الثاني وكذلك المعاد فليستأمل (قوله في وقت الاداء) اورد شيخنا العلامة ما حاصله ان  
الواضع والاختصاص 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  
وانه اعادته مع انه لا يصدق عليه فعله في وقته ويصدق عليه فعله في وقت ادائه لان قدر ركعة من  
آخر الوقت مع قدر الباقي مما بعده وقت الاداء فليستأمل (قوله او بدون انفاحة سهوا) اعترضه  
الكوراني فقال قلت قوله سهوا منه اذا الحكم لا يتفاوت في ترك النافحة 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 ولا فقد صرح الامدي وناهيك به من امام  
وعلمه همام بان شرط الخلل المذكور في تعريف الاعادة ان يكون اعذر واما ثانيا فقلنا هم  
لا يطلقون الاعادة التي الكلام فيها الاعلى ما سبق له فعل له اعتداد في الجملة وانصلا مع ترك  
النافحة عداهم لا اعتداده مطلقا فلا يسمى فعلها بعد ذلك اعادة ولهذا حال شيخنا العلامة  
قوله سهوا قيده بالاحتراز عن العمد فان الفعل معه كالعدم فساده أي مع العلم به فالفعل بعد  
ليس ثانيا فليس اعادة اه والذي أحسب ان هذا الرجل لم يخطر بباله غير ان ترك النافحة  
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 ان ما يوصف بالاعادة ذلك المسمى وهو  
مختص بما اذا كان للفعل الاول نوع اعتداد وانما يكون كذلك في صورة ترك النافحة اذا  
كان سهوا ولهذا جعل المشايخ قيدا للسهو وعائد المسئلة النجاسة أيضا ولو تزلزلنا عن كل ذلك لم يلزم  
ان يكون التقيد بالسهو ليسكته كالاهتمام بدفع توهم اخراج السهو عن الخلل لصاحبه العذر  
فمن أين له السهو (قوله قيل لخلل وقيل 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 واختلف  
في الاعتبار بينهما وان المصنف لم يرجح شيئا وانه لا يفهم منها ان التعريف عند المصنف قد تم بما قبل  
قوله قيل وان المقصود بكتابة 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 هنالاه 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 عشر أي من

(في وقت الاداء) له (قيل لخلل)  
في فعله أو لا من قرائن شرط  
أوركن كالصلاة مع النجاسة  
او بدون النافحة سهوا  
(وقيل لعذر) من خلل  
في فعله أو لا وحصول فضيلة  
لم تكن في فعله أو لا (فالصلاة  
المكررة)

الاسئلة وهو قوله في الاعادة قبل الخلل وقيل لعذر فان لم يصح عندنا واحدة من المقتاتين  
وقولكم ان ابن الحاجب رجع فلنا متقيدين به كما عرفنا له اوه وجه صراحة هذا فيما قلناه  
من وجهين الاول ان اعذاره عن ترك الترجيح بأنه لم يصح عنده واحدة من المقتاتين مع  
اعترافه بان ابن الحاجب رجع واعذاره عن ترك موافقه بأنه لم يقصد به صريح في ان  
مساقهما واحد وقد صرح ابن الحاجب بيجب على ذلك من جهة التعريف حيث قال والاعادة  
ما فعل في وقت الاداء ما يخلل وقيل لعذر اه فيكون ذلك من جهة تعريف المصنف ايضا  
والثاني انه لو تم تعريفه بما قبل قوله قديلا واتخذ كذلك فتمنع على زيادة غير مرضية عنده  
لم يرجع عليه الدوال بأنه لو لم يرجع مع ابن الحاجب رجع ولم يرجع الى الجواب بأنه لم يصح عند  
واحدة من المقتاتين اذ كلاهما على ذلك التقدير غير مرضي عنده فلا حاجة الى الترجيح فتأمل  
ذلك بالتحقق فان قد دقة فذلك كله شرح الشارح كلامه هنا على ظاهره ولم يلتفت الى حمله  
على ما اختاره في شرح المختصر واذا علمت جميع ذلك بما قررناه على وجهه علمت ان ما أطل  
به الكمال لنا كلام ساقط لا اعتبار به وانه من التعصب الفاسد البارد والله الموفق والامر  
الثاني انه قد يتوهم من قوله قبل الخلل وقيل له ان هذا ترد منافع للتعريف وجوابه ان هذا  
ليس من التردد المنافي بل هذا اشارة الى اختلافهم في التعريف فهو اشارة الى تعريفين قال  
بكل منهما قائل وكانه قال الاعادة قبل هي فعله في وقت الاداء الخلل وقيل هي فعله في وقت الاداء  
لعذر ولا ترد في واحد من التعريفين (قوله وهي في الاصل) قال بقص الفضلاء أي الاصل  
وضعها في عرفهم اه وكان مراده بأصل الوجة 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 ومقتضى 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  
فهما شأنا وصريح من الاعادة وان زادت الاولى بل وان قطع زيادتها ويمكن أن يقع من  
العذر حصول فضيلة الثانية وان كانت دون الاولى لانها شئ زائد على حصول فضيلة الاولى  
فتأمل (قوله ويكون التعريف الشامل حينئذ فعل العبادة الخ) قال بعض الفضلاء لكنه  
حينئذ يشمل صلاة الرجل متقدرا بقدمه لانه جماعة مع الله غير جائز اه (واقول) يمكن أن يجاب  
بانه لا يضر هذا الشمول لان التعريف يقتضي أن يشمل الأفراد القاسدة أيضا كما قاده كلام  
القطب في شرح التلمية وفيه نظر لان ذلك لا يوافق المباحثة السابقة في مقيد ترك الفاضلة  
بالسهو ولعل الاولى اعتبار مقيد ترك الظهورة أو دعوى ظهوره وهو كون الثانية جماعة (قوله  
من كون الامام أعلم أو أروع الخ) هو بيان لما قبله وأورد عليه شيخ الاسلام أن البيان لا يخصص  
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 الا قسم منه لانه اجرة عن الفضا وان اجتمعت  
أن يجعل قسماته بان يقال لم يقيد الاداء بان لا يكون مسبوقا بخلل لكن خلاف الظاهر  
ومن ادعى ظهورا العكس فقد عكس الظاهر اه (واقول) لا يخفى فساد هذا الاعتراض فان

وهي في الاصل المتعولة  
في وقت الاداء في جماعة  
بعد الاتفراد من غير  
خلل (معادة) على الثاني  
لحصول فضيلة الجماعة  
دون الاول لانتفاء الخلل  
والاول هو المشهور الذي  
جرم به الامام الرازي وغيره  
ورجحه ابن الحاجب وانما  
عبر المصنف فيه بقيل نظرا  
لاستعمال الفقهاء الاوفق  
له الثاني ولم يرجع الثاني لترده  
في شموله لاحد قسمي  
ما أطلقوا عليه الاعادة من  
فعل الصلاة في وقت الاداء  
في جماعة بعد أخرى الذي  
هو مستحب على الصحيح  
استوت الجماعة أم زادت  
الثانية بفضيلة من كون  
الامام أعلم أو أروع أو أجمع  
أكثر أو المكان أشرف  
فقسم استوائهم ما يجب  
الظاهر المحتمل لاشتمال  
الثانية فيه على فضيلة هي  
حكمة الاستنباط وان لم  
يطلع عليها قد يقال به تبر  
احتماله فيتناوله التعريف  
وقد يقال لا فلا ويكون  
التعريف الشامل حينئذ  
فعل العبادة في وقت ادائها  
ثانيا لعذرا وغيره ثم ظاهر  
كلام المصنف أن الاعادة  
قسم من الاداء

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 المانية استدلال فاسد كما ان افراد الاعادة بتعريف بعد تعريف الاداء لا ينافي ذلك ولا يدل على خلافه وتظير ذلك ما لو عرفنا الحيوان بأنه جسم نام حساس ثم عرفنا الانسان بأنه جسم نام حساس ناطق فهل يتوقف ذوعقل في ان ظاهر هذا الكلام ان الانسان قسم من الحيوان فما ادعاه 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 الاكثريين) قال شيخنا العلامة هو قريب من قول العضد الاعادة تقسم من أقسام 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 أقسام متباينة وان ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس اداء ولا قضاء ولم نطلع على ما يوافق كلام الشارح يعنى العضد صريحا اه وبه يعلم ان قوله وقيل انها قسم له ليس على ما ينبغي اه (وأقول) لا يخفى على ذي عقل ان مجرد نقل التفتازاني لا يدفع نقل المصنف لان من حفظ حجة على من 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 اللائق الا الاستدراك بكلامه على كلام التفتازاني وتأييد 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 الاكثريين خصوصا مع موافقة العضد لنقله 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 مما ذكره عدم الاتقاء المذكور وكيف يحصل العلم بذلك من مجرد نقل التفتازاني مع معارضة نقل هذين الامامين وكان أكثر ما يدعي المعارضة ولكن حيثك الشيء يعنى ويصم والعجب ان الشارح قصد معارضة نقل التفتازاني بنقل المصنف والاستدراك به عليه فاعترضه الشيخ بمجرد نقل التفتازاني من غير ترجيح عول عليه ولا سند استدل به (قوله والحكم الشرعي) قال شيخنا العلامة هذا القيد يعنى الشرعي كما لا يضر لا يحتاج اليه لما مر من انه المراد عند الاطلاق اه (وأقول) لكنه لا يخلو عن فائدة كما لا يضر ودفع التوهيم وهما من مقاصد القيود 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 اه (وأقول) قد يجمع دعوى الظهور وغاية ما تدل الاضافة عليه المغايرة بين المضاف والمضاف اليه وهي حاصلة بين الجزم وهو كماله ولو سلم كفى صلاحية الاضافة لاضافة الجزء الى الكلى والظهور في العروض مدفوع بحسبى والثاني قال

وهو كما قال مصطلح الاكثريين وقيل انها قسم له كما قال في المنهاج العبادات ان وقعت في وقت المعين ولم تسبق باداء محتمل 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 لتعلق أو الترتك الى الحل له (لعذر)

الكلام انه تنبيه على ان المتغير حقيقة انما هو التعلق 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 ما فيه (قوله مع قيام السبب) قال شيخنا العلامة عندي ان هذا القيد مستدرك  
 لان التغير مع فقد السبب لا العذر وما زعمه الشارح من انه للاحتراز على ذكر فيه نظرا  
 (وأقول) لا مانع من اسناد التغير لكل من العذر وفقد السبب لان العذر بانفراد صالح لادفع  
 الحكم بدليل دفعه مع وجود السبب فيصح اسناد الدفع اليه عند انتفاءه أيضا والحاصل ان  
 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  
 يكفي في التغير بخلاف انتفاء السبب المعين فلا يلزم كفايته فيه بل هو ان يحفظه سبب آخر وحينئذ  
 يصدق التغير بعذر بوجود السبب وانتفاءه فيحتاج للتمديد بقيام السبب ليجري التغير للعذر  
 مع انتفاءه فانه ليس من الرخصة اذ لو ترك هذا التمديد لم دخوله أو توهم دخوله فيما مع انه ليس  
 كذلك وكفى ذلك فائدة لهذا القيد واذا علمت ذلك علمت سقوط التقي في قوله له لا للعذر وسقوط  
 ما رتبته عليه من الاستدراك والنظر قأمل (قوله التغير اليه) قال شيخنا العلامة اشارة الى ان  
 الضمير الذى أخبر عنه بالرخصة لا يصح ان يعود الى الحكم الشرعى الذى تغير لان الرخصة هي  
 المتغير اليه كما افاده لا المتغير اه (وأقول) هو ظاهر على طريق الشارح والمتمم من ان 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 انقطع 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 ما أخرجه من كلام المصنف لان قوله من صعوبة الى سهولة أى من  
 صفة الصعوبة الى صفة السهولة ولا شك ان انتقال الحكم من انصافه بالصعوبة الى انصافه  
 بالسهولة يوجب انصافه بالسهل لان معناه ذى السهولة أى المصنف بها فانتقل عن شيخنا  
 العلامة من أن قوله السهل المذكور ربما لا يوافق قول المصنف الى سهولة لا يفتى ما فيه (قوله  
 والسلم) اعترضه الكوراني وشيخنا العلامة فاما الكوراني فقال ثم فى تمثيل المصنف أى بالسلم  
 بحث لان كون السلم رخصة ممنوع قال الغزالي فى المستصفى فلا يقال ان السلم رخصة لان عموم  
 النهى فى حديث حكيم بن حزام عن بيع ما ليس عنده يوجب حرمة و حاجه المقتضى اقتضت  
 الرخصة ثم قال ويمكن أن يقال السلم عقداً حرفه يبيع دين وذلك يبيع عن فاقتراق احدهما  
 بالشرط لا يليق أحدهما بالرخصة فيشبهه أن يكون هذا مجازاً 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 نوعاً من العزيمة اه واما شيخنا فقال

مع قيام السبب للعكس  
 الاصلى المتخلف عنه للعذر  
 (فرخصة) أى فالحكم المتغير  
 اليه السهل المذكور يسمى  
 رخصة وهي لغة السهولة  
 (كأكل الميتة) لأنه مضطر  
 (والقصر) للمسافر الذى هو  
 تركه الاتمام (والسلم)  
 الذى هو بيع موصوف  
 فى الزمعة (وفطر مسافر) فى  
 رمضان (لا يجهده الصوم)  
 بفتح الباء وضمها أى لا يشق  
 عليه مشقة قوية (واجبا)  
 أى أكل الميتة وقيل هو  
 مباح (ومندوباً) أى القصر  
 لكن فى سنن يبلغ ثلاثة  
 أيام فصاعداً كما هو معلوم  
 من محله فان لم يبلغها فالإتمام  
 أولى نحو ما من قول أبي  
 حنيفة بوجوبه ومن قال  
 القصر مكروه كالمأوردى  
 أراد مكروه كراهة غير شديدة  
 وهي بمعنى خلاف الأولى  
 (ومباحاً) أى السلم

في كونه من الرخصة عند القوم نظر اذ لم يتعلق به سرمة قط حتى يتحقق تغير الحكم منها الى حله  
قال التفتازاني 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 وانحطاطا 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 تحريم التسلم لكن هذه المنازعة في غاية  
السقوط اما باعتبار الجهة الاولى فقد صرح الاستوى وناهيك بامامته وسعة اطلاعه وعزيمه  
خبرته بالقرع وقواعدها ومداركها كنهانها لا تراعى في أن التسلم رخصة فانه اعترض بمثل  
البيضاوي ثم قال والصواب تمثيله بالتسليم والعرايا والاجازة والمساقاة وشبه ذلك من العقود  
فانه رخصة لا تراعى لان التسلم والاجازة عقدان على معدوم والمساقاة على معدوم مجهول  
والعرايا بيع الرطب بالتعريف فرت الحاجة الى آخر كلامه وقد جمع القرافي وناهيك بميلائته  
وسعة احاطته في شرح المحصول التسلم مع أمورا خروجهما ثم قال الى غير ذلك من موارد  
الشرعية 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 منشا المنازعة  
بها توهم ان المراد بتغيير الحكم تغييره 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 القدر  
فرخصة ولهذا أيضا اختلفوا في التيمم فقيل رخصة وقيل عزيمه وقيل التيمم لفقد الماء عزيمه  
ولنحو المرض رخصة فلولا ان المراد ما قلنا لم يمكن 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 ممتعا في ذلك قبل الشك والمرض لا يؤثر اذ ليس النزاع في مثل ذلك فعمل اندفاع  
نظر شيخنا وتعليله وما حكاه عن التفتازاني 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 زعمه الحدوث المشروط برفعه للصلاة 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 كونه بالمعنى القوي لتأخر الاصطلاح الاصولي عنه واما ثانيا فلان قول ابن  
عباس أباح التسلم صادق بياضه 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 يتناولها والحاصل ان  
البيع بالمعنى الاعم المتناول للتسلم لم يقع اتفاق على انه عزيمه 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 يبنى  
 الرخصة كحل المذكورات  
 من وجوب وتب وإباحة  
 وخلاف الاولى وحكمها  
 الاصلى الحرمة وأسبابها  
 اثبت في الميتة ودخول  
 وقتي الصلاة والصوم  
 في القصر والفطر لانه سبب  
 لوجوب الصلاة نامة  
 والصوم والغرف في السلم  
 وهي فائقة حال الحل واعذاره  
 الاضطراب وشقة السفر  
 والملاحة الى عن الغلات  
 قبل ادراكها وسهولة  
 الوجوب في أكل الميتة  
 لموافقته لغرض النفس  
 في بقائها وقيل انه عزيمة  
 لصعوبته من حيث انه  
 وجوب ومن الرخصة اباحة  
 ترك الجماعة في الصلاة لغرض  
 أو قصوه 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 في 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 الفاعل 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 في محله (قوله الى عن الغلات) قال شيخنا العلامة غير موقوف بانواع السلم فيه  
 اذ من المسائل بغلة كالحوان اه (وأقول) هو كذلك لكن الشارح انما أراد التمثيل بالاعتبار  
 الاغلب والاظهور باعتبار الاصل (قوله ومن الرخصة اباحة ترك الجماعة الخ) قال شيخنا  
 العلامة اشارة الى افادة الكاف في قوله السابق كان تغير من الحرمة الخ فاقاد 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) اعترض 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 في شئ تهي عن ضده أى الانفراد فيه فهو متعلق النهى أى الكراهة لا سيما على  
 أن ابن الحاجب وشارحه عرفوا الرخصة بما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المانع لولا  
 العذر ونفس المانع بالحرم أى دليل التحريم ومن الواضح خروج الاباحة بعد الكراهة من ذلك  
 اه (وأقول) عهدنا امران قديسيه احدهما بالانفراد عدم صدق التأمل الذى قد يقع فيه حب  
 الاعتراض فان حب النبي يعنى ويصم فيحصل اللفظ أحد عما تقتضى الانفراد والثاني كون  
 ذلك الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع ولا شبهة لما نزل في تباين هذين الامرين فالاول هو  
 متعلق الكراهة وهو المكروه وهو أيضاً متعلق النهى أى الكراهة وهو مراد الشارح بترك  
 الجماعة في الصلاة والثاني هو سبب الحكم وسبب الكراهة وهو مراد الشارح بقوله وهو  
 الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع وهذا يقتصر على قوله وهو الانفراد وكون الثاني ليس  
 متعلق الحكم ولا متعلق النهى مما لا يتحمل النزاع بل ولا أدى نوقه وكونه سبباً للحكم وبإراءة  
 الاول مما لا شبهة في صحته وانتظامه عندهم التي السمع وهو شهيد ان لا شبهة في صحة قولنا يكره  
 الانفراد في الصلاة لانه انفراد فيما يطلب فيه الاجتماع وهذا مع كثرة تظاير في كلام الأئمة كما  
 لا يخفى على من له تتبع لكلامهم واستحضار لصنيعهم مما لا يسع عاقل انكاره ولما لم يميز الشيخ  
 بين الامرين وهو عيب من مع وضوح تميز احدهما عن الاخر وقع فيما وقع فيه ونوهم صحة هذا  
 الاعتراض فنزوم به على ان قوله لان الانفراد هو ترك الجماعة بمنوع عن ترك الجماعة أعم كما هو ظاهر  
 فقد اتضح صحة ما قاله الشارح وبطلان هذا الاعتراض فتأمل ولا تغفل واما العلامة التي ذكرها  
 فهي أوعى من بيت العنكبوت لا ينبغي لعاقل الاتفات اليه القطع بأن الشارح والمصنف  
 غير غلدين لابن الحاجب وشارحه ولم تقم شبهة فضلاً عن حجة بامتناع مخالفتهم ماله وشارحه  
 وكم لهم 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 لعاقلي الاعتراض  
 على المصنف بمجرد مخالفة ابن الحاجب وشرا جمع ما علم من تصديقه لنا قسنتهم والاستدراك  
 عليهم ومن سعة علمه ويزيد 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 حيث كالجوب 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 حقها تغير الى وجوب الترك ووجوب الترك أهمل  
 من وجوب الفعل وهذا التعذر لا يعتذر بل لما منع كما يؤخذ من الجواب واما قوله والنائم فيدفع  
 اما بان الكلام في غير النائم ونحوه واما بان المراد التغير بالكلمة 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 نصار 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 الصلوات الخمس بتغير  
 أصلا بالنسبة لغير الثلاثة كما أن التمثيل بجرمة الاصطباذ لما تغير الى صعوبة بالنسبة للمحرم كما  
 صرح به الشارح وهذا التمثيل صحيح لا غير عليه بدليل انه لو صرح بالتمثيل في الاول لم يتوجه  
 الاشكال بوجه وغاية الامر انه لم يصرح بالتمثيل امكالا على ظهوره وعلى التقرير الثاني  
 فيهما يكون حاصل الجواب أن التمثيل بالنسبة لغير الحائض أي ونحوها وترك التصريح  
 باستثنائها لظهوره وفهمه مما سئذ كره فيها وحيث قد فلا اشكال بوجه في التمثيل كما هو على  
 التقرير الاول كما تبين وقد ظهر مما تقرره 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 به  
 الحكم تغيرا عاما لا يمنع من صحة التمثيل بوجوب الصلوات الخمس بتغير أصلا بالنسبة لغير من ذكر  
 وجرمة 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 يباس بها المجردة التقرين (قوله أو  
 الى سهولة الخ) سكت عن التغير الى مماثل في السهولة أو الصعوبة كأن تعبر من وجوب فعل الى  
 وجوب فعل مماثل للفعل الاول في قدر مشقته فان كان مثل هذا من الرخصة كان حدثا 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 يعترض له لانا نقول اما  
 الاول فبركه 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 المماثل شامل له ولا يناقيه 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  
 اباحتها قبله أو الى سهولة  
 الاعتذار لكل ترك الوضوء  
 لصلاة ثانية مثلا لمن  
 لم يحدث بعد حرمة  
 بمعنى انه خلاف الاول  
 أو يعتذر لامع قيام السبب  
 للحكم الاصل كإباحة ترك  
 ثبات الواحد مثلا من  
 المسلمين العشرة من الكفار  
 في القتال بعد حرمة وسيم  
 قلة المسلمين ولم يتبق حال  
 الاباحة لكثرتهم حيث  
 وعدوا مشقة الثبات  
 المذكور كثيرا



قبل الكثرة وبعدها اه (وأقول) المراد مشقة خاصة يعتد بها وهي التي لا تكن 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 الاقتدار والاضطرار الى الشيء مع تقدمه يقوم به بيون مشقته ويطيب النفس  
بها كما هو معتاد معلوم بالوجدان ولا كذلك حال الكثرة لعدم الاقتدار الى ثبات القليل لكثرة  
من يقوم به فيضعف النشاط ولا تسكن النفس ولا تطيب بحمل المشقة فتريد صحتها وتظهر  
شدة تماعيا وكان الشارح رمز الى ذلك بقوله لما كثروا ثم رأيت عن شيخنا نحو ذلك حين  
تدريسه الشرح على أنه قد يكن أن يقال المشقة انما تصلح عذرا اذا لم يمتنع الى ارتكابها في  
حفظ النفس ونحوها اذ لا يليق التخفيف مع الاحتياج الى حفظ ذلك وهذا الاحتياج انما  
يقوم قبل الكثرة فلنأمل (قوله والافريزي) قال شيخنا العلامة نحوه في العطف فقال التقتراني  
معناه وان لم يكن كذلك فعزيمه وظاهره ان الحكم يخصه في الرخصة والعزيمة والحق أن الفعل  
لا يصف بالعزيمة ما لم يقع في مقابلة الرخصة اه فليست المراد بالوقوع في مقابلة الرخصة وهل  
يطرد في أمثلتهم (قوله فانه عزيمة ويصدق عليه تعريف الرخصة) أي دون تعريف العزيمة  
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 اذ الوقت فيكون تعريف الرخصة وهو الحكم المتغير اليه السهل  
المذكور مستورا لوجوب الترك عليها فلا يكون مانعا ولا يصدق على وجوب الترك ان الحكم  
لم يتغير أصلا ولانه تغير الى صعوبة ولانه تغير الى سهولة لا لعذر لانه انما تغير الى سهولة لعذر  
وهو الحيض فيكون تعريف العزيمة وهو الحكم غير المتغير والمتغير اليه الصعب والمتغير  
اليه السهل المذكور غير جامع (قوله ويجاب الخ) حاصل الجواب ان وجوب الترك عاها  
خارج من تعريف الرخصة بقوله لعذر لان التعريف فيها مانع للعذر ودخل في تعريف  
العزيمة لانه تغير من صعوبة الى سهولة لا لعذر بل لمانع (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 وورد عليه شيخنا العلامة  
ما حاصله انه قد لا يكون تكلفا كالعالم بالنسبة للصانع وان الاولى حمل الصيغة على التدرج  
لتدل على ان أصل الفعل حصل مرة بعد أخرى كجرعة 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 فيمكن 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

(عزيمة) أي فالحكم غير المتغير والمتغير اليه الصعب أو السهل المذكور يسمى عزيمة وهي لغة القصد المصمم لانه عزم أمره أي قطع وختم صعب على المكلف أو سهل وأورد على التعريفين وجوب ترك الصلاة والصوم على الحائض فانه عزيمة ويصدق عليه تعريف الرخصة ويجاب بجمع الصدق فان الحيض الذي هو عذر في الترك مانع من الفعل ومن ما نعتبه نشأ وجوب الترك وتقسيم المصنف كالمبعضاوي وغيره الحكم الى الرخصة والعزيمة 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 نظر في أحواله أوصل إليه كالعالم وحيث أريد بالمكان المعنى العام  
الجامع للفعل والوجوب اندرج في الحد المقدمات المرتبة وبعدها 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 الجحاث في محلها منها أنها قد ترتب على الهيئات الغير الميذنة الانتاج  
كقولك كل إنسان حيوان ولا شيء من الحجر يحياون فنقول في رده إلى الشكل الأول بطريق  
العكس مثلاً هذه القرينة إشارة إلى المقدمتين المترتبتين ورد ذلك بالمراد أن القضايا  
حال كونها ملحوظة تفصيلاً مأخوذة مع الترتيب يمنع النظر فيها وهذا مما لا مبرر فيه والواقع  
فيما ذكر ملحوظ اجبالي حتى صار في حكم المفرد ووضح وقوعه في مقدم الشرطية والتعبير عنه  
بالمفرد (قوله كما سيأتي) متعلق بالمتنى اسم مفعول لا بالمتنى (قوله حذر من التكرار) يجوز  
تعلقه بمحذوف تقديره وانعاصرت النظر عن ظاهره وأورد شيخنا العلامة أن التكرار  
يندفع بان حقيقته ذكر الشيء على وجه تقدم ذكره عليه وذلك منتف ههنا لأن 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 العلم 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 أن النظر الصحيح الذي يتسبب عنه علم المطلوب الخبري  
أو ظنه ليس إلا 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 العلم من  
المطلوب التصوري والمطلوب الخبري فإنه قد لا يتسبب عنه علم المطلوب الخبري أو ظنه فلو جعل  
النظر هنا على ظاهره وهو الفكر بقيد المؤدى إلى علم أو ظن لزم التكرار قطعاً إذا التقدير حينئذ  
الدليل شيء يمكن علم المطلوب الخبري أو ظنه بالفكر فيه المؤدى إلى علم المطلوب الخبري أو ظنه  
فالشارح في ما قاله على ما تقتضيه العبارة وما هو المفهوم منها ولا يخبر عليه فعل تقدير التكلف  
في صرف العبارة عن المفهوم منها رجاءها على معنى لا يلزم عايبه تكرر لا يتعد ذلك في صحة  
ما قاله الشارح لأن هذا جواب آخر والحاصل أن ظاهر العبارة يلزمه التكرار وإن هذا التكرار  
اللازم يندفع بتجريد النظر عن بعض معناه كما سلكه الشارح أو بصرف العبارة عن ظاهرها كما  
سلكه الشيخ فإذ ذكره 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 الأجوبة المتعددة مبطلاً لغيره منها ولا يقوله عاقل فليست أمراً وما قول الشيخ في تقريره  
عبارة المصنف الدليل ما يمكن علم المطلوب الخبري أو ظنه بالفكر فيه المؤدى عن 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 حذر من  
التكرار والفكر حركة  
النفس في المعقولات وشمل  
التعريف الدليل القطعي  
كالعالم لوجود الصانع والظن  
كالنار لوجود الدخان  
وأقرب الصلاة لوجوبها  
فإن النظر الصحيح في هذه الأدلة  
أي بحركة النفس فيما تعلقه  
منها مما من شأنه أن ينتقل  
به إلى تلك المطلوبات

مطلقاً  
له نظراً

مطلقاً أي تصورياً 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 فيه لم يصبح إذا 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 مطلقه أو جنسه وهو المناسب لقوله من حيث هو فهو متعسف في تأويل  
العبارة مستغنى عنه بما ذكره الشارح 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 التكرار مكرره وما هنا كذلك إذ هذه إعادة غير معتبرة في مفهوم  
الدليل فارتكابها أو تكابها لا داعي إليه فيكون من التكرار المكرر لا يقال لأنه اتفاق  
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 ولعله تعريفه سوى مجرد حركة  
النفس في المعقولات دون التادية المذكورة للاستغناء عنها باعتبار التوصل المذكورة لتأمل  
(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  
الاتصال 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 يرشد إليه قوله من الجهة التي من شأنه أن ينقل الأذن من ذلك المطلوب فجعل تلك الجهة  
سبباً أو آلة لتقال منها إلى المطلوب ولم يجعلها محل الحركة وأما ثانياً فلو سلمنا كان غاية الأمر  
أن في العبارة مسامحة وتقدير مثلاً فيما تعقله منها مع غير بيان تنقل من الحد الأصغر إليها ثم  
منها إلى المطلوب وارتكاب المسامحة طريق مسلول خصوصاً إذا وجد ما يرشد 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 تجعل ال في الأمر في قوله فالأمر بالصلاة للعهد أي فالأمر المذكور أي وهو أقيموا  
أو فهذا الأمر أي وهو أقيموا فكانه قال فاقموا 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 فمأذره الشارح صواب أيضاً (قوله لأن الفاسد لا يمكن التوصل به إلى  
المطلوب) قال السيد أنه ليس هو في نفسه سبباً للتوصل ولا لآله وإن كان قد يقضى إليه فذات  
إفشاء اتفاق ليس من حيث أنه وسيلة له قال والحكم يكون الإفشاء في الفاسد اتفاقاً إنما

كالحديث في الأول  
والأخر في الثاني والامر  
بالصلاة في الثالث تصل إلى  
تلك المطلوبات بان ترتب  
هكذا العالم حادث وكل  
حادث له سبب فإله صانع  
النار شئ محرق وكل محرق  
له دخان فإله صانع  
أقيموا الصلاة أمر بالصلاة  
وكل أمر بشئ لوجوبه  
سبب فإله صانع  
لوجوبها وقال يمكن  
التوصل دون يتوصل لأن  
الشيء يكون دليلاً وإن لم  
يتلطف به النظر المتوصل به  
وقيد النظر بالصحيح لأن  
الفاسد لا يمكن التوصل  
به إلى المطلوب

يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباطا عقلي يصير به بعضها وسيلة الى بعض أو يخص بفساد  
 الصورة ويوضع ما ليس بدليل مكانه اه وقوله ويوضع 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 القساذ 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 التمازاني ويرد عليه ما  
 اتفاقا الترتيب المعنى بالخطا في البرهان لصورته فانه فساد يصدق عليه تعريف الصحة دون  
 القساذ اه (وأقول) النظر وان اعتبر بحجته 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 به صحته صورة أيضا فالنظر الذي يتوصل به الى العلم المطلوب الخبري أو ظنه انما يقصد من  
 تعلقه بالدليل الاصولي استخراج المادة واما ترتيب المقدمات التي 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 ما 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 ذكرانه 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 التمازاني فانه بعد ان فسر  
 صحة النظر بما ذكره ان لا بد في النظر من صحة صورة وماتق حجت قال مانص صحة النظر ان  
 يكون في وجه الدلالة أي ما به ينتقل الذهن كالحدوث العالم وفساده بخلافه فلما أطلق النظر لفهم  
 منه ان الدليل يجب ان يمكن التوصل الى المطلوب الخبري بأي نظر كان ولا يخفى 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 بما ينتقل الذهن منه  
 الى ثبوت الصانع وان أفضى اليه في الجملة اه وكذا يدل عليه قول الشارح في النظر الصحيح  
 في هذه الأدلة الى قوله بان يرتب هكذا الحذف انه إشارة 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 فالنظري شارك الخبري في التوصل الى كل منهما بالنظر وان كان الموصل والموصول  
 اليه في الخبري حجة وتصدقا وفي التصوري حدا وتصورا فلا يحسن التقابل بينهما ما اذ لا اشعار  
 لتعريف بالخصوص الذي يصح به التقابل ثم لو قال اما ما يمكن التوصل به بصح النظر فيه  
 الى مطلوب تصوري فليس بدليل بل هو المعرف بفتح الراء تقابل 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  
 وإن 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 ذن انما المطلوب  
 خبري الخبري وهو التصوري  
 فتسومل اليه أي يتصور  
 بما يسمى حدا بان يتصور  
 كالحوان التاطق حدا  
 للانسان وسأني حدا الحدا  
 الشامل لذلك وغيره

ما يسمى حد من النظر أي من أفرادها 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 طريقه الذي يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه معرفاً ٨١ 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 في 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 للدليل 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 حمل النظر بالنسبة اليه على تصوره وان لم يناسب ما يأتي في تعريف النظر ويحتمل  
 خلاف ذلك فليست امل (قوله واختلف أئمتنا) ذكر ذلك لما قبله في قوله التوصل بصحيح  
 النظر فيه (قوله الحاصل عندهم) قال شيخنا العلامة تقدير الحصول ليس يلزم لجوارته بل  
 عقبيه 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 ولينطبق به 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 يجري إلى التطويل في حكاية قول العادة والزم (قوله ولا الانفكالك  
 عنه) اعترضه شيخنا العلامة حيث حكى عن السيد عن الامام الرازي في آخر كلام طويل مانعه  
 بخلاف النظري اذ يوجب النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظر  
 فيمكن 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 الانفكالك عنه فيه نظر اه  
 (وأقول) كان وجه النظر أخذ من هذا المحكي قبله انه يمكن الانفكالك 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 له عرض (فان قلت) قد تتصل الغفلة بالنظر  
 (قلت) ان تحقق النظر بتمامه لم اتصال العلم به وتأخر الغفلة عنه والا كان خلاف القرض  
 فلا يرد والثاني ان المراد لا قدرة على الانفكالك عنه حيث لا مانع كغفلة بقريضة ظهور وان  
 حصول الشيء بشروط بعدم المانع منه واعلم ان هذا النظر لا يتعاقب بالشارح ولا يلحقه من شيء  
 اذ ليس حظه من هذا الكلام الا مجرد حكاية عن غيره من غير ان تصاب باختباره 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  
 كالا شعري فلا يتخلف  
 الاخرق للعادة كخلف  
 الاحراق عن ممانسة النار  
 أولزوما عند بعضهم كالامام  
 الرازي فلا يتكأ أصلاً  
 كوجود الجوهر لوجود  
 العرض (مكتسب) للناظر  
 فقال الجمهور نعم لان  
 حصوله عن نظره المكتسب  
 له وقيل لالان حصوله  
 اضطراري لا قدرة على  
 دفعه ولا الانفكالك 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 بمعنى 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 الأول انه عمل 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 حالاً من ذلك الضمير على قول  
سيميويه يجوز ان يجيء المال من المبتدأ أو من ضمير الخبر وهو أنسب على قول الجيسع والتقدير  
والتسمية ملتبسة بالمكتسب أي بهذا اللفظ أنسب أو والتسمية أنسب هي ملتبسة بهذا اللفظ  
بل قد يقال ما المانع من تعلق قوله بالمكتسب بقوله أنسب أي والتسمية أنسب بل لفظ المكتسب  
فليتأمل وعن الوجه الثاني بان ميناه على أن المعنى انها أنسب بالتكليف به الى آخر ما تقدم وهو  
متموع 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 باعتبار سببه حتى يرد عليه ما تقدم عن الامام  
فليتأمل (قوله في قولى الاكتساب وعدمه) اعترض شيخنا العلامة قوله وعدمه فقال فيه نظر  
للقدرة على الانفكاك عنه بنظر آخر يفيد ما لا يجامع الظن الاول من علم متعلقه أو علم أوطان  
بخلافه اه (وأقول) هذا الاعتراض في غير محله كما لا يخفى فانه ليس المراد بعدم القدرة على  
الانفكاك على هذا القول عدم الانفكاك مطلقاً كيف وقد صرح الشارح مع ذلك بقوله الا انى  
اتفاه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض الخ فهذا نص منه في انه قد يتفكك كيف مع ذلك يصح  
هذا الاعتراض وانما المراد ان الظن الحاصل عن نظر باعتبار ذلك النظر الذي هو سببه ومع  
عدم المانع كما معارض لا قدرة على دفعه ولا الانفكاك عنه وهذا لا ينافي انه يمكن الانفكاك عنه  
لمعارض كما ذكره الشارح فليتأمل بانصاف (قوله دون قولى الزوم والعادة لانه لا ارتباط بين  
الظن وبين أمر ما بحيث يمنع تخلفه عنه عقلاً أو عادة فانه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض الخ)  
اعترضه المحشيان حيث قالوا اللفظ للكامل قوله فانه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض استدلال على  
انه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمنع تخلفه عنه عقلاً أو عادة وهو ما أخذ من العضد  
وفيه نظر اذ لا يخفى انه انما يتجه كونه دليلاً على عدم ثبات الظن بعد حصوله لا على اتفاه  
حصوله عقب النظر الصحيح فان القياس اذا كان صحيح الصورة لا يتخلف عنه حصول الظن  
أى قيامه بالنظر المرتب للقياس عقب نظره فيكون مرتبطاً به ويجرى فيه قول الزوم والعادة  
وتخلفه بمعنى تبين أن المظنون غير واقع من زيل 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  
عقلاً 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 هنا كلام غريب وهو ان الظن كالعلم في قولي الاكتساب وعدمه دون  
قولي اللزوم والعادة اذ الارتباط بين الظن وبين شيء آخر لم 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 المذهبين بالآخر 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 وللازوم 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 مستتدة اليه ابتداء فيجب استناد وجوده للزوم اليه اختيارا ابتداء  
فلا يتم اللزوم العقلي وانما أطبقنا الكلام في هذا المقام لانه من حزال 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 فإنه ظني التأدي والظني يمكن معارضته  
يقطعي أو ظني فتقتضي التأدي وانتفاؤها لا ينافي سببته للظن لان السبب مع المعارض لا يستتبع  
المسبب وحينئذ يدفع جميع هذه الاعتراضات التي اطالوا بها وتوصل 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 والحجج خفاء ذلك على الكمال ثم رأيت  
السيد الشريف السهمودي 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  
الاتي ويوجب 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 سلمت لزوم عنه لذاته قول آخر اهـ وقال شيخنا الشريف في قول الغرقة متى سلمت وليس المقصود  
انها ان لم تسلم لم يلزم لانها الواسات أو 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 الكتم ما بحيث اذا علمنا علم لكان

قياسا ان 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 الاتي 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 يقيد 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 بين 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 اورد الكوراني عليه من انه لم يدر ان النتيجة لازمة للمقدمتين وان كانتا ظنيتين فهو غلط منشؤه توهمه 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 صحيفا \* وآفته من انهم السقيم

واما قوله فكما انه بمرت عاداته بخلق العلم في القطعيات فكذلك الظن في الظنات فهو وتوحيه لا يجدي به شأ فبما قصد لانا سلم جريان عاداته بما ذكرنا لان عاداته 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 عاداته تعالى بذلك وهذا مما لا يمكن انكاره واما قوله وقد اشبهه عليه أحد المذهبين بالآخر فهو وكلام باطل لامشأه الا الغلط الفاحش 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 يلازم قول الزوم لا قول العادة فانه ليس بمبتدأ على لزوم عقلي بل على مجرد جريان عاداته تعالى بذلك يشهد بانته أراد هذا المعنى تعليقه بالاشتباه بقوله فان لزوم المطلوب الخ وكانها مشأ ذلك أعنى كون الشارح نفي الزوم على ذلك القول على انه



لزوم عقليا من قوله لانه لا ارتباط الى قوله عقليا أو عادات الخ فانه يفيد ان اللزوم على قول  
العادة فنشره الارتباط بينهما وبين ما وجدناه في وجه اعتراضه كما يدل عليه كلامه كما ترى ان اللزوم  
على قول العادة ليس متوقفا على ان يكون بينهما ارتباط حتى ينتفى الارتباط عنهما  
تخلطا لما أفاده كلام الشارح بل هو محض خلق الله تعالى بخلافه على قول اللزوم فانه يتوقف  
على ذلك وهذا غلط لان اللزوم وان كان عاديا موقوف على الارتباط قطعيا الا ان توقفه على  
ذلك الارتباط عادى لا عقلي فان حصول الاحراق عادة عقب بحسب العادة النار موقوف بطريق  
العادة على الارتباط ولهذا حصل الاحراق عند المماسسة للحطب 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 الذي توهمه الكوراني واثبت عليه الحال فيه وانه يرى  
بما نسب اليه واقترام 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 فتمسك بالنتيجة  
استلزاما لظنيا واعتقاديا ولا تستلزم وجودها دائما بل وقتا ما وذلك اذ لم يمنع مانع وانما يجب  
لانه ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر ربط عقلي بحيث يمنع تحاققه عنه لزوالهما مع بقاء  
موجبهما كما يكون عند قيام المعارض وظهور خلاف الظن بحسب أو دليل اه وشرحه  
المولى التقنازاني وأقره عليه لكن نازعه السيد فيه فانه تكلم عليه بكلام قال في آخره  
والحقيق ان الامارة لا تكون قطعية المقدمات والاستلزام معا والافادت قطعا فتكون  
برهاننا لكن يجوز أن تكون مقدمات قطعية دون الاستلزام كما في الاستقراء والقياس الذي  
يظن انتاجه وبالعكس كما في الضروب المستلزمة لثنائجهما يقينا اذا تركبت من مقدمات غير  
قطعية كقولك زيد يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق فان استلزامه للنتيجة قطعي  
لا شبهة فيه انما الكلام في تحقق اللزوم بحيث كان ظنيا كان اللازم أيضا مضمونا وقد سبق  
تحققه ومن هنا ظهر ان قوله لانه ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر ربط عقلي بحيث يمنع  
تحاققه عنه منطوقه لان ذلك انما يتم اذا لم يكن الأمر الذي 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 في الاعتقادات بتغير اعتقاد المقدمات فان من اعتقد  
قدم العالم اشبهة صحيحة الصورة ثم اطلع على برهان حدوته يزول عنه اعتقاد بعض مقدماته  
دون الاستلزام لكونه قطعيا وكذا الحال في ظهور خلاف الظن بحسب أو دليل نعم لوجه بل  
الامارة عبارة عن المقدرات كالطواف بالليل وتقيم الهواء وكون مركب القاضى على باب  
الحمام تظهر زوالهما مع بقاء موجبهما اه (وأقول) هذا الكلام انما يراد على العضد ولا يرد  
على الشارح والفرق ان نزاع العضد في استلزام المقدمات للنتيجة بدليل صريح في عبارته  
السابقة الا ترى الى قوله أما الامارات أى ماهى ظنية فتمسك بالنتيجة الخ فانه صريح في ان  
كلامه في استلزام المقدمات للنتيجة قيد عليه ان استلزام المقدمات للنتيجة انما هو على تقدير  
ثبوتها واعتقادها وظنها وهي بهذا الاعتبار مستلزمة ولا بد ولا يقصد في ذلك انه قد يتغير  
الاعتقاد أو الظن لان المنتهيات المستلزمة لم تبق حيتتجاهلها والكلام في استلزامها مع

كما اذا أخبر عدل بحكم  
وآخر بتقيضه أو ظهور  
خلاف الظنون كما  
اذا ظن ان زيدا في الدار  
لكون مركبه وخلمه  
يباها ثم شوهد خارجها  
وأما خبرنا فاعتزلة قالوا  
النظر بولد العلم كقوليد  
حركة اليد لحركة 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 المقتضى لتغير الاعتقاد والظن فزيله ما أمكن  
مقارنته للنظر فتنتج تحققه ما لان النظر هو الفكر في أحوال الدليل وقد يشكر في أحوال الدليل  
ويجدي ما يناسب المطالب فيتصوره من غير اعتقاد أرضن لمقارنة المعارض المناسب لخلافه فلم  
يكن النظر مستلزما للظن فقوله لانه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما أي وبين أمر ما في الواقع  
بجيت يمتنع زوال ظنه أو اعتقاده أو وبين النظر في أحوال أمر ما أو وبين نظرا بحيث يمتنع  
تحققه عنه أي عدم قبول المعارض الموجب لتغير الظن والمانع من تحققة واستتباع النظر في  
أحوال المتطورة فيه فاحتمال المعارض مانع من استلزام النظر للظن وليس مانعا من استلزام  
القياس للنتيجة لئلا ذلك الاستلزام على تقدير ثبوت المقدمات فلا ينافيه احتمال المعارض  
فظهر ان توجه القدرح في هذا الدليل بالنسبة للعضد لا يقتضى توجهه فيه بالنسبة للشارح  
واعلم هذا هو السبب في استدلال الشارح به مع الاطلاع على منازعة السيد فيه كما هو الظاهر فان  
عدم اطلاع الشارح على ما يتعلق بالعضد الاخذ منه ما ذكر من أبعاد البعيد فافهم ذات  
واحقظه ولا تهولوا لتهويلاتهم على الشارح في هذا المقام (قوله الظن الحاصل متولد عن  
النظر عندهم وان لم يجب عنه) فيه أمور وردها شيخنا العلامة \* الاول انه قال فيه نظر لان  
التوليد ان يوجب الفعل افعاله فعلا آخر فلا يصدق على اعادة النظر للظن ان لم يجب عنه \*  
\* والثاني انه 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 ان معناه وان لم  
يجب دوامه أي الظن فانه لا يجب دوامه بل قد يتقلب علما اذا وجد دليل قطعي وشكا اذا  
وجدت اماره تعارضه \* والثالث انه قال أيضا وقال وعلى وزانه يقال النظر يولد الظن لكان  
أوفق واخصر لكنه عدل عنه لما قدمه من انه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تحققة  
عنه فلا يصح ان يقال النظر يولد الظن بخلاف قوله الظن الحاصل يتولد من النظر فانه صحيح فانه  
اذا حصل فهو متولد عنه فلا يحصل الا عنه \* (وأقول) جواب الاول ان المراد بيجاب الفعل  
فعلا آخر قائمه في حصوله وبالوجوب في قوله وان لم يجب عنه الزكوم وعدم التخلف عنه فلا منافاة  
بين ما وجوب الثاني ان لا 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 انه لو قيل ان النظر يولد الظن دل على لزومه بخلاف ما لو قال الظن يتولد من النظر فانه  
لا يدل على الزوم بل ان حصل الظن كان متولدا من النظر ولكن قد لا يحصل فليستامل \* واعلم انه  
ظهر مما تقر بان الوجوب يجامع التوليد ولا ينافيه فلا اشكال في قوله وان لم يجب عنه بخلاف  
لما يتوهمه بعض الضعفة من ان التعبير بالوجوب انما يناسب مذهب الحكمة فانهم قالوا ان  
اعادة 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 وجوبا أي لزوما عقليا وكان اقتصار

وعلى وزانه يقال الظن  
الحاصل متولد عن النظر  
عندهم وان لم يجب عنه  
وقوله عقيبها لانه قليله  
برت على الاستمته والكثير  
ترك البياض كما ذكره النووي  
في تحريره

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 منهم لا يميز المحدود عن 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 العضا فانه 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 يقتضيه كما حققه في  
المواقف فلا يصدق المميز على الشخص وبان ما عبارة عن المحول بقريشة 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 ومهما والا فهو من افراد الحد فلا يضر صدق ما ذكر عليه بل يجب  
وبذلك يحصل الجواب عن الامر الاول نعم قال بعضهم ورد أى هذا الجواب بأنه ادراج فيه  
أى في الحد التعريف اللفظي وهو جار في الجزئيات أيضا كما في حقه عمر اذا كان عمر اثم  
والتحقيق ان يحصل هذا التعريف ان معنى اللفظ الاول ما يسبق الى ذهنك عند اطلاق  
اللفظ الثاني فلا شبهة في ان هذا الكلي وان كان متصرفا 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 يتم وقطعا اذ لا بد في الجمل الذي هو نسبة من  
أمرين متغايرين وحمله على غيره ايجابا مجتمع فاقول فيه انه نظر اذ يجوز حمله على جزئي مغاير له  
بجانب الاعتبار متجمعه بحسب الذات كما في هذا الضاحك وهذا الكاتب فانهما  
مختلفان بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الذات فان ذاتهما لا يزيد بينهما مثلا وكذا يجوز  
حمله على كلي أجرى مجراه في جزئيه كما في قولك بعض الانسان زيد اه ويجيب عن الثاني  
بان المراد والتبادر عما عداه ما يخرج عنه مطلقا وهو ليس نفسه ولا فرد، ويدل على ذلك  
قوله ولا يميز كذلك الاما لا يخرج عنه شيء من افراد المحدود ولا يدخل فيه شيء من غيرها فانه  
تريفة ظاهرة بل قطعية على ارادته 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  
اراد 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 يعتمد بالتعريف اللفظي فقد قال اللطائي في حواشي التلويح نقلنا  
عن الاكبرين ان التعريف اللفظي لا يفيد تحصيل صورة وانما يفيد تمييز صورة حاصلة 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 المحدود

ويجوز الكلي الطبيعي في الخارج بقوله لان هذا الحيوان موجود والحيوان جزء من هذا  
الحيوان وجزء الموجود موجود فالحيوان موجود وهو الكلي 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 يرد عليه ان المناهضة المحدودة مغايرة لافرادها وهي من غيرها  
وداخلها في الحد قطعاً فلوقال من غيرها ما يقتضيه الضمير يعود على طرفي افراد الحدود وكان  
حسناً وقديماً ان الضمير في غيرها بالافراد عائد عليهم ما يتناول الجماعة فلا يرد 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 أراد بغيرها في قوله ولا يدخل فيه شيء من غيرها ما عداها واعداد افرادها فهم  
قيل اطلاق اللفظ مع قيام الدليل القاطع على المراد به وتمثل ذلك بما لا يخفى عليه بل لا يتحقق  
منه توهم من له ادنى تأمل ولو فرض صحة فهو ومما لا يلتفت اليه والخاص ان في الكلام  
ما يدل قطعاً على ان المراد بغيرها ما عداها وعدم ما هيتم وذلك لدلالة الكلام قطعاً على دخول  
المناهضة وانها المقصود بالذات بالدخول لانها المعبر عنه بالشيء في قوله ما يميز الشيء قد خواها  
أمر مستقرم لوم لا يقبل التردد وانما المقصود بقوله ولا يميز كذلك الخ التبيه 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 تمسكنا كما لا يفهم بل يتبين مع ذلك توهم  
يلتفت اليه تأمل ذلك فانه في غاية الحسن والدقة (قوله لافراد المحدود) قال شيخنا العلامة  
يلزمه الدور بل عمل المحدود المنتسب من الحد جزأ منه وانه لا يطرد لصدقه على كل انسان في قولنا  
الانسان حيوان ناطق وكل انسان كاتب بالقوة اه (وأقول) أما الاول فخواهيه ان الشارح أراد  
بهذا التفسير ما هو كمال المعنى لا بيان المرجع ووقع نظير 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  
المشريف هذا ما كمال المعنى لا بيان المرجع اذ لا وجه لرجوع ضمير في التعريف الى المعرف لزم  
ذكره فيه فبدور وهو فاستدل الضمير الى ما لم يكن لما كان ما عبارة عن الكلمة وكلمة كذا  
اسم عبر عنه بالاسم اه لفظ الاستاذ فعلى قيامه 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 لا ما تمسكنا ملاحظته في التعريف حتى يلزم الدور كما حفظ ذلك فانه يتبعك في  
مواقع كثيرة وأما الثاني فخواهيه ان المراد بالمحدود 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 يمنع من دخول المناهضة المحدودة فيه وهي غير افرادها كما مر الا ان يدعى  
ما تقدم اه (أقول) أو يجاب بما قد منيانه فراجعه وتأمله (قوله بخلاف حد بالحيوان  
الكاتب بالفعل فانه غير جامع الخ) اعترضه شيخنا العلامة بان مقتضاه ان الحد بالفعل المصدرى  
من جنس المعرف وان عدم جهة 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 لخاسته وهو معنى  
قول المتنف كالتقاضي ابي  
بكر الباقلا في الحد (الجامع)  
أي لافراد الحد (المانع)  
أي من دخول غيرها فيه  
(ويقال) أيضا الحد  
(المطرد) أي الذي كلما  
وجد وجد الحدود فلا يدخل  
فيه شيء من غير افراد  
الحدود فيكون مانعاً  
(المعكس) أي الذي كلما  
وجد الحدود وجد هو فلا  
يخرج عنه شيء من افراد  
الحدود فيكون جامعاً فإحدى  
العبارتين واحد والاولى  
أوضح فيصعدان على  
الحيوان الناطق حداً  
للانسان بخلاف حده  
بالحيوان الكاتب بالفعل  
فانه غير جامع وغير معكس  
وبالحيوان الماشي فانه غير  
مانع وغير مطرد

الواجب حينئذ يقول بخلاف الحيوان الكاتب بالفعل حداه إذ ذكر الحد والمخالفته بينه وبين ما قبله لافائدة (وأقول) جوابه إما بما ذكره بقوله فإن قيل الخ واما قوله قلنا فكان الواجب الخ فهو ممنوع اذا لا وجه للوجوب كيف وقد تقرر انه لا يحرف في التعبير واما قوله اذا ذكر الحد والمخالفته بينه وبين ما قبله لافائدة فهو ممنوع لان فيه نقضاً في التعبير وهو ممنوع فنون البلاغة وكفى بهذا فائدة واما بان المراد بالحد في قوله بخلاف حده المحدوده واليه في قوله بالحيوان بالالملايسة أي بخلاف حده متساوياً ذلك فان قيل حده هو ما ذكره لاشي آخر متساوياً قلنا: وعمل حد ما عم بما ذكره والاعم يلابس الاخص على انه يمكن أن يراد بالحيوان الكاتب بكل واحد منهما ويجمع الجزأين الذي هو الحد يلابس كل واحد منهما (قوله وتفسير المتعكس المراد به عكس المراد بالطرذ بما ذكره المأخوذ من العوض 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 بلبنة العصبية على المصنف والشارح خصوصاً 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 وتكبر عليه بما لا يجب ان ينسبه الي نفسه قاضل وبالغ في التشديد عليه بما لا منشأ له الا الوهم وتبجح عمال حاصل على الوقوع فيه الا السهو والتخريف الفهم وذلك لانه قال ما نسه اعلم ان الاطراد والانعكاس افعال واقفال من الطرد والعكس والطرذ ذكر الشيء على ترتيبه الاصل مفردا أو مركباً والعكس الابتداء بالشيء من كلمة أو حرف ثم يعاينه الى أوله ومنه النوع المسمى بقلب الكل في البديع وقد يقال لتبديل طرف القضية مع بقاء الحكم والكيف ماداً أو كلاً بما وهذا هو المسمى في الشرع بالعرف ويقال أيضاً التبدية ما على وجه يصح وهذا المعنى لازم لكل قضية وهو المسمى في المنطق بالعكس المستوي وقد يقال لتلازم الثبوتين في الاتقاء كالمطرذ لتلازمهما في الثبوت وهذا النوع هو المسمى في بحث القياس بالطرذ والعكس بين العلم والحكم اذا علم عند اقترانهم الحد المطرد المتعكس المستدغم ما الاطراد والانعكاس الى ضمير المرف لا يصح فيه المعنى الاوّل لانه غير مراد ولا العرفي ولا المنطقي لان الموضوعين فيهما القضية والمعرف ليس منها فتعين الاخير وهو مدعى ابن الحاجب وهو الحق اذ هو المعنى الثابت لنفس الحد وقول الشارح الموافق للعرف في اطلاق العكس يعني باعتبار جملة صفة الموضوع انما يلزم منه ان ما يفسره بالانعكاس هو عكس ما يفسره الاطراد لا عكس الحد الذي هو المدعى اذ العرف انما يقع في جملة على ان ما ذكره مبادئ ذات التعريف فلا يصح ان يكون عكسه عرفاً وان لم يقيد بالجملة وبالجملة فهو من اشتباه عكس تفسيره وصف شيء بعكس ذلك الشيء قد يبرر واحرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال اه (وأقول) تدبرنا وارجعنا فاعلمنا ان جميع ما ذكره الشارح من الحق الواضح الذي لا يخار عليه وان الشيخ مع مبالغة بالتشديد لم يزد على الاوهام العائدة بالتشديد اليه وان أردت تفصيل الحال فاستمع لما ينقل عليك من المقال فاقول لا يخفى ان حاصل اعتراض الشيخ أمران الاول زعمه ان المراد بالعكس هنا ليس الاعمس الحدوه حينئذ بتعين 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 بالطرذ بما ذكره المأخوذ من العوض 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

يجعل 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 باطلاق بطلاننا ظاهر الامتناع للوقوع فيه  
 الا لوهم المحض مع عدم مراجعة كلام الأئمة ليقف على مقصودهم الذي وقف عليه الشارح  
 وحافظ عليه فاما باطلاق الاقول فلمخالفة لصرائح كلام الأئمة فني العضد مانعه 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 اتت الحد اتت المحدود فلا يخرج عنه شيء من افراد المحدود  
 فيكون جامعا **٥١** وفي حواشيه للمولى التفتازاني ما نصه السادس أي عن الابحاث ان تفسير  
 الانعكاس بانه كلما وجد الحد وجد الحد موافق للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس  
 وكل انسان حيوان ولا عكس **٥١** وفي حواشيه للسيد ما نصه ولما فسر الاطراد باستلزام الحد  
 للمحدود كلما كان الانعكاس عبارة عن استلزامه للحد كذلك عرفنا واصطلاحا أيضا صدق حده  
 عليه الخ **٥١** وقال جمع من المحققين على حواشيه السيد واللفظ لبعضهم مانعه قوله واصطلاحا  
 أيضا صدق حده عليه هذا رد على العلامة التخريري 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 فقوله موافق للعرف أي 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 مفردى القضية على وجه يصدق على تقدير  
 صدق الاصل لا يقال معنى قوله على وجه يصدق كما سيأتي أيضا ان يلزم صدقه صدق الاصل  
 واللازم للموجبة مطلقا الايجاب الجزئي لانه مع ذلك يصدق عليه ثبوت الزوم في مادة المساواة  
 الا ان المنطقين اعتبروا كون صدق الاصل لازما لهيئة القضية بلا اعتبار امر آخر مهمان  
 مساواة وغيرها الخ **٥١** وفي توضيح صدر الشريعة مانعه 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 **٥١** وقال العلامة التفتازاني في تلويحه وأما العكس فاخذ به بعضهم من عكس  
 الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها يقال كل  
 انسان ضاحك وبالعكس أي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس أي ليس كل  
 حيوان انسا ناذنا قال أي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا كقولنا أي كل ما  
 صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كلما بالحد ود على الحد والعكس  
 حكما كلما بالحد على المحدود وبعضهم أخذ من ان عكس الاثبات في نفسه بانه كلما اتت الحد  
 اتت المحدود أي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كلما بما ليس  
 بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كما **٥١** فانظر  
 هذه النصوص من هؤلاء الأئمة الذين هم العمدة في هذا الشأن والحائزون نصب السبق  
 في ذلك الميدان خصوصا مثل العبد والسيد والسيد والسيد والشرعية توجبها مبالغة نعم الشيخ  
 تعين الاخير الذي هو مدعي ابن الحاجب وهو ان المراد عكس الحد لا عكس الاطراد فانها

مصرية يجعل العكس للاطراد لا للمدته على ذلك كما رأيت ألاترى 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 بل ما معنى 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 ما ذكره 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 بإضافة العكس الى الطرد وقدم المعنى الذي مشى عليه الشارح ثم حكى ما مشى عليه  
 ابن الحاجب بقوله وبعضهم أخذ الخ مؤخرًا وقول البعض السابق أي ليس هذا التعريف  
 عكس الطرد الى آخره فصرح بإضافة العكس الى الطرد كما انتهى أيضا مصرية على هذا الوجه  
 اوداة كل من معنى العكس العرفي والمنطقي أما العرفي فاتفق الجميع على صحته كما ترى وأما  
 المنطقي فخالف فيه المولى التفتازاني على ما يقفهم من ظاهر عبارته كما تبين نعم انتصره بعضهم  
 فقال في حواشي التلويح في قوله وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم  
 العرف الخ مانصه اعترض عليه بأنه عكس في الاصطلاح أيضا لانه عكس مستو للكلية الاولى  
 نظرا الى خصوص مادتها لان المتصلة الموجبة الكلية اذا كان نالها مساويا للمقدمها انعكست  
 كلية وانما لم يعتبرها المنطقيون لعدم التفاتهم 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 بضر الشارح لاقتصاره على المعنى العرفي بل يحتمل ان اقتصاره عليه مع اطلاعه  
 على ما قاله السيد ومن واقفه كما هو الظاهر فلا حظقة هذا البحث بان ظهر له أو اطلع عليه  
 في كلام ذلك البعض او نظره الظاهر طريق المنطقيين واذا تأملت ما تقرره على وجهه علمت بطلان  
 الزعم الاول وانه لا منتهى الا لعدم من اجعة كلام الأئمة والامعان في تأمله والتسكع بمجرد  
 ما ظهره مع حب الاعتراض وحسبك للشيء 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 إضافة 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 إضافة  
 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

ثم قوله في اطلاق العكس عليه فيه مسامحة المراد في اطلاق العكس على ما تضمنته فان تفسير  
 المنعكس هو قوله أى الذى 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 لجعل للطرود وان اسناد المنعكس الى ضمير الحد لا ينافى المسامحة فيه ولا يستلزم ان العكس  
 المذكور عكس للحد حقيقة والحاصل ان الشارح حمل عبارة المصنف الموهمة ان الانعكاس  
 انعكس الحد على ان المراد انعكاس طرده ليرافق نصوص الأئمة وتنبه على اهمام العبارة وان  
 المراد خلاف ما أوجته بقوله المراد به الخ الذى هو صريح عوفى انه ملاحظ لا يهمل العبارة  
 متعمدا لغيرها عن ظاهرها الى ما يوافق نصوص الأئمة الواضحة القطعية فزعم الشيخ انه جعل  
 الحد وان ذلك من الاشتباه هو الاشتباه بلا اشتباه ولا حول ولا قوة الى بالله 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 بالطرده فانه صريح في ان جملة العكس على عكس الاطراد  
 انما كان عن قصد منه وملاحظة لطيفة الجمال على ان الوجود لنا عن جميع ذلك وسلمان  
 الشارح جعل ذلك العكس عكسا للحد كان صحيحا على ان المعنى المنعكس من حيث وصفه  
 وهو الاطراد والنسب قد يكون الحكم عليه باعتبار ذاته وقد يكون باعتبار وصفه وغاية ما يلزم  
 من الحمل على ذلك ارتكاب مسامحة في العبارة وهى سبيل معلوم فلا محذور في الحمل عليها  
 ونصوصا اذا دعا اليه ادع كاهنا 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 وبالجملة فقد ثبت تصريح هو لاء الأئمة بان المراد عكس  
 الاطراد وحينئذ قلنا ان يسلم الشيخ صحة ذلك أو يدعى بطلانه فان ادعى بطلانه سقطت مكالته  
 لان تحفظه هو لاء الأئمة بلا سند صحيح من الجئون الصريح كما لا يخفى وان سلم صحته فان سلم مع  
 ذلك صحة ما قاله الشارح لزمه الرجوع عن دعوى الاشتباه والاستمقار منها 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 فيجب وان سلم 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 ذوى 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 بالطرده 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 له  
 دعوى الاشتباه الذى تجرأ بدعواه على هذا الامام بل يلزم حينئذ الرجوع عنه والاستغفار



منه فان وجه الاشتباه هنا بما ذكره فيما قبله بخوابه جوابه حرفا مجزوا وهذا كله بناء على التبرل  
 المذكور والافتقار على معنى عبارة الشارح وبراءة ما عايناهم من الشيخ عليها واستثناء ما عن  
 ارتكاب الملاحظة فأحسن التأمل في جميع ما قررناه وانجبت 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 الاتفاء وفي الاطراد التلازم في الثبوت) قال شيخنا العلامة  
 المناسب للتعريف بذلك التطارد والتعاكس لا الاطراد والانعكاس المناسب لهما التعريف  
 باللائز (وأقول) ما عبر به الشارح عبارة القوم المناسبة للمطرود والمنعكس المعبر به ما في  
 الحد قلنا أثرها 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 يجري الى التجوز والاصطلاح الجديدي ولا يعني ما فيه (قوله والكلام في  
 الازل الخ) ينبغي جعل الطرفين حالاً من الكلام أو من الضمير المستتر في معنى أى حال كونه  
 ملحوظاً كونه في الازل أى هل يطلق لفظ الخطاب حقيقة فيما لا يزال على الكلام النفسي  
 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 اذ التسمية حادثة  
 فلا يصور كونها 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 سمعه 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 بسماع حقيقة  
 بتزيل المعدوم المتى سيوجد منزلة الموجود) اعترضه الكوراني حيث قال قد اختلف في ان  
 الكلام في الازل أى المعنى القديم القائم بذاته تعالى هل يسمى خطاباً أولاً وهذا بحث انظروا  
 اذ هو مبني على تفسير الخطاب وهو ان من فسر الخطاب بتوجيه الكلام فهو الغير للافهام  
 يسمى خطاباً ومن فسره بالكلام الموجه نحو المتبني للافهام فلان حاصل المعنى الاول انه الذي  
 شأنه ان يفهم في الجملة وحاصل الثاني انه الذي أفهم بالفعل اذا سم القاعل حقيقة في الحال  
 فيلزم ان يكون في الازل مفعولاً بالفعل وهو محال ويتفرع على كونه خطاباً في الازل كونه  
 حكماً 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 أمراً  
 في الازل ويكون خطاباً بالمعنى المذكور ثانياً وما ذكره بعض الشارحين من ان الاصح انه  
 خطاب في الازل حقيقة بتزيل المعدوم منزلة الموجود قسماً لا يعقل ولا يلتفت اليه اه وشيخنا  
 العلامة حيث قال قوله بتزيل المعدوم الخ هذا ينافي ان التسمية حقيقة مقتضى لانها محاز

تظنرا الى ان الانعكاس  
 التلازم في الاتفاء  
 كالاطراد التلازم  
 في الثبوت (والكلام)  
 النفسى (في الازل قبل  
 لا يسمى خطاباً) حقيقة  
 لعدم من يخاطب به اذ ذلك  
 وانما يسماه حقيقة فيما لا  
 يزال عند وجود من يفهم  
 واسماعه اياه للفظ كالقرآن  
 أو بلفظ كما وقع لموسى  
 عليه الصلاة والسلام كما  
 اختاره القراني نحو العادة  
 وقيل سمعه بلفظ من جميع  
 الجهات على خلاف ما هو  
 العادة وعلى كل اختصاص  
 موسى بانه كليم الله والاصح  
 انه بسماع حقيقة بتزيل  
 المعدوم الذى سيوجد منزلة  
 الموجود (و) الكلام  
 النفسى في الازل (قيل  
 لا يتنوع) الى أمر ونهى  
 وخبر وغيرها

لعلاقة الاول واطلاق ما باله عمل على ما بالقوة والصحيح ما قاله العضد من ان معنى الخلاف تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي علم انه يفهم كان خطابا وان قلنا انه الكلام الذي أفهم لم يكن خطابا هـ (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 خطابا والمراد التسمية حقيقة اذ هي محل الخلاف فاشارة عن المصنف بتعبيره بقيل الى تضعيف هذا القول والى ان الاصح خلافه وهو انه يسمى خطابا حقيقة كما هو المعتاد في التعبير بقيل فالمحقق لم يزد على التصريح بمراد المصنف ومعنى كلامه وقاء 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 يخبر عليه أيضا واما قوله فشي لا يعقل بجوابه اما اولها فهذا بتقدير نسليه لا يرد على المحقق لانه حاله عن غيره كما تبين والخاسكي لا اعتراض عليه كما شاع وذاع ما قرره انه لا تعترض الحكاية فان طلب منه تصحيح النقل فسنده هذا المتن المتين واما ثانيا فزعمه انه لا يعقل ممنوع بل هو معقول على وجه صحيح لطيف يحتاج للطفه الى طبع شريف وذلك انه لما تراه من منزلة الموجودين وخطابهم فقد وجد الخطاب بالفعل بعد هذا التنزيل فيصكون خطابا حقيقة والمجاز انما هو في التنزيل وكون الخطاب حقيقة لا يستدعي وجود الخطاب حقيقة أي وجوده بالفعل وهذا مما لا يصد عنه عقل ولا يرد عقل ويجرد المدافعة فيه بلا سند مما لا يلتفت 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 ان يكون الخطاب مجازا لا حقيقة وجوابه انه ليس كذلك بل هو حقيقة لانه تراه من منزلة الموجودين وخطابهم فوقع الخطاب بعد التنزيل المذكور بالفعل وانما المجاز في التنزيل لاني الخطاب وكون الخطاب حقيقة لا يستلزم وجود الخطاب حقيقة أي بالفعل انتهى واما قوله فلا يلتفت اليه فهو وبما لا يلتفت اليه بل هو من الجراف الصريح لان حاصله التهاون بمنقول الأئمة والاجترار على المبالغة في رده بمجرد انه لم يعلمه ولم يفهمه ولم يعرف وجهه واما قول شيخنا هذا ينافي ان التسمية حقيقة الخ فقد علم جوابه بما بيناه حتى مما قلنا عنه واما قوله والصحيح ما قاله العضد فان كان مستنده هذا التصحيح نقل فلم يأت به أو مجرد اشكال ما قاله الشارح فقد زال اشكاله بما بيناه على ان الكمال في حثيته جعل ما قاله الشارح على ما قاله العضد قراجه (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 قوتنا 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 المتراكبات

بعض الشارحين  
الخطاب  
بعض الشارحين  
الخطاب  
بعض الشارحين  
الخطاب

تعلقها وبطل قولنا وهو يستلزم عدمها بثبوت الامر في الازل متعلقا بالمعدوم تعلقا معتويا  
وان اريد به عدم جميعهما أى كل منهما انعكس الامر أى 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  
عندهذا القائل وحينئذ فقوله لعدم من تعلق به هذه الاشياء معناه وعدمه يستلزم عدم تعلقها  
أى التعلق التمييزي وعدم التعلق التمييزي يستلزم عدمها للاعتبار فيها وعدم كفاية المعنوي  
فيها وحينئذ فلا اشكال وعلى هذا فقولنا لان الامر والنهي منهما قسمان من الحكم المعبر  
في مفهومه التعلق كما مرأى التعلق التمييزي وسيعلم جواب ذلك من جهة الاصح (قوله  
والاصح تنوعه في الازل اليها وقوله بتزويل المعدوم منزلة الموجود) قال شيخنا العلامة كل  
منهما يقتضى 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 أى لا تمييزا اه (وأقول)  
ما نوع من اقتضاء كل منهما وجود الامر والنهي متعلقا كل منهما التعلق التمييزي في الازل  
ممتوع وحينئذ فلا تناقض اما أولا فالشروع في الازل لا يتوقف على التعلق التمييزي بل يكفي  
فيه التعلق المعنوي وهذا صرح الشارح في شرح قول المصنف ويتعلق الامر بالمعدوم  
تعلقا معنويا بمفهوم قوله معنويا حيث قال لا تعلقا تمييزيا بان يكون حاله عدمه مأمورا ثم قال  
وسياتى تنوع الكلام في الازل الى الامر وغيره فنبه الكمال وغيره على ان قوله وسياتى الخ تنبيه  
على ان التعبير بالامر في قوله ويتعلق الامر بالمعدوم انما يتمشى على الاصح من المذهبين  
في تنوع الكلام في الازل الى امر ونهى وكذا تنزيل المعدوم منزلة الموجود في الازل لا يقتضى  
التمييزي بل ولا يصح لان كونه مأمورا حال عدمه ولو بعد التنزيل معلوم القصد وانما ذكر  
الشارح التنزيل المذكور لفعال التمسك التصم 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 يفتقد ذكر  
الائمة هنا ما يصرح بان التعلق الثابت في الازل لتلك الانواع هو المعنوي فقط وبنوا على ذلك  
دفع التناقض بين ما هنا وقوله السابق لاحكم قبل الشرع قال القرافي في شرح المحصول  
ما الفرق بين هذه المسئلة وبين قولنا لاحكم الاشياء قبل ورود الشرع فان الازل قبل ورود  
الرسول بالضرورة وقد نصنا الاحكام قبل الرسول وهما اثبتناها في الازل الى ان قال وقد تقدم  
الجواب عند قولنا لاحكم الاشياء 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 نصنا  
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  
سبوجده منزلة الموجود وما  
ذكر من حدوث الانواع  
مع قدم المشترك بينها يلزمه  
محال

١٥١ ومعلوم ان المراد بتعلق الاحكام في قواهما فالمتنى تعلق الاحكام هو التعلق التمييزي  
 لشبوت المعنوي 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 غالبا  
 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 مجردا عن انواعه)  
 في بعض العبارات التعبير بالافراد بدل الانواع وبعبارة الخنجي وأورد عليه ان المشترك لا يمكن  
 وجوده في الخارج بدون الافراد فيلزم قدم واحد من الافراد وحدوث المشترك اه (قوله  
 الان يراد منها انواع اعتبارية أي عوارض له) فيه امران الاول ان مجرد هذا الجواب  
 لا يخلص من الاشكال مع فرض ان الكلام جنس بل فيه تسليم وجود الجنس مجردا مع ان  
 وجوده كذلك يمنع سواء كان له انواع وتأخر وجودها عنه أو لم يكن له انواع أصلا بل النوع  
 نفسه لا يتصور وجوده مجردا عن فردة كما هو ظاهر والظاهر انه لا يخلص الا بملاحظة كونه ليس  
 بنسأ حقيقة بل هو صفة واحدة لا تشمل التعدد في نفسها كالعلم وغيره من بقية الصفات  
 فليتأمل والثاني ان شيخنا العلامة سجل الانواع فيه على ان المراد منها انواع للتعلق وبسط  
 بيانه فراجع ثم قال هكذا افهم هذا الموضع ويا لك ان تفهم قول الشارح انها انواع اعتبارية  
 على انها انواع اعتبارية للكلام لان ذلك ينافية قوله أي عوارض له لان النوع مركب من  
 الجنس لا عارض له وقول العضد واعلم ان ابن سعيدي يمنع كونها انواعه بل عوارضه بحسب  
 التعلق ويجوز خلوها عن التعلق ولا يجهل التعلق من حقيقة اه اذا ظهر لك ذلك علمت أن  
 تعبيره في أول هذا القول بقوله وانما يتنوع اليها فيما لا يزال صوابه وانما يتصف أي الكلام  
 به فيما لا يزال كما عبر به ابن الحاجب والعضد الى آخر اعتراضه (وأقول) هذا كما مما يتوجب منه  
 قائله بالغ في الامر مع بناء تلك المبالغة على غير أساس وذلك لانه لا مانع من فهم كلام الشارح  
 على ما هو الظاهر منه من انها انواع اعتبارية لنفس الكلام قوله لان ذلك ينافية قوله أي  
 عوارض له قلنا المناقاة ممنوعة قطعا قوله لان النوع مركب من الجنس لا عارض له قلنا  
 هذا استدلال ممنوع لان النوع المركب من الجنس هو النوع الحقيقي لا الاعتباري أي  
 العارض والنوع هنا ليس هو الحقيقي بل هو الاعتباري بمعنى العارض ولا نسلم ان العارض  
 انشي يتركب منه ومن غيره وقد فسر الشارح مراده ومرادهم بالانواع الاعتبارية هنا بقوله  
 أي عوارض له فحاصل الكلام انهم عبروا عن عوارض الكلام بالانواع الاعتبارية وأي  
 مناقاة في ذلك وأي شيء يمنع من ذلك ويوجب ارادة انواع التعلق فان غاية ما يمكن وروده على  
 ذلك لزوم التجوز في اطلاق انواع الكلام الاعتبارية على عوارضه وهذا بتقدير تسليمه  
 لامناقاة فيه بوجه والالزام في كل تجوز وهو ضروري البطلان على اننا لو سلمنا ان النوع  
 الاعتباري انشي بمعنى العارض له يتركب منه أمكن ان يدعى ان مجموع الكلام النفسي  
 والتعلق من حيث هو مجموع خارج عن ذات الكلام لان المركب من الخارج والداخل خارج  
 عارض لها ضرورية ان هذا المجموع ليس ذاتا ولا جزءا مع ثبوته لها فيكون عارضها وبصع ان

من وجود الجنس مجردا  
 عن انواعه الان يراد منها  
 انواع اعتبارية أي عوارض  
 له يجوز خلوها عنها

يوصف به اذ يصح ان يقال هذا الكلام كلام متعلق بكذا وقوله وقول العضد الخ قلنا دعوى  
 منافاته ممنوعة بل فهو اما اول فلان العضد نفسه صرح قبيل ما نقله عن من قوله واعلم الخ  
 يصح سطر بانها انواع للكلام حيث قال وورد عليه اي على ابن سعدان هذه الاقسام انواع  
 الجنس الكلام والجنس لا يوجد الا في ضمن نوع ما فيستحيل وجود الكلام بدون هذه الاقسام  
 اه واما ثانيا فلانه اعني العضد اذ يقول يمنع كونها انواعه الا انواع الحقيقة كما يصرح بذلك  
 قوله في المواظف وورد عليه اي على ابن سعيد انها انواعه فلا يوجد دونها والجواب منع ذلك  
 في انواعه تحصلت بحسب التعلق اه فاطرف قوله في انواعه تحصلت بحسب التعلق حيث صرح  
 فيه بانها انواعه اعتبارية في جواب اليراد على ابن سعيد بانها انواعه فلا يوجد دونها فانه  
 نص في ان الاقسام المنوعة عند ابن سعيد هي الاقسام الحقيقية ولهذا شرحه السيد بقوله  
 يعني انها ليست انواعا حقيقية حتى يلزم ما ذكرتم بل هي انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلته  
 بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا 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 منشا لذلك الا الوهم المحض والتساهل في التأمل وعدم العزم على ما يجب  
 العزم عليه بالتواجد من كلام الائمة المحررا المحقق ولهذا عبر بعلامة التجريبن مولانا سعد الدين  
 في حاشيته بمثل قول الشارح فمن حيث تعلقه في الازل الخ الصريح في انها انواع 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 اي في الازل من تنوع هذا القول انه يتنوع فيما لا يزال فاحتاج  
 الشارح الى بيانه وقام بشرحه فكيف مع ذلك ايضا يصح هذا التصويب بالنسبة للشارح بل  
 لو قطعنا النظر عن اضطراب الشارح في التوفيق بشرح كلام المصنف الى التعبير بالانواع كان  
 في تعبير الشارح بها غاية الفائدة لان الائمة عبروا بالانواع فغيرها الشارح للتوسل الى بيان  
 مرادهم بها وانهم ارادوا بها العوارض فاي فائدة وراعيان مرادهم الذي يتوهم خلافه من  
 تعبيرهم فكيف يتاق التصويب المذكور وضع 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 والبعثية ولا يقال حدث له لان البعثية والمعية امران اعتباريان اه وقد عبر  
 بالحدوث عبرا الشارح كالمعتاد في حواشي العضد حيث قال في قوله وهذه الاقسام حادثة  
 مانصه تنوعها على التعلقات الحادثة اه (قوله بحسب التعلقات) قال شيخنا العلامة ولان  
 ان تقول حدوثها هو تعلقها بعينه اه ولعله مبني على قوله السابق انها انواع التعلق (قوله  
 كما ان تنوعها اليها الخ) فهي انواع اعتبارية على القوانين الا ان اعلم الاصح امور لازمة غير  
 مفارقة بخلافها على الاخر (قوله وقدم هاتين المسئلتين الخ) اورد شيخ الاسلام ان هذا  
 الكلام يشعر بان تاخيرهما عن النظر هو الاصل وليس كذلك بل تقديمهما مقتضى توجيهه  
 المذكور على الدليل هو الاصل فكان خصا ان يوجه تاخيرهما عن الدليل اه وورد الكمال  
 ان الاستماع المذكور لا يقتضى كون تقديم المسئلتين انسيب من وضعهما فيما به مدغم

تحدث بحسب التعلقات كما  
 ان تنوعها اليها على الثاني  
 بحسب التعلقات أيضا  
 لكونه حقيقة واحدة كالعلم  
 وغيره من الصفات فن حيث  
 تعلقه في الازل أو فيما لا يزال  
 بشيء على وجه الاقتضاء  
 لتعلقه بشيء أمر أو لتركه  
 يسمى شيئا وعلى هذا  
 القياس وقدم هاتين  
 المسئلتين المتعلقين بالمدلول  
 في الجمل على النظر التعلق  
 بالدليل الذي الكلام فيه  
 لاستبعا ما بطول

المسائل المتعلقة بالمدلول اه (وأقول) يمكن توجيه كلام الشارح بحيث يدفع عنه الامران بان يقال انه اشارة الى جواب سؤال مقدر تقدير السؤال ان هاتين المسئلتين متعلقتان بالمدلول فذكرهما بهما دليل وان كان مناسباً لان الدليل أصل للمدلول والمدلول فرع له ولذا ذكر القرح 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 لبي ذكرهما ذكر الدليل فان ذلك أدل على الارتباط وقد يوجه ذكرهما هنادون مسائل المدلول السابقة ومسائله الاتية بان ذلك اشارة الى ان 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 كانه منه وكانه ما شئ واحد (قوله والنظر الفكري الخ) قال الكوراني هذا التعريف للقاضي أبي بكر الباقلائي وعبارته النظر الفكري الذي يطلب به علم أو ظن قيل تفسيره بانه الذي يطلب به علم أو ظن ينتقض بالقوة العاقلة وسائر آلات الادراك الصالحة علمها قلت المتبادر من بابه السببية السببية القريبة فلا تنقاض ولو حل في عبارة المصنف الفكري على التفسير كان الاتقاض ظاهر العدم الباه اه (وأقول) كيف تصح دعوى ظهور الاتقاض مع اخذ الفكري جنساً وهو حركة للنفس مخصوصة لا تصدق على القوة العاقلة ولا على سائر آلات الادراك وبهذا يعلم اندفاع الاتقاض عن القاضي مع قطع النظر عن بابه السببية فليتأمل واعلم ان ابن الحاجب عبر بقوله والنظر الفكري الذي يطلب به علم أو ظن اه قال العضد بعد شرح هذا التعريف ما نصه وبهذا صرح الامام في الشامل وقول الامدى مراد ان النظر هو الفكري ثم تفسيره بانه الذي يطلب به علم أو ظن بعيد اه قال السعدي في بيان ذلك زعم الامدى ان مراد القاضي أبي بكر في هذا التعريف ان التفسير للنظر بالفكري تنبيهها على اتحادهما معنى ثم يعرف بما يطلب به علم أو ظن ولا شك انه بعيد الى ان قال مع ان التفسير بالذي يطلب به علم أو ظن ينتقض بالقوة العاقلة وكثير من آلات الادراك وبالدليل نفسه اه وعبارة السيد في بيان ذلك قال الامدى 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 يعهد مثله في التعريفات ويوجب الالباس وبالجملة المتبادر من العبارة خلافه فتبعد ارادته قيل وينقض الحد أيضاً بالقوة العاقلة وكثير من آلات الادراك وبالدليل نفسه اه ولا يخفى على ذلك ظهور هذا الكلام في ان الاتقاض المذكور انما هو على تقدير ان المراد ما قاله الامدى من ان الفكري لم يذكري جنساً للنظر بل لبيان مراد قده له وان ما بعدهما تعريف لهما أو للنظر ويعرف منه تعريف الفكري بل هذا صريح قول السعدي مع ان التفسير بالذي الخ لا على التقدير الاول المتبادر من الكلام من اخذ 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)

الحجوعبارته المنقولة عنه ربما يجاب بان الباء اما للسببية أو الالة وعلى التقديرين يتبادر القرب  
فلا انتقاض قال بعضهم وهذا الجواب لا يدفع الانتقاض بالدليل نفسه على الاصطلاح  
المنطقي وبالعرف نفسه اذ لا خفاء في قريه ما قال واعلم انه يشدح بالجواب المذكور والنقض  
بالحركة الاولى ويعضها لكن بقي النقص بالحركة الثانية ويعضها الاخير وبالترتيب اللازم لها  
ويمكن ان يقال المتبادر من التعريف ما يكون له نوع استقلال واختصاص باطلب وليس ذلك  
الاقى بمجموع الحركتين لاني غيره وحينئذ يشدح جميع النقص بهذا غيره قال يعنى يشدح  
النقص بالقوة العاقلة ونحوها وبالحركة الاولى ويعضها عدم الاستقلال والاختصاص  
وبالدليل والعرف لعدم الاستقلال في الطلب بل باعتبار تمام النظر فيها وبالحركة الثانية  
ويعضها عدم الاستقلال أو لعدم الاختصاص بالطلب اه (قوله أى حركة النفس في  
المعقولات) فيه أمران 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 أبدل الحركة بالانتقال الذي هو أعم منها زيد القصد احترازا عن الحدس وأيضا الحركة فيما  
يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لانسمى فكرا واعلم المراد بالمعاني ههنا هو  
المعقولات المقابلة للمحسوسات الشاملة للموهومات لان الفكر بهذه المعنى هو الذي عد من  
خواص الانسان وذلك الانتقال الفكري قد يكون بطلب علم أو ظن ويسمى نظرا وقد لا يكون  
كذلك فلا يسمى به اه وقوله وفي المعقولات تسمى فكرا قال بعضهم ينبغي أن يقيد هذا بالقصد  
بقرينة قوله الا في الحركة فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لانسمى فكرا  
اه فتقول الشارح أى حركة النفس في المعقولات ينبغي زيادة قيد القصد فيه وقوله الذي هو  
أعم منها أى لشهولة الحدس واقوله لان الفكر بهذه المعنى هو الذي يعد من خواص الانسان  
قد يخرج الجواب عن قول شيخنا العلامة افاضل أن يقول ان أريد 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 أريد بها ما يدركه العقل بذاته أو بواسطة فيشمل الوهميات والخياليات فتقوله  
بمخلاف 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 أريد بالنظر المعرف بملا كرا مجموع الحركتين كما هو رأي القدماء أم الحركة الثانية كما  
هو ذهب المتأخرين وهل يتناول النظر في التصورات أو لا (قلت) الظاهر جملة على المعنى الاول  
اذ به يحصل المطلوب لا بالحركة الثانية وحدها والتصوير مندرج في العلم على ما فسره فيتناول  
الحد الاظهار 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

أى 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 فيهما) اقول قوله فيهما خبر عن مبتدأ محذوف والتقدير هذا أي تقييد المطلوب بالخبري جار في العلم والظن لان كلاهما يصح ان يتعلق بالمطلوب الخبري وقوله أو تصوري عطف على خبري وقوله في العلم خبر عن مبتدأ 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 وبأما آجابه فان اراد به ما أجبت به فله الحمد على الرفاق وكان مقتضاه عدم الاستصعاب وان اراد به شيا آخر فلا حاجة اليه فليتامل فيه (قوله وشمل التعريف النظر الصحيح القطعي والظني) فيه أمران ه الاول ان مقابلة القطعي بالظني قد ندل 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 وماتعلم 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 في نظر فان التادية هي الايصال لغة وعرفا وقد وقع في تعريف الفكر المنطقي انه ترتيب أمور معاومة للتادى 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 قطعاً اه (وأقول) ما زعمه من ان التادية هي الايصال لغة وعرفا ومن ان التادية تشمل الايصال في انه لا يمكن الا بصحح النظر ممنوع لدليل عليه بل كلام الأئمة مصرح بخلافه غير ان عادة الشيخ الاعتماد على ما يظهر له من غير مراجعة كلام الأئمة وما يوضح ذلك منعه ان العضد اعرف كابن الحاجب الدليل بأنه ما يمكن التوصل بصحح النظر فيه الى مطلوب خبري ثم قال وقيد النظر بالصحح لان القاسد لا يتوصل به اليه وان كان قد يقضى اتفاقاً تكلم المولى سهد الدين على قوله وقيد النظر بالصحح الى أن قال فلو اطلق النظر لقمهم منه ان الدليل يجب أن يكون التوصل به الى المطلوب الخبري باى نظر كان ولا يخفى في ان العالم دليل الصانع ولا يمكن التوصل به الى المطلوب بالنظر القاسد أما صورة فظاهر وأما مادة كقولنا العالم بسيط وكل بسيط له صانع فلا يتفاه 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 يقتضى وجه دلالة بخلاف الاقضاء اه قائل قوله كالعضد وان أفضى اليه في الجملة وقوله بخلاف الاقضاء يتجدد كلامهم مصرحاً في الفرق بين التوصل والاقضاء ولا يخفى في ان التادية في كلام الشارح بمعنى الاقضاء في كلام العضد والسعد وذكر السعد في حواشيه نحو ما ذكره السعد وزاد ما نصه والحكم يكون الاقضاء في القاسد اتفاقاً انما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط على بصيرته بعضها وسيلة الى بعض أو يخصص بقساد الصورة وبوضع ما ليس بدليل مكانه اه وأما

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



استدلاله على ما زعمه بقوله وقد وقع في تعريف الفكر 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 الفكر بما ذكره عقبوه بان ذلك الترتيب  
 ليس بصواب دائما قال القطب كثيرا 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 يقدمه بل الانسان الواحد يناقض فكره بحسب وقتين فقد يفكر فيؤدي فكره  
 الى التصديق يقدم العالم ثم يفكر فينساقي الفكر الى التصديق بحدوثه اه فتست الحاجة الى  
 قانون يتقيد الاصل بالصحيح والقاسد من الفكر الواقع في طرق الا كتاب فهذا تصریح  
 منه به استعمال 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 بما لم يبق ليجرح عنه النظر القاسد  
 بحسب مادته ويجب أيضا ان يوضع في الحد مكان قوله للتأدي قولنا بحيث يؤدي ليجرح عنه  
 النظر القاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف لمطلق النظر فتقدماته قد لا تكون  
 معلومة ولا مضمونة أيضا بل محجولة جهلا مر بكذا فلا يكون التعريف جامعا اه فتأمل تصریحه  
 بان هذا الحد الواقع فيه لفظ التادية شامل للقاسد أيضا وان مقدماته قد تكون محجولة جهلا  
 مر بكذا وفي شرح المقاصد ومن قال ترتيب أمور معلومة أو مضمونة للتأدي الى مجهول أراد بالعلم  
 التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت على ما هو معني اليقين وبالظن ما يقابل اليقين  
 فتناول الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد على ما صرح به في شرح الاشارات ويستند  
 لا يرد ما ذكر في المواقف الخ اه فتأمل تصریحه بكون تلك الامور قد تكون مضمونة أو محجولة  
 جهلا مر بكذا ومقدمة 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 لتعلقاتها فهو  
 النظر الصحيح والافه والنظر القاسد اه فانظر تصریح 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 رقدا قره شرحة 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 النصوص من هؤلاء الاثمة  
 وجه صحة لزعمه القطع بان قيد المؤدى يخرج القاسد ثم رأيت شيخنا 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 به ما مر ذلك مانصه

قوله وان أدى السرفيه ان التوصل بالشئ لا يكون الا في الموصل بنفسه وتأدية الشئ اعم مما  
 بنفسه أو بغيره اه على انه قد يتوقف في الفرق (فان قلت) ذكر السيد في شرح المواظف  
 في مهت 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 المشتل  
 على شرائطه مادة وصورة لان الفاسد لا يمكن ان يتوصل به الى مطلوب خبرى اذ ليس هو  
 في نفسه سببا للتوصل ولا آله وان كان قد ينفي 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 زده استباح في رده الى نقل صحيح صريح بخلافه دال على نفسه وذن ذلك  
 شرط القناد وأما رده بمجرد فهمه فهو تيجا وزالعاذ كيف يسوغ لعاقل رده نقل هذا الامام  
 المتفق على علو قدره علما وتحققا وأمانه بمجرد ذلك وامانة كما بعبارة المنطقين فقد تبين سقوطه  
 (قوله بواسطة اعتقاد) قال شيخنا العلامة في جعل التعريف المذكور شاهدا للتؤدي بواسطة  
 اعتقاد نظرا لا يخفى لان المؤدى اليه في ذلك هو الاعتقاد لا العلم الذي هو أخص منه اذ هو  
 اعتقاد مطابق لموجب أي برهان أو حس والتنتيجة تابعة في الادراك لتبديت 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 أي الى العلم والظن المذكور في قول المتن الى علم أو ظن  
 والتادية الى أحد الامرين لا تستلزم التادية الى كل منهما ويصدق على التادية الى الظن  
 التادية الى العلم والظن أي الى أحدهما ومما يوضح ذلك ان قولهم الى علم أو ظن ليس المراد به  
 الأحد هما بمعنى واحد منهما اذ لو كان المراد الى كل منهما لم يصدق التعريف على شئ 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 جعل ما في قوله ما ذكر على العموم وهو غير لازم لان المشار  
 اليه بما ذكر أحد الامرين وتعليق الحكم بأحد الامرين لا يقتضي ثبوته لكل منهما وبذلك  
 يعلم اندفاع قول النكاح قوله فانه يؤدي الى ما ذكر كحمل نظر باعتبار عموم ما اه فان قيل العموم  
 هو ظاهر العبارة قلنا لو سلم فهو عام أريده بخصوص بقريته حاله هي وضوح انه لا يتصور  
 حصول العلم بواسطة اعتقاد أو ظن فغاية ما يلزم التجوز مع قرينة ولا اشكال عليه (قوله  
 والادراك بالاحكام معه تصور) قال شيخنا العلامة يخرج هذا ادراك النسبة وطرفا أو أعمدها

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

مع الحكم وانه تصور فهو غير منعكس ويدخل الحكم نفسه بناء على انه ادراك مع انه ليس  
بتصور فهو غير 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 رهم انفراد المصنف بها  
واختصاصه بالاراد وانه لا جواب عنه وانه لم يستحضر ذلك أو لم يطمع عليه أو أحب ايهام  
لزوم الاراد اما الاعتراض الاول فقد وقع في كلام جماعة منهم المولى التقطازي فان العلامة  
تطلب الدين لما قسم في شرح التسمية بقول التسمية اما تصور فقط من قولها العلم اما تصور  
نقط بقوله أي تصور لا حكم معه أو رد عليه المولى التقطازي انه يلزم عليه ان يكون التصور  
المقيد بالحكم مثل مجرد تصور المحكوم عليه اوبه في القضية خارجاً عن القسمة 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 معينة 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 كما ذهبوا ما تصديق ان  
كل مع الحكم بنقي أو ثبات 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 والانه هو  
التصور ثم قال وهما ارادات 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 فإزالة  
حصول الحكم يحصل التصديق فيكون ادراكاً كما يحصل مع الحكم معينة 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 معينة زمانية وقال السيد في حاشيته جل المعية  
على الزمانية لانها تقبأ درمتها عند الاطلاق والمراد هو المعية دائماً فلا يرد ان ادراك أحد  
الطرفين أو النسبية قد يحصل مع الحكم دفعة فكانه قبل العلم اما ادراكاً يكون حصوله دائماً  
مع الحكم أو لا يكون كذلك فلا شك اه ولا يخفى 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 المعنى قوله والادراك بلا حكم مع الادراك الذي  
لا يقارن الحكم دائماً بحسب الزمان فينتفع عنه ما أو رده الشيخ وغيره وكان الشارح أراد  
سأله هذا الجواب فزاد لفظه به إشارة الى ان المعنى ما ذكرناه بقوله مقابله بقوله وبحكم  
أي مع المعنى المتقدم في كلام السيد (فان قيل) لا دليل على ايراد ذلك المعنى من عبارة المصنف

فلا يتناقض الجواب المذكور فيها (قلت) المصنفون اعتمادوا المسامحة بأشكال ذلك والاكتفاء  
 بمجرد صلاحية عباراتهم لجلها على المراد وكفالك شاهد على ذلك ما تقدمت عن القطب والسيد  
 فانظر الى الاول مع جلالته وكون شرحه ومشرحه في ذلك الفن المبني على غاية التحقيق  
 والتدقيق والمضابفة في أمر التعريف كيف عدهم المتز على وجه يقبله مع انهم ظاهره  
 خلافه جوا يميل الاشكال وقول الثاني والمراد المعية دائما الى ان قال فلا اشكال يجد ذلك  
 دليلا فاطعا 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 أي  
 الذي لا حكم معه وهذا معنى قول المصنف والادراك بلا حكم تصور ومع ذلك فقد أجاب عن  
 اشكاله شارحه ذلك الامام بما علمته مما يجري في عبارة المصنف كما تبين (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 أي كصاحب المطالع على ما تحتمل من المذهبين ويؤيده بما  
 يمكن تأييده ثم يطله (قلت) بل هو مضمحل لانه انما رد عليه من جهة أخرى تتعلق بالتصديق  
 لاتعلق لها بما ذكرناه كما هو معلوم للواقف على كلامه المتأمل فيه ولولا الاطلاقة بيننا ذلك واما  
 الاعتراض الثاني فيناه على انه لا يمكن التزام كون الحكم من قسم التصور على هذا المذهب  
 الذي ذهب اليه المصنف وهو ممنوع وانه اذا ذكر العلامة القطب في شرح المطالع ان الحكم  
 لا بد ان يكون تصورا عند أي عند صاحب المطالع فانه اورد عليه انه يلزم على محتماره  
 في التصديق اكتساب القول الشارح من الحجج وعلل ذلك بقوله لان الحكم لا بد ان يكون  
 تصورا عند صاحب المطالع واكتسابه من الحجج ووجه السيد قوله لا بد ان يكون تصورا عند  
 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 لزوم اكتساب التصور من  
 الحجج 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 كالتزام اكتساب  
 الحجج من القول الشارح فهذا شيء آخر غير ما اعترض به الشيخ وارد على نفس الامام في هذا  
 المذهب الذي تابعه المصنف وغيره عليه والكلام عليه مسبب ووط في محله ولو سلم فعل المصنف  
 اراد بالادراك الذي بلا حكم التصور الذي لا يتناول الحكم بناء على ان المتبادر من تقييد  
 الادراك بكونه بلا حكم الادراك الذي 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 تقتضي تغاير المتسبين لكن يرد حينئذ الاعتراض من وجه آخر وهو لزوم عدم  
 انحصار الادراك في القسمين فليتأمل (قوله بتمامه) مناسب للمعنى الادراك لغة اذ هو يلوغ  
 غاية الشيء ومنتهاه ومنه الدرك والدرك الاسفل فانه شيخنا العلامة (قوله اما وصول النفس  
 الى المعنى لا بتمامه فيسمى شعورا) اعترضه المذكور في حيث قال فالتصور هو ادراك الشيء 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 ان تراها  
 (تصور) ويسمى علما  
 أيضا كما علم مما تقدم  
 اما وصول النفس الى  
 المعنى لا بتمامه فيسمى  
 شعورا (وبحكم) يعني

لا يوافق كلام المنطقيين والمصنف ماس على اصطلاحهم اه (وأقول) اما اولاً فلان لم عدم موافقة ذلك كلام المنطقيين 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 ثانياً فلما انه لا يوافق كلام المنطقيين لكن ذلك لا يضر قوله والمصنف ماس على اصطلاحهم قلنا ان أردت انه ماس على اصطلاحهم في كل من الادراك وتقسيمه الى القسمين فهو ممنوع وما دليلك على ذلك اوفى الثاني فقط فلم وحيث يسطر اعتراضك لكن ما المراد بتمام المعنى هنا وكلام الكوراني السابق يقتضي انه لكنه فليحزر (قوله والادراك للنسبة وطرفها الخ) قال شيخنا العلامة يشعبه الى ان ظاهر المتن والادراك بحكم فبرده ان ادراك النسبة أو أحد طرفيها أو اثنين منها مع الحكم يصدق عليه التعريف وانه ليس يتصدق فلا ينعكس فقد رددت ذلك ما ذكره وهذا التقدير ان سلم لا يتناول الا التصورات الثلاثة المحصورة بالحكم لاهذه التصورات والحكم كاهو مراده فلا يصدق على شئ من التصديق على رأى أحد اه (وأقول) قد انضج بما يتاهم في الكلام على التصورات بمعنى قول المصنف وبحكم والادراك بحكم والباء للمعية والمعنى والادراك المقارن دائماً في الحصول للحكم تصديق وان الادراك المقارن دائماً في الحصول للحكم لا يصدق الا على مجموع الامور الاربعة وهي التصورات الثلاثة والحكم وهذا مراد الشارح بقوله يعني والادراك للنسبة وطرفيها مع الحكم أي مجموع هذه الاربعة لا مجموع الثلاثة فقط بشرط مقارنة الحكم وان جل العبارة على ذلك صحيح لانه منعه وان 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 الذي 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 منعتنا 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 بأموراً حدها بانه عبارة عن الحكم ونسب هذا التفسير الى الحكماء ثم قال وثانيها 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 يسطر هذا الاعتراض على هذا التقدير لجواز ثبوت هذا المذهب الثالث واختيار المستفاد فيكون ما اقتضاه ظاهر عبارته صلحا 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 اولهم كان لهم اسوة فيه وانما ظال العلامة فيما سبق

والادراك للنسبة وطرفيها  
مع الحكم المسبوق  
فالادراك لذلك (تصديق)  
كادراك الانسان والكاتب  
وكون الكاتب ثابتا  
للانسان وايضا ان  
الكاتب ثابت للانسان  
واتزاع ذلك أي نفيه  
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 متعاقبه في الجملة وهذا معنى صحيح لا غير عليه ولا مانع منه فان اراد شيخنا العلامة بقوله هنا في اخر كلامه ولا مدخل في التصديق للصدق الاعتراض عليه في ذلك كان مذهبنا اذ لم يدع الشارح المدخلية بل المناسبة ولا اشكال عليه (قوله وقيل الحكم ادراك) قال شيخنا العلامة يقتضي 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 معرفة بما سبق وأشار كانه عليه الشارح الى ان هذه الالفاظ عبارات اه (واقول) 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 الشمسية مانعه وعند متأخري المتطيقين ان الحكم أي ايقاع النسبة 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 يعني صاحب الشمسية 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 وجل مثل الدواني على مذهبهم في تركيب التصديق وكون الحكم فعلا كلام صاحب الشمسية فلا محذور ويوجد على الشارح في التعويل على ذلك في تقرير كلام المصنف الجاري على طريقة الامام وأتباعه ثم مقابله بذلك القول وصلاحية التفسير المذكور لجملة على الادراك لا ينافي ذلك اذ الصلاحية لاحد المعنيين لا ينافي الظهور في المعنى الاخر ونسبته اليهم خصوصاً مع جرم الائمة بنسبته اليهم وذلك كاف في التعويل عليه ومقابله بالقول الاخر كما هو حلي بجزم الشيخ بقوله وليس كذلك لا محمل له بعد ما سمعته ولا محمل عليه الاحب الاعتراض واما قوله واما هذا ترى كثيرا ممن ذهب اليه الخ لا يرد لان هؤلاء الكثيرين علم ذهابه الى القول الثاني الذي هو التحقيق فتأمل (قوله قال بعضهم وهو التحقيق) قال شيخنا العلامة (اقول) كون الحكم هو الادراك يستلزم استعمال الحكم النفس بغير مدركها فلا يكون في الكذب عدا حكم فلا يكون قسما من الظهور وهو ظاهر البطلان اه (واقول) 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 لا يتفرع عليه انتفاء كونه قسما 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 استعمال 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 ان خبر وجود حكم بالخبر به فهو ممنوع لا دليل عليه بل الدليل عليه واما ثانيا فلان تفرع قوله فلا يكون قسما من الخبر على ما قبله في غاية السقوط أيضا لان الخبر لا يترقب صحته على تحقيق الحكم بل يسئل كلام

الصادق في الجملة وقيل الحكم ادراك ان النسبة واقعة أو ليست واقعة قال بعضهم وهو التحقيق والايقاع والانتزاع ونحوهما كالايجاب والسلب عبارات تم كثيرا ما يطلق التصديق على الحكم وحده كما قيل ان معناه ذلك على القولين في معنى الحكم ومن هذا الاطلاق قول المصنف كغيره (ويجزمه) أي جازم التصديق بمعنى الحكم اذ هو المنتسب الى جازم وغيره أي الحكم الجازم

الشك فانه خبر كما صرح به في المطول في بحث الصدق والكذب في كلام طويل من جملة ما نصه  
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 واذ عنه لم يحكم بشئ من النفي والاثبات لكنه اذا تعلق بلهجة الخبرية وقال زيد  
في الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لا محالة بل اذا تبين ان زيد ليس في الدار فكلامه خبر  
وهذا ظاهر اه (قوله الذي لا يقبل التغير) عبرة بدل ذلك بالثابت ومنهم السعد ثم فسر  
الثابت بجمهاو بمعنى قول الشارح الذي لا يقبل التغير فقال في شرح الشمسية و اراد باليقين  
الادراك الجازم المطابق للثابت اعني الذي لا يمكن للحاكم به ان يحكم بخلافه فانه اذا لم يمكن  
الحاكم به ان يحكم بخلافه ولا يقبل التغير كما هو ظاهر وفسر حقيقته قول التهذيب اليقينية  
بقوله اي المقدمات المقيدة للتصديقات بمازمنة المطابقة للواقع الثابتة لاستنادها الى موجب  
من ضرورة ابرهان اه ثم اراد انه ان اريد بالثبوت عسر الزوال والى ما قيل فقيهه انه قد  
يعسر زوال التقليد ايضا وان اريد به عدم الزوال اخل على ما هو المشهور فقيهه ان العقلاء  
كثيرا ما يمتدنون خلاف معتد بهم الاقل مع ان الحق هو الاعتقاد السابق وانما وقعوا  
في ذلك لعارضة الوهم للعقل في بعض مقدمات الدليل قال بل تقول جاز ذلك في الضروريات  
ايضا كما وقع للاطباء خلاف في امرجة الادوية المعلومة بالتجربة اه وكذب في حاشية المقام  
بمقتل ان يقال المراد بالثبوت ان يكون مانعوا من ضرورة ابرهان وقولهم لاستنادها بمنزلة  
التفسير والاولى ما قيل ان المراد انه لا يزول بتشكيك المشكك اه ويمكن جعل 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 بالشهادات فان كان الحس من الحواس الظاهرة سميت حسيات  
كالحكم بان الشمس مضيئة وان كان من الحواس الباطنة سميت وجدانيات كالحكم بان لنا  
جوعا ونضجيا اه وقد العقل بقوله أي وعنده وقد العاد بيقوله من غير اقتضاء عقلي وقال  
ان الاستقلال بايجاب 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 منفصلة حقيقة لا مائة  
خلو فقط كما قيل اه وهذا القيل الذي أشار اليه ذكره شيخ الاسلام فقال قوله من حسن أو عقل  
أو عادة مائة خلو اذ يقتضون الموجب من كمال 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  
المشاهدات فان كان من الحواس الظاهرة سميت حسيات كالحكم بان الشمس مضيئة الي ان  
قال وان كان من كمال الحس والعقل الخ لكن في شرح الشمسية للمولى القنطاري ثم ان  
الاحكام الحسية كلها جزئية فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار

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

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 ا هـ وقد قيد العقل بكونه وحده وصرح في العادة باشتراط أن لا يكون معها  
اقتضاء 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 كـ ل واحد من الثلاثة ولا خفا في ان  
مطلقاتها يجتمع بعضها مع بعض وتفسرها بما ذكره الشيخ مع مخالفتها الظاهر بما لا حاجة اليه  
فليست امل (قوله أعادة) برده عليه ان العلوم العادية تحتتمل التقبض بلوا زخرف العادة كأن  
يتقلب الجرد هبانهي قابلة للتغير وجوابه ان احتمالها للتقبض يعني انه لو فرض وقوع تقبض  
المعلوم كان بصيرا لجزءها لم يلزم منه محال لذاته لا بمعنى انه يحتمل الحكم بالتقبض في الحال كما  
في التطن أو في الماء كافي الجهل المركب والتقليد ومفتشوا ضعف الادراك اما لعدم الجزم  
أو لعدم المطابقة ولعدم استناده الى موجب والموجب لقبول التغير هو الاحتمال الثاني دون  
الاول كذا يؤخذ الايراد والجواب عما ورداه في المواضع 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 الامتبايقا والثاني  
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 اذ ليس في الواقع شيء يخالفه تارة ويوافقه أخرى بل هو ثابت في الواقع  
لموصوفه دائما صحيحا كان أم لا ا هـ (واقول) قد حور 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 التقبضين  
وسنين مسداقه والخبر دال وضعا على صورة ذهنية على وجه الادعان تحسني 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 واللا وقوع من حيث انها مدركة مفهومة من اللفظ  
ان طابقت في الكيفية ما في الواقع لذاته مع قطع النظر عن كونها مدركة فصدق والافتكذب  
والتغاير الاعتباري كاف في المطابقة وبه اعترف المحقق في الاصول الا أن فيه تكلفا فظهر  
صحة حل الحكم على الايقاع والوقوع ا هـ ومنه تعلم ان المشهور عندهم اعتبار المطابقة

أعادة فيكون مطابقا  
للواقع



بين الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع وبين النسبة الواقعة وأن تلك المطابقة معناها توافقهما  
 في كونهما ثبوتيين أو سلبيين وهذا المعنى متحقق سواء جعلنا الحكم فعلاً أو ادراكاً كما هو  
 يدهى وأنه ليس معناها اتحاداً إذ اتصافها بالاستحالة ذلك ضرورة تباينها وأن جعل الحكم المطابق  
 على الوقوع واللا وقوع انما يصح بتكلف أي لاتحاد المتطابقين ذاتاً واختلافهما بمجرد  
 الاعتبار بخلاف ذلك على الأول فانهم ما متغايرون حقيقة لتباينهما كما هو حق المتطابقين ومن  
 هنا يظهر انه لا دقة في نظر الشيخ وكيف لا ومبناه على ما لا صحة له الا بالتكلف وليست شعري ماذا  
 يتجمل الشيخ فيما أفاده قوله اذا كان فعلاً لا ادراكاً ليس في الواقع شيئاً يخالفه تارة ويوافقه  
 أخرى من ان الحكم اذا كان فعلاً لم يكن في الواقع شيئاً يخالفه تارة ويوافقه أخرى حتى يتأق  
 وصفه بالمطابقة فانه ان أراد بذلك الشيء المنفي عن الواقع حكماً آخر هو نفي نفيه مسلم لكن  
 ذلك لا يمنع اعتبار المطابقة بينه وبين النسبة الواقعية ثبوتاً وسلبياتاً و عدم المطابقة بينهما  
 أخرى فان الحكم وان كان فعلاً 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 قطعاً ثبوت النسبة الواقعية قطعاً وصحة اعتبار المطابقة وعدمها بينهما  
 وبين الحكم وان كان فعلاً و كانه توهم ان الحكم اذا كان فعلاً لا يتصور مطابقتها للحكم فعلياً  
 في الواقع بطابقه تارة ويخالفه أخرى مع اتصاف ذلك عن الواقع وهو توهم فاسد كما لا يخفى ومن  
 ان الحكم اذا كان ادراكاً كان في الواقع ما يخالفه تارة ويوافقه أخرى فانه ان أراد بما  
 في الواقع حكماً ادراكياً آخر حتى يكون التطابق بين الحكمين الادراكيين فهو غلط واضح  
 اذ ليس في الواقع حكم آخر تكون المطابقة بالنسبة اليه اذ الحكم سواء كان فعلاً أو ادراكاً  
 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 وغيرهما هو الحكم بمعنى النسبة التامة الا ان يجعل حصراً اضافياً  
 فليأمل (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 لو يب فتركه أصوب ثم كل علم قابل  
 للتغير أي الزوال بجايضاده كالذم 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 مرتضى للتحقيق  
 الذي نقله عن بعضهم وانه أشار به الى ان القول بأنه فعل ظاهري مبني على المسامحة وحيث  
 فلا اشكال في وثابنا مع ان ذلك لا يعرف لاحد وكيف لا وهو لازم لما ذهب اليه المتأخرون من  
 ان الحكم فعل كما تقدم ايضاً في قريبات كون المشهور بأن مسمى 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 أن لا يقال قول

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

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 كالأدعي والنووي استعمال  
 بان بمعنى كان لا تمثيل واما ثانياً فيمنع ان زيادة الشارح المذكورة وهي غير مختصة به بل هي  
 مذكورة في كلامهم لا تتناول الانبياء والملائكة كما يستفاد من كلام الاصفهاني في شرح  
 المحصول فان الامام في المحصول لما اعتبر في العلم أن يكون الحكم لوجب وحصر الموجب  
 في الطبيعي والعقلي والمركب منهما اعترضه القرافي بان هذا الحد يبطل بامور أحدها الوجدانيات  
 فانها ليست من الحسيات لان من فقد حواسه وجد في نفسه أنه ولدته وليست من العقليات  
 لان الهائم التي لا عقول لها تنجد جوعها وعطشها وثانيها اذا خلق الله سبحانه علماء ضروريا  
 في بعض مخلوقاته اما بطريق الكشف فيما عادته يقع للاولياء اولاً من هذا القبيل كما يخلق  
 في نفس جبريل علماً ضرورياً به تعالى طلب منه الرسالة الخاصة لبعض الانبياء فان الموجب  
 هو القدرة الالهية فقط وهي غير الثلاثة الخ اه فأشار الاصفهاني الى جواب 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 مثلاً فرما يخلق لهم الحدود الوسطى أو قضايا مرتبة من غير  
 طلب بل بمجرد التصفية والتوجيه الى كعبة القدس اه ويؤيده قول الواقف وشرحه جواباً  
 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 مانعه قلنا كل ذلك يحتاج الى معرفة  
 النظر الى ان قال والالهام على تقدير ثبوته لا يمان صاحبه أنه من الله فيكون حقاً أو من غيره  
 فيكون باطلاً الابد النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره اه فيكون الموجب في الالهاميات  
 العقل لانها حينئذ قضايا قياسات معاً كما في الاربعة زروح ولا يفتي 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 بأنه يقتضى اختصاص العلم بالحكم العقول  
 وتصديقاتها مع ان العلم القديم ليس كذا قال بل العقل يمكن ان يقال انه ليس حاصله  
 للملائكة وان كانوا من سادات العلماء لان العقل مجبىة خاصة تنشأ عن الامزجة البشرية الخ  
 اه ويجاب عن الاول بان الكلام في العلم الحادث وعن الثاني بمنع أن الملائكة لا عقل لهم ولا  
 ينصرف تفسير العقل بما ذكره ثم رأيت في شرح الواقف صرح بان للملائكة عقلاً حيث قال  
 استدلالاً على شيء ذكره الرابع الانسان ركب تركيباً 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 أي الرؤال بما  
 يضافه الخ فجوابه من وجهين الاول ما علم مما تقدم عن السعد من ان المراد بقبول التغير ان يمكن

لعمركم به 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 التماسان فيزول المعلوم والثاني أن المراد قبول التعريف حقيقة وحكما  
 والمعلم مع نحو التوهم والفقولة في حكم الثابت كالإيمان مع ذلك فلا يغير حكماً فليتامل وفي شرحه  
 للمقاسد واعتراض على اعتبار الثبات في اليقين بأنه أن يريد به عسر الزوال فربما يكون  
 اعتقاد المقلد كذلك وإن أراد به امتناع الزوال فاليقين من النظريات قديماً هل الدهن عن بعض  
 مبادئه فيشكل فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب أنه أن يريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل  
 عند العقل فإمكان طريان الشك حينئذ ممنوع وإن أراد الزوال بحيث يقتصر إلى تحصيل  
 واكتساب فلا يقين حينئذ بالحكم النظري ونحن إنما نحكم بامتناع الشك في اليقين مادام  
 يقيناً اه 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 بضم المقلد الاعتقاد والدليل بقيد المجهول الذي هو أضعف من الاعتقاد  
 إشكال لا ينجح وبوجه اه (وأقول) لا إشكال والفرق في غاية الظهور وذلك لأن المقلد حال من  
 الزاحات بخلاف المجهول لأنه 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 بعتقده فلا يزال  
 يقوى اعتقاده ومن ثم قال في الاحياء بعد أن بسط مضرة الجدل فقص عقيدة أهل الصلاح  
 والتي من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمجادلين فترى اعتقاد العاصي في الثبات كالطود  
 السائح لا تحركه الدواهي والصواعق وعقيدة المتكلم الممارس اعتقاده بتقسيمات الجدل  
 لخط من سل في الهوا تنضه الرياح مرة هكذا ومرة هكذا انتهى (قولهم بان كان معه احتمال  
 نقض المحكوم به) قال شيخنا العلامة مقتضاه ان الظن معه احتمال التقيض بالفعل ثم نقل  
 عن المختصر وشرحه للعضد ما حاصله انه لا يشترط في الظن خطورا لنقض بالبال لكن ينبغي  
 ان يكون بحيث لو أخطر نقضه بالبال لحوزة وان ذلك مخالف لكلام الشارح من غير امتراء  
 اه (وأقول) اما اولاً فبالت شعري هل يعتقد الشيخ اطلاع الشارح على ما في المختصر  
 وشرحه للمضاد وعدم اطلاعه عليه فان كان الاقول فكان الواجب سعيه في بيان فكتة مخالفة  
 الشارح التي زعمها لأن يقتصر على بيان المخالفة فانه بعد اطلاعه على ما في المختصر وشرحه  
 لا يخالفهما الا لقتض قوى كالا ينجح على عاقل وان كان الثاني فهو من العظام حيث يقب  
 هذا الامام المنفق على جلالتها الى عدم اطلاعه على ما في المختصر وشرحه مع احتياجه  
 في شرح هذا الكتاب الى ملاحظتها 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 للظن أهم مما بالفعل وما بالقوة وتقول اعم  
 مما محسب الظاهر وما محسب نفس الامر وبالنسبة للشك والوهم ما بالفعل ولعل هذا هو الحامل  
 للشارح على هذه العبارة ثم رأيت السيد في طائفة العضد قال ما نصه المذكور في عبارة التوهم

(و) التصديق أي الحكم  
 الجازم (القابل) للتغير  
 بان لم يكن لموجب طابق  
 الواقع أولاً اذ يتغير الأول  
 بالتشكك والثاني به  
 أو بالاطلاع على ما في نفس  
 الامر (اعتقاد) وهو  
 اعتقاد (صحيح ان طابق)  
 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 وقوعها

ان الظن هو الحكم باحد التقيضين مع تجوز الّا تجوز يتبادر منه انه مركب من اعتقاديين  
 فأشار به بنى ابن الحاجب الى انه بسيط وان خطور التقيض الّا تجوز لا يجب ان يكون بالفعل  
 ولعل مرادهم هو هذا التكن التصريح به اولى اه ومنه يظهر ان تعبير الشارح موافق لما عربه  
 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 مخالف 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 شئت السعد 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 تقيضه) قال شيخنا العلامة اعلم ان المحكوم به وتقيضه لا رجحان لواحد منهما على الآخر  
 بالنظر الى ذاته لما ساق 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 اكان صواباً اه (وأقول) اما الشق الاول من ترديده  
 فمن البدعي عدم ارادته واما الشق الثاني منه فاصل ما ذكره فينه منع اتصاف أحد طرفي  
 الممكن بالرجحان وهذا من العجائب بل من المصائب فان اتصافه بذلك واطباق الأئمة على  
 التخصيص عليه أشهر من الشمس بل أطبقوا على توقف وقوعه على رجحانه فمن عنده أدنى  
 ارتباب في ذلك فليطالع بحث الامكان من كتب الكلام وبحث الحسنة والقبح العقليين من  
 نحو التوضيح لصدر السريعة والتلويح عليه ليعلم انه لا منشأ لوقوع الشيخ في هذا الزعم بعد  
 محبة الاعتراض الاجمور تعلقه بعبارة نظره مع عدم مراجعة كلام الأئمة وهذا أمر مشكل  
 يورث عدم الوفاق بكلامه في كثير من المواضع ولولا خوف الاطالة مع سهولة مراجعة كلام  
 الأئمة لا كنا من نقل عباراتهم المصروفة بذلك لتطمئن قلوب الضعفة المرتابين لكن لبا من  
 يذكر بعضها الكفاية في تسيه طالب الحق قال في شرح المقام من خواص الممكن ان  
 يحتاج في وجوده وعدمه الى سبب وأنه لا يترجى أحد طرفيه الا لمرج قال واجهه ور على ان هذا  
 الحكم ضروري ثم قال واما ما ذهب اليه الكثر من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون  
 سائر الاوقات من غير مرج وخض أفعال المكاشفين باستقامت مخصوصة من غير ان يكون فيها  
 ما يقتضي ذلك وأن قدرة القادر قد تمتع بالفعال أو الترك من غير مرج فليس من ترجح الممكن ولا  
 مرجح بل من ترجح المختاراً احد المتساويين من غير مرج ونحن لا نقول بامتناعه ثم قال القائلون  
 بان الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح كسبي استدلاله عليه بوجهين ثم قال الثاني ان الممكن مالم  
 يترجى 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 محوياً للممكن الى السبب أنه لا يترجى

(ظن و وهم و شك لانه)  
 أي غير الجازم (امارج)  
 لرجحان المحكوم به على  
 تقيضه فالظن (أو مرجح)  
 لمرجوحية المحكوم به  
 لتقيضه فالوهم

احد طرفيه على الاخر الا لامر متغير للممكن يرجح احدهما على الاخر ثم قال لا بد للممكن قبل  
الوجود ان يترجح طرفه ووجوده على عدمه بحيث يجب المساواة وذلك الترخيخ في الطوالع  
لان الممكن لما استوى اليه طرفاه أي الوجود والعدم امتنع وجوده لا يرجح أي يرجح وجوده  
على عدمه اه أفريقي مع هذه التصويف أدق ارتباب لعاقلة 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 من ذلك 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 لعموم النصحي على ترجح وجوده على عدم وجوده  
والقيام أمر ممكن فيتوقف وجوده لزيد على ترجح وجوده على عدمه بل ترجح الحكم بالهليل  
تابع لترجح المحكوم به بالدليل بل ان لم يبق عند الاستدلال رجحان المحكوم به لم يمكن الحكم به بل  
لا يصور مع عدم رجحان المحكوم به عند الاستدلال على عدمه منه حكم 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 اعمان التامل بل لو سلم أنه ليس منه كان مردودا لانه اذا توقف  
الوجود على الترجح فليتوقف الثبوت عليه وحيث أنه فيختار الشق الثاني من ترديده قوله فرجحان  
للحليل انما يقدر رجحان الحكم لا المحكوم به قلنا هذا الحصر غير صحيح لاستدلاله من معقول  
ويعقول 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 فعدل عليه قوله فلو  
قال الخ من أن ما قاله الشارح غير ضواب ليس بصواب إذ قد بان ان ما قاله الشارح لا مستراه  
في التصواب دون التصويب عليه (قوله فهو بخلاف ما قبله حكمان) قال شيخنا العلامة فيه  
بجوابه ان قوله مساو بكر الواصلين هو الذي يقتضيه وأما الشك بسيط هو أحدهما  
على البديل وقوله فهو حكمان صريح في ان الشك مركب من مامعا 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 مامعا وقوله على البديل لا ينافي  
ذلك لانه قيد للمساواة لا الارادة حتى يكون المراد أحدهما فقط قوله فهو بخلاف ما قبله حكمان  
تفريع على ما قبله باعتبار المراد منه والتفريع كما يكون على الصريح يكون غلي المراد للتبعية  
على ارادته فهو قرينة عليها على انه يجوز ان لا تكون القاء للتفريع بل لتعليل ما أشار اليه من  
ان المراد مجموع الطرفين كما يجوز ان يكون مجرد العطف وحيث أنه 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) لمساواة 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 فمن الممكن الخ جوابه ان  
 الحمل 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 جوابه انه لا ضرورة باصناف ولا الشارح الى تلك الارادة اذ لم يذكر ما يتوقف عليها  
 ولا ما يقتضيها 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 فغاية ما يلزم ان الاعتقاد غير الجازم قسم للاعتقاد الجازم لكونه من اقسام ما هو  
 قسم 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 والمماثل (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  
 احق 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 فيما حكما جازما بل حكما غير جازم وان اراد ان  
 الادراك مطلقا منتف فمنوع بل فيما 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 فاني في شرح المحصول قال مانصه فان قيل قول المصنف اي 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  
 مشتركا بين الاقسام كلها والالم يصح التقسيم وحكم الذهن بنسبة امر الى آخر غير موجود  
 في الشك والوهم ضرورة ان الشك لا غير كما وكذا الواهم بل الشك والوهم يتاقي الحكم بالشي  
 قلنا لان لم مورد التقسيم غير مشترك بين الوهم والشك بل الواهم كما وكذا الشك ويانه  
 ان الظان كما فيلزم منه وجود الوهم وحكمه بالطرف الاخر حكما مرجوحا واما الشك فله  
 حكمان متساويان يعني انه كما يجوز وقوع هذا التقيض بدلا عن التقيض الاخر وبالعكس  
 اه ومنه يظهر مقصود هؤلاء الائمة من الحكم في الشك والوهم وانهم لم يريدوا به ما هو المشهور  
 المتبادر والافهم اجل من ان يريدوا ما لا تحقق له فيها وحينئذ فلا اشكال ولا احتياج الى  
 ما عرض به من ان الحق احق ان يتبع اذ لم يصدر عنهم ماوجب ذلك وحاشاهم والله منه (قوله  
 بقرينة السياق) قال شيخنا العلامة هي قوله في الاستدلال الاتي ومنها تصور الخ وقوله  
 في جوابه بل يكفي الخ (اقول) لا يجتنى 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 المتز 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 تصوّر بحقيقة لانه يفيد أن المراد ان تصور  
حقيقة العلم ضروري فارجع الحال الى ان العلم بالعلم ضروري لان تصور الشيء علم له فتصور العلم  
علم بالعلم فقوله والاقال الخ مبني على هذه الغفلة فانه قال ذلك تقديراً قائله (قوله بمجرد  
التفات النفس اليه) قال شيخنا العلامة يعني بعد تصور الطرفين وهذا هو المسمى من  
الضروريات بالاوليات وبالديهيات وهو أخص الضروريات المعرفة بما لا يتوقف على نظر  
واستدلال فقوله بعد ذلك من غير نظر واكتساب لا فائدة فيه اذ هو أعم بعلمه اخص اه (وأقول)  
قوله لا فائدة فيه ممنوع قطعاً بل فائدته جملة وهو بيان المراد هنا بالضروري الذي هو محل  
التزاع وإنما الضروري بالمعنى الاعم فافهمه واجب من هذا الاعتراض (فان قلت) فكان  
يكفي الاقتصار على العبارة الثانية (قلت) لعله أشار الى ان الثانية هي مراد من يعبر بالاولى  
(قوله بجميع أجزائه) 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 وملتزم  
أو متالم معنوي بالضرورة فقوله وهو أي العلم بانه موجود الخ علم تصديقي خاص متعلق بمعلوم  
خاص هو وجوده والتساذه أو ناله 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 التصديق المعبر عنه بلفظ علم في قوله لان علم كل أحد فالمصدق  
به بالنسبة لهذا التصديق هو النسبة في القضية المذكورة فان أراد بقوله واذا ركبت  
القضية القضية التي هي متعلق هذا التصديق فقوله 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 التصديق المتعلق بتلك القضية فالتصديق ليس قضية ولا يقال فيه انه قضية بل  
القضية متعلقه ثم رأيت القرافي في شرح المحصول ذكر ما بين ما قلته حيث قال وكونه يعلم انه  
عالم بهذه الامور تصديق فيه تصوراً أن أحدهما موضوع القضية وهو زيد نفسه والثاني محمول  
القضية وهو كونه عالم بهذه الامور الخ اه واما قوله هو وجوده الخ فالخبر فيه ان يقال هو انه  
موجود أي النسبة في هذه القضية والاقال الوجود ونحوه مفردات والمفرد لا يكون علمه تصديقا  
فتأمل (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  
الدرجته في الاعتقاد اه \* والثالث انه أورد على هذا المحصول المذكور ان قوله لموجب ان أراد  
به لموجب صحيح فقوله 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 لست أومتالم  
ضروري بجميع أجزائه  
ومنه تصور العلم بانه موجود  
أو متأذا و متالم بالحقيقة  
وهو علم تصديقي خاص  
فكون تصور مطلق العلم  
التصديقي بالحقيقة  
ضروريا وهو المدعى  
وأجب بأننا لنسلم انه  
بتميز أن يكون من أجزاء  
ذلك تصور العلم المذكور  
بالحقيقة بل يكفي تصوره  
بوجه فيكون الضروري  
تصور 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 نحو الشك والوهم بناء على انه لا حكم فيهما وبقوله الجازم  
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) يريد 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 أن  
ضروريته انما هي 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 بنا في 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 المماثلة بين الكتاب ومقاصده مع استيلاء  
الاشغاف عليه اول كلام الامام بنا ويل يارد ركيك تجمة الاسماع وتفرغ عنه الطباع ثم وقع  
في قبيح البهتان وتكلم في حق الشارح المحقق بما لا يصد عن عاقل ولا يخفى بطلانه وأنه من  
أقبح الاقتراض على فاضل فقال مانعه وقال الامام تارة ضروري فلا يحد ويترك وتارة عرفه بأنه  
الحكم الجازم 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 الذكري لا المعنوي فتأمله اه  
ثم قال ثم قول المصنف وقيل ضروري لا يحد فيه حوازة لانه يشترط ان 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 بنائه على ان المقصود بجده افاضة العبارة  
عنه ويحجب بان اقتصار الشارح على الاول لدلالة كلام المحصل عليه مع ان الثاني مفهوم عما  
ذكره بعد (قوله مع سلامة حده عما ورد على حدودهم الكثرة) قد رد عليه ان ما أورده  
في المواقف عليه بعد ان نقل عنه التحديد بانه اعتقاد جازم مطابق لموجب اما ضرورة أو دليل  
من انه يخرج عنه التصور لعدم اندراجها في الاعتقاد وبين السيد ان هذا الاراد يريد على بعض  
التعاريف الذي نقله في المواقف عن بعض المعتزلة وأورد عليه أيضا ان حكم الذهن يخرج  
التصور ويحجب بأن المراد عن مجموع ما أورده على حدودهم الكثرة أو لا يعتبر عموم ما في عما  
ورد (قوله وعندى ان تصوره بديهي أي ضروري) قال شيخنا العلامة فيه أنه تفسير للاخص  
بالاعم الخ (وأقول) هذا من التقبير في الوجوه الحسن 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 مراداً فقد  
ذكر والوجوه ككثيرة منها ما أشار اليه المولى الدواني ان البديهي ما لا يحتاج الى نظر  
لا ما لا يمكن حصوله منه فلم لا يجوز ان يحصل بديهي خفي من نظر مجرد أروم فله طريقان يختار  
المعلم أحدهما تعليمها ومنها ما ذكره العضد في القوائد ان ذلك ليس تعريفاً حقيقياً يراد به

نقده مع قوله انه ضروري  
لكن بعد حده فتم هنا  
لترتيب الذكري لا المعنوي  
(وقيل) هو (ضروري  
فلا يحد) اذ لا فائدة في حد  
الضروري لمصوله من  
غير حد وصنيع الامام  
لا يخالف هذا وان كان  
سياق المصنف بخلافه لانه  
حده أو لا بناء 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  
اختلافوا في حد العلم  
وعندى أن تصوره بديهي  
أي ضروري ثم قد يحد  
الضروري لافادة العبارة  
عنه (وقال امام الحرمين)  
هو نظري



تخصيل مجهول لتلازم ما ذكر بل هو تنبيه راديه الالتفات الى ما علم ليصدق بانه المراد بلفظ  
 الخبير فيكون تعريفا لفظيا لا ينافي البدهة (قوله عسر) قال شيخنا العلامة نسب ابن الحاجب  
 هذا القول للامام واصطلاحه كغيره أن الامام اذا أطلق 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 المواظ وهما تابعا 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 تابعا له ويميز عن غيره الملتبس به من أقسام الاعتقاد بانه اعتقاد جازم مطابق  
 ثابت) استبعد ذلك في المواظ بانه ان أفاد تميز الماهية العلم عما عداها صلح معرفا وحدها اذا  
 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 يعسر في الادراكات الخفية الخ قال  
 أعني السيد فظهر انه انما قال يعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا كلام محقق  
 لا بعد فيه لكنه جاز 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 بتعددده حينئذ 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 ثم 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 عما 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 وقوله بعد ذلك وقوله وعلى هذا أي قول الأشعري الخ اذا صمله انه على القول الأول  
 لا يتفاوت العلم بحسب المتعلقات وان أراد على القول الثاني فقط فصحيح لكن كان ينبغي له  
 التمييز بينه فليستامل (قوله في جزئياته) اعلم ان الجزئيات اما بحسب المحال التي يقوم به العلم  
 كزيد وعمر والقائم بزيد جزئ العلم والقائم بعمر وجزئ آخر واما بحسب المتعلقات كالعالم بشئ  
 والعالم بشئين فالاول جزئ العلم والثاني جزئ آخر فان قلنا بان اتحاد العلم فالمراد الجزئيات باعتبار  
 المحال كعلم زيد وعمر ومثلا ولا ينافي ارادتها باعتبار المحال 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 المحال الواحد أيضا كعلم زيد بهما 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 لا نفسها (قوله فليس بعضهم 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  
 بتقدير دقيق تخفائه (فالرأي)  
 بسبب عسره من حيث تصوره  
 بحقيقته (الامسالك عن  
 تعريفه) المسبوق بذلك  
 التصورا عسر هو بالنفس  
 عن مشقة الخوض في  
 العسر قال كما أفصح  
 به الغزالي تابعا له ويميز عن  
 غيره الملتبس به من أقسام  
 الاعتقاد بانه اعتقاد جازم  
 مطابق ثابت فليس هذا  
 حقيقة عندهما وظاهر  
 ما تقدم من منيع 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 واستداده الى ضمير العلم لان المتبادر منه التفاوت في نفسه ولا معنى له  
 الا التفاوت في جزئه تمامه (قوله وانما التفاوت بكثرة المتعلقةات) قال شيخنا العلامة التفاوت  
 به في التحقيق انما هو في المتعلقةات 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 بالمتعلقةات أى المعلومات بان يتعلق جزئى به يوم واحد وجزئى آخر  
 بأكثر من واحد مع فرض تعدد العلم وان كل معلوم له علم يخصه وان لا يتعلق شئ من جزئياته  
 بأكثر من معلوم واحد في غاية الظهور (قوله والجهل انتفاء العلم بالمقصود) فان قلت ان أراد  
 بالعلم ما تقدم في معناه وهو الحكم الجازم الذى 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  
 مطابق 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 الشئ على خلاف هيئته الذى هو القسم الثانى للجهل قلت المراد  
 الثانى ولان العلم ان ادراك المقصود على خلاف هيئته ادراك له أى 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 الساخ حتى يكون  
 انتفاء جهلا بسيطا (قلت) قول المواقف وشرحه ويقرب منه أى من الجهل البسيط السهو  
 وكأنه جهل بسيط سببه عدم استنبات التصور أى العلم تصوريا كان أو تصديقا فانه اذا لم  
 يتمكن التصور ولم يتقرر كان في معرض الزوال فنبت مرة ويزول أخرى ويثبت بده تصور آخر  
 فيشبه احدهما بالآخر الخ اه مما يشعر بان السهو عن المعلوم المتصور بالتصور الساخ  
 قريب من الجهل البسيط شبيهه فلو لان انتفاء التصور الساخ جهلا بسيطا متأنق ذلك  
 التقريب والتشبيه لانه لو لم يكن انتفاء التصور الساخ جهلا بسيطا فلا فرق بين استنبات  
 التصور وعدم استنباته فلا يتأني ذلك التقريب والتشبيه فان قلت هل يتأني الجهل المركب في  
 التصور الساخ كالتصور الانسان بانه حيوان صاهق مثلا (قلت) الظاهر لانه على ان التصور  
 لا يكون الامطابقا وعدم المطابقة في تصور الانسان بانه حيوان صاهل انما هي لتصديق  
 بان هذه الصورة للانسان لاني 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 الذى هو  
 الحكم بخلاف بنية أجزائه لانها تصورات وهي لا يقع فيها خطأ كما تقرر وفي رساله تحقيق  
 التصور والتصديق للقطب الرازي نقلا عن النصير الطوسي لا يقال التصور الساخ لا يمكن  
 ان يعتبر فيه المطابقة والافل يمكن ساذجالا نقول التصور ينقسم الى حقيقى يتقدمه العلم  
 بوجود التصور ويشرط فيه ان يكون مطابقا للوجود والا لكان تصورا غير ذلك التصور

(وانما التفاوت) فيها بكثرة  
 المتعلقةات في بعضها دون  
 بعض كما في العلم بثلاثة  
 أشياء والعلم بشيئين بناء على  
 اتحاد العلم مع تعدد المعلوم  
 كما هو قول بعض الاشاعرة  
 قياسا على علم الله تعالى  
 والاشعري وكثير من  
 المعترضة على تعدد العلم  
 يتعدد المعلوم قاله العلم بهذا  
 الذى غير العلم بذلك الشئ  
 وأجيب عن القياس بانه  
 خال عن الجامع وعلى هذا  
 لا يقال يتفاوت العلم بما  
 ذكره وقال الاكثر من  
 يتفاوت العلم في جزئياته اذ  
 العلم بثلاثة اوا واحد نصف  
 الاثنين أقوى في الجزم  
 من العلم بان العالم حادث  
 وأجيب بان التفاوت في  
 ذلك وهو ليس من حيث  
 الجزم بل من حيث غيره  
 كالف نفس بأحد المعلومين  
 دون الآخر (والجهل  
 انتفاء العلم بالمقصود) أى  
 ما من شأنه ان يقصد ليعلم  
 بان لم يدرك لأصلا ويسمى  
 الجهل البسيط

وهو

وهو جهل والى غير حقيق يتقدم على العلم بوجود المتصور 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 علم له جهلا بسيطا او مر كبا بالنسبة لعدم العلم التصديقي مع انه  
 غير جهل به بالنسبة للتصوري (قلت) الوجه انه بعد ذلك لاختلاف متعلق العاين لان متعلق  
 التصوري ذات الموضوع بنسبها ووجهها ومتعلق التصديقي غير ذاته كنبوت 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 فليست امثل (قوله) او ادرك على خلاف ما بينه في الواقع) نسبة اموره الاول انه يشمل  
 ظن المجتهد لا احكام من الامارات اى الغير المطابق وعلى هذا فالظاهر انه لا محذور في تسليم انه  
 جهل مركب ولا ينافيه انه ظن يقضى الى العلم بحسب الامارة لان انتفاءه 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 الاى 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  
 باحد اقسام التصديقي اعنى اليقين منه وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والنيات فيسمى غير  
 الجازم ظنا وغير المطابق جهلا مركبا وقوله وقدر اذ بان الظن ما ليس يقين قيم الظن الصريح  
 والجهل المركب واعتقادا المقلد وقوله فاتصديقي على ما ذكرنا ينحصر في العلم والجهل المركب  
 والاعتقاد الصحيح والظن اه فان اطلاق مقابلة الظن للجهل في هذه المواضع يقتضى خروجه  
 عنه وان لم يطابق لكن هذا الاستنباط قد يقتضى خروج التقليد مطلقا عن الجهل الا ان قول  
 السيد عقب قول المواقف الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق مانصه سواء كان  
 مستندا الى شبهة او تقليد اه صريح في انصاف التقليد بالجهل وفي شرح المواقف قال اى  
 الامدى والجهل البسيط يمنع اجتماعه مع العلم لذاته ما فيكون ضد العلم وان لم يكن صفة اثبات  
 وليس اى الجهل البسيط ضد الجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجمع كلاهما  
 لكنه يصاد التوهم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شأنه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور  
 في حالة التوهم واخوانه واما العلم فانه يصاد جميع هذه الامور المذكورة اه \* والثانى انه قد  
 يقال الادراك امر وجودى فكيف يصدق عليه انتفاء العلم الذى هو عدى ويمكن ان يجاب  
 بان الشاوح لم يصدق على انتفاء العلم على الادراك اذ قوله او ادرك ليس يانكالاتقاء المذكورة  
 حتى يكون الانتفاء محولا عليه وانما قصد بيان سبب الانتفاء وملازمه فيكون الجهل نفس  
 الانتفاء الحاصل بسبب الادراك المذكورة لانفس الادراك المذكورة وقد اورد شيخنا العلامة  
 السؤال واجاب بغير ما قلناه اخذنا من حاشية المطول للتصديق الكلام على التصاحح وما اخذ  
 منه متعين هناك لجل نفس الخلوص على القصاحة قراجه تعرفه \* والثالث انه اذا كان المراد  
 بالعلم في قوله انتفاء العلم المقصود مطلق الادراك فكيف يخرج عنه ادراك الشئ على خلاف

او ادرك على خلاف هيئته  
 في الواقع ويسمى الجهل  
 المركب

هيته 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 كافي قولنا اودرك على  
خلاف هيته فالاسلم المقصود لا يهيم منه الا المطابق فلا يهيم من انتقائه الانتقاء المطابق فلذا  
صدق هذا الانتقاء مع الادراك الغير المطابق فن اعتقد قدم العالم بصدق انه ادرك حال العالم على  
خلاف الواقع وانه ادرك قدم العالم على خلاف كيفيته لان كيفيته الانتقاء وقد ادرك ثبوته  
فليتأمل (قوله لانه جهل المدرك 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 بمرور في ولا اشكال فيها يوجه كما هو جلي للمتأمل وذلك لان تسميته بالمركب غاية ما تقتضيه  
تعدد الجهل فيه وقد ثبت بهذا التوجيه المطابق للجمال تعدده لكن لما فهم الكوراني ان هذه  
ليست عبارة القوم جعلها مخرفة على التغيير في وجود الحسان بما هو أشبه بشئ بالهذيان مع  
مسحة هذه العبارة عند حكمايتها وتحريرتها 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 بانتقاء العلم بالشئ مع  
عدم الاعتقاد بشئ فتأمل بل الحق انه مركب لان انتقاء العلم حاصل فذلك جهل واعتقاده انه  
ليس بمنتهى خلاف الواقع فهو جهل آخر اه ولا يخفى باي نامل 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 اثباته وبيان المراد به وليس كذلك وانما ذكر  
بيان اشتماله على تعدد الجهل فيه لتضع تسميته بالمركب وكأنه فهم 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 انتقاء العلم لا يستلزم الاعتقاد لصدقه بانتقاء 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 انتقائه وذلك حاصل اذا لم يعتقد شيئا من حصوله أو  
انتقائه على ان هذه العبارة قاسدة 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  
انتقائه 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 يخرج 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 تعذرا أسباب علمه  
كذاته تعالى انتقاء 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 يتعذر علمه ككسبه ذات الحق بل وعلاوان

لانه جهل المدرك 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 بذات 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 يقصد عين ما عوم وخصوص من وجه وبجواب 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  
واضح البديهيات لا يقال قد بظنه محكا في قصده 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  
كأقل 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 عا وخصوصا من وجه بل قد سبق منه  
الى القهم ان الذي ينتم ما هو العموم والخصوص المطلق الا ان يريد انهما مجتمعا فيما يمكن علمه  
ويقصد ويتقرر الاول فيما يمكن علمه ولا يقصد الثاني فيما يقصد ولا يمكن علمه وفيه نظر فليتنا مل  
(قوله على خلاف هيته في الواقع) قال شيخنا العلامة يخرج تصور الشيء على خلاف حقيقة  
في الواقع كادراك الانسان بانه حيوان صاهل مع انه جهل قطعا لقوله على خلاف ما هو به  
لكان أشمل اه (وأقول) هو وجهه ويمكن تاويل الهيئة بما للشيء أى الامر الثابت للشيء أهم  
من صفته وذاته مجازا ويكفي التغير الاعتبارى في صحة نسبة حقيقة الشيء اليه لا يقال يلزم  
من اختلاف الحقيقة اختلاف الهيئة اذ لكل حقيقة هيئة ليست للحقيقة الاخرى فقوله على  
خلاف هيته متناول لما كان على خلاف حقيقة لانا نقول هذا لا يفيد لأن اختلاف الحقيقة  
وان استلزم اختلاف الهيئة لكن تصور الشيء على خلاف حقيقة لا يستلزم تصور على خلاف  
هيته اذ قد يطابق اعتقاده بالنسبة للهيئة مع عدم مطابقتها بالنسبة للحقيقة نعم المقطع الذى  
ادعاه الشيخ قد لا يقول به هذا القائل فان هذه أمور اصطلاحية ولم يعلم شمول اصطلاحه لاذكره  
الشيخ ولعل هذا وجه سكوت الشارح عن التعرض لذلك ثم رأيت في منع الموانع ما صورته  
وأما سؤالكم عن الفرق بين قولنا تصور المعلوم على خلاف هيته وقول امام الحرمين على خلاف  
ما هو به فانه سؤال جيد يستحق أن 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 تصور وقولكم على خلاف ما هو به  
يعطى انه لم يقع تصور وان اراد اختلاف ما هو معلوم في نفسه على خلاف الواقع فذلك المعلوم  
في نفسه لم يتصور راعا تصور فيه كفيته وهذا هو المعنى بقولنا على خلاف هيته اه (وأقول)  
يجاب عن الامام بان مراد بالتصور الادراك التصديقي فالمعنى ادراك المعلوم أى ما من شأنه  
ان يعلم أى التصديق المتعلق به على خلاف ما هو به أى الامر الذى هو متلبس به من حقيقة  
أحواله بان يحكم باثبات ما ليس له منها ما كان يحكم بان الانسان حيوان صاهل أو بان العالم قديم  
وحيث فعبارة الامام لا تخبر عليها وهى أولى من عبارة المصنف لقول ما هو له الحقيقة وقصور  
الهيئة على الكيفية والصفة فتخرج الحقيقة الا ان يلزم المصنف ان الخطا فيها لا يسمى جهلا  
وفيها بعد (قوله والقولان مأخوذان من قصيدة ابن مكي في العقائد) عبارة تلك القصيدة  
وان أردت ان تتخذ الجهلا \* من بعد جد العلم كان سهلا

(على خلاف هيته) 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 بعده هذا والحدود تكثر  
تصور المعالوم هذا حرفه \* وحرفه الآخر يأتي وصفه  
مستوعبا على خلاف هيئته \* فافهم فهذا القديم نتمته ٥١

(قوله عما من شأنه العلم) قال شيخنا العلامة المقام بن ذنون ما الآن وصفه بهدم العلم قر به الى  
غير العاقل ٥١ (وأقول) وأيضا فاطلق أيضا على العاقل وان كان قليلا ولعل وجهه أينما  
ما نقل اجتماع من مع حرف الجر المائل لها في حرفه ولا ينبغي عليك ان الشارح ناقل لهذه  
العبارة عن غيره (قوله لاخراج الجهاد والبهيمية عن الاتصاف بالجهل) أقول كما يخرج الجهاد  
والبهيمية بقوله انتفاء العلم يخرج النائم والغافل ونحوهما كما قال في شرح المواقف عن  
الآمدى وليس أي الجهل البسيط ضد الجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجامع  
كلامهم ما لكنه يصاد التوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شأنه ان يقوم به العلم وذلك  
غير متصور في حالة التوم وأخوانه وأما العلم فانه يصاد جميع هذه الامور المذكورة ٥١  
ومقتضا سلب الادراك عن نحو النائم والغافل وهو المرضي عندهم قال الهندي في بحث المشتق  
قالوا لو لم يصح اطلاق المشتق حقيقة وقد انتفى المعنى لم يصح ومن لثائم وغافل لانهم ما غير  
مباشرين له وانه باطل للاجماع على ان المؤمن لا يخرج عن كونه مؤمنا بنومه وغفلة ويجري  
عليه أحكام المؤمنين وهو نائم أو غافل الجواب انه مجاز لا امتناع كافر للمؤمن باعتبار كفر تقدم  
المخ قال السيد قوله لم يصح مؤمن لثائم وغافل حقيقة بل يازا السلب لانهم ما غير مباشرين  
للإيمان سواء فسر بالتصديق أو بغيره وانه باطل للاجماع المذكور وكذا الحال في عالم فانه يصح  
لثائم وغافل ولا يخرج العالم عن كونه عالما بنومه وغفلة الجواب أن مؤمنا وكذا عالما مجاز  
في النائم والغافل والاجماع انما هو على اطلاق المؤمن على ما في الجملة وأما بطريق الحقيقة  
فلا واجر أحكام المؤمنين على النائم مثلا لا يستلزم كون اطلاقه عليه حقيقة لغوية المخ  
٥١ (قوله ونخرج بقوله المقصود ما لا يقصد كاسفل الارض وما فيه فلا يسمى انتفاء العلم به  
جهلا) فيه أمور \* الاول انه يفيدني كلاسفي الجهل البسيط والمركب عنه لانه فسر  
انتفاء العلم في كلام المصنف بكلا القسمين فالله هو من عبارته أيضا كلا القسمين فتكون  
المقصودية بشرطافهما \* والثاني ان الكوراني اعترضه بانه مما لا يساعده 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 تعمس الاطلاع عليه كان ذلك مظنة العذوق في عدم  
ادراكه فلا يتم به فلم يجعل جهلا وأما ثانيا فالشارح نقه مشهور بالتثبت والاحتياط في النقل  
لا سيما الاصطلاحات فلولا أنه اطلع من كلامهم على ما يقصد ذلك ما ذكره فلا يليق بذى عقل ان  
يرد ما ذكره بمجرد الدعوى التي لا سند لها من عقل أو نقل والثالث ان خروج ما ذكر ظاهر  
بالنسبة للانس وأما بالنسبة لسكان اسفل الارض من نحو الجن فلا ينبغي ان يكون كما سفل

عما من شأنه العلم لاخراج  
الجهاد والبهيمية عن الاتصاف  
بالجهل لان انتفاء العلم انما  
يقال فيما من شأنه العلم  
بجفاف عدم العلم ونحو  
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 للانسان مثلا دون سكان السموات فليست (قوله  
ويقسم حينئذ الى تصور سائح اى لاحكم معه والى تصور معه حكم وهو التصديق) قال شيخنا  
العلامة ان كان الحكم فعلا للنفس كما مر فالتقسيم صحيح حاصر والا فلا لخروجه 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 قدمه من اتحاد التصور  
والتصديق في طريق الافادة وهو القول الشارح وكذا والحكم داخل اما اذا كان فعلا فلان  
المركب من شئ وغيره ايسر قسمان 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  
وحيثئذ فهذا التقسيم الذى ذكره هنا صحيح حاصر واما قوله وكذا والحكم داخل اما اذا  
كان فعلا فلان المركب من شئ وغيره ايسر قسمان ذلك الشئ فجوابه ان لنا ان نختار هذا الشق  
واما ما أورده عليه فهو مبنى على ان التصديق قسم من العلم وليس كذلك وانما القسم على هذا  
التقسيم التصوري المقيد بصاحبه الحكم على ان الحكم خارج واهذا قال الجلال الدواني في  
حواشى شرح التسمية 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 المقارن للحكم والغير المقارن له ومن ذهب مع ذلك الى المذهب الامام في تركيب  
التصديق لا يتأتى يفعل كما فعله المصنف يعنى صاحب التسمية من تقسيمه الى التصورين  
وجعل التصديق عبارة عن مجموع القسم الثاني مع الحكم اى كما فعل صاحب التسمية كما  
رايت اه وقال المولى ساعد الدين في 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 وحيثئذ يسقط اعتراضان أحدهما ان الحكم ليس يعلم لانه فعل من  
أفعال النفس والعلم كيفية فلا يصح جعل التصديق المركب من العلم ومما ليس يعلم قسمان العلم  
اه فالضمير في قول الشارح وهو التصديق راجع للجموع التصور والحكم لا للتصور المقيد  
بالحكم كما ظنه الشيخ ربنى عليه ما بنى فهو كقول التسمية ويقال للجموع تصديق وان كانت  
عبارتها أوضح فان اعتراض الشيخ بان عبارة الشارح موهمة وظاهرة في رجوع الضمير للتصور  
المقيد للجموع رجع اعتراضه الى المناقشة اللفظية وليست من تأب المحصلين كما اشهر واما  
قوله واما اذا كان ادراكا كالخ قلنا ايضا اختيار هذا الشق واما ما أورده 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 أراد بتصويبه المذكور معنى الاولوية قبل العلم والرجوع  
بجيت يكون غيره باطلا ممنوع واهذا الما قال السيد ان كون التصديق هو الحكم فقط هو الحق  
وروجه بان تقسيم العلم الى هذين القسمين انما هو لامتناع كل منهما عن الاخر بطريق يتصل

ويقسم حينئذ الى تصور  
سائح اى لاحكم 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 فكلمة ما يقول مرادى بالتصديق هذا ولا مشاحة في الاصطلاح فلا وجه للقول بان أحد الاصطلاحين باطل أى كما فهم من لفظ الحق قلت المراد أى يكون ذلك هو الحق ان هذا هو المناسب للفقن وغرض الواضع دون ذلك اه وقال أيضاً معنى شيخنا في شرح الغرة ولعل الامام لا يسلم ان المقصود الامتياز أى امتياز كل من القسمين من الاثر بالمعنى المذكور أى 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 لاقصاى الشيخ على الاستشكال الا عدم اطلاعه على كلام الناس والله أعلم (قوله والسهم والذهول أى 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 تتعلق بذلك 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 سهو على الثانى دون الاول فان قيل وصف المعلوم بالحصول مع الذهول عنه تناقض قلت يدفع بان المراد الحصول فى الحافظة لا الحصول فى المدركة الذى هو العلم والذهول ينافى الثانى لا الاول وهذا الجواب مبنى على اثبات القوى الباطنة والوجود الذهني الذى يقول به الحكماء وبعض المحققين من المتأخرين دون جهو والتكلمين اه وقوله كما بين في محله أى ككتب الكلام قال في المواقف وشرحه وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني الموجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة وأرادوا به أنه الصورة الحاصلة ثم قال وهو أى ذلك الوجود الذهني فى الذهن هو العلم وهو المعلوم أيضاً فإنه باعتبار قيامه بالقوة له اقله علم وباعتباره فى نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار اه وقوله على الثانى دون الاول فيه تأمل فان الزركشى نقل عن الشيخ أبى اسحق الشيرازى انه ذكر التعريف الذى ذكره المصنف في كتابه المسمى بالحدود وزيفه بان المعلوم ما تعلق به العلم فلا يصح ذكره فى تعريف السهو وقال واختاره فى تعريفه ما يضاد العلم والجهل والظن والشك اه والظاهر ان الشيخ أبى اسحق لم يبين هذا على خصوص قول الحكماء وموافقهم فى العلم وقضية ذلك ان يكون السهو عنده شاملاً للعقلة عن المعتقد والمظنون والموهوم والمشكوك أيضاً 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 السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها فى الحافظة والنسيان زوالها عنهم ما يحتاج حينئذ فى حصولها الى سبب جديد اه ويمكن ان يجاب أيضاً بما لا يبنى على قول الحكماء وموافقهم وهو ان المراد بالحصول هو الحصول فيما مضى اخترازا عن الذهول أى العقلة مما لم يتعلق به العلم لاني الخال ولا فى الماضى فلا يسمى سهواً الا يقال هذا خارج بقوله المعلوم لا ناقول لما احتل ان يراد به ما من شأنه ان يعلم خصوصاً والمصنف يستعمله فى هذا المعنى كما في قوله السابق وقيل تصور المعلوم على خلاف

( والسهم والذهول ) أى  
العقلة ( عن المعلوم ) الحاصل  
فقتبه له يادنى تنبيه بخلاف  
النسيان فهو زوال المعلوم  
فستأنف تحصيله ( مستلة  
الحسن ) فعل المكلف  
( الماذون ) فيه ( واجبا  
ومندوبا وبياحا ) الواو  
للتقسيم



هيته بين التقييد بالحاصل ان المراد بالمعروف بالفعل فيما مضى والثاني ان شيخنا العلامة أورد  
 ان مضمون كلام المصنف والشارح ان الذهول والثقله مترادفان وانهما أعم مطلقا من السهو  
 وان الثلاثة مبينة للنسيان قال وهذا قول لأعلم له سنداً ثم حكى عن المواقف وشرحه بما يخالفه  
 ولا يخفى على العاقل المصنف سقوط هذا الاعتراض وبرودته أما قوله لأعلم له سنداً 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 خصوصاً في أمر  
 اصطلاحى قد اشتهر انه لا يجزئ فيه وخصوصاً ونحن 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 اختصر القول فيما قاله هؤلاء وليس كذلك  
 كما هو معلوم خصوصاً من البديهي تكرر اطلاع الشارح على ما في المواقف وشرحه فلو اثر  
 عنده لا ورده وبالله المستعان (قوله والمنصوبات أحوال لازمة) اعترضه شيخنا العلامة  
 فقال اللازمة غير المنفكة عن صاحبها ومن البين ان كلامنا من الوجوب وغيره يتكلم عن المأذون  
 بان يتصف المأذون بواحد من الاخرين 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 اذ  
 لا اشتباه على عاقل في أن كل واحد منها لازم لقسم من أقسام الحسن بمعنى ان الواجب لازم  
 لاحد أقسامه وان المتدوب لازم لقسم آخر وان المباح لازم للقسم الباقى فجميعها لازم لجميع  
 الاقسام بهذا المعنى ولا في ان مجموعها لازم لجميع الاقسام اذ المجموع لا يتكلم عن المجموع  
 وكان الشيخ ظن ان المراد ان اللازمة لهم 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 الاقسام على التوزيع أو لزوم مجموعها لجميعها بالضرورة والالتقال لازمة للحسن  
 ثم رأيت الكمال ذكر ما هو حاصل ما ذكره وقال في لزوم الجميع للجميع انه تطير ما مثل به النواة  
 من قولهم حينذا المال فضة وذهبا اه لكن الشيخ مطمح نظره الاعتراض فيقف مع ما يتبادر  
 اليه منه (قوله قبل وفعل غير المكلف) أقول فعل غير المكلف يتناول عباداته وقضية ذلك أنها  
 لا توصف بالحسن على القول الاول 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 بالمنع وهو الذى اختاره امام الحرمين وكلام المصنف يشعر بتوجيهه ومنهم من قال  
 لا يبعى حسناً ولا يبيعاً الا لا يتوجه اليه مدح ولا ذم بسبب الفعل 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 الذم كما تقدم  
 (فدخل) في القبح (خلاف  
 الارلى) كما دخل فيه الحرام  
 والمكروه

لا يقيد أنه واسطة وفيه نظر ويتناول أيضا فعله المنهسي عن نوعه فهو زناه وسرقة وفيه نظر اذ من  
 ابعده البعيد ذهاب أحد الى حسن ذلك فالوجه استثناء ذلك ثم رأيت قول الراجعي في باب الزنا لو  
 مكنت البالغة 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 امام موروون يبحر بوضعه على الاولى  
 في الجملة ومنعه من الثانية وتأديبه عليها جملة قليتا مل ولو اريد بقوله ما لم يسه عنه ما يشمل ما لم يسه  
 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 لازما 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 بالتناء على الشيء تابع للامر بذلك  
 الشيء الاتري الى قوله فانه يسوغ التناء عليه وان لم يؤمر به ثم قوله نظر الى ان الحسن ما أمر  
 بالتناء عليه فانه دل على ان عدم الامر بالتناء على المباح اهدم الامر بالمباح وذلك لان ادخال  
 المباح في الحسن بمعنى ما يسوغ التناء عليه وان لم يؤمر به ثم اخرجه عن الحسن بمعنى  
 ما أمر بالتناء عليه صريح في ان سبب خروجه عدم الامر به وان الامر بالتناء على شيء  
 تابع للامر بالشيء وعلى هذا فيكون المراد في قوله السابق وبمعنى ترتب المدح والذم  
 شرعي أن الشيء الحسن بذلك المعنى هو الأمر بالتناء عليه لكون ذلك الشيء مأمورا به  
 يدل على ذلك ترتب الثواب عليه لانه انما يكون على المأمور به وحينئذ بقوله كما تقدم تنظير  
 للمراد بالحسن عند هذا البعض المراد به فيما تقدم والتقدير نظر الى ان الحسن ما أمر  
 بالتناء عليه كالحسن الذي تقدم في ضمن أن الحسن والقبح بمعنى 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 به بذلك حتى تصح الحوالته عليه كما ظنه الشيخ فاستشكله على انه قد يمنع توقف  
 الحوالته على التصريح بالمعنى الذي تقع الحوالته باعتبارها ولا يكفي في الحوالته ارادته ويكون  
 تنبها 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 فليست بل  
 (قوله والا لكان ممنوع الترك وقد فرض جائزه) أي وذلك اجتماع التمييزين ويجب تمتع ذلك  
 لان المتباني للوجوب جواز الترك مطلقاً لجوازه وقت العذر فقط كما هو المراد منسداً كثر

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

الفتها فبما ذكر فاللازم كونه جائز الترك وقت العذر وغير جائز الترك في سائر الارقات أو تقول في  
عبر وقت العذر وليس هذا اجتماع النقصين لاختلاف زمني والتقي والاثبات وفي قول المشرح  
الآتي وجواز الترك لهم لعذرهم إشارة إلى ذلك ويمكن ان يحمل على ذلك قول شيخنا العلامة  
وقد يدعي التناقض بان شرطه وهو اتحاد الجهة منتفها كما أو ما إليه المشرح في تقرير دليل  
المخالفة (قوله وقال أكثر الفتها الخ) قال صدر الشريعة في التتبع ثم هو أي الوقت سبب  
لنفس الوجوب لان سبب الحقيقي الايجاب القديم وهو وقت الحكم على شيء ظاهر فكان هذا  
أي الشيء الظاهر وهو الوقت سببها أي لنفس الوجوب بالنسبة اليها ثم لفظ الامر سبب الوجوب  
ما وجب بالايجاب المرقب الحكم على ذلك الشيء أي الوقت فيكون أي لفظ الامر سبب الوجوب  
الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاقل هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء  
والثاني هو لزوم تقرير الذمة عما تعلق بها فلا بد من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا بقيت  
الذمة في النعمة أي وثبوتها في الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على أصل  
الوجوب وأيضا القضاء واجب على المعنى عليه والنائم والمرضى 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 وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد أي قدرته المؤثرة المستجمعة  
لجميع شرائط التأثير فهي لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا مع قول نحر الاسلام ولهذا  
أي ولو كون الوجوب جبراً من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل  
اذ لو كانت قبله لكانت امام الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه أو مع وجوب الاداء وقد عرف  
ان التعريف 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 القم 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 يأثم تاركه ويجب عليه القضاء  
وان وجد في الوقت مانع شرعي أو عتلى 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 المعترفى وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لاسبق الوجوب على ذلك الشخص

(وقال أكثر الفتها يجب  
الصوم على الحائض  
والمرضى والمسافر لقوله  
تعالى فمن شهد منكم الشهر  
فليصمه وهو لا يشهدوه  
وجواز الترك لهم لعذرهم  
أي الحوض المانع من  
الفعل أيضا والمرضى  
والسفر الذين لا يجتمعان  
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 نازع في الفرق اه وقوله وحينئذ افرقوا أي على  
 تقدير القول بتأخير الوجوب الى زمان ارتفاع المانع كما في الحوائش الحسرية 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 فهمهم فلا يصح عندهم هذا البعض من الفرق القائلين بتأخير الوجوب الى زمان  
 ارتفاع المانع كذا في الحوائش الحسرية أيضا واذ افرقوا ذلك فالقول الاقول 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 لسبق الوجوب في الجملة لكن قضية تقرير  
 التلويح انهم لا يقولون بوجوب انعقاد السبب وقضية تقرير الشارح خلافه حيث أجاب من  
 جهتهم عن دليل أكثر القهاء بان وجوب القضاء انما يتوقف على سبب الوجوب وقال في شرح  
 تعريف القضاء السابق عميلا لمسبق له مقتض من غير المستدرك كافي قضاء النائم الصلاة  
 والحائض الصوم فانه سبق مقتض لفعل الصلاة والصوم من غير النائم والحائض لانهما  
 وان انعقد سبب الوجوب أو التلويح في حقهما لوجوب القضاء عليهما ما أؤديه لهما اه  
 الا ان يفرق بين قولنا وجوب انعقاد سبب وقولنا انعقاد السبب فالاول مبني على ثبوت المخاطبة  
 حال العذر والثاني على عدم ثبوتها حال العذر لكن السابق الى الفهم من تصرفهم انهم  
 لا يريدون بوجوب انعقاد السبب ثبوت المخاطبة 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 اجمع المسلمون على انه لا يجب  
 على الحائض الصوم في الحال ثم قال الجمهور ليست مخاطبته في زمن الحيض وانما يجب  
 القضاء باصره جديد وذكر بعض أئمتنا وجهها انها مخاطبة به في حال الحيض وتؤمر بتأخيره اه  
 ويوافق هذا الوجه ما نقله المصنف عن أكثر القهاء 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 تأخيره الى زوال العذر اه ومع ذلك  
 قد يعبرون بانه يجب عليها وجوب انعقاد سبب ولهذا قال شيخ الاسلام في شرح منتهج بعدان في  
 وجوب الصوم على الحائض ونحوها وجوبه على السكران والغمى عليه والحائض ونحوها  
 عند من عبر بوجوبه عليهم وجوب انعقاد سبب كما تقر ذلك في الاصول لوجوب القضاء عليهم  
 كما سيأتي 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 اني

الوجوب فانه صريح في انهم لم يريدوا بوجوب انهما السبب المخاطبة حال العذر والا كان  
 مناهما ذلك التقي فلا يكون ذلك الجمل مقيدا ولا يصح ان يكون ارادتي الوجوب تقي وجوب  
 الاداء مع الاعتراف باصل الوجوب لانه خلاف الصريح في مذهبه كما تقدم عن النووي وخبرنا  
 يمنع تفرقة التلويح بين الفرق الاولي والفرقة الثالثة لانه لا مخالفة بينهما وقوله وليس هذا  
 الانقياد عبارة لانه على هذا ليس تغيير عبارة بل تغيير معنى المهم الا ان يريد بالفرقة الثالثة الوجه  
 المحكي في كلام النووي السابق عن بعض اصحابنا لكن يشك حينئذ اطلاقه حمل وجوب  
 السبب على المخاطبة حال العذر فليست امل واما ما نقله عن اكثر الفقهاء فانما سبب جله على القول  
 بالفرق بين الوجوب ووجوب الاداء الذي نقله التلويح عن بعض الحنفية ووافقوه الوجه المحكي  
 في كلام النووي المذكور لكن يشك حينئذ الجواب الاتي في كلام الشارح كما ستاتي  
 الاشارة اليه واما ما ياتي عن الامام فله مناسبة بالمتقول عن الفرقة الثانية فليست امل (قوله  
 وارجيب 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 (واقول) يمكن ان يقال ان هذا الاعتراض لا يصح على القول بالفرق بين  
 الوجوب ووجوب الاداء السابق بيانه وتقدم انه المناسبات لقول اكثر الفقهاء وذلك لان المانع  
 انما يمنع وجوب الاداء لا اصل الوجوب وقد يدعى ذلك ان المعسر اذا اشترى متلافي 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 احدهما شيخنا العلامة قال هذا لا يلاقي ما اوجب به عنه وهو الدليل  
 الثاني لان الاستدلال به من حيث ان وجوب القضاء بقدر الفاتت يدل على ان القضاء يدل عن  
 الفاتت وكونه يدل اعنه يدل على ان الفاتت واجب كبده والالم يمكن بدلا بل مقتضاها وهو  
 اشكال حسن والثاني ان قوله في الجواب لا على وجوب الاداء يقتضي ان اكثر 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  
 ناجر وجوب الاداء فهلا قال لا على الوجوب ويمكن ان يجاب عن الاقول بان المراد بالقضاء في  
 قوله بان وجوب القضاء معناه وجوب القضاء على الوجه المذكور اعني كونه بقدر ما فاتهم  
 المشرك ذلك يبدلته فاصل الجواب لاننا ان كون القضاء بقدر ما فات المشرك بالبديهة يتوقف  
 على سبق تقس الوجوب بل يكفي فيه سبق ادراك سبب الوجوب أي لم لا يجوز ان يكون مجرد  
 ادراك سبب الوجوب محققا لكون القضاء بقدر ما فاتت والبديهة اذ يكفي في تحققها انه كان  
 يجب لولا العذر لا بدل في ذلك من دليل وعن الثاني بان المراد بوجوب الاداء هنا وجوبه متاخرا  
 الى زوال المانع بمعنى انه يجب في الحال أي مخاطب ويلزم الا بوجوب الفعل عند زوال  
 المانع وبانه اشارة الى منازعتهم في الفرق وانما انما قل من الوجوب الاوجوب الاداء وقد  
 نازع في التلويح في الفرق بعد ان حققه حيث قال وذهب المصنف الى ان تقس الوجوب  
 هو اشتغال الذمة بفعل أو مال ووجوب الاداء المزمع تقريخ 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 فكما في صلاة النائم والناسي وصوم المسافر والمرضي 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 فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بمن 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 والمرضي 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 وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه  
 وهو الشافعية من ان القضاء قد يكون بغير 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 في 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 وجوب 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  
 معقولاً وغير 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 يأتى 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 في 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 المتصور لزوم وقوعه بعد زوال العذبة انه ان اراد لزوم وقوعه حينئذ أي في أول  
 أزمنة الزوال مثلا بدون لزوم ايقاعه حينئذ فهو غير معقول لان المعنى الذي جعله غير معقول  
 اذا اريد الوقوع حال العذر موجود هنا اذا الوقوع بغير ايقاع تمنع الا ان يقولوا بوقوع  
 التكليف بالحال وهم لا يقولون به أو مع لزوم ايقاعه فلم يثبت لزوم الوقوع بدون لزوم الايقاع  
 وقوله لانه كسبر الخ بانه ان اراد بوجوب الوجود اذا زال العذر في وسط الوقت لزوم الوقوع  
 حينئذ أي في أول أزمنة الزوال مثلا بدون لزوم الايقاع فهو غير معقول أو معه لم يثبت انفراد  
 أحدهما عن الآخر (فان قلت) فاذا منعت معقولة لزوم الوقوع بدون لزوم الايقاع فما تقول  
 في الدين الموجب فانه لازم ولا يلزم اداء قبل الحلو أو والمطالبة (قلت) لزوم الاموال اوسع من  
 لزوم العبادات فليس ان المال قد يلزم من لم يتأهل للخطاب بوجه كالصبي الذي لا يعزوا المحنون  
 فانه لو اختلف شيئا ثبت به في ذمته لان ثبوت الاموال في الذمة ليس من قبيل التكليف بخلاف  
 العبادات ليس القصد من الاالتكليف والامتحان فلا يتبعه ان تتعاق وتثبت الا في ذمته 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 في الجملة أي أعم من الوجوب على القاضى أو غيره منعت الملازمة في قوله  
 والا الخ وان اريد به الوجوب في حق القاضى كما يدل عليه آخر كلامه أي قوله وجوب الاداء في  
 حقه لم يلزم من ذلك ان التوقف انما هو على السبب لجواز التوقف على الوجوب في الجملة كما  
 منى عليه ابن الحاجب وغيره في تعريف القضا حيث قالوا استدرا كما لمسبق له وجوب  
 مطلقا اه (وأقول) جوابه باختيار الشق الثاني قوله لم يلزم من ذلك ان التوقف انما هو على  
 السبب الخ قلنا الحصر في قوله انما يتوقف الخ اضافى اى لا يتوقف على وجوب الاداء بالفعل  
 على القاضى بل يكفي فيه ادراك السبب الوجوب وانما اقتصر عليه مع انه ذكر في تعريف القضا  
 الوجوب في الجملة لانه وحده لا يكفي في وجوب القضا فان من ليدرك السبب لا يجب عليه  
 القضا وان تحقق الوجوب في الجملة بل قد يفتنى الوجوب في الجملة ويجب القضا لادراك السبب  
 كالوعم العذر جميع المكلفين فانه لا وجوب حينئذ مطلقا مع وجوب القضا على من ادرك  
 السبب ومن هنا يمكن جعل الحصر حقه مباحا وان لا توقف الاعلى ادراك السبب لان القضا  
 دارمعه وجودا وعدما بخلاف الوجوب في الجملة اذ قد يوجد ولا يجب القضا لعدم ادراك  
 السبب وقد يفتنى بان عم العذر جميع الخلق ويجب القضا على من ادرك السبب وبذلك يظهر  
 حسن ما صنعوا وسقوط هذا البحث ويظهر انه لا يكفي في تعريف القضا قولهم استدرا كما  
 لمسبق له مقتضى مطلقا بل لا بد من اعتبار ادراك السبب اللهم الا ان يريدوا بسبق المقضى  
 ما يشمل سبقه بالامكان بمعنى انه لو وجد مكاف حال عن المنع خو طب ولا يخفى انه لا بد في اعتبار  
 ادراك السبب من البلوغ والعقل فليست (قوله وقال الامام عليه أحد الشهرين) قال  
 الكوراني ان اراد ان الواجب عليه ابتداء أحد الشهرين ليكون من قبيل الواجب الخبير  
 كتحال 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 في كلامه تبادقا اه

لاعلى وجوب الاداء والا  
 لما وجب قضاء الظهر مثلا  
 على من نام جميع وقتها لعدم  
 تحقق وجوب الاداء في حقه  
 لغفله (وقيل) يجب الصوم  
 على (المسافر دونهما) أى  
 دون الحائض والمرضى  
 لقدرة المسافر عليه وعجز  
 الحائض عنه شرعا والمرضى  
 حسانى الجملة (وقال الامام)  
 الرازى يجب (عليه) أى  
 على المسافر دونهما  
 (أحد الشهرين) الحاضر  
 أو آخر بعده فأيهما أتى به  
 فقد أتى بالواجب كما في  
 تحال كثره العجز

(وأقول) ما ذكره بعض الشارحين وهو المحقق المحلى صرح به الامام نفسه فقال وأما المسافر فيجب عليه صوم أحد الشهرين أما الشهر الحاضر أو شهر آخر أو ما أتى به كان هو الواجب كما قلنا في الكفارات الثلاث اه بحروفه قد ريدته 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 خلف لفظي) قال الزركشي تابع فيه الشيخ أبا اسحق 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 فائدة وتقل ابن الرفعة ظهور فائدته في وجوب التعرض لاداءه والقضاء في النية اه كلام الزركشي وزاد المصنف في شرح التمهيد فائدة أخرى فرأى انها قد 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 بأنه لو كان من الواجب الخير لم يكن أحد الشهرين اداءه والاخر قضاءه وقضيته ان كون الاتم قضاءه محل 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 وايضا بالما سوريه قلنا بعد الشرع بتوجه 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 بالعلم بالخلاف فيه من قوله الاتي ومن ثم كان التكليف الزام مافيه كلفة لاطلبه خلافا للقاضي كما ترك المكروه وخلاف الاولى اكتفاء بالعلم بالخلاف 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 بالخلاف (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 اولهما لانها حينئذ كالاصل ولو جمعها 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 تعريفها صححما 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 من ثبوت قطعها ويوجب بان مراده انه لا يدخله بالتسوية لكل من المعدول عنه والمعدول اليه وان كان له مدخل بالنسبة للمجموع واعلم ان قول الشيخ اليه بالالزام فيه اعمال ضمير المعدول وقد تقدمت

(وان خلف لفظي) أي راجع الى التقطرون 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 ان أم حقيقة في الايجاب كصيغة افعال فلا يسمى ووجه الامام الرازي أو في القدر المشترك بين الايجاب والتدبير أي طلب الفعل فيسمى ووجه الامام الرازي الآمدى أما كونه مأمورا به بمعنى انه متعلق الامر أي صيغة افعال 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 فسبحان من لا يقفل (قوله أي من أجل ذلك) قال شيخنا  
 العلامة مقتضاه 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 لاشبهة لما قل في صحة كل من الامرين فانه يترب على انتفاء  
 التكليف به في نفس الامر صحة التعريف المذكور كما يترب 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 ما تلازم فيصعق فريق كل منهما على الآخر كما  
 لا يخفى اه وقد برح صفيح المصنف بعد تسليم أرجحية العكس بان ما سلكه قد يخفى وقد يتوهم  
 منه من صفيح غيره فان سلكه تبيها على صحته فليتامل (قوله فعنده أي القاضي المنسوب  
 والمكروه بالمعنى الشامل لخلاف الاولى 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 الاولى  
 طلب الترك فاطلب الذي هو معنى التكليف شامل له ما فاجب مع ظهور ذلك من قول  
 الكوراني ما توهى ونقل المصنف عن القاضي ابى بكر الباقلا في 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 بالاسترة ولا يخفى 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 هام لا يخفى منها نسبة الى المصنف انه نقل ان المباح مكلف به عن القاضي ومفتأ  
 ذلك عدم فهمه عبارته ولو قلنا المنسب بجماعى كلام المصنف المحقق الخليل 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 فله عرف المراد بالطلب وتوهم اختصاصه بطلب الفعل لقلة شهرته  
 بالكتاب بل يربا صل هذه المسئلة فانها الاستفهام في هذا الكتاب ومنها التوقف في نقل المصنف حيث  
 قال ان صح مع ضعف اطلاعه جدا او كون المصنف أباعدرة فنقول هذا الفن خصوصا العزيرة  
 والفرسية ومنها التاويل الذي ابياه فان فساده مع روده مما لا يخفى على من له أدنى عقل ومنها  
 توهم ما لا يتوهمه أقل الطلبة من ان معنى المنقول عن هؤلاء الأئمة ان كلاما من المكروه والمباح  
 ملازمه 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 قول أوزبك (لا طلبه)  
 أي طلب ما فيه كلفه من  
 قول أوزبك على وجه الالزام  
 أولا (خلافا للقاضي) أي  
 بكر الباقلا في قوله بالثاني  
 فله المنسوب والمكروه  
 بالمعنى الشامل لخلاف  
 الاولى مكلف بهما كالواجب  
 والحرام وزاد الاستاذ أبو  
 اسحق الاسفراييني على ذلك  
 المباح فقال له مكلف به  
 من حيث وجوب اعتقاد  
 اباحته تسمية للاقسام والا  
 تفسيره 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 كلمة 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 لايصدق شئ على الجنس والنوع كما فعل الشارح فليتامل اه  
(وأقوله) جوابه اما اولها فضعفه الشارح هو مضمونه واما ثانيا فهو ان حاصل ما قاله الشارح  
هو اللاتق المذكور لانه استدلالا مشتركا كما في الاذن في فعلهما مع اختصاص الواجب بفعل  
المنع من الترك ولا يخفى ان حاصل هذا ان المباح اعم لانه اذا شارك 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 وحيدنا 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 لغيره 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 والاقصا على  
مراجعة العضد وظنه انحصار الاصول وكلام اهل فيما فيه اذ يتضح مخالفة ما فيه وكل ذلك  
مما لا يليق بالعقل 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 فبما امور الاول انه كان  
الواجب ان يقول النظر في كلامه باقراد الضمير الرجوع للعضد فانه لم يتطرق في كلام غيره كما يقطع  
به ما وقع فيه ولهذا لم يستدل الا بكلامه \* والثاني انه كيف يسوغ لعقل ان يدعى قطع النظر في  
كلامهم بان خلاف العقلا وارد على المباح بمعنى المخير مع ظهور استحالة ذلك فانه لا يتصور  
ترك الواجب من التمييز بين الفعل والترك والمنع من الترك حتى يدعيه العقلاء ويصبوا  
خلافهم فيه لان حاصل ذلك انه يمتد فيه جواز الترك وعدم جواز الترك وهما تقيضان (فان  
قلت) عذره في ذلك متابعه له ضد (قلت) اما اولها فالعضد لم يدع القطع المذكور وانما حال 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 الترك قلنا واختص  
المباح أيضا بفعل الاذن  
في الترك على السواء فلا  
خلاف في المعنى اذا المباح  
بالمعنى الاول أي الماذون  
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 ما نصه 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 المتع من الترك فلا شك انه يكون نوعا ميبانيا للواجب فلم يكن جنس له اه وقول الزركشي  
ما نصه ويحوز ان يكون قول المصنف فيما بعد واللفظ لفظي راجعا الى هذه ايضا فان بعضهم  
ادعى ذلك هنا قال لان من فسر المباح بالخير لم يجعله جنسا ومن فسر بالمأذون فيه جعله  
جنسا اه فتأمل تعبير الاصماني بالحق فانه اشارة الى ان كون الخلاف معنويا بخلاف الحق  
وقول الزركشي فان بعضهم ادعى ذلك فانه تصرح بتقل كون الخلاف لفظيا عن غيره فكيف  
مع الاقتصار على مراجعة العضد في امر مشكل لا تصح نسبة ظاهره للعقلاء مع تصرح غير  
العضد عن يعتد به في امثال ذلك بخلافه يسوغ زعم ان النظر في كلامهم يقطع بما دعاه  
ولا حول ولا قوة الا بالله واما قوله وانه لا معنى له غيره فيما يبطله قول امام مذهبه الامام الشهاب  
العلامة القراني في شرح المحصول ما نصه وفسرت الاباحة بنفي المرجع عن الاقدام على الفعل  
فيتدرج فيها الواجب والتدرب والمكروه والمباح ولا يخرج سوى الحرام وهذا هو تفسير  
المتقدمين والثابت في وارد السنة وانما سرها بمستوى الطرفين المتأخرون اه فهذا نص  
فاطع على اثبات ما نفاه الشيخ وعلى ابطال زعمه ان النظر في كلامهم يقطع بتفيه مع انه لم يرد  
في النظر في كلامهم على مراجعة ما قاله العضد تبع الامام الحاجب فاجب مع ذلك لمبالغة الشيخ  
خصوصا مع كون المبالغ عليه وهو المصنف والشراح دأبه الاستدراك على ابن الحاجب  
وابتاعه واما قوله وما قاله الشارح بفضي الخ فيجب ان يكون سموا فاحتملان حاصل ما قاله  
المصنف جعل الخلاف لفظيا وهذا قطع لا يفتى الى ما زعمه واهذا كثيرا في كلام أهل سائر  
القنون حكاية الخلاف مع التصحيح ويبان انه اخطى حتى في كلام العضد كابن الحاجب ولم يدع  
احد منهم في موضع من المواضع بطلان ذلك ولا عابه ولا اعتراض به و يلزمه ان يكون قول  
المصنف الا تي والخلاف لفظي مبطلا للتصحيح الذي قبله فكان عليه ان يعترض به ايضا وكذا  
كل ما ذكر المصنف فيه ان اختلف 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 غير بعيد عن الصواب فلا التفات اليه (قوله من حيث هو)  
حال الكمال ومن تبعه يومهم تصيد محل الخلاف بذلك في كلام القوم وليس كذلك اه (واقول)  
ان كان محذوره ذا الابهام مجردا نسبة التقيد الى القوم مع انهم لم يقيدوا فهذا الاضرر فيه  
اذ لا ضرر في مجرد التصرف في حكاية الخلاف حيث لم يلزمه امر باطل خصوصا اذا ترقب عليه  
فائدة كما ذكره الشارح هنا بقوله كما اشار اليه المصنف بقوله من حيث هو وحيث تدفع اعتراض  
ذلك ليس الا من قبيل التعبير في وجوه الحسان وان كان محذوره ابهامه اتحاد محل الخلاف مع  
فساد اتحاده فلا اثر له ذا الابهام للقطع بالند فاعه بقول المصنف والخلاف 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  
متدرب وقال الكعبي 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 الابه  
وترك الحرام واجب وما  
لا يتم الواجب الابه فهو  
واجب كلب اي فالمباح  
واجب ويأتي ذلك في غيره  
كالمكروه

أقول أيضا ذلك أن المراد الوجوب المخبر به أن الواجب في ترك الحرام هو ذلك المباح أو غيره مما يتحقق به ذلك الترتيب ذلك المباح واجب من حيث أنه أحد الامور التي يتحقق بكل منها الواجب الذي هو ترك الحرام لأن حيث خصه ولا يخفى أن كسف النفس عن الحرام لا يتصور تحققه الا بوجود شيء من الامور المنافية له فغيبه زيد مثلا لا يتصور الكسف عنها الا 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 الماكروها مأمورا به ومنها عنه باعتبار جهتين فظهر ان كسف النفس عن الحرام متوقف على التلبس بمباح أو غيره اذ لا يمكن تحقق ذلك الكسف الا بذلك التلبس ولا يتصور تحقق ذلك الكسف بنفسه ولا معنى للتوقف الا ذلك وهذا مما لا يحتمل التردد فيه وظهر انه لا فرق في توقف تحقق الكسف عن ذلك الحرام على تحقق التلبس بشئ مما في ذلك الكسف بين كون ذلك الكسف مقصودا وكون ذلك الحرام مخطرا بالبال أم لا (فان قلت) سلمنا ذلك لكن اذا لم يكن الكسف مقصودا ولا الحرام مخطرا بالبال لا يكون آتيا بالترك الواجب وان لم ياتم وحينئذ يتحقق المباح منقضا عن الواجب (قلت) قول المصنف والشارح الا في مسئله لا تكلف الا بقدر ما يكلف به في النهي عن الكسف أي الاتهام عن المنهي عنه الى ان قال وقيل يشترط في الاتيان بالمكلف به في النهي مع الاتهام عن المنهي عنه قصد الترك له امتثالا لشرط العقاب ان لم يقصدوا الاصح لا وانما يشترط حصول الثواب اه يقتضى ان الاصح ان لا يشترط في الاتيان بالواجب قصد الترك ولا كون الترتيب مخطرا بالبال لكن في الكلام المنقول عن والده التابع له فيما ذهب اليه ما يقتضى اعتبار القصد فكانه خالفه فيه واذا عانت ذلك ظهر لك النظر فيما قاله الكمال ونقله عن البرماوى واشارة شيخه ابن الهمام حيث قال واعلم انه يمكن التخلص عن دليل الكسبي بان يقال لانسلم ان كل مباح يتحقق به ترك الحرام الذي هو واجب لان ترك الحرام الذي يوصف بالوجوب هو الكسف المكلف به في النهي كما هو الراجح وهو فعل مغاير لاسائر الافعال الوجودية التي هي اضرار الحرام ولا خفاء في توقف الكسف على القصد له ولا في أن الكسف عن الشئ يخرج خطوره بالبال وداعية النفس له فن سكنت جوارحه عن الحرام وغيره أو حر كما في مباح أو غيره من غير ان يخطريه الحرام ولا داعية النفس اليه لم يوجد منه كسف فلا يكون آتيا بالترك الواجب وان كان غير آتم اكتفا بالانتفاء الاصل في حقه فقد ظهر ان 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 اليه شيخنا في تحريره اه وذلك لانه ظهر ان كلام الكسف مع القصد اليه وأخطاره بالبال والانتكاف من غير قصد ولا خطور بالبال اتيان بالواجب وانه لا يتصور تحققه الا بالتلبس بشئ 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 الى قوله اتفاق لازم ان أراد فيه بالاجتماع المذكور اجتماع الكسف وخصوص ما معه من مباح أو غيره فهو مباح لكنه غير محتمل النزاع

اذ جعله كما علم مما تقدم ان مأموره هل هو واجب على وجه التخيير وعلى وجه البديل حتى يكون  
 الواجب أحدا الامور مأموره وغيره مما يمكن ان يكون معه أو لا وان اراد به الاجتماع على التخيير  
 والبديل فلا نسلم انه ظاهر مما قرره هذا الذي زعم من ان هذا الاجتماع اتفاقا للزويج بل ولا يصح  
 هذا الزعم في نفسه ضرورة ان ذلك الحرام كالغيبة مناقض لاتفاقه الذي لا يتحقق الا باحد تلك  
 الامور فيلزم من اتفقائه الحاصل بالكف عنه تحقق أحد الامور الزويرة لذلك الاتقاء وعدم  
 امكان تحقق ذلك الاتقاء بدونه كما يلزم من اتقاء الصيام الحاصل بالكف عنه وجود أحد  
 الامور من التعود وغيره لان المتناقضين لا يرتفعان كما لا يجتمعان ولا معنى لثبوت أحدهما  
 حيث يلزم ثبوته لارتفاع الآخر الا ثبوت ما يحققه ويتوقف حصوله عليه وبالجملة فقد اوضح  
 اتصاحا قويا بان كلف النفس عن الغيبة مثلا لا يمكن تحققه بدون التلبس بشئ من مناقبات  
 الغيبة من مباح أو غيره فلا يتم ذلك الكلف الا بتلك التلبس ولا معنى له ولنا ما لا يتم الواجب  
 الا به الا ذلك فذلك التلبس لا يتصور اتفاقا كعدم ذلك الكلف بان يتحقق ذلك الكلف بدون  
 ذلك التلبس فهو لازم له بل لو سلم ان مجرد ذلك لا يثبت للزوم لم يقدح هنا بل يكفي توقف تحققه  
 عليه لان هذا هو معنى قوله هم ما لا يتم الواجب الا به وقوله فالوصوف بالوجوب هو الكلف  
 لا ما يقارنه الخ ان اراد الموصوف بالوجوب اصالة فليس محل النزاع أو مطلقا فهو ممنوع  
 منعاً واحداً بل كلاهما موصوف بالوجوب لكن الكلف موصوف به اصالة وما قارنه موصوف  
 به لانه مقدمة ولا يتم بدونه وقد وافقه شيخ الاسلام فيما نقله عن البرماوى وشيخه من الهمام  
 وعمل قوله لا ما يقارنه من الفعل المباح وغيره بقوله لا امتناع تقوم الماهية بتصلين متعاضدين  
 أو قسول متعاضدة ومن ثم امتنع ان يكون للشيء ميزان ذاتيان اه أي وقد لزم التقوم المذكور  
 على قوله فانه جعل المباح واجبا فيلزم ان يتقوم بجواز الترك يحكم كونه مباحا وبالمنع بحكم  
 كونه واجبا ولا يخفى في تعاضد جواز الترك والمنع ويحجب بانه ان اراد امتناع التقوم المذكور  
 باعتبار واحد فسلم ولا يراد 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  
 أي من حيث عموم امتناع تركه وكونه غير واجب أي من حيث خصوصه جواز تركه ولا يسع  
 أحدا خلاف ذلك وبالجملة فهما التزم ثم وجب التزامه هنا ثم رأيت قول الأمدى ولا خلاص  
 عنه أي عما قاله الكعبي الابن ان ما لا يتم الواجب الا به واجب وفيه خرق القاعدة الممهدة على  
 أصول الاصحاب وغاية ما لم عليه انه لو كان الامر على ما ذكرنا لكان المنسوب بل المحرم اذا  
 تركه محرم آخر واجبا وكان يجب ان تكون الصلاة سرا على هذه القاعدة عندما اذ انزلها  
 واجبا آخر وهو محال فكان جوابه انه لا منع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحرير  
 بالنظر الى جهتين كافي الصلاة في الدار المقصورة وبخروج وبالجملة وان استبعده من استبعده  
 فهو في غاية الغموض والاشكال وعسى ان يكون عند غيري حله اه ثم قال شيخ الاسلام  
 ورد مذهبه أيضا بانه يلزم منه ان يكون كل اتقاع عن محرم من قيام أو قعود أو قوم واجبا وهو  
 خرق للاجماع اه ويحجب بان اللزوم من مذهبه وجوب أحد المذكورين على البديل من  
 حيث توقف ترك الحرام عليه ولا نسلم حصول الاجماع لذلك فليتأمل فظهر ان في هذا الطريق الذي

نقله عن البرماوى وشيخه في كونه مخصوصا بغيره من كونه أحسن مما يخص ولا يبعد أن هذا هو السبب في ضرب الشارح صفحا عن ذلك ومشييه 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 الاستلزام المذكور وليس بشئ لاننا نسلم اتصاف المباح بالوجوب في صورة وقد سبق تحقيقه وما يظن من أن فعل المباح يستلزم ترك الحرام فيكون واجبا غلطا لان استلزام فعل المباح لا يلاحظ فيه كونه شرعيا ألا ترى أنه لو لم تكن الإباحة أمرا شرعيا كان الاستلزام بجعله بلا تفاوت اهـ وذلك لانه قد بان بما لا مزيد عليه لذي عقل يوقف المكف عن الحرام على فعل المباح على سبيل البدل والتخيير فيكون واجبا كذلك وأما ملاحظة كونه شرعيا فلا دخل له في ذلك كما لا يشق عليه على ذي فضل فليست أملا (قوله والخلف لفظي) يصح رجوعه للمستأنين وكلام الشارح لا ينافي ذلك بل يقبله كما لا يخفى (قوله اذهب انتقاء المخرج) قال شيخنا العلامة أى الإثم وهذا الحد لا يطرد لصدقه على المكروه والتدب مع ما فيه من تعريف الإباحة التي هي أفعال بالاتقاء الذي هو انفعال اهـ (وأقول) أما قوله لا يطرد 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 عيب لأن 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 يسبها (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 في 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 فانتزعا 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 تحقق قبل الشرع فكيف يتدح 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 يشاهد 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 والثاني تخيير الشارع بين الفعل وتركه فاختاره وأهل المراد منها في لسان الشرع المعنى الاول والثاني وأما بقية الأحكام فليس لها

(والخلف لفظي) أى راجع الى اللفظ دون المعنى فان الكعبى قد صرح بما يؤخذ من دليهم من أنه غير مأثور به من حيث ذاته فلم يخالف 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 اهـ (و) الأصح (أن الوجوب لشيء اذا نسخ) كأن قال الشارع نصحت وجوبه

مضيان حتى يختلف في المراد منها في لسان الشرع فسقط قول الشيخ اذ هذا الدليل جار بعينه  
 في غير الاباحة وما يناسب ذلك ويرمز اليه فنبهه مقابل الاصح لبعض المعتزلة ولو كان المراد  
 الاختلاف في ان الاباحة ثابتة بالشرع وبالعقل لم تجبه نسبة ذلك اليه فبعضهم فان تحكيم العقل  
 مشهور عن المعتزلة من غير تقييدهم فتمأله وبما تقرر يظهر له تماثل 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 الاتقاء وذلك مطلقا وانما  
 قول الكوراني وقد علم من تقريرنا جوابه حيث قلنا اتقاء المركب نارة يكون بائنا جميع  
 الاجزاء والقاتلون يقاء الجواز بعد النسخ لم يدعوا قضية كلية حتى يرد عليهم التقص اه فبهم  
 مانته وقد نقل السعد في شرح التمهيد عن الشيخ في الشفاء ان المطلقات المستعملة في العلوم  
 كليان 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 يجتنب على ذي لب ان  
 الكراهة يصدق علم عدم 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 احدى العبارتين بالآخرى اه (واقول) لا يجتنب على ذي لب صحة التجوز ووفوعه  
 وشيوعه وانه لا جبر فيه حيث وجدت العلاقة والقربة بل صرح أهل البيان بانه أبلغ من  
 الحقيقة وحيث قد فيجوز قطعا 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 به عدم الاتم دال على ان المراد بالاذن في الفعل والترك اتقاء الاتم عنهما فقول  
 الشيخ دون الاذن في الفعل والترك قلنا هذا مسلم لو كان المراد بالاذن في الفعل والترك ما هو  
 ظاهره ولكنه ليس كذلك بل المراد منه معناه المجازي وهو عدم المنع منهما على سبيل التعميم وهذا  
 قطعا صادق على الكراهة اذ لا يمنع فيها على وجه التعميم وقوله فكيف يصح ان يراد احدى  
 العبارتين بالآخرى قلنا هذا محبب للقطع بانه يصح ان يراد باحدى العبارتين معنى مجازي هو  
 موافق لمعنى الاخرى فيصح ان يراد باحدى العبارتين الاخرى أي معنى الاخرى بهذا الطريق  
 فانه يصح قطعا ان يراد بهذا أسد معنى هذا اشجاع وفي هذا ارادة احدى العبارتين بالآخرى فقد  
 ظاهره 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 أيضا 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 المميز بقوله من الاذن في الفعل مع ان الاذن فيه لا يدخلها ويوجب بمنع انه لا يدخلها  
 اذ الاذن في الشيء تجوز به اه والظاهر ان مراده بقوله تجوز 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 التمدب أو  
 الكراهة بالمعنى الشامل  
 لخلاف الاولى

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 التمدب أو الكراهة بالمعنى الشامل لخلاف الاولى

وان ذلك استعمال آخر للاذن ثم يحتمل ان مراده ان ذلك استعمال آخر عرفي حقيقي او مجازي  
 على ما بيناه فليتامل (قوله اذ لا دليل على تعيين أحدها) او ردد شيخنا العلامة عليه سؤالا وجوابا  
 وأقول مما يضيغ السؤال ويقوى الجواب ما قوره من ان التقى قد يتوجه الى المقيد والقيد  
 جميعا (قوله مسئله الامر بواحد من اشياء بوجب واحد الابعينه) فبه امران الاول قال  
 الزركشي موضع المسئلة اذا شرع التخيير بنص فان شرع بغيره كخضير المتخير بين الماء والخمر  
 والتخيير في الحج بين الافراد والتمتع والقران فلا مدخل له في المسئلة لكن الجوابي جعل التخيير  
 بين الماء والخمر منها اه قال شيخ الاسلام والوجه عدم تقيدها بذلك من حيث الخلاف في أصلها  
 وأما من حيث ما يترتب على فعل الكل فمسئلة الحج خارجة عن ذلك كما يعلم مما قدمته من ان  
 محله اذا جاز الجمع بين الكل اه أي بخلاف ما اذا لم يجوز مثله قبل ذلك بقوله للجماعة استعدوا  
 للامامة بعد موت الامام فعلى المكلفين نصب واحد منهم ولا يجوز نصب زيادة عليه اه وما  
 ذكرناه الوجه من عدم التقييد هو الذي يظهر أنه الصواب الذي لامعنى للخالفه فيه فيكون  
 ضابط المسئلة سقوط الواجب بواحد من أمرين أو أمور سواء ثبت التخيير بين ذلك بنص أو لا  
 اذلا وجه للفرق بينهما ويؤيد ذلك ما سياتي في قول المصنف ولا يجب على المؤخر العزم خلافا  
 لقوم من ان أصح الوجهين كما قاله النووي الوجوب وعليه القاضي الباقلاني وغيره وصرح  
 عليه بأنه من قبيل الواجب التخيير كما سياتي مع ان هذا التخيير لم يثبت بالنص وان نوزع فيه لان تلك  
 المنازعة ليست من جهة عدم كون التخيير منصوما كما يعلم مما سياتي وحينئذ فن ذلك تخيير من  
 اشبه عليه طاهر فخص بين الاجتهاد بينهما واستعمال ثالث طاهر يبين كاذ كره بعض شراح  
 متباح الفقه ومنازعة بعضهم فيه لا الاتفات اليها ولا ينافي ذلك قولهم الامر بواحد من اشياء  
 حيث يتوهم عدم صدقه على ما قلناه اذ لم يرد فيه الامر بواحد من اشياء لان هذا باعتبار الاصل أو  
 المراد الامر بواحد من اشياء ولو بسبب ما يؤول اليه الحال والحكم وليس هذا امر اتعديا حتى  
 يتقيد بظاهرة تعبيرهم بل ما يطرقوا عليه من التمثيل بآية الكفارة ليس فيه أمر صريح والثاني  
 انه قد يقال قوله الامر بواحد معناه ايجابه فيتحدد الموضوع والحمول ويجاب باننا انسلم  
 اتحادهما لان الموضوع مقيد بالواحد المبهم في الظاهر من اشياء والحمول مقيد بالواحد منها  
 لابعينه في الواقع وعمما متغايران وكأنه قيل الامر بواحد منهم في الظاهر أمر بواحد لابعينه  
 في الواقع فتغايرا أو أفاد الاخبار لان الابهام يحتمل التعيين في الواقع وعدمه وحينئذ فيصح حمل  
 الامر في عبارته على التقسي ولا يتعين حمله على التنظي (فان قلت) بل يتعين ذلك بدليل قوله  
 بوجب دون ايجاب (قلت) ممنوع لان وصفه بأنه بوجب على المبالغة حيث جعل الايجاب  
 موجبا أو على حمل بوجب على معنى يستلزم أو يثبت أي ايجاب واحد من اشياء يستلزم أو  
 يثبت ايجاب واحد لابعينه وهذا يظهر عدم تعيين جل شيخنا العلامة الامر في المتن على التقضي  
 بقدره قوله بوجب لتلايحد الموضوع والحمول فليتامل مع ان هذا الحمل قد لا يتخلص من  
 الاشكال لان التقدير حينئذ اللفظ الدال على ايجاب واحد من اشياء دال على ايجاب واحد  
 لابعينه منها ولا فائدة في هذا الاخبار (فان قيل) بل فيه فائدة لان قوله لابعينه وأد على ما قلناه  
 قلنا فان حمل الامر على التقسي وتحصل الفائدة بذلك (قوله بواحد منهم) أي في الظاهر فيصاح

اذ لا دليل على تعيين أحدها  
 (وقيل) الجواز الباقي  
 بمقومه (الاباحة) اذ  
 بارتفاع الوجوب يقتضي  
 الطلب فثبت التخيير (وقيل)  
 هو (الاستحباب) اذ المحقق  
 بارتفاع الوجوب انتفاء  
 الطلب الجازم فثبت الطلب  
 غير الجازم وقال الغزالي  
 لا يثبت الجواز لان نسخ  
 الوجوب يجعله كأن لم يكن  
 ويرجع الامر الى ما كان  
 قبله من محرم أو اباحة أي  
 لكون الفعل مضرة أو  
 منفعة كما سياتي في الكتاب  
 الخامس (مسئلة الامر  
 بواحد) بهم



كل الاقوال الالتمية (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 ايها ما 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 المتميزة فلذلك قيد بقوله المعينة ليس صورة المسئلة اه وقوله المعلومة المتميزة (أقول) وجه ذلك انهم فسروا التعيين بما به يمتاز شخص عن شخص آخر وظاهر عدم تاتي هذا المعنى هنا اذا الاشياء المذكورة ليست اشخاصا فلا بد ان يراد بالتعيين هنا المعلومية والتبزي ولهذا قال شيخ الاسلام وقوله معينة أي شرعها لا بشخصه لان العيز بالتخصص انما يكون بعد وقوعه في الخارج اه لكن يجب ان يقال أي شوعها أو بشخصها الذي قبل الامر بواحد من اشياء معينة بالشخص كما عتق هذا العبد وأصدق بهذا المدأ وبهذا الثوب فليتامل (قوله بوجوب 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 الالتمية 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 وأذلك 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 واحده 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 الائمة 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 تحقته في كل منها وصدق عليه مشترك كائنها وان اراد انه ليس ذات الواحد منها كما يسبق الى الفهم من قوة عبارته بل بصرح به قوله بل كل منها واحده فهو مسلم لكنه خلاف مرادهم كما لا يشتهر على من حضره اذ ليس مرادهم الام مفهوم الواحد منها كما تقرروا كما سيأتي التصريح به متكررا في كلام السيد لاذاته فكان منشا الاشكال اشتباه مفهوم الشيء بما صدق عليه وبينهما يون يائث قال السيد مفهوم أحدهما ميسما أمر كل يصدق على جزئيات متعددة وهو في نفسه أمر لا يحصل الا في ضمنها فاذا تعلق به الوجوب والتخير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكأنه قيل أوجب عليك أحدها وأجرت 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 الترك 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 المصنع التخير بين واجب قد انصف بالوجوب على التعيين كالصلاة

(من اشياء معينة كافي كفاية العين فان في آيتها الامر بقطعة لك تقديرها بوجوب واحدا منها لا بعينه) وهو القدر المشترك بينها

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 فهما 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 يجزئ مطابق له لا امتناع وجوده في الخارج كما سبق قلت ما ذكره هناك فهو مفهوم منه كما  
 سيعلم بالجواب بالفرق بين الماهية والقرود المنتشرة لا يتم لان مفهوم القرود المنتشرة 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 التحقيق وعلمك بالتثبت في هذا المقام فانه  
 من مزال الالهام اه بقي 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 الجزئي خلافا لابن الحاجب لان المراد ان الواجب  
 القدر المشترك لان حيث تعينه في بعض أفرادها لكن التعيين من ضرورة تحققه وتطوره  
 ما يأتي ان الامر لطلب الحقيقة للمرة أو غيرها لكن المر من ضرورة تحقق المأمور به (قوله  
 لانه المأمور به) أقول فيه اشارة حيث أوردته بصيغة المحصر الى رد ما تقدم عن ابن الحاجب  
 في كلام السيد من ان الامر بالسلكي أمر يجزئ 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 كما بما لا من يدعيه العاقل (قوله في كتاب بفعلها ثواب فعل واجبات الخ)  
 يصدان 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 يناقحه فرض موضوع المسئلة  
 ان الامر بواحد منهم من أشياء معينة اه (وأقول) اما أولاً لاقدم 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 ثانياً 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 لحوال ان يجعل تعليق الحكم بالامر الكلي وسيلة  
 الى تعليقه بكل فرد من أفرادها كما تقر وتطوره 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 غيري بحسب ما ظهر له من الحكم فاستدل

في ضمن أي معين منها  
 لانه المأمور به (وقيل)  
 بوجب (الكلي) في كتاب  
 بفعلها ثواب فعل واجبات  
 ويعاقب بتركها عقاب ترك  
 واجبات (وبسطة) الكلي  
 الواجب (واحد) 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 عمل كون الواجب معينا عند الله أي يلزم ان يكون في الواقع كذلك فان ذلك هو مدعى هذا القائل كما هو ظاهر بوجوب العلم المذكور فجعل التعيين لازما لوجوب العلم مع انه يلزم العلم عند القائل باللزوم وجب العلم أم لا (قلت) لان المطلوب الذي هو كون الواجب معينا أعني التعيين عند الله انما ثبت على تقدير وجوب العلم المذكور ولا يكفي في ثبوته مجرد لزومه للعلم فانه ان لم يجب العلم فقد لا يوجد فلا يلزم كون الواجب معينا عند الله وهذا في غاية الظهور يادني تأمل (فان قلت) لكن قوله الاتي بل يكفي في علمه به الخ يخالف ذلك لانه يقتضى اعتبار العلم دون وجوبه (قلت) كلا والله لا يخالفه ولا يقتضى ما ذكره لان معناه بل يكفي في علمه أي الذي يجب ان يكون بقدرته ما صدر به ولعمري الله انه مما لا يرتاب فيه ذلوب واذا علمت ذلك ظهر لك سقوط ما أورده شيخنا العلامة ههنا حيث قال اعلم ان القائل باللزوم يرى التعيين لازما للعلم وجب العلم أم لا ويرى وجوب التعيين لازما لوجوب العلم حصل العلم أم لا والشارح جعل التعيين لازما لوجوب العلم عند هذا القائل مشيرا الى ردته بقوله لا يلزم وقد علمت ما فيه وفي قوله بل يكفي في علمه رجوع الى ما حققناه والالتقال في وجوب علمه اه كلام شيخنا فاما قوله يرى التعيين لازما للعلم الخ فان أراد به انه كان يكفي التعليل بالعلم من غير اعتبار وجوبه فسقوطه ظاهر لان مجرد لزوم التعيين للعلم لا يكفي في ثبوته أعني ثبوت التعيين نحو ان لا يثبت العلم فلا يثبت التعيين اذا لم يجب العلم قد لا يثبت فلا يثبت لازمه باعتبار انه لازمه فاعتبار الشارح الوجوب ليس لتوقف اللزوم عليه كما توهمه المعترض بل لتوقف اثبات المطلوب عليه وان لم يرد ذلك فلا بدح فيما قاله الشارح واما قوله ويرى وجوب التعيين لازما لوجوب العلم فان أشار بذلك الى مخالفة ما قاله الشارح لذلك فليس بصحيح لظهور ان مراد هذا القائل بكونه معينا عند الله وجوب ذلك وقد علمه الشارح بانه يجب ان يعلم الامر المأمور به وحاصل ذلك كالا يخفى لزوم وجوب التعيين لوجوب العلم وان لم يشر بذلك الى ما ذكره فلا أثره فيما قاله الشارح واما قوله والشارح جعل التعيين لازما لوجوب العلم فان أراد اعتراض ذلك بان التعيين انما يلزم العلم لا وجوبه فسقوطه ظاهر لان التعيين اذا لزم العلم لزم 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 مشيرا الى ردته بقوله لا يلزم فان أراد المنازعة في هذا الرد المشار اليه فلا تنفاد اليها لظهور هذا الرد وجرياته 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 يكفي فيه التميز وهذا كلام موجه لا غير عليه وان لم يرد المنازعة فيه فلا أثره واما قوله وقد علمت ما فيه فان أراد به انه علم ان التعيين لازم للعلم كما قد يصرح بارادته ذلك قوله وفي قوله بل يكفي في علمه رجوع الى ما حققناه والشارح جعله لازما لوجوب العلم فلا يخفى سقوط ذلك مما بيناه لان التعيين اذا صح لزومه للعلم صح لزومه لوجوب العلم ولا يرد ان العلم قد يخالف عن وجوبه انما ذلك كما تقدم بيانه وانما اعتبر الشارح الوجوب لانه المثبت للمدعى كما تقدم ايضا كما لا مزيد عليه واما قوله رجوع الى ما حققناه

(معين) عند الله تعالى اذ يجب ان يعلم الامر المأمور به لانه طالبه ويستحيل طلب الجهول (فان فعل) المكلف المعين فذاك وان فعل (غيره) منها (سقط) الواجب بفعل ذلك الغير لان الامر في الظاهر تغير معين قلنا لا يلزم من وجوب علم الامر المأمور به ان يكون معينا عنده بل يكفي في علمه به ان يكون مقبضا عنده عن غيره وذلك حاصل على قولنا تميز 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 ويترتب عليه فعلك بالتأمل ولا تم ولنك  
تلك التويلات فانهم المتبين على اساس وان كان لا بد من الجود على التقليد فلا يخفى ان تقليد  
الشارح احق مع ان نسبة هذه المباحث الى الشارح لامتناعها الا الاخراف والافالشارح  
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 معين عند الله كما أفاده كلام العمد وغيره  
وان أوهم كلام كثير كالمصنف خلافة هذا وكلام الشارح فيما ياتي في تحريم واحد لا يعينه  
يقضى موافقة الكثير انتهى وأشار الكمال الى نحوه (وأقول) ما ذكره غير ضروري ولا يحتاج  
اليه ولا يختلف المقصود بجعله من تفاريع القول بان الواجب واحد معين عند الله وعدم  
جعله كذلك والمصنف غير مقلد للعصا وغيره خصوصاً في التقلبات وانما وصف  
ما قبله بانه معين عند الله دون هذا مع ان هذا أيضا يعين عند الله باختيار المكلف لان ذلك وجد  
فيه ظاهر التعيين 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 يترك 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 التعيين بالمعنى الذي ادعوه ولعل  
هذا في غاية الظهور ثم رأيت السبكي بعد كلام يتعلق بتقرير مذهبه قال مائنه وتحقيق هذا  
الكلام انما ينتج ان المشتمل على الحسن المقتضى للوجوب 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 التخيير بين الواجب وغيره اه فليتامل  
(قوله وتعرف المسئلة على جميع الاقوال بالواجب الخير) في شرح المنهاج للشيخ الامام تبعا  
اغريه فرغ اذا باع قفيزا من صبرة فالمعقود عليه قفيز لا يعينه بمعنى القدر المشترك بين أفقزة  
الصبرة وقالوا ان معناه كل واحد منها على البدل كما قالوا في خصال الكفارة وعندي انه كعتق  
الرقبة وقد تقدم تحريره واذا اختار المشتري واحدا منها لا يقول انه كان معنا بل تعين فيه بعد  
ايهامه وكذا اذا دعت المرأة الى تزويجها من كفتارين واجب من أحدهما كالمستعدين اما  
اذا طلق احدى امرأتيه أو عتق أحد عبديه فهو كخصال الكفارة سواء ولا اختصاص  
للطلاق والعتق بواحد معين فاذا اختار تعين ما يختاره اه وقد يقال قضية ما تقدم في مسئلة  
بيع القفيز من صبرة ان المعقود عليه القدر المشترك ان الصبرة لو تلفت الأصاعا كان هو المبيع  
سواء كانت معلومة أصبعان أو مجهولتها وجود القدر المشترك في ذلك الصاع الا ان الفقهاء  
فرقوا بين المعلومة والمجهولة في ذلك فليتامل (قوله لتخيير المكلف الخ) فيه اشارة لما تقدم  
عن السيد من ان الواجب بالحقيقة لا تخيير فيه وذلك لا يضر في التسمية بالواجب الخيران

(وقيل هو) أى الواجب  
في ذلك (ما يختاره المكلف)  
لانه 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 لكونها أحدها  
لا خصوصه للقطع  
بامتواء المكلفين في الواجب  
عليهم والاقوال غير الاقوال  
المعتبرة وهي متفقة على نفي  
ايجاب واحد لا يعينه  
كذمهم تحريم واحد لا يعينه  
كما سبق 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 لتخيير  
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 أعلى ثوابا ومقابا 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 أدناها) عقابا بان عوقب لأنه لو فعله فقط لم يعاقب فان تساوت فثواب الواجب والعقاب على واحد منها فعلت معا أو مر تبأ وقيل في المرتب الواجب ثوابا أو لها تفاوتت أو تساوت لتأتى الواجب به قبل غيره ويثاب ثواب المندوب على كل من غير ما ذكر لثواب الواجب وهذا كله مبنى كما ترى على ان يحمل ثواب الواجب والعقاب أحدهما من حيث خصوصه الذي يقع نظرا لتأدي الواجب به والتحقيق المأخوذ مما تقدم انه أحدهما من حيث انه أحدهما الا 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 يثاب عليه ثواب المندوب من حيث انه أحدهما الا 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 بجملة الحديث بل يسوغ الاستدلال عليه بالضعيف (قوله) فضم غيره اليه معا أو مر تبأ لا يتقصه عن ذلك) فان قلت لاشان ان 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 وأنها فعلت سقط عنك الطلب وان فعلت منها كذا ففعلت كذا فلك كذا اه وذلك لان ترتب ثواب الواجب باعتبارانه 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 باعتبارانه 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 تتحقق في ضمنها فلا مانع من ان يتفاوت ثوابه لذلك ويجاب بان التفاوت خارج عن القدر المشترك والواجب ليس الا القدر المشترك فثواب الواجب لا يكون الاعلى القدر المشترك دون التفاوت الزائد لانه 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 لذلك 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 ترده 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 ترده انما لم ترده بطريقه وهو الصيغة التي يفهم منها النهي عن واحد منهم من اشياء معينة كما بينه الشارح المحقق بقوله حيث لم يرد بطريقه الخ ولما أورد على المخالف قوله تعالى ولا تطع منهم أمتا وكفورا فانه طريقه للنهي عن واحد منهم من شئتين فقد ثبت ورود اللغة بطريقه أوجب بان هذا انما يكون طريقا لذلك لو كان شيئا عن طاعة واحد منهم منهم او ليس كذلك بل هي نهي عن طاعتها اجماعا والى الايراد والجواب أشار الشارح بقوله وقوله تعالى الخ ثم رده 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

بجزم واحد لا بعينه) من اشياء 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 النهي  
 عن واحد منهم من أشياء  
 معينة نحو لا تتناول السمك  
 أو اللبن أو البيض يحرم  
 واحدا منها لا يعينه بالمعنى  
 السابق وقيل يحرم جميعها  
 فيعاقب بفعلها عقاب فعل  
 محرمات ويثاب بتركها  
 امتثالاً لأوامر 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  
 وإن اختلف باختلاف  
 اختيار المكلفين وعلى  
 الأول أن تركت كلها  
 امتتالا أو فعلت وهي  
 متساوية أو بعضها أخف  
 عقابا ونوابا فيصير نواب  
 الواجب والعقاب  
 في المتساوية على ترك وفعل  
 واحد منها وفي المتفاوتة  
 على ترك أشدها وفعل  
 أخفها سواء أعتت معا  
 أم مرتبا وقيل العقاب  
 في المرتب على فعل آخرها  
 ما وقت أو تساوت لا تركاب  
 الحرام به ويثاب نواب  
 المندوب على تركه كل من

بذلك الطريق غاية الأمر أنه منع من جها على معناها الأصلي مانع لكن هذا لا ينافي أنها  
 طريق لما ذكر ولا يخفى على ذي عقل فضلا عن ذي فضل حسن هذا التقرير وظهوره ومطابقته  
 المقصود ومنه يظهر أن الكوراني لم يرد في هذا المقام بعد خطته في فهم المقصود مع ظهوره  
 على التغيير في وجوده الحسان حيث قال في قول المصنف وقيل لم تزد به اللغة مانعها إشارة إلى  
 منع من جهة المعتزلة تقريره أنكم ادعيت ان النهي عن واحد لا يعينه جائز وهو كسئلة  
 الخير ولا يستقيم قياسكم على ذلك اتقى الخير ورد الأمر من الشارع بذلك وفي النهي لا ورود  
 للنهي من الشارع بذلك ولادل عليه اللغة اذ لم يجدي في كلام العرب ما هو نص في ذلك وقوله تعالى  
 ولا تطع منهم أعمأ وكفوراً المحرم لكل واحد لولا حد لا يعينه وهذا الكلام منهم في غاية  
 السقوط اذ الكلام في الجواز لا في الوقوع وما قاله بعض الشارحين ان الإجماع 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 وبخالفته لقول المصنف وقيل لم تزد به  
 اللغة الصريح في ان هذا الاختلاف في الوقوع لا في مجرد الجواز كما تقدم بيانه وكان منشا  
 غلظه سر بان ذهنه الى قول المصنف وألا ويجوز تحريم واحد لا يعينه مع غلظه عما الكلام فيه  
 وهو قوله وقيل لم تزد به اللغة الصريح في الاختلاف في الوقوع كما تقر وما قاله بعض  
 الشارحين يعني المحقق الخليل الى قوله فماله معنى صحيح فهو حقيق بقول القائل

قد تسكر 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 خفي على الكوراني ولم  
 يقدر على مطعن فيه لم يزد على القول الباطل واليهتان الذي ما تحت من طائل كما لا يخفى على  
 فاضل واما ما فهم من كلامه من ان المقصود بقول المصنف وهي كالتحريم القياس فهو ممنوع على  
 لم يقصد 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 يرد وقد يجاب بان النظر الى الفاعل في الكفاية وقع التقييد بتركه وفي مطلق القرض  
 وقع ترك التقييد به واذ صدق على قسميه اه (وأقول) يجاب أيضا بوجهين الاول ان المقصود  
 تيسير 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  
 الا في فسأني بيان فسادها والثاني اننا لانسلم تناول هذا الحد مطلق القرض اذ لا يصدق على  
 مطلق القرض هذا الساب الكلي أعنى مضمون قوله من غير نظر بالذات الى فاعله لتبوت  
 الايجاب الجزئي وهو النظر الى فاعله في الجملة في بعض أفرادها وقد يتعسف في حل جواب الشيخ  
 على هذا الثاني (قوله حصوله) قال شيخنا العلامة الاول ان يقول تحصله اذ القصد أي الطلب  
 انما يتعلق بفعل كالتحصيل لا الحصول اه (وأقول) اما اولانا لانسلم الحصر في قوله انما يتعلق  
 بفعل يؤيد المنع ان الايمان مطلوب والتحقق انه ليس بفعل لا يقال انما المطلوب مقدمات  
 حصوله لا ناقول لا يصح ذلك بل هو المطلوب بالذات غاية الأمر انه انما صح طلبه والتكليف به  
 لا قدره عليه بواسطة القدرة على مقدمات حصوله على ان ما ادعاه من الحصر لا ينافي تغييره

غير ما ذكر تركه لشواب  
الواجب والتحقيق ان  
نواب الواجب والعقاب  
على تركه وفعل أحدهما من  
حيث انه أحدهما حتى ان  
العقاب في المرتب على آخرها  
من حيث انه أحدها  
ويناب نواب المدبوع على  
ترك كل من غير ما يتأدى  
بتركه الواجب منها  
من حيث انه أحدها  
(وقيل) زيادة على ما في  
الحسين من طرف المعتزلة  
(لم ترد به) أي بحرم ما ذكر  
(اللفظ) حيث لم ترد بتريقه  
من النهي عن واحدهم  
من أشياء معينة كما وردت  
بالامر بواحد منهم من  
أشياء معينة وقوله تعالى  
ولا تطع منهم أعمأ أو كفورا  
نهى عن طاعتهم ما اجتمعوا  
قلنا الاجماع المستفاد  
صرفه عن ظاهره  
(مسئلة فرض الكفاية)  
المنقسم اليه والى فرض  
العين مطلق الفرض المتقدم  
حده (مهم بقصد حصوله  
من غير نظر بالذات الى  
فاعله) أي بقصد حصوله  
في الجملة فلا ينظر الى فاعله  
الابالتميع للفعل ضرورة  
انه لا يحصل بدون فاعل  
فتناول ما هو ديني كصلاة  
الجماعة والامر بالمعروف  
ودينوي كالحرف والصنائع

بالاولى واما باننا فالطالب بالذات والمكلم به حقيقة هو وليس المطلوب بالذات هنا الا حصوله  
واما تحصيله فلا يقصد الا سماعا حتى لو تصور حصوله بدون تحصيل لم يطلب تحصيل مطلقا فغير  
الحصول 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 المتضمني لملاحظة فعله كما يظهر مع التأمل بل ربما عد ذلك من  
الذات (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 بترقيته عليه فيلزم ذلك فقوله  
في الجملة معناه من غير اعتبار ان الحصول من الكل أو البعض مبهما أو مغيبا ومشير به الى أن  
معناه المذكور مستفاد عما من تخصيص القصد 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) فاستلزامه عدم النظر المذكور ممنوع فلي تأمل  
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 قيذا 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 - بيز يقصد تعلقه  
به كعاطق كل جار ويجرور بعامله سلنا ذلك لكن لا ذم لم ان ذلك يقتضي أن يكون عدم النظر  
المذكور مقصودا اذ لا يفهم من العبارة - بيز 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 التفات الى  
عمرو ولا يفهم منه ان عدم الالتفات الى عمرو مقصود بل لا يفهم منه الا أنك جعلت بين قصد  
زيارة زيد وبين عدم الالتفات الى عمرو ولعمرك الله ان هذا في غاية الظهور وان أراد بانه  
في - بيز يقصد وقوع التصدي على الجرور فالعبارة لا تشمل ذلك بوجه فضلا عن دلالتها عليه  
وانما يتوهم منها ذلك لو كانت هكذا يقصد حصوله مع عدم النظر الى فاعله لكنك اليست كذلك  
كما ترى ثم لو علق من غير نظر الخ بقوله حصوله أمكن دلالة على ذلك لكنه خلاف مدعاه مع انه  
لا ضرورة الى ارتكابه فالصواب ان قول المستف من غير نظر الخ قيد في الحدو انه ليس في كلام  
الشارح ما يخالف ذلك بل قوله الا في ونخرج فرض العين فانه منظور بالذات الى فاعله الخ  
صريح فيه فانه صريح في ان المخرج لذلك قوله من غير نظر الخ فيكون قيذا في التعريف ولو صح  
ما ادعاه الشيخ لقال الشارح ونخرج فرض العين فانه لم يقصد حصوله أي لم يقصد القصد  
بمصوله على قياس ما تعسف به الشيخ حيث حل قول المستف 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 التفات اليه ولا تعويل  
عليه واما قوله فقوله في الجملة معناه من غير اعتبار ان الحصول من الكل أو البعض مبهما  
أو مغيبا فقول سلنا ذلك لكن هذا لا يتوقف على ما ادعيت به ونعسفت فيه بل يصح هذا المعنى

ونوع 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 وفرض  
 العين امتصاص بالقيام  
 عن الاثم القائم به فقط  
 والتبادر الى الانهات

وان جعلنا قوله من غير نظر الخ قيد من التعريف نعم قد يقال الاولى ان يقال معناه من غير  
 اعتبار فاعله ولا اعتبار كون الكل أو البعض مبهماً أو معيناً وما قوله ومشير به الخ فهو ممنوع  
 منعاً لا خفاء فيه مع أدنى تأمل اذ تعسقه ومخالفته لكلام الشارح كما أشرنا 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 تدفق بقرينه عليه قوله فلا يتطرق الخ في غاية الظهور لظهور  
 المغايرة بين المقرع والمقرع 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 أن يكون عدم النظر الى الفاعل مقصوداً فانه خلاف المراد بل لا معنى له كما تقدم  
 ومنها بيان محترز قوله بالذات وبيان أن الفاعل مقصود بالتبع مع توجيهه اذ قد توهم عدم  
 الاحتراز وما قوله في جواب السؤال الثاني قلت فاستلزامة 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 استلزامة  
 ظنيماً 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 وقد مر في كلام من يحجج بكلامه في أمثال ذلك لكني لا استحضره الآن  
 استعمال مثل هذا الجواب والتصريح بجوازه وقد قال السيد في حواشي شرح الشريعة  
 اعلم ان المتأخرين اعتبروا في المعرفة ان يكون موصلاً الى كنه المعرفة أو يكون مميزاً للمعرفة  
 عن جميع ما عداها ثم قال والصواب ان المعبر في المعرفة كونه موصلاً الى تصور الشيء أما  
 بالكنه أو بوجه ما سواه كان مع التصور بالوجه تميزه عن جميع ما عداها وعن بعض ما عداها الى  
 ان قال وأما 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 بشرط في المعرفة التمام ثم أطال في بيان ذلك اه  
 ولا يخفى ان هذه نصوص قطعية على صحة جواب الشارح فانه اذا كان الصواب وقول المحققين  
 ان المعبر في التعريف كونه موصلاً الى تصور الشيء بوجه ما فكيف اذا انضم الى ذلك كونه  
 مميزاً للمعرفة عما قصد تميزه عنه كما فيما نحن فيه وبذلك يعلم ان الغفلة عن ذلك هي التي وقعت  
 السكال في قوله ولا يخلو الجواب عن اعتناء من الشارح اه حيث أشعر بتوقفه في هذا  
 الجواب وأوقعت شيخنا 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 المعبر في المعرفة كونه موصلاً الى تصور الشيء أما بالكنه  
 أو بوجه ما سواه كان مع التصور بالوجه تميزه عن جميع ما عداها أو بعض ما عداها وأما 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 يده من قيد آخر لصح 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 يقيّد 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 أن تعريفه السنة بما ذكره هو مراد المصنف  
 من هذا الكلام فهو ليس الاعتراف المصنف فكيف مع ذلك يسوغ اعراض ان يفترى وينسب  
 اليه تعريف السنة ويدعى عليه عدم التنبه وما أكثر ما سد عدم التامل واعتماد التهور  
 وعدم التامل ومن أمثلة الفضلاء سربيع الجواب كثير الخطأ (قوله وان لم يتعزوا له فيما  
 علمت) قال الكل يتبعوه كأن مرادها انه 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 وعلاوه بانه 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 يخفى قطع الشئ  
 لتساويه اذ لا مزية عليه وكذا يقال في تعليل الشافعي المذكور في آخر الكلام الذي نقله  
 فيكون حاصله على هذا الاحتمال أنه لا يخفى قطع الشئ لما هو بدونه ولا لتساويه لعدم المزية  
 (قوله لا على الكل خلافا للشيخ الامام والجمهور) فان قيل على قول الشيخ الامام والجمهور  
 بما اذا يفرق بينه وبين فرض العين فلتسقطه عن الجميع بفعل البعض بخلاف فرض العين  
 وفرق الكل بأن فرض العين بقصد فيه عين الفاعل ابتلاء به يميل الفعل المطلوب وفرض  
 الكفاية بقصد فيه حصول المطلوب من غير نظر الى الفاعل الا بالتبع من حيث ان الفعل  
 لا يوجد بدون فاعل اه (قوله وأجيب بأن اتهم بالترك لتقويتهم ما قصد حصوله من جهتهم في  
 الجملة لا لوجوب عليهم) قال الكل يقال عليه من طرف الجمهور وهذا هو الحق بالاستبعاد  
 أعني ان 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 باداءه عمره ولم يثبت تأنيب ان ان باداه آخر اه (وأقول)  
 قوله يقال عليه الخ يقال عليه هذا التعليل في لوائه في التعليل في الظاهر تلك الطائفة الأخرى

وان لم يتعزوا 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 زعمه  
 وان أشار كما قال الى تقويته  
 بعزوه الى فائده الأئمة  
 المذكورين التمسد 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 لاكتفاء  
 بحصوله من البعض (لا على  
 الكل) خلافا للشيخ  
 الامام) والد المصنف  
 (والجمهور) في قولهم انه  
 على الكل لانهم يتركه  
 ويسقط بفعل البعض  
 وأجيب بان اتهم بالترك  
 لتقويتهم ما قصد حصوله  
 من جهتهم في الجملة  
 لا للوجوب عليهم

يعتبر واحد هالكه ليس كذلك بل كلتا الطائفتين متساويتان في احتمال الامراهما وتعلقه  
 بهما من غير مزيه لاحداهما على الاخرى في ذلك فليس في التائيم المذكور تائيم طائفة بترك  
 اخرى فعلا كلف به اذ كون الاخرى كلف به غير معلوم بل كلتا الطائفتين مستويتان في  
 احتمال كل أن تكون مكلفة به وهذا يعني عن جواب المصنف الذي أشار في شرح المختصر اليه  
 فلا يضر انقطاعه بما قاله المحشي بتقدير تمامه وحينئذ فالاستبعاد الذي زعمه مدفوع فتأمل بل  
 أقول اذا قلنا بالاختيار الا ترى أن البعض مبهم آل الحال الى أن المكاف طائفة لا يعينها فيكون  
 المكاف القدر المشترك بين الطوائف الصادق بكل طائفة فجميع الطوائف مستوية في تعلق  
 انطاب بهما 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 بهما  
 الجميع على القولين وكذا الاثم عند الترك (قلت) الفرق أن 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 أنه 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 لكتا الطائفتين على السواء  
 بخاز أن يأثم كل طائفة بترك غيرهما تعلق الواجب بهما بحسب الظاهر واستوائهما مع غيرها في  
 التعلق وأما قوله ولم يثبت تأيم انسان باءه آخر فهذا لا يطابق البحث اذ ليس المدعى تأيم أحد  
 باءه غيره بل تأيمه بترك غيره فالطابق له ان يقول ولم يثبت تأيم انسان بترك اداءه آخر وحينئذ  
 يتخلص منه بيان التعلق في الظاهر مشترك بين سائر الطوائف فليستأمل (قوله قال المصنف  
 ويدل لما اخترناه الخ) فيه كلامان أحدهما للكمال قال يجب عنه بأن الآية ونحوها كقوله  
 تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية مؤول بالسقوط بفعل الطائفة جمعاً بينه وبين ظاهر  
 قوله تعالى فاتوا الذين لا يؤمنون بالله ونحوه هـ وهذا ذكره ابن الحبيب بقوله قالوا فلو لا  
 نفر قلنا يجب تأويله على المسقط جمعاً بين الادلة اهـ (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 الزركشي في الاستدلال به  
 نظر وقد استدلل به القرافي على أن الواجب متعلق بالمشترك الخ فلا يخفى ما فيه لان هذا لا يتأني  
 مختار المصنف لان حاصله انه على بعض مبهم والبعض المبهم هو القدر المشترك والثاني لشخصنا  
 الامامة قال بعد توجيه التعمير باللام دون على في قوله ويدل لما اخترناه ما نصه ثم لا يخفى أن  
 كون المطلوب منه الفعل هو الكل أو البعض يقتضي أن القاعل منظور اليه بالذات وأن  
 طلب الفعل هو طلب القاعل بالفعل فكون الفعل مطلوباً والقاعل غير منظور اليه بالذات غير  
 معقول هـ (وأقول) لا يخفى أن دعواه عدم الخفاء في أمر لم تثبت بداهته ولا ضروريته من غير

قال المصنف ويدل لما  
 اخترناه قوله تعالى ولتكن  
 منكم امة يدعون الى الخير  
 ويأمرون بالمعروف  
 وينهون عن المنكر وذكر  
 والده مع الجمهور مقتضا  
 عليهم قال تقويهم فانه  
 أهل لذلك (والخيار) على  
 الاول (البعض مبهم) 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) البخر (من قام به) استقوله بفعله ثم مداره على الظن فعلى قول البعض من ظن أن غيره لم يفعله وجب عليه ومن لا فلا  
وعلى قول الكل من ظن أن غيره فعله سقط عنه ومن لا فلا (وتبعين) ٢٥٩ فرض الكفاية (بالشروع) فيه أى بصير

سند يديه مما لا يسمع منه في مقام النزاع كالأصح على من له معرفة بقواعد البحث فترتيبه على ذلك زعم عدم المعقولة المذكورة ترتيب على غير أساس ويكفي بنا أن طلب الفعل من غير تعيين الفاعل مع الاكتفاء به من أى فاعل كان بل من غير المكلف في بعض الأحكام دليل ظاهر في أن المتطور إليه بالذات هو الفعل دون الفاعل وإن الفاعل لم ينظر إليه إلا لتوقف الفعل عليه ومما يقرب المعقولة أن انقطع بان السلطان مثلا قديما يرابط بلاغ بعض الأمور بعينه من غير أن يتعلق غرضه بالمبلغ الأمان حيث احتياج التبليغ إليه حتى لو حضرت بعينه عنده قبل التبليغ بانها بنفسه فلو كان المبلغ منظور إليه ما بلغ بنفسه وأعرض عن تبليغ المبلغ وإذا قل هذا في الشاهد فالمانع من جواز مثله فيما نحن فيه فدعوى أنه غير معقول من غير المعقول (قوله) وقيل البعض من قام به) قال شيخ الإسلام هذا من تفاريع القول قبله وإن 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 بالإضافة إلى القائل لم يلتفت لذلك ولم يعد مثل هذا الإيهام إما فانه لا أثره (قوله) من ظن أن غيره لم يفعله) قال شيخ الإسلام أى ولا يفعله أيضا اه وهو حاصل كلام الكل وانما مثل أن يقول هذا مما لا حاجة إليه 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 اتفاق الفعل فيما مضى كان الوجه بقاء تعلق الخطاب به وان ظن أن غيره يفعله في المستقبل فما أعاده كلامه من انه لو ظن أن غيره لم يفعله فيما مضى وأنه يفعله في المستقبل ينقطع عنه تعلق الخطاب فيه نظرا (قوله) وجب عليه) استشكله الاسنوي بالاجتهاد فانه من فروض الكفاية ولا أثر في تركه واللازم تأنيب أهل الدنيا قال فان قيل انما اتفقوا بالاجتهاد عدم القدرة قلنا قيل ان لا يكون فرضا اه (وأقول) الوجه حيث اتفقت القدرة حتى قدرة التوصل إليه التزام انه ليس يفرض (قوله) ومن لا فلا) يدخل من لم يظن شيئا فلا يجب عليه قال شيخ الإسلام وان أدى ذلك إلى أن لا يفعله أحد اه ويوجه بعدم عموم الوجوب في الواقع مع احتمال فعل الغير مع ذلك فلا يخلو عن نظر (قوله) وعلى قول الكل من ظن أن غيره فعله) قال شيخ الإسلام أوفعله اه وفيه ما تقدم (قوله) بجامع الفرضية) قال شيخنا العلامة قد يعترض كونه جامعا بأنه لو صح لزوم اشتراكهما في وجوب الشرع واللازم مستفاه (وأقول) لانتم اتفاقا اللازم لأن الاعتبار في الشرع 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 وقيلامهم به أمر لازم بحيث لو اتفقوا فقد اشتركوا في أن الشرع من يتأدى به الفرض أمر واجب وان اختلف من يتأدى به الفرض فيه ما يظهر بذلك ثبوت اللازم وعدم اتفاقه فتمامه فانه في غاية الحسن والدقة والعجب من الشيخ كيف خفي عليه ثم رأيتني أجبت مرة أخرى بأنه يمكن منع الملازمة لاستلزامها محالاً لأن الكلام ليس في الشرع في الجملة لوجوبه قطعاً كما هو ظاهر بل في الشرع بالنسبة للجميع فالواجب كان فرضاً عينياً لوجوبه على كل عين حينئذ وهو خلاف المفروض من أنه فرض كفاية والحاصل انه قام بالمانع من وجوب الشرع بخلاف وجوب الأتمام لان علمه حرمة الفرضية وهي موجودة من غير مانع وعندى أن الأول أقدم وأصوب

بذلك فرض عين بمعنى مثله في وجوب الأتمام (على الأصح) بجامع الفرضية وقيل لا يجب اتمامه والفرق أن القصد به حصوله في الجملة فلا يتعين حصوله من شرع فيه فيجب اتمام صلاة الخنائة على الأصح كما يجب الاستمرار في صف القتال جزوا لمافي الانصراف عنه من كسر قلوب الهند وانما لم يجب الاستمرار في تعلم العلم لمن آتس الرشده نفسه من نفسه على الأصح لأن كل مسألة مطلوبة برأسها منقطعة عن غيرها بخلاف صلاة الخنائة وما ذكرتها لابن الرفعة في مطلبه في باب الوديعه من أنه يتعين بالشروع على الأصح بالنظر إلى الأصول أقدم مما ذكره البارزى في التميز بها للفرزالي من أنه لا يتعين بالشروع على الأصح إلا الجهاد وصلاة الخنائة وان كان بالنظر إلى الفروع أمضيت (وسنة الكفاية) المنقسم إليها وإلى سنة العين مطلق السنة المتقدم حده (كفرضها) فيما تقدم وهو أمور أحدها انها من حيث التميز عن سنة العين مهم بقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله كابتداء

الإسلام وشبهت العاطس والتسمية لكل من جهة جماعة في الثلاث مثلا نائم التي أفضل من سنة العين عند الاستاذ ومن ذكره

فليتامل (قوله اسقوط الطل بقيام البعض بهما عن الكل) قال شيخنا الشهاب يلزم على هذا  
 أن القرعة الثانية اذا فعلت سنة الكفاية لا يسلك بها مسلك فرض الكفاية في ترتب الثواب  
 على فعلها كالفقرة الاولى لان المدرك هناك بقاء الطل وان سقط المخرج والفرض هنا سقوط  
 الطل فلا ثواب وعلى ذلك منع ظاهر ولو قيل ان سنة الكفاية افضل من سنة العين لسقوط  
 اللوم المترتب على تركها قبل القائم به الكفاية لان ملائمة المسلف في فرض الكفاية (فان قيل) أين  
 النهي على تركها كي يترتب اللوم (قلت) من حيث ان الامر بالشئ يقيد النهي عن تركه 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 اجزائه والذي يقتضيه التاكيد بجميع أن الموقت كدها لا بد أن  
 يكون ذا اجراء تحقيقاً وتقديره يقصد حصول الحكم لها فالمطابق له أن كل جزء من اجزاء وقت  
 الظهور ونحوه جواز وقت لادائه وذلك لا ينافي أن مجموعها وقت أداءه أيضاً صدق حد الوقت  
 بما سبق من الزمان المنذر شرعاً عليه وعلى كل منها اه (وأقول) ما زعمه من أن فيه ايماء الى  
 ما ذكر ممنوع بل ايماء الى أن المراد بكل من وقت الظهور في قوله جميع وقت الظهور وقوله  
 وقت أدائه الذي يسعه وغيره ومن الهاء الجرورة بمن في قوله في 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 في أي جزء منه  
 أو وقع الذي وقع سائرنا بجميع الواقعة تاكيد الوقت الظاهر ذي الاجراء والى أن قول المصنف وقت  
 لادائه خبر عن جميع الواقعة على الاجزاء فيفيدان كل جزء من جملة الوقت وقت لادائه فقد  
 أفاد كلامه أن كل جزء من مجموع الوقت وقت لادائه وبواسطة التاكيد بجميع وان مجموع  
 الوقت موسع فقد أتى بما وافق المطلوب وبطابقه قضية التاكيد بجميع وعند ذلك يظهر سقوط  
 هذا الاعتراض هنا أساساً (قوله لاني الزائد عليه) أي على الوقت أي وقت الجواز من وقت  
 الضرورة (أقول) قضيته انه أراد بالزائد عليه من وقت الضرورة ما لا يبيح الصلاة لان وقت  
 الجواز هو ما يسعه فما زاد عليه هو ما لا يسعها ولا يخفى ان ما لا يسعها صادق بما يسع ركعة  
 فأكبر وبما 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 حيث نذر أن 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 ما لم يمتنع  
 الذي اقتضاه طريق الفقهاء عموم وجهه من وجهه اذ يجتمعان فيما لا يسع الصلاة في حق  
 صاحب العذر الزائل وينتقد 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 لانه لم يمتنع من 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 نضال الكفاية وهو انه لو أتى بأحد ما أجراً ولو أدخل به ما عصى وذلك معنى

اسقوط الطل 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  
 الطل بفعله وبشغل غيره  
 وقيل من بعض قام بها  
 وابعها انها تعين بالشروع  
 فيها أي تصرفه سنة عين  
 يعني مثلها في تا كنه طلب  
 الاتمام على الاصح (مسألة  
 الاكثر) من الفقهاء ومن  
 المتكلمين على (أن جميع  
 وقت الظهور جواز ونحوه)  
 أي نحو الظاهر كإتي الضلوات  
 الخمس (وقت لادائه) في  
 أي جزء منه أو وقع فقد وقع  
 في وقت أدائه الذي يسعه  
 وغيره ولذلك يبر في الواجب  
 الموسع وقوله جواز اراجع  
 الى الوقت لبيان أن الكلام  
 في وقت الجواز لاني 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 الضم بعد في الوقت  
 (بخلاف القوم) كالقاضي  
 أي بكر الباقين من المتكلمين  
 وغيره في قولهم بوجوب  
 العزم لتمييزه الواجب الموسع  
 عن الثواب في جواز الترتيب

وجوب

وجوب أحدهما تثبت الجواب أما تقطع أن الفاعل الصلاة فممثل لكونها صلاة بخصوصها  
 لا كونها أحد الأمرين منهما اه ويمكن أن يجاب بأن القاطع 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 ولا كونها أحد الأمرين بالنسبة  
 لموضوع الجزء الأول من الوقت ثم قال العسدي وأيضاً فلا نسلم ان الإثم يترك العزم إنما هو  
 لكونه مختاراً بينه وبين الصلاة حتى يكون كسب الالكافرة بل لان العزم على فعل كل واجب  
 إجمالاً أي عند الالتفات إليها إجمالاً وتفصيلاً عند تذكر أي حصة منه ومن أحكام الإيمان  
 فثبت مع ثبوته وإذ دخل وقت الوجوب أو لم يدخل غلبت وجوبه وترك واجب بعد عشرين سنة ثم  
 وإن لم يدخل الوقت وليجب اه ويمكن أن يجاب بأن ذلك لا يمنع الوجوب على التخيير بين  
 الفعل والعزم فإن من بادى 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 وإنما يجب  
 عند ملاحظة الواجبات إجمالاً وتفصيلاً حتى إذا غفل عنها لم يترك العزم بخلاف الذي  
 يقول به القاضي فاقترن بدخول الوقت والقياس نائمه مع الغفلة حيث كانت عن  
 تقصير كما يتم بطلته 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 إنما هو في التأخير عن زمن تعلق الوجوب وهو  
 أول الوقت ومرادهم في التعليل التمييز الحاصل بتمييز المكلف وهو أن يميز المكلف تأخير  
 الجاهل عن غيره بان يقصد بتأخير الفعل في الوقت فقد قال الأصحاب في جمع التأخير  
 أنه يجب على المسافر ان يقصد في وقت الأولى الاتيان بها في وقت الثانية جمعاً للتأخير  
 الواجب عن غير الخ (وأقول) لا يخفى ضعف هذه المناقشة والنجاء جواباً المصنف لانهم إنما  
 احتجوا بتمييز الواجب الموضع عن الفعل وهذا التمييز حاصل عند ذكر المصنف واعتبار عزم  
 المكلف مع تمييز الفرض في نفسه مما لا حاجة إليه ولا دليل عليه وأما التأييد بما قاله الأصحاب  
 في جمع التأخير فلا يخفى ضعفه أيضاً ظهر مما اشرف اذ في تلك إخراج الصلاة عن جملة وقتها  
 الأصلي فلا بد من صارف عن العدم والذي هو الأصل في إخراجها عن خلاف ما نحن فيه  
 إذ ليس فيه سوى الإخراج عن أول الوقت الأصلي فلي تأمل وأما التأييد بما تناقأ أصحابنا  
 في مسألة الأمر المطلق عن التمييز بوقت أو فوراً على انه يجب العزم عند ورود الأمر فضعفه  
 ما سبق في كلامه عند الكلام إنما هو في عزم خاص يتعلق بدخول الوقت دون غيره فلي تأمل  
 (قوله وقال الخفية بما اتصل به الأداء من الوقت الخ) قال الكوراني وهذا لا يمتاز عن مذهب  
 الجمهور وتناوله انتهى (وأقول) ان أراد لا يميز في نفسه فهو ممنوع عن الإحصار وقت الأداء على  
 عذراً فيما لا فاء الفعل وعدم الإحصار في نفسه على مذهب الجمهور وإنما القول بترك الواجب الموضع  
 كما ياتي في كلام الشارح بخلاف قول الجمهور ورفاهة بنته وان أراد لا يميز من جهة فائدته فهو  
 قريب (قوله وقع واجباً بشرط بقائه الخ) فيه أمور الأول قال شيخنا العلامة في مسائل

وأجيب بموصول التمييز  
 بغيره وهو ان تأخير الواجب  
 عن الوقت يؤثم (وقيل)  
 وقت أدائه (الأقول) من  
 الوقت لوجوب الفعل  
 بدخول الوقت (فان أجز)  
 عنه (فقتضاه) وان فعل في  
 الوقت حتى يتم بالتأخير  
 عن أوله كما نقله الامام  
 الشافعي رحمه الله تعالى عن  
 بعضهم وان نقل القاضي  
 أبو بكر الباقلاني الإجماع  
 على نفي الإثم ولعله قال  
 بعضهم انه قضاء يندم  
 الأداء (وقيل) وقت أدائه  
 (الأخر) من الوقت لا تقناه  
 وجوب الفعل قبله (فان  
 قدم) عليه بان فعل قبله في  
 الوقت (فتمجيد) أي  
 تقديمه فيحصل للواجب  
 سقطه كتمجيد الزكاة  
 قبل وجوبها (و) قال  
 (الخفية) وقت أدائه  
 (ما) أي الجزء الذي اتصل  
 به الأداء من الوقت أي  
 لأداء الفعل بان وقع فيه  
 (والا) أي وان لم يتصل  
 الأداء بجزء من الوقت بان  
 لم يقع الفعل في الوقت  
 (فالأخر) أي فوق  
 أدائه الجزء الآخر من  
 الوقت لتعيينه للفعل فيه  
 حيث لم يقع فيما قبله (و) قال  
 (الآخر) ان قدم) الفعل

لان واجبا حائل فان كانت مقارنة لعاملها الزم ان شرط الوجوب وهو البقاء متاخر عنه والشرط انما يتقدم أو يقارن وان كانت مقدرة لزم ان صفة الذعل 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 بهذا المعنى حال المقارنة فمشكل لان الحكم يتوقف على البقاء وهو غير متحقق فى الحال فكيف يتحقق الحكم فى الحال وجعل الشرط كونه بحيث يبقى لا يخلص لانه غير معلوم فى الحال للحاكم \* واعلم انه قد يرد على جوابه ان انه لم قطع ان نفس الوجوب متوقف على البقاء بدليل انه اذا لم يبق اتقى نفس الوجوب بدليل وقوع ما قدمه تفلا حينئذ وقد يجاب بان كونه شرطا للحكم لا ينافى كونه شرطا لنفس الوجوب أيضا ~~ال~~ يمكن بلزم تاخر الشرط عن المشروط 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 لانفس بقائه وهذا الشرط مقارن لمتروطه 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 كونه الظاهر ان يبقى وهذا الشرط مقارن لمتروطه أيضا والحكم يتحقق الوجوب فى نفس الامر بشرطه العلم يتحقق البقاء والحكم المذكور انما يكون آخر الوقت وحينئذ يوجد العلم المذكور فهو مقارن فلتنزل العبارات على هذه الأحوال 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 حال المقارنة 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 مانعه والثالث وهو رأى الكرخى من الخفيفة أن الآتى بالصلافة فى أول الوقت ان أدرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان مانعه واجبا وان لم يكن على صفة التكليف بأن كان مجنوناً أو سائماً أو غير ذلك كان مانعه لانه لا ينفلا هكذا فى الحصول والمنتخب وغيرهما ومعه فى 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 الامدى وصاحب الحاصل وابن الحلاب الى هذه العبارة انه والثالث أن الزركنى ضعف طريقة الكرخى بان كون الفعل حالة الابقاع لا يوصف بكونه فرضا ولا ينفلا 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 بقاء المقدم 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 بقرينة 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 كما مع قوله وان آخر عنه أذ بصير التقدير وان آخر الفعل عن البقاء بصفة التكليف  
 الى آخر الوقت وان كان صحيحا يتوعد تكلف فليست أملا (قوله بان لم يشتغل به أول الوقت مثلا)  
 أي أو ثابته والماضل 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 امر ان ما لا أول قال شيخ  
 الاسلام في مثله هذا ارجع الى الموت عقب ما يسعه فان ظن القوات بسبب آخر كحضور وانما  
 وحيد فكذلك لا يقال هلاجه أيضا ارجع الى ما يسعه إشارة الى ادخال الزائد على ما يسعه  
 أيضا لانا نقول الزائد على ما يسعه داخل في قوله ما يسعه فلا حاجة الى الإشارة اليه بمثل انتم يجب  
 ان يقال فيما اذا ظن الموت عقب ما يسعه مثله مثلا ان قدرة التأخير عن جميع ذلك الزمن  
 قائمه بيان واضح الى ان يبقى منه ما يسعه فقط مثلا قلاب الوجه - يعتقد عدم العصيان بل واز  
 هذا التأخير حيث أنه والثاني انه لم يتعرض الشارح ولا المحشى لمحض قوله يسعه منه ومعهومه  
 انه لو اخر مع ظن الموت عقب ما لا يسعه منه لم ياتم وليس بعيد الكن لم أقف على نقل فيه (قوله  
 لثقة فوات الواجب بالتأخير) قال شيخنا العلامة الباقية متعلقة بظنه فيبدأ ان التأخير  
 واقع وان مع الظن على العصيان لا بقوات كما يقادولان مراده حيث أنه 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 علم امتناع تعلقه بقوات ممنوع لان القرض وقوع التأخير عن  
 الشرع فيه فيصح حيث تعليل العصيان بأنه ظن تسبب القوات عن هذا الذي شرع فيه وحاصله  
 انه شرع في شيء يظن انه يرتب عليه فوات الواجب والشرع فيما يظن انه يرتب عليه ذلك معصية  
 لان تقويت الواجب عدم معصية والشرع فيما يظن به تقويته شرع فيما يفوت 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  
 الا ترى 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 تأخير الى آخره اذ لا يصدق تأخيرها الى آخره  
 الا ان يبقى حيا الى آخره تناهله والثاني انه ينبغي أن يكون في معنى ظن السلامة الى آخره ظن  
 السلامة الى ما يسعه مثله مثلا ومات قبل الفعل وقد بقي من القدر المقنون ما يسعه فليست أملا  
 لم قيد الشارح بقوله الى آخره ولعله 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 متداقع 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 حتى وجبه التمثيل وأن يلحق به غيره من حوائج

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  
 المستفادون الاصل 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 فوات  
 الواجب بالتأخير (فان  
 عاش وفعله) في الوقت  
 (تأجله هو) قالوا فعلة  
 (أداء) لانه في الوقت المقدر  
 له شرعا (و) قال (القاضيان  
 أبو بكر) الباقلاني من  
 المتكلمين (والحسين) من  
 الفقهاء فعلة (قضاء) لانه  
 بعد الوقت الذي تضيق بظنه  
 وان بان خطوه (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 يصح) لان التأخير  
 جائزه والقوات ليس  
 باختياره وقيل يصح

الوجوب كالجنون ولهذا قال الزركشي وهذا فيما اذا كان الطاري يرفع الوجوب كالموت فان  
كان لا يرفعه كالنوم والتسبان فقال ابن الصلاح في القنارى اذا نام في اثناء الوقت الى ان  
خرج 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 وجواز التأخير  
مشروط بسلامة العاقبة) قال شيخنا العلامة ان قلت هي متأخرة عن جواز التأخير فلا يصح ان  
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 تاديتة الى ذلك نظر لا يخفى اذ العلم بها وان كان غير ممكن الا أن الجواز المشروط به  
ليس تكليفا اذ هو الزام مانبه كلفه 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 فتوجه 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 لا يقول  
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 بيمينان أحدهما اننا لانسلم 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 شائبة تكليف بالمحال اذ هو جمعه أن يقال افعل هذا الفعل  
في هذا الوقت واته له فيما بعده بشرط السلامة والتحقق انه يلزم على هذا الاشتراط أن لا يكون  
الجواز التأخير فائدا اذ لا يمكن المكلف العمل بقتضاه لانه محال منه فلو كان مكلفا يلزم تكليف  
المحال والاقلا وثانيم ما أن الفرق بين مارقته العمر 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 فحذا اذ  
لا تانيم بالجائز واما بشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف بالمحال كما في غيره وأما ما ذكره من انه  
لو جازله التأخير أبدا وادامات لم يهص لم يتحقق الوجوب أصلا بخلاف الظاهر مثلا فان جواز  
تأخيرها الى أن يتضيق وقته فلا يرتفع الوجوب فبها انه لا يقدر فيما ذكره من الدليل المستدل  
بين الصورتين غاية انه به ارضه 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 امورة المعارضة وفيها يتعين أعمال المعارض القطعي  
دونه اه وأما قوله كان من التكليف المحال الخ فوجه نظرها ظاهر فلينامل (قوله بعد أن أمكنه  
فعله) أقول الظاهر أن المراد هنا بان كان الفعل القدره بان تحققت الاستطاعة المشروعة في

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



كتب القصة بخلاف الامكان في قوله الا في آتفا يمكنه فعله فيه فان المراد به ان تسعه المدة ولو  
 اريد هنا الامكان مضي مدة تسعه لم يحجج في العصيان الى تاخير بعد ذلك وقد صرح قوله فان من  
 آخره بعد ان أمكنه باعتبار التأخير به ذلك الامكان في العصيان فليتامل (قوله مع ظن  
 السلامة من الموت) أقول وبالأولى مع التثنية في السلامة أو ظن عدمها كما هو ظاهر (قوله  
 الى مضي وقت يمكنه فعله فيه) فيه أمران الأول ان هذا الخبر والمجرور يتعلق بقوله السلامة  
 على ما اقتضاه ما سبق عن شيخنا العلامة أو بآخره كما قاله غيره والثاني قال شيخنا العلامة لم يقل  
 الى آخر العمر لطابق قوله أو لا الى آخر الوقت لان السلامة من الموت الى آخر العمر قطعية  
 لا متشكوكية ولان التسع بها مجردة لا يكتفي في جواز التأخير بل لا يقصده من ظن مدة تسعه اه  
 (وأقول) في كلا توجيهيه بحيث اما الأول فلان الذي ينبغي ان يكون القطع في هذا المقام كاطن  
 لجريان كلاته على القولين فيه وانما اقتصر على 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  
 مجردة لا يكتفي في جواز التأخير لا ينافي ذلك التعبير مع التصيد ويمكن توجيه صنيع الشارح  
 بالاشارة الى الفرق بين المستثنين 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 يكتفي في عصيان الحج الموت بغير فعله بعد أول مدة تسعه بخلاف الصلاة على أن  
 الشارح لم يتعرض لجواز التأخير الا أن يريد الجواز المنهوم عمدا كرمقابل الصحيح وظاهر أن  
 المراد عليه الجواز في الظاهر تبين العصيان عند الموت بلا فعل فليتامل (قوله والالم يتحقق  
 الوجوب) قال شيخنا العلامة لان صحفة يستلزم تحقق العصيان بالترك ونفي اللازم يستلزم نفي  
 الملزوم 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 الأول (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 يتصيق وقته وقد يرد عليه ما ذكر أيضا اذ وقت الحج يتصيق بخوف نحو الغصب أو تلف  
 المال ويحرم التأخير حيث لا اله الا أن يفرق بكثره تصيق 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 آخرى الامكان) قال  
 شيخنا العلامة وصف لعام مقدرا أي من عام آخرى الامكان ولو كان وصفا لسئل قال اخرى

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

اه (وأقول) يمكن جعله وصفاً لثبوتها وإظهارها عام فان المؤنث قد يؤول بالمد كرفع على حكمه  
(قوله لجواز التأخير إليها) قال شيخنا العلامة أي في نفس الامر وأما في الظاهر فإلى الموت اه  
وأقول قوله أي في نفس الامر أي كالتظاهر يدل على ما بعده وقوله فإلى الموت أي حيث لا عارض  
كأعلم مما تقدم منه (قوله اذ لو لم يجب لجواز الخ) قال شيخنا العلامة فيه يحتمل وهو أن الوجوب  
الذي وقع مقدما ان كان هو المقيد بوجوب الواجب كما مر فالتالي غير لازم وان كان هو المطلق  
أي الوجوب بوجه ما فاللازم حيثئذ من الدليل وجوب الفعل المقدر بوجه ما وهو غير محتمل النزاع  
اه أي لان محتمل النزاع الوجوب بوجوب الواجب كما أفاده قول الشارع السابق بوجوب  
الواجب (وأقول) يمكن ان يجب 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 انه 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 لفظه يريد ان الشرط الشرعي  
يجب بذلك الامر الذي وجب 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 عمدة  
التكليف وهذا يتفق حقيقة الشرطية المستزمنة انتفاً بالشرط عند انتفاً 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 وجوبه وقد فرض في الدليل انه ليس هناك أمر آخر  
الا ان يريد بالامر 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  
والا فوجوب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعاً اذ لا معنى لشرطته سوى حكم الشارع  
انه يجب الاتيان به عند الاتيان 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 فيجيبه صريح كلام التفتازاني قال  
لا خلاف في ايجاب الاسباب كالأمر بالقتل أمر بضرب السيف مثلاً والامر بالاشباع أمر  
بالاطعام انما التلخا في غيره اه (وأقول) هذا الاعتراض مما يتعجب منه بل فساد في غاية  
الظهور ولا منشأ له واما معنى ويصم من جب الاعتراض على المصنف والشارح الا التساعل  
والاستدراج اما اولاً فلا نرد كلام المصنف والشارح في هذا الامر الثقل بكلام المولى

بل جواز التأخير إليها وقيل  
من أولها الاستمرار الوجوب  
حيثئذ وقيل غير مستند الى  
سنة بعينها (مسألة) الفعل  
(المقدور) له مكلف (الذي  
لا يتم) أي يوجد (الواجب  
المطلق الا به واجب)  
بوجوب الواجب سبباً  
كان أو شرطاً (وفاقاً  
للاكثر) من العلماء اذ لو لم  
يجب لجواز ترك الواجب  
المتوقف عليه وقيل لا يجب  
بوجوب الواجب مطلقاً  
لان الدال على الواجب  
ساكت عنه (وثالثها) أي  
الاقوال يجب (ان كان  
سبباً كالتار للامراق) أي  
كأساس التار لمحل فانه سبب  
لا مراقبه عادة بخلاف  
الشرط كالوضوء للصلاة  
فلا يجب بوجوب مشروطه  
والفرق ان السبب لا يستناد  
المسبب اليه انما يرتبط  
به من الشرط بالشرط  
(وقال امام الحرمين) يجب  
(ان كان شرطاً شرعياً)  
كالوضوء للصلاة (لاعقلاً)  
كترك هذا الواجب  
(أرغانيا) كفصل جرم من  
الرأرأ لفصل الوجه فلا  
يجب بوجوب مشروطه

التفتازاني

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 فلا يجب أي السبب كما أفصح به ابن الحاجب في مختصره الكبير اه والعجب 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 اضدادا للمأمور 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 ما نصه والثالث ان لا يكون أمرا الابه والسبب والاب 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 بأنه 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 ترى بذلك في المحصول أو ليس أمرا به والى هذا أشار الشارح بقوله في قول  
 المسئلة واجب بوجوب الواجب بقوله وقيل لا يجب بوجوب الواجب ثم على الاول فهل  
 وجوب المقدمة متلقى من نفس صبغة الامر بالاصل أو من دلالة الصيغة قولان الثاني منهما  
 قول الجمهور ونصره ابن برهان ويصل 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 الصيغة ولامن  
 دلالتها وهذا هو الذي يذهب اليه ابن الحاجب ومن وافقه كادل عليه كلامه حيث قال  
 في المنتهى ان التكرار الاسباب واجبة بدليل خارجي وقال في المختصر وان سلم الاجماع ففي  
 الاسباب بدليل خارجي والدليل الخارجي هو انه لما لم يكن في وسع المكلف ترتيب المسبب على  
 السبب كان القصد بطلب المسببات الايمان باسبابها كالأمر بالقتل بالسيف ليس في وسعه  
 الاحراقية ونحوه بامر ارا 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 من مستند وكيف يكون فرض المسئلة ما ذكر مع ان ذلك  
 الدليل الخارجي أمر آخر يقتضي الوجوب بل وان ما نصه السيد وجود أمر يرد من الشارع  
 وهذا لا ياتي بقيامه 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 لو لم يشترطه بدونه وسكت  
 الامام عن السبب وهو  
 لا ستناد 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 اوله 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 بالماضي عن  
 المقيد وجوبه بما يتوقف  
 عليه كالزكاة وجوبها  
 متوقف على ملك النصاب  
 فلا يجب تحصيله والمقدور  
 عن غيره قال الامام كضور  
 العدد في الجمعة فانه غير  
 مقدور لا احد المكلفين أي  
 ويتوقف عليه وجود  
 الجمعة كما يتوقف وجوبها  
 على وجود العدد (فلو تعدد  
 ترك المحرم الا بترك غيره)  
 من الجائز

(قوله فانه لولا اعتبار الشرع له لو لم يشترطه بدونه) قال شيخنا العلامة فيه نظر لان  
 اختياره ان كان باشرطه لم يقيد الدليل وجوبه بوجوب الواجب الذي هو مطلوب الدليل وان  
 كان باجباره بوجوب الواجب منع الزوم لان مجرد اشتراطه كاف في انتفاء وجود مشروطه  
 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 لم يكن  
 الا باعتبار الشرع والاف يمكن وجود صور ذلك الواجب بدونه كان الاثني قصد الشارع له  
 بطلب الواجب للحاجة الى قصده به لعدم ما يقتضيه بخلاف العقلي والعادي فانه لما لم يكن  
 وجود صورة الواجب بدونهما كان في طلبه غنية عن قصدهما 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 أو عادة بدونه أي فهو مستغن عن الايجاب اذ لا يحتاج  
 الى ايجاب الشيء الا انرا اذا أمكن 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 اخراج الاسباب عن كونها وسيلة فلا يكون من مقدمة الواجب بل هي  
 الواجب عبر عنها بالمسببات قال فليتأمل 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 الاثني ان المقصود بالذات حصول مسبباتها او اما الثاني فنقول  
 الكمال المذكور انما هو قول ثالث في المسئلة كما يستفاد من كلامه (قوله واحترزوا بالماضي 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 بالماضي ما لا يكون  
 مقيدا بما يتوقف عليه وجوده وان كان مقيدا بغيره كقوله تعالى اقم الصلاة لذلولك الشمس فان  
 وجوب الصلاة مقيد بالدلولك 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 الحقيقة بلو ازان يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة وقيد بالنسبة الى أخرى  
 فان الصلاة بل التكليف باسرها موقوفة على البلوغ والعقل فهي بالقياس اليها مقدمة وانما  
 بالقياس الى الطهارة فواجبة مطلقا وبالجملة الاطلاق والتقييد أمران اضافيان ولا يتم  
 اعتبار الحقيقة في حدود الاشياء الداخلة تحت المضاف على ما هو المشهور وقد صرح به صاحب  
 الشفاء في مصت الجنس 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 نظر 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  
 تعدد ترك المحرم الخ) هذه قرون 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 القرون تيقن الترك وهو العلم بوجود الواجب لا تيقن

ككاه قليل وقع فيه

بول (وجب) ترك ذلك  
 الغير لتوقف ترك المحرم  
 الذي هو واجب عليه  
 (أو اختلفت) أي اشبهت  
 (منكوحه) لرجل (باجنية)  
 منه (حرمتا) أي حرم  
 قربانهما عليه (أو طلق  
 معينة) من زوجته مثلا  
 (ثم نسها) حرم عليه  
 قربانهما أيضا اما الاجنية  
 والمطلقة فظاهر واما  
 المنكوحه وغير المطلقة  
 فلا اشتباههما بالاجنية  
 والمطلقة وقد يظهر الحال  
 فترجعان الى ما كنا عليه  
 من الحل فلم تعذر في ذلك  
 ترك المحرم وحده فلم يتناول  
 ما ذكر قبله وترك جواب  
 مسئله الطلاق للعلم به من  
 جواب ما قبلها ولو أخوه  
 عنهما لاحتاج الى ذكر  
 ما ذكره بعد قوله معينة  
 كما لا يخفى فيفوت الاختصار  
 المقصود له (مسئلة مطلق  
 الاصم) بما بعض جزئياته  
 مكروه كراهة صريح أو تنزيه  
 بان كان منهي عنه (لا يتناول  
 المكروه) منها (خلافاً  
 الحنفية) 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 المقدر للمكلف الذي لا يتم الواجب المطلق الا بهان توقف عليه وجود الواجب والعلم  
 بوجوده لظهور وجه التفریح 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 عماليس بحرم كما اذا اختلفت نجاسة الخ (وأقول) الذي  
 يظهر ان اعراض الشارح المحقق عن ذلك لعدم الحاجة اليه اذ يصدق في كل من الفرعين  
 الاخيرين مادام الاشتباه كما هو فرض المسئلة توقف قسم الايمان بالواجب اي على وجهه  
 شرعاً تأمله (قوله كما قليل وقع فيه بول) أقول قد اشتر التسامح في التنبيل والاكتفاء فيه  
 بالقرض فضلا عن كونه على قول وضعف المناقشة فيه فاطالة الكمال وغيره المنازعة في هذا  
 التنبيل ليست في محلها (قوله فلم تعذر في ذلك الخ) قال شيخنا العلامة قد يعترض بان الواجب  
 وهو ترك المحرم اذا أمكنه فعله وحده لم يكن ترك الجائز حيث لا يتم الواجب الا به فلا يصح  
 جعله من فروعه كما بشر اليه قوله فلوا اه (وأقول) لامتناع هذا الاعتراض الا لفظة الفاحشة  
 اذ لا يخفى بأدنى تأمل ان التنبيل بترك مقيد بحال الاشتباه وان المكلف حيثما لم يطلب بترك  
 المحرم وان تركه في ذلك الحال واجب حتى لو استمع باحداهما في ذلك أتم كما صرحوا به  
 في القروع 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 والتعكن حيث 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 حتى على الشيخ نقوله اذا أمكنه فعله وحده ان  
 أراد فرض الامكان حال الاشتباه فنقوله لم يكن ترك الجائز حيث لا يتم الواجب الا به غير  
 صحيح لان ترك الحرام حال الاشتباه واجب فيكون متوقفاً عليه وهو ترك الجائز أيضا واجبا  
 وان أراد فرض ذلك بعد زوال الاشتباه فهذا خلاف موضوع التنبيل فأحسن التأمل والله  
 الموقى (قوله فلم يتناوله ما ذكر قبله) أقول فيه رد لما توهمه الكوراني حيث قال ولو يدل  
 المصنف لفظه أو يكاف التشبيه لكان أولى لكون المسئلة من فروع القاعدة اه فانه ان  
 أراد بالقاعدة ان ما لا يتم الواجب الا به واجب فالعبر بالاولا ينافي ذلك أو قوله فلم تعذر الخ  
 فليس هذا من فروعه كما تبين (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 لاسلافها أو همه كلام شيخنا العلامة والثاني ان  
 شيخنا العلامة أورد ان المكروه لمكان من جملة الجزئيات المكروهة وهو ساق انه صحيح فنتناوله  
 الامر فلا يصح العموم ثم اجاب 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 حاقه 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 التفریح هو ما أشار إليه الشارح المحقق بقوله اذ لو صحت على واحدة من الكراهين 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 شيان 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 افعالهم 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 التكليف بانها موافقة لامر الشارع فالصحة تستلزم كون الصحيح مأمورا فصيح الاستدلال بنفسه على تقيها لان تقي الا لازم يستلزم تقي الملزوم وان المصنف عرفه بان موافقة الشرع التي لا تستلزم الامر لوجودها في العقود المباحة فلا يلزم من نفسه تقيها فاستنتاج تقيها من نفسه بقوله فلا يصح اشتباهه اه نص شيخنا من قبيل الاشتباه القبيح والسهم والصريح ومن ادلت انه سري ذهنه الى مطلق الصحة التي لا يستلزم الامر عاقلان 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 او على تقي صحة المباحات وليس كذلك كما لا يخفى بل انما استدلى 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 تقبل ان الصلاة المذكورة مأمور بها قطعاً من حيث نفسها والنهي فيها اراجع تلخيص غير لازم كما قرره شيخنا كغيره والمراد يكون الشيء مأمورا به الذي هو لازم الصحة كونه مأمورا به من حيث نفسه ولو من بعض الوجوه كما تقدم لامطابقا 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 وقبضه ان ضمير المؤنث المجازي مذكور وهو ممنوع الا في ضرورة اه (واقول) 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 الادكان والشروط اه (واقول) 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 الاصح 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 كسبه فلا تصح أيضا (على الصحيح) اذ لو صحت على واحدة من الكراهين أي وافقت الشرع بان تناولها الامر بالنافلة المطلقة المستفاد من احاديث الترغيب فيها لزم التناقض

الكلام في صحة الصلاة لا في مطلق الصحة كالايجتي وان أراد بانها اعم ان لها معتبرات آخر  
غير تناول الامر فتفسيرها بالتناول غير كافي بخوابه انه لا يصح في حقيقة تناول الامر الا عند  
اجتماع سائر المعتبرات اذ لو تخلف شيء منها امتنعت الصلاة فلا يتناولها الامر وانما ثالثا  
فلا يستجماع 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  
فتكون 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 يجتي ما فيه فان الحرمة مطلقات في الجواز وأي معنى وقائدة  
لجواز حيث تدور في حاشيته أعني شيخ الاسلام اشرح البهجة للعراقي مانعه وأيضا الباحة الصلاة  
على القول بكرهه التزويه من حيث ذاتها لا تنافي حرمة الاقدام عليها من حيث عدم الانقضاء  
مع انه لا يبعد في اباحة الاقدام على ما لا ينعقد اذا كان الكراهية فيه للتزويه ولم يقصد بذلك  
التلاعب اه أي لكن ينبغي حرمة الاستمرار على هذا ولعل هذا أحسن الاجوبة (قوله  
وسياتي) قال شيخنا العلامة أي في مجتبه 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 تفويت الحاصل بغير البيع أيضا  
وكالصلاة في المكان المكروه أو المنصوب اه وأنت تعلم ان لازم النهي 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 اشتباه اللازم بالملزوم قد ير 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 واللازم واصطلاح  
غيرهم ولم يحرم مقصودهم بهم او تمسك بمجرد ما تقر في اصطلاح المنطق في ذلك فوقع في الغلط  
الذي أوقعه في هذا التنسيخ الذي عاده عليه وذلك لان مرادهم بالخارج عن النهي ما يوجد مع  
غيره وان لم يتك عن ذلك الشيء أي وان كان لازما أعم وبلازم الشيء ما لا يتك عنه ولا يوجد مع  
غيره وحاصله اللازم المساوي كالايجتي ان مرادهم ما ذكر على من له تتبع لتصورهم واطلاع  
على مقاصدهم قال العلامة القرافي في شرح المحصول نقلا عن الامام الرازي في المعالم أجمعوا  
على ان النهي لا يقيد الملتزم في جميع الصور بل الضابط ان المنهي عنه اما ان يكون تمام المنهي  
عنه أو جزءه أو خارجه بالازم أو خارجه بمقارن ثم قال واما القسم الرابع وهو الخارج المقارن  
لايجز صحة العقد كالوضوء بالماء المنصوب اه فانظر هذا الامام كيف جعل الوضوء بالماء  
المقصور عن المنهي عنه لخارج مقارن وأقره هذا العلامة على ذلك مع ان ذلك الخارج لا يتك  
عن ذلك الوضوء فهو لازم أعم وليس لازما مساويا فهذا ان من هذين الامامين في ان المراد  
بالخارج واللازم ما قلناه وقد نقل الاصهاني وناهيك به في شرح المحصول ما نقله القرافي وأقره

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

أيضا وكذا عن الأئمة عبارات توافق ذلك منها قوله عن شرح اللع للشيخ ابن امحق وقال  
 بعض أصحابنا ان كان النهي يختص بالمنهي عنه كالصلاة في الدار المغصوبة وفي الثوب من الحرير والبيع وقت  
 الصلاة والتسداء لا يدل على فساد اه فاطرقوله كالصلاة في الدار المغصوبة والبيع وقت  
 التساء مع ان المعنى الخارج منه هو استعمال ملك الغير والتقويت وهو لا يتفك عن الصلاة  
 المذكورة ولا عن البيع لكنه يوجد مع غيره أيضا فهو لازم أعم فهذا نص في ان المراد بقابله  
 وهو اللزوم ما لا يتفك عن لزومه ولا يوجد في غيره وكان مراده بقوله وان كان لا يختص بالمنهي  
 عنه وان كان المعنى لا يختص بالمنهي عنه وأراد بالمنهي 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 بالمنهي عنه كالصلاة في البقعة الجسنة فإنه يقتضى فساد المنهي  
 عنه فان النهي انما كان له في يختص الصلاة وهو الجساسة ألا ترى انه في غير الصلاة لا يمنع من  
 الخلو في البقعة الجسنة وان كان النهي المعنى لا يختص بالمنهي عنه لا يقتضى فساد ذلك  
 بخاتبة النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة فإنه نهى عن الغصب وذلك لا يختص الصلاة اه فاطرق  
 ككيفية جعل الغصب بما لا يقتضى 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  
 التصادق بصورة الصلاة في الدار المغصوبة وهو 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 المنهي عنه قطعي معلوم ضرورة ولا ينافيه ما يأتي عن الشارح لانه باعتبار  
 ما اشتمل عليه المنهي عنه من الجهتين المذكورتين وهذا لا ينافي القطع بان نفس المنهي عنه وهو  
 الصلاة في الدار المغصوبة يستلزم الغصب فتدبره في شرح المنهاج الاستنوي 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 الترضي لوسوسة الشياطين  
 عام أي يحصل بغير ذلك المكان وان كان لازما للصلاة فيه كما سياتي عنها واذا تأملت ذلك علمت  
 انه لا متنا لاعتراض الشيخ ودعواه الاشتباه الاشتباه مراد 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 ومساوق غاية  
 الامر انهم أرادوا باللازم أحد قسميه وهو المساوي لانه الموافق لقصودهم وبالخارج ما عداه  
 ولا يخار 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 ضمني 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 والافتقار في كونه لنفس  
 الامكنة أي فالنهي فان مجرد كونه لنفس الامكنة لا يفيد الابدان لثبات لزومها للصلاة مع انه

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

لا لزوم



لازوم كاسيا في بيانه بخلاف نفي كونه لنفس الصلاة فانه يقيد لان كون النهي لنفس الصلاة  
يقيد التصادق نفي كونه لنفسها يقيد صحتها او كنفسها لازمها فثبت يستتبع 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 انه 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 المصطلحات 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 الخارج لازم وهونك الاوقات كما ذكره الشارح  
في محبت النهي الاتي بقوله وكالصلاة في الاوقات المكروهة تصاد الاوقات اللازمة لها  
بقولها فيها اه ووجه لزوم الاوقات دون الاماكن انه يمكن ارتقاع النهي عن الامكنة قبل  
فعل الصلاة فيها بان تجعل الجماعات مساجد ولا يضروا والاسم 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  
لا تعرض 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  
لخارج بخلاف الارضنة فافتقر ان سلم في غير ساعتي الطلوع والغروب فهو فيه ما ممنوع لان  
النهي فيها 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 شغل ملك الغير اه ووافقه على ذلك شيخ الاسلام وقوله عام أي  
يحصل بغير ذلك النهي عنه وهو الصلاة في الامكنة المذكورة ايضا وان كان لازما فلا يكون  
النهي لخارج لازم حتى يقتضى التصادق لان المراد باللازم ما لا يحصل بغير ذلك الفعل كما تقدم  
بيانه ثم لا يخفى ان المفهوم 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 حيث ذاته  
لا حاجة الى هذا الانه يكفي ذلك المرجع نفسه لانه شيء خاص يقتضى عدم الصحة هنا مع ان فيما  
ادعاه من ان الموافقة المذكورة هي الايقاع المذكور بخلاف الظاهر انها متصل بذلك الايقاع  
لانها عينه وعلى هذا فرجع النهي الموافقة المذكورة وهي نبي خاص لا يحصل بغير الصلاة في  
عذين الوقتين ولازمة للصلاة فيها وذلك يقتضى عدم الصحة (قوله على الاصح) مقابله ان

بخلاف الارضنة على الاصح  
فاقتروا واحترز عطلق الامر  
عن المقيد بغير المكره فلا  
يتناولها قطعا

النهي في الازمنة الخارج وهو موافقة عباد الشمس كمدل عليه الحديث قال بعض من لقيناه  
ويجاب بان هذا حكمه النهي وليس بعلة لعدم اطراده والاحرم بمكة ومع وجود السبب اه  
واقول لو صح هذا ورد على الصحيح من ان النهي للازم العباد وهو الاوقات الفاسدة كما عمل هذا  
البعض ايضا به القول الصحيح اذ يقال هذا ليس علة لعدم اطراده والاحرم بمكة ومع وجود  
السبب والتزام ذلك خلاف كلامهم مع ان الله تعالى ان يعتبر في العلة شرطا وشروطا خصوصا  
المحل من كون الصلاة لاسببها وكونها بغير الحرم فلا يعدم الاطرا على ان الوجه انه ليس  
المراد فيما ذكر حقيقة التعديل كما سبق بيانه قوله (أما الواحد بالشخص) قال شيخ الاسلام  
هو ما يمنع تصور من جعله على كثيرين كالصلاة في مقصوب اذ وهو نص في ارادة الجزئي الحقيقي  
وهو قضية تقييدهم الواحد بقولهم بالشخص ولا ينافيه انهم قابلوا الواحد بالشخص بالواحد  
بالجنس كما عبر به العضا وغيره ومقابل الواحد بالجنس لا ينحصر في الواحد بالشخص بل يشمل  
ايضا الواحد بالنوع بل وانهم أرادوا بالواحد بالجنس ما يشمل الواحد بالنوع ويدل عليه ان  
بعضهم كالاصفة هائي في شرح المختصر عبر بديل الواحد بالجنس بالواحد بالنوع وعلى هذا فلا بد  
من تقييد الصلاة في الدار المغصوبة في تشبيههم بها بالواحد بالشخص من قيود تصيرها واحدا  
بالشخص كان يراد صلاة زيدا القلانية في يوم كذا في ساعة كذا في دار عمر وبغير رضاه أو من  
تقدير المضاف أي بجزء الصلاة في الدار المغصوبة أي جزئها الحقيقي ثم لقايل ان يقول أي  
حاجة الى فرض هذا الكلام في الواحد بالشخص وهلا فرض في الواحد بالنوع اذا عنون  
بما هو منشأ هذا الخلاف كالصلاة في المقصوب فاننا نقطع بان كل فرد من افراد الصلاة في  
المغصوب يجري فيه هذا الخلاف فيصح فرضه في النوع الكلي الشامل لاسائر الافراد فيقال  
أماما له جهتان لازم بينهما الجزئ ولا يقيدهما بالواحد بالشخص ولا ينافي ذلك ان النوع لا وجود له  
بنتسبه في الخارج بخلاف الجزئيات الحقيقية المسببات في مجت الامر والنهي (قوله لازم  
بينهما) قال الكمال تبييه على تقييد محل النزاع بذلك وعلى ان قول المصنف كالصلاة تقييد  
لاطلاق الجهتين في عبارته لا تعميل محض والتقييد المذكور للاحتراز عن صوم يوم النحر ونحوه  
بما لا انفكاك لاحدى جهتيه عن الاخرى فلا يقال انه ما موربه من حيث هو صوم منهي عنه  
من حيث انه مضاف الى يوم النحر لان المضاف يستلزم المطاق بخلاف الصلاة والغصب لا مكان  
كل منهما بدون الآخر وهو كما صرح بان الجهتين في صوم يوم النحرهما كونه صوما وكونه  
صوما ليوم النحر وهو موافق لقول العضا وقالوا أي القائلون بعدم صحة الصلاة في الدار  
المغصوبة لو كانت صحيحة لكان صوم يوم النحر 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 النحر أي الذي هو جهة النهي لا يتقيد 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 الصفة قيماله  
جهتان بما يجوز انفكاك الجهتين فيه اه لكن بشكل عليه ان هذا الاعتبار موجود في

(أما الواحد بالشخص له  
جهتان) لازم 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 الحرام 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 فقد ظهر من هذا التعريف ان الزوم المتني يقتضي الفساد اعم من الزوم من الجانبين ومن أحدهما اذ الزوم في صوم يوم الحرام من أحدهما كالتين وهذا يخالف ما يشاء فبما سبق ان النهي تلويح انما يقتضي الفساد اذا كان ذلك الخارج لازما او باقث لا تقسم المخالف لان اتقاء لزوم المساواة بين جهتي النهي عنه لا ينافي وجوده بين النهي عنه وخارجه الذي هو مرجع النهي في الحقيقة وكان ثبوت الزوم بين الجهتين في الجملة مستلزم لثبوت لزوم المساواة بين النهي عنه وخارجه المذكور فان الزوم بين جهتي صوم الحرام ثابت في الجملة كما تقر مرع بتحقيق لزوم المساواة بين صوم الحرام وخارجه المذكور والذي هو الاعراض عن ضيافته 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 والمنهي 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 القروع من سقوط الثواب في الصلوات المكروهة كالصلاة حائقا أو حائبا أو بحضرة طعام يتوق اليه الى غير ذلك فانه اذا أسقطت كراهة التزبه الثواب فكيف بالتحريم اللهم الا ان يجعل السقوط في هذه المكروهات على الردع والزجر ويلتزم حصول الثواب على ما هنا ويرد ما قاله الشارح فنانا من التحقيق المذكور اذ لا معنى لسقوط الثواب مع التزبه وثبوته مع التحريم مع رجوع النهي لخارج فع ما قبلنا مل (قوله ناد ما الخ) قال شيخنا العلامة أقصر في تفسير التوبة على جزأين من أجزاء مفهومة وهما الان الاقلاع وهو ثابها قد تحقق بقوله الخارج وقد يقال الاقلاع أخص 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 حقيقة غير متصوفة 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 التقرير ومعلوم ان المناسب للتقرير على ما تقدم هو الخلوص لا غده اه (وأقول) هو يجب لان تقرير عدم الخلوص من المعصية على الاشياء فيها الذي هو من جملة ما تقدم في غاية الوضوح وكان الشيخ ظن انه تقرير على قوله

(كالصلاة في المكان المغصوب) فانم صلاة وغصب أي شغل ملك الغير عدوا واكل منهم ما يوجد بدون الاخر (فالجهور) من العلماء قالوا (تصح) تلك الصلاة التي هي واحد بالشخص الى آخره فرضا كانت أو تغصلا 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 ما ان الثواب أو بحرمان بعضه وهذا هو التحقيق والاول تقريب رادع عن ايقاع الصلاة في المغصوب فلا خلاف في المعنى (و) قال (القاضي) أبو بكر الباقلائي (والامام) الرازي (لا تصح) الصلاة مطلقا نظر الجهة الغصب المنهي عنه (ويستقط) (الطلب) للصلاة (عندها) لان السات لها امر وابقضاتها مع علمهم بها (و) قال الامام (أحمد) لاصحها (لها) (ولا سقوط) (الطلب) عندها قال امام الحرمين وقد كان في السلف متمسكون في التقوى بامر وابقضاتها (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 (بحرام) لان ما أتى  
 به من الخروج شغل بغير  
 اذن كالنكاح والتوبة انما  
 تحقق عند انتهائه اذ  
 لا اقلاغ 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 الاولى الثانية  
 والجهه والفرع وجه المعصية  
 من الضرر لدفعه ضرر  
 المكث الاشد كما انى ضرر  
 زوال العقل فى اساعة  
 القيمة المقصود من بها يتجر  
 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  
 الابقاع منى 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 الابقاع منى عنه أو ترك ما موربه بل يخص ذلك  
 بابتداء المعصية ولهذا حكم ابن الحاجب وغيره على مذهب الامام بأنه 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 امر بضده اذ هي فعل منى  
 عنه أو ترك ما موربه وقد سلم انقطاع تكليف النهى عن الخروج وتعلق الامر به فيكون طاعة  
 محضة لامن وجه ومعصية من وجه ا لان حاصل ما ذكره هو ما ورد الكمال فى السؤال وقد  
 رأيت جوابه عنه (قوله وان لم تزلت الاولى الثانية) قال شيخنا العلامة جعل اللزوم هو الاولى  
 اذ الخروج نائباً يلزمه 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 بافراغ ملك الغير والنهى  
 بالغصب كالصلاة فى الدار المغصوبة سواء قلنا هو غلط لانه لا يمكن الامتنال فيلزم تكليف المحال  
 بخلاف صلاة الغصب فانه يمكن الامتنال وانما جاء الاتحاد باختيار المكاتب اه كلام شيخنا  
 (وأقول) أما تفسيره جهة المعصية بشغل ملك الغير فهو ظاهر مختل عن الجهة منحل بترك  
 العصية وفى كلام الكمال نوع اضطراب لان كلامه أفاداً ولائها 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 العصية 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 وهى 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 استحباب حكم السابقة تغليظاً عليه  
 لاضراره الا ان بالمالك اضراراً ناشتاً عن تعديه السابق مع انقطاع النهى الا ان عنده وعدم  
 الزامه بالترك فالفعل مقدوره لانه ممكن منه غير ممنوع منه ولا مخاطب بتركه غاية الامر انه  
 استحباب عصيانه السابق تغليظاً عليه لاضراره الا ان بالمالك اضراراً ناشتاً عن تعديه السابق  
 مع انقطاع النهى الا ان عنده وعدم الزامه بالترك فالفعل مقدوره لانه ممكن منه غير ممنوع  
 منه ولا مخاطب بتركه غاية الامر انه استحباب عصيانه السابق تغليظاً بمجرد ذلك لا يقتضى مجزه  
 عن الفعل حتى يكون ذلك من التكليف بالمحال كما لا يخفى فالشارح انما قصد التبيسه على ذلك  
 كما هو المتبادر من مثل هذه المبالغة فى هذا السياق كما لا يخفى فيه منصف وكما هو الموافق لدفعه  
 الاستبعاد الا فى فانه فى غاية الظهور فى ان قصده ليس الا توجيه كلام الامام وازالة الشبه عنه  
 وعلى ان الاعتراض المذكور فى العضد لا يرد على الامام لانه مبني على تحقيق النهى المنافى للامر  
 فلا يمكن الامتنال الا ترى الى قوله فى السؤال والنهى بالغصب وقد بان لك ان النهى هناك عند  
 الامام لا يقال لا يجوز فى الفعل الواحد ان يكون فيه جهتا طاعة ومعصية متلازمان وانما  
 يجوز اجتماع الجهتين اذا انفكت احدهما عن الاخرى لانا نقول لانه لم تزلت اذا كانت

المعصية

المعصية حكيمه استحبابية كما هنا لان ذلك انما امتنع في الحقيقة لانه يؤدي الى المعجز عن  
الامتثال لتتاني طلب فعل الشيء وطلب تركه وهذه التادية منتبهة في الحكيمه كما تبين انقاسم  
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 منتف لا تقطاع تكليف النهي  
اه وبالجمله فلا ينبغي ان يكون منشأ دعوى هذه الاستعماله الا الغفلة عن انقطاع تكليف  
النهي وعن معنى حكيمه المعصية فاحفظ ذلك ولا تغترك عظمة المعترض فهذا الامام أعظم  
ويعتقرو ويظهروا ان قول الكوراني وقول الامام انه خاص باستصحاب المعصية مطيع بتقريره  
الامكان كما في الصلاة في الدار المقسومة بخير مستحب لاستزائه التكليف بالحال وهو جواز  
الخروج مع عدم جوازه 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 تبين الخروج للامر قطع بتقي المعصية بشرطه وقول الامام باستصحاب حكم المعصية مع  
الخروج ولا نهى بعيد 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 هان ظهر لك ان قول الفقهاء غير دافع لذلك قطعاً لان الردة ضد هان 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 دافعا  
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 واجبه وفهمه واحتجاجه بعبارة المختصر  
احتجاج ممنوع بل ظاهره جامع الشارح فانه لم يعول فيما على ثبوت تعلق الامر بوجه بل اقتصر  
فيها كما ترى على انتفاء النهي فانه لم يرد في بيان الاستبعاد على قوله ولا نهى فابن اعتباره ثبوت  
تعلق الامر وقد تعلق الامر في تقرير قول الجمهور ولا يقتضى اعتباره في الاستبعاد ولا ذكره  
عروا واحدا من شراحه وما ساقه عن العضد لا يدل بل يدل عليه وذلك لان العضد عقب قوله  
وهو بعيد بقوله استدلالا عليه مانعه اذ لا معصية الا بقول منهي عنه أو ترك ما موربه وقسّم  
انتفاء تعلق النهي به فانتقض 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 يؤهم شبهة هو وهذا في غاية الاشكال  
منافق اداء الامانة وعبارة المولى السعد التفاضل وانما حكموا بالاستبعاد دون الامتثال  
لان الامام لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون الا بقول منهي عنه أو ترك ما موربه بل ذلك في  
ابتدائها خاصة اه وهي صريحة في ذلك كما لا يخفى على المتأمل وفي شرح المختصر للاصتهاني  
وانتبه هذا 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 والابقول المدافعة ان

وان قال ابن الحاجب انه  
به 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 نائب فخاص  
قطعا كما كتبت (والساقط)  
باختياره أو بغير اختياره  
(على جرح) بين جرحي  
(بقوله ان استقر) عليه

منها الاستبعاد ليس الاجر دانتفاء تعلق النهي كما أفاده كلام الشارح المحقق وأن الاعتراض عليه في ذلك مبني على غاية التساهل والاسترواح لما وافق الحجة ويطلق مقتضى العصية وأن قول الفقهاء الذي حكاه الشارح المحقق دافع للاستبعاد بلا ترتيب وأما قوله على ان قول بعض الفقهاء لا يصلح بمجرد ان يكون دافعا لقول بعض آخر فهو مما يشجب منه ما أو لا فليس المدعى ان قول بعض الفقهاء دفع قول بعض آخر بل دفع استبعاد قول آخر على وفقه وفرق كبير بين المعنيين واما ثانيا فلا يخفى على عاقل فضلا عن فاضل انه لا معنى لاستبعاد شيء عهد نظيره في كلام الفقهاء ائمة الدين ووراث المرسلين اقترض الله على بقية الانام الاقتران بهم في الحلال والحرام وذلك لان وجه استبعاده كما صرح به كلامه وكلام شروحه دعوى السنانى بين اثبات العصية بالفعل وعدم التكليف بتركه فاذا وقع في كلام الفقهاء نظير ذلك علم عدم السنانى 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 بلانهم حذاق الاسلام دافعا لاستبعاد بعض المتأخرين والمجد لله رب العالمين (قوله ويقتل كفوه) أى كف الجرح كاهو ظاهر من العبارة وفي كلام غير واحد ما صرح به لا كف الواقع اذ لا يتفاوت الحال بالنسبة اليه حتى لو سقط عبد على حري يقتله ان استمر عليه ويقتل عبدا ان انتقل عنه وجب الانتقال الى العبد وليس من محل الخلاف وان كان مكافئا للواقع ولو سقط حري على عبد يقتله ان استمر عبدا آخر ان انتقل فقيه هذا الخلاف وان كان العبد الاخر لا يكافئ الواقع لانه يكافئ العبد الاول أو سقط عبد على حري يقتله ان استمر عليه وحرا آخر ان انتقل عنه فقيه هذا الخلاف لان الجرح الاخر مكافئ الجرح الاول مع انه مكافئ العبد الواقع أيضا لان العبد يقتل بالحروان كان العبد لا يكافئ الجرح لان الجرح لا يقتل به لان المكانة قد تكون من أحد الجانبين دون الآخر (قوله في صفات القصاص) أقول هذا شامل لما اذا كان أحدهم اماما أعظم أو عالما أو وليا لله تعالى دون الباقي وقضيته ان في انتقاله عن الامام أو العالم أو الولى الى غيره أو بالعكس الخلاف المذكور لكافوا الجميع في صفات القصاص لكن لا يعد استثناء الامام اذا ترتب على قتله فاسد عظيمة وعدم من يقوم مقامه في دفع تلك الفاسد العظيمة فيجب الانتقال عنه ويمتنع الانتقال اليه وكذا يقال في العالم اذا لزم على قتله ومن في الدين أو ضياع العلم اما حيث لم يرتب على قتله ماضر مطلقا لوجود من يقوم مقامه ما فهو محل نظر وظاهر اطلاق الضبط بمجرد صفات القصاص جريان الخلاف فيه ما ولو كان الجرحى أنبيا فالظاهر جريان الخلاف المذكور ثم لو كان أحدهم رسولا يدعوا الى الله ولم يتم تبليغه فينتج 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 مجتبه الاضطرار ما يدل عليه (قوله قبل يستمر) قال شيخ الاسلام أى وجوبها ويفي ترحيمه ان كان السقوط بغير اختياره لان الانتقال استئناف فعل بالاختيار بخلاف المكث فانه دوام ويغتر فيه ما لا يغتر في الابتداء اهـ (وأقول) ولا يعد ترحيمه 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 الايدى 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 فيه) 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  
 العادى بناء على امكان الامتناع منها عقلا فلينأمل (قوله واختار الثالثة في المخول) منعه  
 المحشيان 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  
 اقراره من الامام عليها اختيارها وان اعترضها في محل آخر ولو كان اختصاره كلام امامه  
 مانعاً من نسبته 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 التورق شيء من جميع ما صححه أو اختاره  
 في الروضة مثلاً مما وافقه فيه الرافعي والظاهر ان أحد الاية يقول ذلك بل الواقع بخلافه فانهم  
 ينسبون اليه موافقته للرافعي فيقولون صححه أو اختاره في الروضة وان سببه الرافعي الى  
 التصحيح أو الاختيار وقد يقولون صححه أو اختاره في الروضة تبعاً للرافعي والحق ان ذكره في  
 المخول أو لا اختيارها ومنازعة فيها بعد ذلك لا ينافي في اختيارها أولاً ولذا اذا وقع مثل ذلك  
 في كلام الشيخين قد كرا أو لا شيئاً ثم رداه في محل آخر نسباً الى التناقض على انه يحتمل ان ما في  
 الموضع الثاني انما هو في بعض النسخ أو ما شبه الحذف فلينأمل (قوله حكم الله تعالى هنا أن لا  
 حكم) بانزع فيه الغزالي كما نقله الكمال فقال لو جاز ان يقال نفي الحكم حكم لجاز ذلك قبل ورود  
 الشرع وبعد وقوعه الخ (وأقول) لا مانع من التزام جواز ذلك قبل ورود الشرع اذ لا محذور  
 فيه لا اختلاف الحكمين المثبت بقوله حكم الله والمنتق 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 يتضح 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 والمنتق  
 بالعموم والمخصوص اذ لا تناقض بين اثبات العام مع نفي الخاص وذلك يدفع جميع ما اعترض  
 به الغزالي على الامام مما سلكه 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  
 فلينأمل (قوله واحترز المصنف بقوله كفوه عن غير الكف) أقول ينبغي ان يكون في معنى  
 غير الكف ما لو كان الساقط يستحق قتل الجريح الذي سقط عليه وأمكنه سرقة على القور  
 فالوجه امتناع الانتقال عنه اتفاقاً وجوب سرقة ان ترتب على الاستمرار عليه بدون سر  
 قة عذبية في قتله ولو تعدد سرقة فان كان يموت ببقاء الساقط عليه من غير تعذيب فالوجه  
 أيضاً الاتفاق على وجوب بقاءه عليه وان كان لا يموت لا بتعذيب فلا يبعد وجوب البقاء أيضاً  
 لانه يستحق أصل قتله وان لم يستحق هذا الطريق من القتل فهو دون الآخر الذي لو انتقل  
 انتقل اليه لانه لا يستحق أصل ذلك الاً من مطلقاً 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 تنسب فيه  
 من الضرر بسقوطه ان  
 كان باختيار والا فلا  
 عسان (وقوقف الغزالي)  
 فتأني 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 أولاً 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  
 كالكافر فيجب الانتقال  
 عن المسلم اليه

الاتقال حيث أوجبتنا البقاء وسر من الانتقال في عكس ذلك ولننظر 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 يتلفه ان استمر وغيره ان انتقل هل يجزى في ذلك هذا الخلاف فان أبري  
فيماذا يعتبر التكافؤ هل ينحو القيمة أو كونه لحوي يقيم أو وقف أو اشتداد الحاجة اليه وهل  
يستوي الحيوان المأكول وغيره والطعام الذي يتلف لو بقي وغيره وما هو أسرع تلقا وغيره  
أولافي كل ذلك نظر (قوله لان قتله أخف مفسدة) قال شيخ الاسلام أي أو لا مفسدة فيه اه  
(وأقول) كانه يريد المألو كان غير الكف نحو سربي أو يمن يستحق هو قتله بمذا الطريق (قوله  
يجوز التكليف بالحال) أقول قسبة التعير بالكيف اختصاص هذا الخلاف بالوجوب  
ولا يبعد جريته في السلب أيضا وهل يتصور ذلك في الحرمة والسكر اه بان يطلب منه ترك  
ما يستحيل تركه طلبا جازما أو غير جازم فيه نظر وقد يتكافؤ تصويره بتعريم نحو المكث تحت  
السماء (قوله أو عقلا لا إعادة كالإيمان عن علم الله أنه لا يؤمن) قال شيخ الاسلام أي لان  
العقل يحيل إيمانه لاستلزامه انقلاب العلم القديم جهلا ولو مثل 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 منه القطع بذلك عن كونه محكفا في ذاته وبه صرح  
السعد التتازاني 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  
ينتقض باجتماعهما في المنتع عادة لا عقلا 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 غيره وبه يعلم ان الخلق لفظي  
لان الاول نظر الى اثبات المحال عرضا والثاني الى نفيه ذاتا اه ومما يوضح صحة الحكم بأنه محال  
عقلا لا إعادة أن الاستحالة انما هي باعتبار ملاحظة لزوم انقلاب العلم القديم جهلا وهذا  
الاعتبار أمر عقلي لا مدخل له في العادة فيه لانه انما ينظر فيها الى ظاهر الحال وما ثبت للتويع وليس  
الجواز العادي الا كونه 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 الاتري 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  
التهاج في هذا القسم مانعه وقد يكون أي ما لا يتدرا العبد عليه متعذرا عقلا كما عادة كمن علم  
الله تعالى أنه لا يؤمن فان إيمانه مستحيل والحالة هذه عقلا لتعلق علم الله به أي بانه لا يكون واذا  
ستل ذورا العوائد عنه حكموا بان الايمان في امكانه وهكذا كل طاعة تقدر في الازل عدمها  
اه وفيه تبينه 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 كل الخبر 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 متمعا  
عادة وعقلا كالجمع بين  
السواد والبياض أم غيره  
أي متمعا عادة لا عقلا  
كالشي من الزمن والطيران  
من الانسان أو عقلا لا إعادة  
كالإيمان عن 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 العادى ما اعتيد وجوده وما هو كذلك لا يمنع العقل ان أراد اعتيد وجوده بعينه فهو ممنوع والالزم أن يكون سفره يقبل تحققه ليس بمكعادة وليس بصحيح أو بنوعه فالإيمان المذكور كذلك وقوله والايان بمن ذكر بالنظر الى مجرد الايمان يمكن عقلا وعادة والى صدوره 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 الذى لاتعمل العادة عليه وأما قوله عن العضد وظن قوم انه أى ما علم الله انه لا يقع انه ممنوع لغيره اه 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 لبطال التكليف والتأديب وارفع المدح والذم وارفع الثواب والعقاب ولم يبق للبهمة فائدة قال ثم هذا ان لزم أى القائل بعدم استقلال العبد بفعله فهو لازم لهم أى للمعتزلة أيضاً لوجود الأول ان ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممنوع الصدور عن العبد أى والاجازا انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد أى والاجاز ذلك الانقلاب ولا يخرج عنهما أى لفعل العبد وانه يبطل الاختيار أى اذ لا قدرة على الواجب والممنوع اه فقد حكم بامتناع ما علم الله انه لا يقع وورد به على المعتزلة وقال السيد عبقه قال الامام الرازى ولو اجتمع جله العقلاء لم يقدر رآ أن يوردوا على هذا الوجه حرفاً 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 الا ترى ان ضوء القوس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخروصة لان القوس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيد اسبق قوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو يتنفس بحيث يقوم فيه دون العكس فلما دخل العلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والالزم أن لا يكون تعالى فاعلا مختاراً لكونه عالماً بافعاله وجوداً وعدمه اه ولا يفتى أن هذا كله لا ينافى الامتناع بالعارض وان وجوب الفعل أو امتناعه لا راداً وجوده أو عدمه لا ينافى الاختيار وأما قوله على انهم سبوه محالاً لغيره لا محالاً في العقل دون العادة بخواب ذلك أن هذا لا ينافى في أنهم سبوه أيضاً محالاً في العقل دون العادة ومن سبوه حجة على من لم يحنظ (قوله لانه لظهور امتناعه للمكلفين لا فائدة في طلبه) أى لاحكامه فيه قال شيخنا العلامة قد يقال اتقاء الفائدة في طلبه لا يمنع لان أفعاله تعالى لا الهة ولا قرص اه (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 سبباً لاقدام الفاعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضاً وان لم تكن تغاية فقط وأفعال الله تعالى يترتب عليها حكم وفوائدها لا تعدد فذهب الاشاعرة والحكياء الى انها غايات ونافع راجعة الى الخلق لا غرض وعمله لوجهين الاول أن الفاعل لغرض لا بد أن يكون الغرض أولى بالقياس اليه من عدمه والالزم ان يكون غرضاً

(ومنع اكثر المعتزلة  
والشيخ أبو طامد) الاسفرايينى  
(والعزالي وابن دقيق  
العبد ما) أى المحال الذى  
(ليس متمتعاً لتعلق العلم  
بعدم وقوعه) أى منهوا  
المتمتع بغير تعلق العلم لانه  
اظهار امتناعه للمكلفين  
لا فائدة في طلبه منهم

فالقائل مستفيد تلك الاولوية ومستكمل بالغير ولا يكتفي رجوع المنفعة الى الخلق لان  
 الاحسان اليهم وعدمه ان تساوي بالتسوية اليه تعالى لا يصح الاحسان ان يكون غرضاً وان  
 كان أولى لزوم الاستكمال الثاني ان الغرض لما كان سبباً لاقدام الفاعل فكان الفاعل ناقصاً  
 في فاعليته مستفيداً من غيره ولا مجال للتقصان بالقياس اليه تعالى بل كماله في ذاته وصفاته  
 يقتضي الكمال في فاعليته 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  
 الغيبيات ومن قال بظواهرها فقد عقل عما تشهد به الاقارير الصحيحة والافكار 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 للعللة والغرض وأفعاله  
 تعالى وان لم تكن لهلة ولا غرض لا يتناول عن حكمة ومصلحة فاستدلال الشيخ بقوله لان أفعاله  
 تعالى لا لهلة ولا غرض لا يبيد لان أهل الحق من المخالفين مع تفهيم العلة والغرض عن أفعاله  
 تعالى لا يتدون عنها القوائد بمعنى الحكم والمصالح نعم الحل على العلة والغرض يناسب مذهب  
 المعتزلة منهم فانهم يقولون به ما في أفعاله تعالى كما هو مشروح في المواقيت وغيره (قوله وأجيب  
 بان فائدته اختياراً من الخ) قال شيخ الاسلام أي ان سلكه انه لا بد في أفعال الله تعالى من ظهور  
 فائدة للفعل فان الالف لم ذلك لا يستل عما يفعل فلهذا لا يظهرها الا بلزوم الحكيم اطلاع من دونه  
 على وجه الحكمة كما قاله القفال في محاسن الترميز 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 في أفعال الله تعالى غير لازم سيما على أصلنا لا يستل  
 عما يفعل سبحانه اه وحيث كان الجواب على سبيل التنزل سهل أمراً 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 منها في غاية الظهور بالنسبة للمتنوع  
 عادة لا عقلاً لان المكثف يجوز خرق العادة قياساً في المقدمات وكذا في المتنوع عقلاً أيضاً لانه  
 قد يفعل عن الاستحالة فيما خذ في المقدمات وعلى تقدير عدم القولة فيمكن في الاختيار اذا علم  
 لامتناع وطيب أنفسهم به لو كان مكثف يترتب الثواب أو عدم الأذعان واما انفسهم لو كان  
 مكثفاً فالتعاقب فان كلام من الأذعان وطيب النفس ومن ضمد ذلك يتصور تعلقها بالممنوعات وقد  
 يراد بالاختار في المقدمات ما يشمل ذلك فليست ادل (قوله اما المتنوع لتعلق علم الله بعدم وقوعه  
 فالتكليف به جازر وواقع اتفاقاً) قال شيخ الاسلام هذا من خص لما يأتي في المسئلة الآتية  
 أو مقيد بالتكليف بالاعتقادات وما يأتي ثم مقيد بالفروع اه (وأقول) كان مراده بما يأتي في  
 المسئلة الآتية تكليف الكافر بالفروع ويتوجه حينئذ على الوجه الأول ان من لا يؤمن الكافر  
 مادام كافر اتعلق علم الله بعدم وقوع الواجبات منه من فعل أو ترك على وجه مجز فليأتى في  
 التخصص وعلى الوجه الثاني انه ما الفرق حينئذ بين الاعتقادات حيث جاز وقوع التكليف  
 بها اتفاقاً والفروع حيث اختلف فيها ويفرق بعدم توقف الاعتقادات على غيرها بخلاف

وأجيب بان فائدته اختياراً  
 هل يأخذون في المقدمات  
 فتترتب عليها الثواب أو لا  
 فالعقاب اما المتنوع لتعلق  
 علم الله تعالى بعدم وقوعه  
 فالتكليف به جازر وواقع  
 اتفاقاً (و) يمنع (معترلة  
 يتردد والامدى الحال  
 لانه دون الحال لغيره

القروع

المفروض لتوقعها 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 فاختلقتا كما قال المصنف ماخذ الاحكام) فيه أمران أو ردهما الكمال الاول انه يقتضي 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 يريد وقوع المأمورية والجمع بين علمه تعالى بانه لا يقع وارادته وقوعه تناقض وهو بناء على قاعدتهم ان الامر هو الارادة والثاني انه يقتضي 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 بخاتمهم في المآخذ فانه قال ان القول باستناع التكليف بالمحال اكونه عبثاً 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 وتعدد المآخذ غير ممنوع واستدلالهم بما ذكره الشارح صريح في أنه ماخذ لهم ولا يناق مخالفتهم ما في شرح المصنف العزو والمصنف بقوله كما قال المصنف لجواز أن يكون العزو مجرد اختلاف المآخذ دون الحكم لا تعين المآخذ أيضاً بالقائده وأما الامر الثاني فجوابه انه لا مانع من اتفاق المعتزلة ومن وافقهم من أصحابنا على المآخذ الذي قدمه الشارح لانه عبر فيه بالنائية وهي محمولة بالنسبة لأصحابنا على الحكمة والمصلحة وبالنسبة للمعتزلة على العلة والغرض على ما هو الموافق اقواء عدهم وهذا لا يناق ما في شرح المنهاج لانه انما ادعى مخالفة أصحابنا الهم في المآخذ بمعنى العلة والغرض فليست اهل (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) هذا يختص من الكمال بان عبارة المصنف فيما ذكره عن الامام تشمل أنواع المحال التي منها المحال عادة غاية الامر انه يستثنى منها المحال لتعلق العلم بعدم وقوعه لماسبق من الاتفاق على جوازه ووقوعه فعبارته مفيدة مذهب الامام في المحال العادي بلا اشكال ثم رأيت السيد السميودي نقل كلامه ثم قال وفيه نظر لان الشارح قرر كلام الامام بما يشمل المحال عادة حيث قال كونه أي المحال لتغير تعلق العلم اه لكن مجرد كون الشارح قرر ما ذكر لا يدفع اعتراضه بل لا بد في ذهنه من بيان كون عبارة المصنف مفيدة كما ذكرناه فتأمل (قوله والحق وقوع المستنع بالغير بالذات) اعترضه الكوراني بانه ليس بحق قال لما علمت ان قسم من المستنع بالغير وهو الذي ليس متعلق القدرة بالحادثة أي أصلاً كخلق الاجسام أو عادة كالطيران الى السماء كما مثل ذلك 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 لتغير تعلق العلم السابق (مطلوباً) أي منع طلبه من قبل نفسه أي لاستحالة نفسه فهي عنده مائة من طلبه بخلافها على القول الثاني فاختلقتا كما قال المصنف ماخذ الاحكام (لا ورود صبغة الطلب) له لتغير طلبه فلم ينعه الامام كما لم ينعه غيره فانه واقع كافي قوله انه الى كونه أو قرده خاستين والامام رد بجوابه فيما نسب الى الاشعري من جواز التكليف بالمحال فتحكاه المصنف بشقيه ولو تركه وذكر الامام مع من ذكره في القول الثاني كما فعل في شرح المنهاج فاقته الإشارة الى اختلاف المآخذ المقصودة (والحق) وقوع المستنع بالغير بالذات

اما وقوع التكليف بالاول فلائنه تعالى كلف الثقلين بالايمن وقال وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فامتنع ايمان اكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه وذلك من الممتنع لغيره واما عدم وقوعه بالثاني فللاستقراء والقول الثاني وقوعه بالثاني ايضا لان من انزل الله فيه انه لا يؤمن بقوله مثلا لان 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 يكلف بتصديق النبي فيه دفعا للتناقض وانما قصد ابلاغ ذلك لغيره واعلام النبي به ليعلم من ايمانه بما قيل

اطلاعه مما لا التفات اليه في حق مثل المصنف الذي بلغ في سعة الاطلاع في هذا الفن والاطاعة بوقافه وخلافه ما لم يبلغه احد بعده ولا كثير من قبله (قوله اما وقوع التكليف بالاول) أي الممتنع بالغير وهو قسمان الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه والممتنع عادة لاعقلا وقد اعترض عليه السكال وغيره بان هذا الدليل الذي أورده 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 (وأقول) لا يخفى ان القسم الاول وان لم يكن مرضع النزاع هو من جملة مطالب المصنف لان مطالبه ومدعاه القسمان واثبات المدعى أو بعبءه وان لم يكن موضع نزاع من جملة مقاصدهم المطلوبه والحاصل انه أثبت بعض مدعى المصنف ومطلوبه فلا يتوجه عليه تشنيع السكال بانه لا دلالة على موضع النزاع لان اثبات المدعى لا يتوقف على كونه موضع نزاع ولا تشنيع شيخنا العلامة بان الشارح أثبت الوقوع في غير الذاتي بموضع الوفاق منه وفيه ما لا يخفى لان الشارح لم يقصد اثبات الوقوع في غير الذاتي بموضع الوفاق منه بل أثبت بعض مدعى المصنف وان كان موضع وفاق وترك الباقي لانه لم يعجز له ما يدل عليه نعم قال شيخ الاسلام قد يقال يدل ما أتاهم من دلائل 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 أجيب عنه فلا تتم دلالاته وبيان اصل دلالاته على وقوع الممتنع بالغير فضلا عن الاولويه بمجموعة اذا لا يلزم من وقوع شئ ولو اعلى وقوع غيره ولو اذني بل لو ازان يقع الاعلى دون الاتي لحكمة تقتضي ذلك فليستامل (قوله مسئله الا اكثر على أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في صحة التكليف) هذا يخالف ما ذكره المصنف في المسئلة الثانية من أن التحقيق أن الاخر لا يتوجه الا عند المباشرة وقد يجاب بان هذا لا يريد عليه اذ ليس في كلامه هنا ما يدل على اعتماده مانقه عن الاكثر ويريد بان قوله الاتي والصحيح صريح في اعتماد قولهم (قوله واجب باسكان امثاله بان يوثق بالمشروط بعد الشرط) أقول في هذا الجواب نظر لانه لا يتناسب ما مشى عليه المصنف من جواز التكليف بالمحال مطلقا اذ مقتضاه ان لا يحتاج الى اثبات امكان الامتنال كما لا يخفى ويجاب اما بان هذا جواب على التنزل 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 أن الشئ اذا امكن عنه اجوبة لم يكن الاقتصار على بعضها نافية للصحة الباقى فاقصر الشارح وغيره على هذا الجواب التنزلي لا يمنع صحة الجواب أيضا يمنع بطلان اللازم فلا يلزم أن يكون هذا مخالفا لما تقدم عن المصنف من جواز التكليف بالمحال مطلقا واما بان المراد انه هل يصح التكليف بممكن الامتنال قبل حصول شرطه الشرعي بدليل افراد هذه المسئلة عن مسئلة الاستحالة وفيه انه لا فائدة لذلك مع صحة التكليف فيما لا يتناقض فيه الامتنال واما بان هذه المسئلة مفرقة على امتناع التكليف بالمستحيل ثم رأيت شيخنا العلامة قال ثم هو أي استدلال القول الثاني استدلال على امتناع وقوعه حال عدم الشرط تصديقه هكذا الوقوع حال عدم الشرط لم يمكن امثاله واللازم ممنوع فاللزم مثله وبما حصل الجواب منع الزوم وتسليم منع اللازم وهو أي تسليم منع اللازم خلاف ما قدمه المصنف من

جواز

جواز 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 شيئاً  
العلامة كلامه هنا أنه نظير هو ممنوع والاحتمال الذي أبدأه هو الوجه المعين (قوله وعلى  
الصحة والوقوع ما تقدم) أقول وجه هذا البناء أنه إذا كان وجوب الشرط بوجوب المشروط  
كان مقارناً في الزمان ومعلوم أن وجود الشرط يتأخر عن وجوده 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 وهو صحة التكليف بالشيء حال عدم شرطه ومعلوم أن صحة الملزوم  
توقف على صحة لازمه إذ لو كان باطلاً كان الملزوم كذلك لأن الملزوم الباطل باطل فلهذا كان  
ما تقدم مبنيًا على ما هنا جوازاً ووقوعاً مماثل أن يقول لانسلم أن وجود الشرط يلزم أن يتأخر  
عن وجوده لا مكان أن يكون الشرط مما يوجب الاتيان به في حد ذاته فيأتي به ثم يرد وجوب  
المشروط الذي يقارنه وجوب الشرط إذ لا يمكن الوجوب حينئذ حال عدم الشرط بل حال  
وجوده كالوقوع للصلاة مثلاً ثم ورد وجوب الطواف فانه وان اقتضى وجوب الوضوء لكن  
الوضوء حاصل فلم يمكن وجوب الطواف حال عدم الوضوء ثم وجوده بوصف كونه شرطاً للشيء  
يتأخر عن وجوده لكن هذا مجرد لا يقتضى ذلك البناء اللهم إلا أن يقال يكفي في ذلك البناء  
كون وجود الشرط قبل وجوده غير لازم فليست أمثل (قوله يعني من الأكثر هنا) أقول لعل هذا  
بناء على علم من خارج والانه في حد ذاته غير لازم لجواز أن يكون الأكثر هنا هم الأكثر  
هنا فيكونه قابل الأكثر هنا هم مقابلهم هنا فليست أمثل (قوله وهي مفروضة في تكليف  
الكافر بالفروع) فيه أمران الأول أن ذكر الخلاف في تكليف الكافر بالفروع على الإطلاق  
يفيد أمرين أحدهما ذكر الخلاف في صحة التكليف بالمشروط حال عدم شرطه الشرعي لأن  
من جهة الفروع ما يتوقف على النية التي لا تصح من الكافر فهي متوقفة على الاسلام وما توقف  
عليها متوقفة على الاسلام فذكر الخلاف في تكليفه بالفروع على الإطلاق يتضمن ذكر الخلاف  
في صحة التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وثانيهما ذكر الخلاف في أن الكافر مكلف بفروع  
الشريعة أو لا مع قطع النظر عن صحة التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وعدم صحة ذلك  
ولما أراد المصنف فرض المسئلة في تكليف الكافر بالفروع لاقادة الامر الأول ذكره على وجه  
يفيد الأمرين حيث فرضه في التكليف بالفروع مطلقاً شاملاً لما يتوقف على النية وبهذا  
الاعتبار يفيد الأمر الأول ولما لا يتوقف عليها وبهذا الاعتبار يفيد الثاني وذلك لزيادة  
الغايدة مع حصول المقصود ويتغنى عن أفراد الامر الثاني بالذكري وليجتمع ما يتعلق بالكفار  
في محل واحد على أنه يصح أن يجعل مجموع القسمين من حيث هو مجموع من جزئيات محل النزاع  
لأن 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  
نفساً الا وسعها والممتنع  
لتعلق العلم في وسع المكلفين  
ظاهراً (مسئلة الأكثر)  
من العلماء على (أن حصول  
الشرط الشرعي ليس شرطاً  
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 وثالثاً  
للاكثر يعني من الأكثر 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 يصب 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 انه 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 تعميم الفروع وانما مقصوده التبيه 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 بالنبي قبل حصول شرطه فليتنامل 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 ربطه بالثابت  
 بذلك وربطه به دون مخالفة ترجيح بلا مرجح فليتنامل 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 مبرور به  
 والاقان رفع لبعض الحكام عماله بمقتضى مذهبه والان لا شئ عليه فليتنامل (قوله مع انتفاء  
 شرطها في الجملة) قال شيخنا العلامة وغيره أي لا بالنظر الى كل فرع اذ منها النواهي وقدمت أن  
 الايمان ليس بشرط في متعلقاتهم اذ اذ شيخنا ويحتمل أن المراد بالجملة ما يصدق بشرط الفعل  
 وبشرط شرطه اهـ (قوله والصحيح وقوعه أيضا فعاقب 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 وغيره 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 يباطلون بها في الدنيا مع كفرهم واذا أسلم أحدهم لا يلزمه قضاء  
 الماضي ولم يتعرضوا العقوبة الآخرة وهم اذ هم في كتب الاصول انهم يمدون عليه في الآخرة  
 زيادة على عذاب الكفر فيمدون 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 يباطلون 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 بانه 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  
 الجناسيات مناسبات اما انما عاقبه وهو لم يعص بذلك الفعل الذي يعاقب عليه فبعد عن القواعد  
 فالقاتل بانهم مكفون يلمن 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 يترك بها بعد  
 الايمان (والصحيح وقوعه)  
 أيضا

والصبي

والصبي والمسافر ومنها انه لا يشترط اذا أسلم في آخر الوقت بقاء وقت الاغتسال والوضوء بل  
 يجب الصلاة بادرالك وقت يسع ركعة منها فقط على الخلاف في ذلك المخرج على الخلاف في  
 كونهم مخاطبين أم لا ومنها تفصيل معاملاتهم على معاملات المسلمين فاننا اذا قلنا ليسوا مخاطبين  
 بالتحريم كانت معاملاتهم فيما أخذوه على خلاف القواعد الشرعية أخف من معاملته المسلم  
 لانه خاص بذلك العقد وقد نهى الله تعالى عنه ولم ينه الكافر ولانه اذا أسلم أقر على ما يده من  
 الربا والغصب بخلاف المسلم اذا تاب ومنها ان عقد الجزية يكون من جملة آثار ترك الانتكاح  
 في القروع وانه سبب شرع لذلك ان قلنا مخاطبون والافلاحيكون شرع سببا لترك انتكاح  
 الكفر خاصة ومنها ان العلماء اختلفوا في الكافر اذا اطلق أو أعتق وبقي عنده حتى أسلم هل  
 يلزمه ذلك أم لا فاذا قلنا نعم ليسوا مخاطبين أمكن تخرجه عن اللزوم على ذلك ومنها الاوقاف  
 والهبات والصدقات اذا باعواها بعد صدورها أسبابا 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 لتقيدها في 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 بابها الناس وشعوه فيسئلونهم 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 بابها الذين  
 آمنوا وشعوه فلا يتناولهم لفظا قال والدي ولا يثبت حكمها لهم وان قلنا انهم مخاطبون  
 بالقروع الابديل منقصل أو تبين عدم الفرق بينهم وبين غيرهم والاكتفاء بعموم الشريعة  
 لهم وان غيرهم وما حيث يظهر الفرق اذ يمكن معني غير شامل لهم فلا يقال يقبوت ذلك الحكم لهم  
 لانه يكون اثبات حكمه بغير دليل والتعلق قدر زائد على الوجوب فلا يثبت في حقهم بغير دليل  
 ولا معني اهـ ولا يخفى أن قياس عدم الوجوب عدم الاستحباب في الصورة التي فرضها  
 وأما 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 أسبابه لان ذلك من قبيل خطاب الوضع  
 لانه نسبة أيضا لانه يجب عليه تسليم نفسه لاطاعة الحد والتسكين من ذلك لانه من قبيل خطاب  
 التكليف قال المصنف ومن خطاب الوضع كون الزنا سببا للوجوب الحد وذلك ثابت في حقهم  
 ولذا قال رجم النبي صلى الله عليه وسلم اليهوديين ولا يجس من القول ببناء ذلك على تكليفهم  
 بالقروع فانه كيف يقال باسقاط الائم عنهم فيما يعتقدون تحريمه لكفرهم وهذا في الكتابي الذي  
 به قد شرعنا امان لا يعتقد شيئا فيجوز الخلاف في تعلق التحريم به في جميع المحرمات وقد قال  
 الاستاذ أبو اسحق في أصوله لا خلاف أن خطاب الزواجر من الزنا والقتل يتوجه عليهم كما هو  
 على المسلمين ونص الشافعي على أن حد الزنا لا يقط بالاسلام فانظر هذه المواضع وتاملها  
 ونزل كلام العلماء عليها ولا يظن القائل مخالفة ما ذكرنا للعبارة الاصوليين لانهم انما قالوا  
 التكليف بالقروع فلا يرد خطاب الوضع عليهم اهـ وما نقله عن الاستاذ ان كان بالنسبة للجزود

ترتب الحد على الزنا والتعديف مثلا فذلك وان كان بالنسبة للائم عليهم ما خالف نفيه الخلاف  
صرح المتن من اجراء الخلاف في النواهي أيضا وأما نقله عن الشافعي فهو المعتمد وان كان له  
نص آخر بالسقوط وامام اذكره في قضاء الصوم هو عندنا محتمل لكن أفتى شيخنا العلامة  
الشهاب الرمي رحمة الله عليه بعدم الاستصحاب أخذ من تعليل سقوط الوجوب بعد الاسلام  
بالتعقيب في الاسلام وما ذكره من وجوب امساك بقية النهار لا يوافق مذهبنا ثم هو مستحب  
كما يفهم من الروض وشرحه وأما اذكره فيما اذا أسلم في اخر الوقت غير بعد وفيه كلام في  
فروغنا ثم لا يشترط عندنا ادراك قدر ركعة بل يكفي ادراك قدر تكبيرة وأما اذكره في  
تفصيل معاملاتهم واضح من حيث الابدان ونحوه اما محذور ترتب آثارها عليها فهو خارج عن  
محل الخلاف وكذا ما ذكره فيما لو طلق أو اعتق أيضا واضح من حيث ترتب 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 يعلم اختصاصه بالمتضمنين أو ببعض المتضمنين وأما خطاب الوضع فله  
ما يكون سببا لامر أو نهي مثل كون الطلاق سببا للحرمة الزوجة قال والذى أطال الله بقاءه  
فهذا من محل الخلاف أيضا ومن خطاب الوضع كون اتلافهم وجباياتهم 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 صفة أحكامهم اذا صدرت على الاوضاع الشرعية والخلاف في  
ذلك لا وجه له الى أن قال ومن خطاب الوضع ثبوت المال في ذمتهم في الديون وفي الكفارات  
عند حصول أسبابها ولا نزاع في ثبوت ذلك في حقهم اه وقوله اذا صدرت على الاوضاع  
مقتضاها انما هو المقصود كذلك ~~تكون~~ من محل الخلاف لكن الصحيح عندنا انهم محكومون  
بصحتها مع أن الصحيح عندنا انهم مخاطبون بالقرع وأما قوله انه اذا أسلم أقر على ما بيده  
من الزبا والغصوب فلا يوافق مذهبنا اماما بيده من مفسوب من مسلم فلا يقر عليه وكذا  
من ذمى يدارنا كما قاله بعضهم وأما ما بيده من الربا فقد قال أئمتنا ان الذي لو سلم الجزية  
أو دين مسلم من مال تعلم حرمة كان باع خرا عنده وقبضه حرم قبوله قال الزركشي في  
التلادم هو الموافق لقاعدة الشافعي في الاصول ان الكفار مكلفون بالقرع خلافا لما أجاب  
به القفال في فتاويه من انه يحصل للمسلم تلك الدراهم قال لانهم لو أسلمت الدراهم  
له وهذا القياس على ما بعد الاسلام لا يصح لان تقرير الذي على ثمن الخمر بعد الاسلام  
رخصة 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 الخمر الذي يباعه وهذا الموجب عليه الرد لا بعد الكفر ولا بعد الاسلام  
وحيث نذ فاذا كان لمسلم عليه دين ودفع له عن 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 محل  
الخلاف أيضا أو يكون اسم  
ليس ضميرا يعود على قوله  
وهو محل الخلاف وان كان  
الانطباق كونه قوله كل  
تكليف نامل اه



فيعاقب على ترك امتثاله

وان كان يسقط بالايمان  
 ترغيبا له فيه قال تعالى  
 يتساءلون عن المجرمين  
 ما سلككم في سقر قالوا  
 لم نك من المصلين وويل  
 للمشركين الذين لا يؤتون  
 الزكاة والذين لا يدعون مع  
 الله الها آخرا لانه وتفسير  
 الصلاة بالايمان لانها شعاره  
 والزكاة بكلمة التوحيد  
 وذلك لافراجه بالشرك فقط  
 كما قيل خلاف  
 الظاهر (خلافا لابي حامد  
 الاسقراني واكثر الخنفيه)  
 في قولهم ليس مكلفا بها  
 (مطلقا) اذا الامورات منها  
 لا يمكن مع الكفر فعلها ولا  
 يؤمر بعد الايمان بقضائها  
 والمنهيات مجبولة عليها  
 حذرا من تبعيض التكليف  
 وكثير من الخنفيه  
 وافقونا (و) خلافا (اقوم  
 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 (لا تخبرين فيمن  
 عدا المرتد) اما المرتد  
 فوافقوا على تكليفه  
 باستمراره تكليف الاسلام  
 (قال الشيخ الامام) والد  
 المصنف (والخلاف في  
 خطاب التكليف)

أخذ من الجزم من غير مسلم ونحوه والواجب الرد كما في المصوب فيه نظر والقياس ان يجري  
 ما قيل في عن الجزم اذا أخذ بالربا واما ما ذكره في سبغ الوقت ونحوه فمقتضى مذهبنا  
 ان لا تعرض لهم الا ان ترافعوا اليه في ذلك أو كان نحو الوقت على نحو المسجد واليتيم فيقتد  
 لعاملهم باحكام الاسلام (قوله فيعاقب على ترك امتثاله) قال المصنف في شرح المنهاج ما نصه  
 وهما ما احتجنا به احداهما ان تكليف الكافر بالصلاة والصوم والحج ونحوها لا اشكال  
 فيه لتسكته من ازالة المانع والفعل بعده كالمحدث وحصول الشرط الشرعي غير مشروط في  
 صحة التكليف على الرأى الصحيح أما الزكاة فتدعى في تكليفهم به 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 كتبه  
 اذا أسلم يسقط ويكون بمثابة نسخ الشيء قبل امكان فعله وذلك بائنا كما في استحباب بل  
 يمكن فان استقر على كثره كان التكليف مستورا وان أسلم سقط وبهذا يظهر معنى قول  
 الاصوليين كما استعرفه القادة تضعيف العذاب في الآخرة ومضى الحول ليس من شرطه  
 الاسلام والذي يستأنف حوله بعد الاسلام زكاة الحول الثاني اما الاول فقد استقر وجوبه  
 وهو ممكن من الانحراج وفي الزكاة ثلاثة أشياء الخطاب بادائها وهو حاصل لما بيننا 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 اسبابها ولا نزاع في ثبوت ذلك في حقهم كما ثبت  
 في حق المسلمين وكذلك تعلق الحقوق التي يطالبون بها باموالهم مثل تعلق أروش الجنائيات  
 برقاب ارتقاتهم وعكس هذا تعلق الزكاة بالمال تعلق رهن كما قاله بعض الفقهاء أو جناية كما قاله  
 بعضهم أو شركة كما هو الاصح من مذهب الشافعي يظهر انه لا يثبت في حقهم وان قلنا انهم  
 مخاطبون بالزكاة لا امرين أحدهما ان المقصود انهم يأتمون بتركها وليس المقصود انهم اتواخذ  
 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 وثيقة نفسه 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  
 الاستوى قال يعنى القراني ومربي في بعض الكتب التي لا استحضرها الا انهم مكلفون بما  
 عدا الجهاد واما الجهاد فلا امتناع قتالهم انفسهم اه ما نقله الاستوى واقائل ان يقول هذا  
 التوجيه لا يجري في تكليف أهل الذمة بقتال الجزيين ولا في تكليف بعض الجزيين بقتال  
 بعض قبايل \* والثاني ان الكوراني اعترض هذا الكلام الذي نقله المصنف عن الشيخ

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 لاصريحا ولا ضمنا فهو خارج عن المبحث ثم  
مسئلة تكليف الكافر بالفروع من جزئيات تلك القاعدة المذكورة فيما كان له شرط شرعي  
كالإيمان والطهارة وستر العورة للصلاة وأما ما لا شرط له شرعي فيتوقف 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 تقدم وعلمت ان خطاب التكليف لا يشمل ما يرجع اليه من الوضع علمت سقوط  
هذا الاعتراض وان تفصيلا الشيخ الامام تحته طائل أي طائل لان فيه تنبيها 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 التسدب  
والكراهة قال الاستوى في شرح المنهاج ومقتضى كلام المصنف ان الخلاف انما هو في الوجوب  
والتجريم لانه عبرا ولا بالتكليف وقال ان الفسادة هي العقاب قال وأما من عبر بانهم يخاطبون  
فان عبارته شاملة للاحكام الخمسة اه وفي شرح المنهاج للمصنف ما منه قول المصنف وغيره  
القائدة تضعيف العذاب قديهم ان الخلاف في تكليفهم بالفروع 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  
لا يحمل له الاقدام على فعل حتى يعلم حكم الله فيه فان صح هذا فهم آمنون على بجهه أفعالهم وهذا  
المبحث عام في النكابين 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 قرر في قوله صلى الله عليه وسلم ان اللذال بين وان الحرام  
بين وبينها أمور مشتهيات وما ينووه من أقسام تلك المشتهيات اذ الكفار بناء على انهم مكلفون  
بالفروع حكمهم فيما ذكر حكم المسلمين (قوله وما يرجع اليه من الوضع) قال شيخنا العلامة  
بان يكون متعلقه سببا لخطاب التكليف أو شرطه أو مانعا ورجوعه اليه بانهم ما يتخذون  
بالذات 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 فليحمل 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 متعلقه مما زامن قبيل

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

بأنه لا يثبت  
الطلاق  
بغير  
الخطاب

الطلاق اسم المتعلق على متعلقه أو على حذف المضاف أي من متعلق الوضع فقوله الشارح  
 ككون الطلاق لا يحتاج إلى تقدير (فان قلت) رجوعه إلى خطاب التكليف بالمعنى الذي  
 ذكره لا يطرده 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 أداء بدل المتلف  
 وارث الجنائيات مطلقاً وعند المطالبة فقد رجعت أيضاً إلى خطاب التكليف فلم يصح هذا التفرقة  
 إلا ان يجاب بما أشار الشارح إلى التقييد بقوله من حيث أنها أسباب للضمان أي شغل الذمة  
 اه أي وأما من حيث أنها أسباب لوجوب أداء ما ذكرنا قد دخل في قوله وما يرجع إليه من  
 خطاب الوضع وفيه نظر لاستلزامه موافقة التصم على سببية الاتلاف لشغل الذمة ومخالفته  
 في سببية لوجوب أداء ما لزم الذمة وهو من أبعاد العبدان لا يمكن غير معقول لان حاصله التزام  
 شغل الذمة وعدم وجوب أداء ما لزمها وان التزم الاتفاق على سببية الاتلاف لكل من شغل  
 الذمة ووجوب الاداء أشكل بالاختلاف في سببية الطلاق للتحريم 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 أومه متعلقه نظر إذ الترتيب مسبب عن صحة العقد التي هي  
 من متعلق الوضع اه ويجاب بما بان في عبارة المثال تجوزاً 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 وما 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  
 من الالم لا يرجع من غير الوضع فليتأمل (قوله ورد بان دار الحرب ليست دار ضمان) فضيحه  
 ان الحربى يضمن متلقه ويحتمه في دار الاسلام وفي شرح الزركشى ونقلوا وجهين أيضاً  
 فيما لو دخل الكافر الحرم وقتل سيده اهل بيته أوجه ما نتم اه فليتأمل فانه قد يهيم قوة  
 كلام القروع عدم 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 غاية 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 أنفسها 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 يلتزم 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)  
 الصيغة كقول المبيع  
 وثبوت النسب والعرض  
 في الذمة قال الكافر في ذلك  
 كالم اتفأ فأنم الحربى  
 لا يضمن متلقه ويحتمه 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 التصديق يطلب المسببات الاسباب لانها التي في وسع المكلف وله اذا ذكر الشارح أخذنا 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 المواضع والمقاصد وغيرهما لكن كانه باعتبار انه يعتبر في الايمان مع التصديق الذي هو العجلى والانه كشاف 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 قولهم لا تكلف الا بفعل فالمكلف به في النهي الكف صريح في انه لاختفاء في الامر وانما الخفاء في النهي فلذا احتج الى البيان دون الامر والثاني قال شيخنا العلامة لا يظهر ذلك في نحو ترك ودع وذر اه (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 مانسه وسمى مدلول كف أمر 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 المسبب 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 العلة وهما في زمان واحد كذلك الانتهاء وفعل الضد في زمان واحد والانتهاء متقدم بالرتبة تقدم العلية 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 فقوله 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 قاصده الانتهاء كان ممثلا وان فعل غيره غير قاصد 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 يحصل الكف الذي من شرطه اقبال النفس عليه ثم كفها عنه  
 و ليس كذلك تحريم الشيء وانما الفعل هو المحرم فلا ياتم الا به اه و بما 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 الاشياء وعدم الفرق بين الشيء وما يحصل به مع تغيرهما قطعاً فليتام  
 (قوله وذلك فعل يحصل بفعل الضد) فيه امران الاول انه وان كان فعلاً الا انه من الأفعال  
 الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج فتكون عدياً 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 النبي عايتياد من كونه النبي الى كونه الاتهام بل كان يمكنه  
 التزام كونه النبي لانه مقدور باعتبار ما يتحقق به من الضد فليتام اه والثاني انه قد يتحقق  
 المراد حصوله بفعل الضد فان المنهى عن شرب الخمر مثلاً اذا ترك الشرب وسائر الأفعال  
 كالاكل وشرب الماء وغير ذلك أي ضد الشرب الخمر حتى حصل به الاتهام عن شربه فانه لم  
 يحصل هنا الاتقاء الشرب ولم يوجد هنا امر وجودي مضاد للشرب حتى يتحقق وجود ضد  
 يحصل اللهم الا ان يراد بالضد ما يشمل التقيض الذي هو النبي فليتام (قوله الحاصل بفعل  
 ضد من السكون) بين شيئين 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 ثانياً بان يستمر عدمه من السكون موافق لقول الحكماء  
 اه (وأقول) ما ادعاه من موافقة قول الحكماء مبنى على ان من في قوله ثانياً من السكون بيانية  
 وهو غير لازم لحوال ان تكون ابتدائية بمعنى ان عدم التحرك ناشئ من السكون فلا ينافي ارادة  
 السكون عند المتكلمين ويؤيد ذلك ان الظاهر اتحاد معنى السكون في الموضوعين ثم رأيت  
 شيخ الاسلام صرح بانها ابتدائية فقال قوله بان يستمر عدمه من السكون من قبته ليست  
 بيانية والا اتحاد هذا القول بالثاني ولا تعليلية ولا الاتحاد بالاول بل هي ابتدائية والمعنى ان  
 عدم الفعل ناشئ من السكون لانفسه والحاصل به اه لكن في استدلاله نظر فانها لو كانت  
 بيانية كان مفاد الكلام ان المكلف به الاتقاء الحاصل بسبب استمرار السكون وهذا  
 ليس هو القول الثاني الذي هو ان المكلف به نفس السكون ولو كانت تعليلية كان مفاد  
 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 ينحصر تحقق الاتقاء في استمرار عدمه اذ يمكن تحققه بتجدد عدمه كما اذا نهى عن التحرك  
 من هو متلبس به اه (اقول) من معنادات الشارح في ما يتحقق مذهب الرافعي والتووي  
 استعمال بان بمعنى كان للتبديل وهذا منه فلا اشكال (قوله وقيل يشترط في الاتيان بالمكلف  
 به في النهي مع الاتهام عن النبي عنه قصد الترك له امتثالاً ليقرب 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 المنهى عنه (وقيل)  
 هو (فعل الضد) للمنهى  
 عنه (وقال قوم) منهم  
 ابو هاشم هو غير فعل  
 وهو (الاتقاء) للمنهى 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 فبسه  
 يخرج عن عهدة النهي عز  
 الجميع (وقيل يشترط)  
 في الاتيان بالمكلف به في  
 النهي مع الاتهام عن النبي  
 عنه (قصد الترك) له امتثالاً  
 فيترتب العقاب ان لم يقصد  
 والأصح لا وانما يشترط  
 للحصول الثواب بالحديث  
 الصحيفين المشهور انه  
 الاعمال بالنيات (والامر  
 عند الجهود يتعلق بالفعل  
 قبل المباشرة) له (بعيد  
 دخول وقته

النهي 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 سالان 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 مفعولا مطلقا على حذف المضاف أي تعلق الزام  
 وتعلق اعلام ويظهر انه لا بد في الحالية التي جعل عليها من التاويل أي ذا الزام وذا اعلام  
 والا فالامر ليس هو نفس الاعلام ولا يضر خروج امر التدب عما هنا للعلم بالمقايسة وأما قوله  
 كما ان امر التدب مطلقا الى قوله اعتمادا على العلم بذلك فيها من تعريف الحكم السابق فقد  
 يدعي انه لو علم نهي الكراهة عماد كره علم نهي التحريم أيضا اذ لا فرق بينهما والحق انه لا يعرف  
 منه ان المكلف به في النهي الكف لانه لا يثبت قدامه سوى ان النهي 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 اه الاوّل قال شيخنا  
 العلامة مر ان الحكم معتبر في مفهومه التعلق التخييري ولا يوجد الا في الوقت وان الامر نوع  
 منه لانه الايجاب والتدب فائبات الامر بلاتعلق له قيل دخول الوقت اثبات للنوع بدون  
 جنسه وذلك محال وقد يدفع بان ذلك انما يلزم من كونه أمر حقيقة وهو ممنوع لجواز ان يراد به  
 جنسه أي 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 يترجم انه مظنة ذلك هو تعريف الحكم وتقسيم الخطاب الى الامر  
 وغيره وليس في شيء من ذلك ولا في شرحه ما يفيد ذلك وما استدلل به من انه الايجاب والتدب  
 ممنوع بل هو أوّل المسئلة وليس في تعريفه الآتي في محله بانه اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه  
 بغير كف ولا في شرحه أيضا ما يفيد ذلك بل قدم ما يفيد خلاف ذلك وهو قول المصنف  
 والشارح والكلام النفسي في الازل قيل لا يتنوع الى امر ونهى وشبه وغيرها الى ان قال  
 الشارح والاصح تنوعه في الازل اليها الخ اه ولا يخفى ان هذا التصريح مستفاد من صبغة  
 التضعيف في قوله قيل لا يتنوع وبما يفيد أيضا ما يأتي في المسئلة الثانية قائمها تضمنت تحقق  
 الامر حقيقة بدون التعلق التخييري اذ لا يتصور التعلق التخييري قبل الوقت ولا مع علم الامر  
 والممور اتفاقا شرط وقوعه فليتامل اه والثاني قال المحشيان الفرق بين التعلقين ان تعلق  
 الاعلام مقصوده اعتقاد وجوب ايجاد الفعل لا نفس ايجاد وتعلق الازام مقصوده الامتنال  
 فلا يحصل الا بكل منهما فأيجاد الفعل قبل اعتقاد الوجوب غير كاف في الخروج عن العهدة  
 واعتقاد الوجوب كذلك فلا بد معه من ايجاد اه والمتبادر من هذا الفرق وما تقدم في تفسير  
 التعلق المعنوي تغاير التعلق المعنوي والتعلق الاعلاني وان المعنوي أزل والاعلاني حادث  
 وعلى هذا تكون العلاقات ثلاثة تخييري ومعنوي واعلاني وأما الازام فهو التخييري  
 فليتامل (قوله وأجيب بان الفعل كالمصلاة انما يحصل بالقراة منه لا بتفاته بانتفاء بر منته)

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

اقول

أقول فيه أمران الأول ان ظاهره انه جواب عن كلا الامرين المذكورين في دليل الامام  
والثاني وهو ظاهر ان يدفع به لزوم طلب تحصيل الحاصل اذ الفعل بعد لم يحصل لبقاء  
بعض اجزائه ويندفع به أيضا لزوم اتقاء القاعدة في طلبه لانه حيث لم يتم الفعل لبقاء بعض  
اجزائه فإلزامه في الطلب منتهمة 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  
فمنظرة فان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا يوجد حاصل بهذا اليجاد قال وكذا ما ذكر  
من اتقاء قاعدة التكليف يعني انه أيضا مغلظة 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 المباشرة لا قبلها 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  
أى الذي ذكره الشارح بتي 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) لاننا ان في ذلك طلب  
تحصيل الحاصل وقوله أو بعده قلنا لاننا نسلم ان ذلك محل نزاع وحينئذ لا يحتاج الى ما أوجب به  
حتى يتوجه ان الجواب لا اشعار فيه به فتأمل (يقى 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 فلهما اختيار الشق الثاني في كلام العلامة وهو ان المراد ايجاد  
الموجود بوجود حاصل بهذا اليجاد ولا يتدفع ذلك بعدم امتناع هذا لانهم لم يجعلوا المحذور  
امتناعه بل عدم الفائدة حينئذ في الطلب وهذا المحذور يتدفع عما قاله الشارح اذا المطلوب  
بعد لم يتم حصوله في الطلب فائدة وعلى هذا يظهر اندفاع ما أورده شيخنا العلامة على قوله  
والا يلزم طلب تحصيل الحاصل بقوله برد الخ لا باختار الشق الثاني منه ولا يقد قوله فهو غير  
محذور بل علم فتأمل وشهد عضديك بهذا الشارح رجة الله عليه (قوله وهو التحقيق) قال

(وهو التحقيق) اذ لا قدرة  
عليه الاحتذاء وما قيل  
من انه يلزم عدم العصبية  
بتركه لجوابه قوله (فاللام)  
يفتح المسألة أي اللوم والتم  
قبلها أي قبل المباشرة

شيخنا العلامة قال التقنازاني ومعنى التكليف به قبل الحدوث هو تمييز التكليف بان يكون  
الاطمان به مطلوباً من المكلف حتى يعصى بالترك ولا خفاء في وجوده قبل الفعل والالتماس أحد  
قط وما نقل عن الأشعري ان التكليف انما يتوجه عند المباشرة مشكلاً هـ (وأقول) يتوجب  
من ايراد هذا الكلام مع السكوت عليه مع انه هو المقصود دفعه بقول المصنف فاللام قبلها  
الح كما بينه الشارح فان قيل انما أوردته كذلك لان جواب المصنف معترض عند الشيخ كما  
سأتي بيانه فلنا فكان ينبغي ان يبين ذلك مع انك تستطيع ان تدفع ذلك الاعتراض (قوله بان  
ترك) قال شيخنا العلامة تشبيهه على فساد ظاهر المتن اذ قوله فاللام قبلها يقتضي تحقق اللوم  
أولاً والمباشرة ثانياً وذلك فاسد اذا اللوم انما ومع الترك هـ (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 الاكثر ان جميع وقت الظهور  
يوازا 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 مامع قرينة دافعة له وبذلك يشدفع  
الاشكال وقد يتصور اللوم أولاً والمباشرة ثانياً فيما اذا وقعت المباشرة به مدخول الوقت  
فليتأمل (قوله ذلك الكف) قال شيخنا العلامة هو بيان لرجح الضمير المستتر في المنهي  
فانتهى نعم الكفر في كونه منها بتاسخ وحقيقته المنهي عنه والضمير أي في عنه للفعل وعن  
صلة الكف لا المنهي لفساد المعنى هـ 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 لتلازم حذف نائب الفاعل (قوله لان الامر بالشئ يفيد النهي عن تركه) قال شيخنا  
العلامة لا يفيد المطلوب وهو ان الكف منهي لان النهي يتوقف على وجود الامر وهو على  
وجود التعلق الازمعي وهو منتهى فينتفي الامر فينتفي النهي وهو تقيض المطلوب هـ وقد  
سبقه المحشيان الى هذا الاعتراض ونقله شيخ الاسلام عن البرماوى فقال قال البرماوى وهو  
يجيب لان تعلق النهي عن ترك الفعل فرع تعلق الامر بالفعل فالمتعلق الامر لا يتعلق النهي  
فلا يلزم قبل تعلقه هـ (وأقول) لا يجب قولكم لان تعلق النهي عن ترك الفعل فرع تعلق الامر  
بالفعل قلنا هذا ممنوع لان الامر والنهي واحد بالذات عند المصنف اذ مذهبه ان الامر بالشئ  
عين النهي عن ضده وانما واحد بالذات هو بالنسبة الى الفعل امر وبالنسبة الى الترتيب  
فمن أين الفرعية وما يسانها فان قلتم الفرعية من حيث ان صبغة الامر تدل ابتداء على طلب  
الفعل وثباته 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 أفادت الاول  
أولى والثاني ثانوى الامر يرجع للوضع وهذا لا يقتضي ما ادعيتم بوجه وكون أفادتها الثاني  
ثانوى كذلك لا ينافي ان يثبت تعلقه التمييزي لوجوده مقتضيه من التلبس بالكف دون تعلق  
الاول التمييزي لانهما يتوقف عليه من القدرة وكذا يقال لو قلنا انه ليس عين النهي عن ضده  
بل يستلزمه لانه حاصله ان طلب فعل شئ يستلزم طلب تركه لكن ذلك الاستلزام لا يقتضي

ان ترك الفعل أي اللوم  
شأن الترك (ع) على التلبس  
بالكف عن الفعل (المنهي)  
ذلك الكف عنه لان الامر  
بالشئ يفيد النهي عن تركه  
(مسئلة يصح التكليف



فرعية تعلق النهي التخييري على تعلق الامر التخييري كما هو مدعاكم فان ادعيتم ان الطلب لا يتحقق الا بتحقق التخيير فما ثبت 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 النهي التخييري على مطلق الامر التخييري منعناه او على ورود الامر سلما لكن مجرد ورود الامر لا يتوقف على تعلقه التخييري وما نقله شيخ الاسلام هنا عن الاصفاهاني لا يستلزم من يقول بهذا القول الذي ادعى المصنف انه التحقيق فليتامل (قوله) ويوجد معلوما للعلماء وراثه) 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 تصويبه 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 يعلمه قبل الوقت والتمكن اولا وان اريد التعلق المعنوي فثبوته قبل الوقت والتمكن ضروري فيكون معلوما الثبوت قطعاً فلا يتصور الاختلاف في انه هل يعلمه 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 تصوره قبل الوقت والتمكن وان منشأ هذا الخلاف انه لو مات المأمور قبل التمكن من الفعل هل 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 اثبت 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 لاني وجوده اه وهو صريح تقرير شيخنا العلامة وهذا هو الموافق لتقرير الشارح خلافاً لابي الامام والمعتزلة في المسائلين كما لا يخفى فقول الكمال انه قيده كل من صحة التكليف ووجوده فيه نظر (قوله) واجيب بوجودها) أي الفائده 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 قبله اه (واقول) أشار بما سياتي في الشرح الخ الى قول الشارح الاتي وبعض المتأخرين قال بوجودها بالعزم على تقدير وجود الشرط الخ وبقوله وما قبله الى رد الشارح عليه بقوله وكذا ما قبله مندفع فانه لا يتحقق العزم الخ لكن يتشكل حيثما 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 مقدماته 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 تقرره وبالجملة فانه يظهر ان ما تقرره في التكليف بالمحال أقوى مؤيداً للمصنف هنا ويكفي

ويوجد معلوما للعلماء وراثه  
 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 يشر فقط اوله وللمأمور  
 بتوقيف من الامر فانه علم  
 في ذلك انتفاء شرط وقوع  
 الصوم المأمور به من الحياة  
 والتمييز عند وقتسه (خلافاً  
 لامام الحرمين والمعتزلة) في  
 قواهم لا يصح التكليف مع  
 ما ذكر لا انتفاء فائده 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 وبتقدير وجوده  
 يتقطع تعلق الامر الدال  
 على التكليف كالوكيل في  
 البيع عند اذمان أو عزل  
 قبل الغد يتقطع التوكيل  
 ومثله علم المأمور بحكي  
 الآمدى 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  
 المجهوب في التوبة من الزنا  
 على ان لا يعود اليه بتقدير  
 القدرة عليه فيصح  
 التكليف عنده ويجعل  
 المستف صفة الاظهر  
 واستند في ذلك كما أشهد  
 اليه في شرح المختصر الى  
 مسئلة من علمت بالعادة أو  
 بقول النبي صلى الله عليه  
 وسلم انها تجبض في أثناء  
 يوم معين من رمضان هل  
 يجب عليها اقتسامه 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  
 بالمعسر

في القائده 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 استدلال بما هو من صور محل النزاع لان محل  
 النزاع هو انه هل يعلم المأمور كونه مأمورا قبل التمكن من الامتثال أم لا الخ زوده شيخ الاسلام  
 بانه 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 حل العلم على التلقين خالف كلامهم قال العضد عن القاضي في رد  
 هذا القول هو مخالف للاجماع على تحقق الوجوب والتكريم قبل التمكن من الفعل ويحققه  
 وجوب الشروع فيه بنية القرض اجاها اه قال التفتازاني وفي قوله على تحقق الوجوب إشارة  
 الى دفع الاعتراض بانه يجوز ان يكون الاجماع على ظن ذلك بناء على ان الغالب من المكلف  
 يتأخره وتمكنه اه (وأقول) اما قوله كون الاصل عدمه لا يفتي احتماله الخ جوابه ان عدم ثبته  
 الاحتمال انما يؤثر وينبع من العلم اذ لم يخلف الاصل شيء آخر يقتضى 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 والاعتزلة وحقيقة هذا الخلاف ترجع الى النزاع في حقيقة الامر بالشرط  
 في حق الله تعالى وقد أجمعوا على تصوره في حق الشاهد لكن اختلفت المعتزلة ان المتصح 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 حث علم الله التمكن فلا  
 شرط وحيث علم عدم التمكن فلا امر فثبت الامر بالشرط في حق الله تعالى محال فالمكلف  
 اذا توجه عليه الامر بحكم ظاهر البقاء لا يدري انه يفتي فيكون مأمورا أولا 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 والتفوذ  
 اذا الشرط ليس شرطا لقيام الامر بل لتفوزه بمثابة وصف المتعلق والمعتبر فيه جهل المأمور  
 بحصول الشرط وعدمه لاجهال الامر فان السيد قد يقول لعبد صم غدا مع العلم بانه يبيعه  
 قبل الغد يتحقق به طاعته وكذلك قد يوكل فيما يعلم زوال ملكه عنه قبل امكان الامتثال ويكون  
 امر اعل التحقيق وهو كلاحق يعقل فيهما التسخ والعزل ثم أحال تمام تقرير المسئلة على مسئلة  
 التسخ 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 فانصح قولهم ان المأمور يعلم قبل التمكن انه مأمور فليست املا واما قوله

فوجه الاستناد إليها كلف بالصوم مع علمها استقام شرطه من النقص عن الحيض جميع النهار وهذا مندفع فان المكلف 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) استقام شرط  
وقوعه عند وقته بان يكون  
الامر غير الشارع كما  
السيد عبد بنخاطة ثوب  
غدا (فاتفق) أي فتنق  
على صحته ووجوده  
\*(خاتمة)\*

الحكم قديتعلق) باهرين  
فاكثر (على الترتيب  
فيحرم الجمع) كالمدى  
والمستعان كلامهما يجوز  
أكله لكن جواز كل  
المسته عند العجز عن غيرها  
الذي من جملة المدى  
فيحرم الجمع بينهما محرمة  
المسته حيث قدر على غيرها  
(أو يساح) الجمع كالوضوء  
والتيمم فانهما جازان  
وجواز التيمم عند العجز عن  
الوضوء وقديساح الجمع  
بينهما كان تيمم بخوف بقاء  
البرء من الوضوء من عمت  
ضرورته محل الوضوء ثم  
بوضوء متعملا مشقة بقاء البرء  
وان بطل بوضوئه يسميه  
لاتقاء فأنه (أويسن)  
الجمع كصالح ككفارة

في رد هذا القول فالمراد به هذا القول قول الامام والمعتبرة وبعبارة العبد مانعه وقد انكر قوم  
العلم بالتكليف قبل دخول الوقت وهو معاندة وقال القاضي وهو مخالف للاجماع على تحقق  
الوجوب قبل التمكن من العمل الخ وما قوله عن العصد وبحقه وجوب الشروع فيه بنية  
القرض اجماعا فبني نظرا لانه يكفي في الوجوب الظن فوجوب ما ذكر لا يدل على العلم (قوله  
لا يتحقق العزم الخ) قال شيخنا العلامة لان العزم بتقدير شئ تعليق العزم على وجود ذلك الشئ  
وهو ساقى تحقق العزم في الحال اه (وأقول) لو سلم ذلك كان للمصنف ومن واقعه ان يكفي  
بتعليق العزم في القائفة لانه يدل على الطاعة والالتزام كما ان الامتناع من تعليقه بان لا يندفع  
نفسه لانه يعلقه بديل على المخالفة وعدم الاتقياد (فان قلت) يخالف ذلك ما ذكر في كتب الفروع  
في الكلام على شروط التوبة ان من لا يتصور منه العود الى معصيته كالمحبوب بعد زناه لا يشترط  
فيه العزم على عدم العود اتفاقا (قلت) عدم اشتراط ذلك في صحة توبته لا ينافي صحة كون  
تظيره فائدة لصحة التكليف فليتامر ولهم ايضا ان يتأيدوا بجواز التكليف بالخال ولو اداناه  
فان الصحة والجواز في مثل ذلك معنى واحد والتكليف فيما ضمن فيه لا تنقص فأنه عن فائدة  
التكليف بالمحال خصوصا المحال الذاتي ولا يسع عاقلان ان يعترف بوجود القائفة في المحال الذاتي  
ويشكرها فيما ضمن فيه وبهذا يظهر للمتمامل قوة ما صححه المصنف فليتامر (قوله اما مع جهل  
الامر) قال شيخ الاسلام ولومع علم المأمور اه (وأقول) قد يستشكل حينئذ الفرق بين  
الاتفاق هنا وحكاية المصنف قولين في صورة علم المأمور كالأمر مع جريان توجيهي القولين هنا  
ويجيب بظهور امكان القائفة هنا باعتبار اعتقاد الامر فليتامر (قوله على صحته ووجوده) ان  
قبل قضيته نعلق قول المصنف مع علم الامر وكذا المأمور بكل من قوله ليصح وقوله يوجد ووجه  
ان قضيته ذلك ان الجهل محترز العلم فاذا كانت مسألة الجهل شاملة للصحة والوجود كانت  
مسئلة العلم كذلك (قلت) هذا كله ممنوع لان مسألة الوجود السابقة المقصود منها ان  
المأمور هل يعلم عقب الامر انه مكلف أولا بخلاف هذه فان المقصود فيها بيان نفس الوجود  
(قوله وان بطل بوضوئه تيممه) فيه امران \* أحدهما قال شيخنا العلامة اشارة الى ان بقاء  
الاحكام الناشئة عن التعليق أمر ورأه الجمع بينهما غير لازم بل قد يكون معاندا له فعدم البقاء  
محقق للجمع لانفاقه لكن قد يقال المباح انما هو التيمم على قصد الاتفراد ثم الوضوء على قصد  
الاستقلال واما الجمع بينهما من حيث هو جمع كمن قصد فعلهما معا فغير مباح اذ فعل جنس  
العبادة لانفاقه غير مباح 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  
يترب عليه أو على تركه ثم وينبغي ان مراده بالعبادة في قوله اذ فعل العبادة التيمم اذ الوضوء  
فيه فائدة رفع الحدث \* والثاني انه وقع في عبارة شيخ الاسلام في تقرير كلام الشارع وان بطل  
التيمم الفراغ من الوضوء اه ومفهومه عدم البطلان قبل الفراغ وهو محل نظر تام وقد يقال  
قضية ارتفاع حدث كل عضو يفسد بطلان التيمم قبل الفراغ وعلى هذا فلو عن له قبل فراغ

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

ويستحسن الجمع بينها 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 ظا كثر (على  
 البديل كذلك) أي فيجزم  
 الجمع كترويج المرأة من  
 كفاين فان كلاهما يجوز  
 الترويج منه بدلا عن  
 الاخرى ان لم تزوج من  
 الاخر ويصرم الجمع  
 بينهما بان تزوج منهما معا  
 او مرتبا أو يباح الجمع  
 كستر العورة بثوبين فان  
 كلاهما يجب السترة  
 بدلا عن الاخرى ان لم  
 يستبرأ بالآخر ويباح الجمع  
 بينهما بان يجعل أحدهما  
 فوق الاخر أو يسن الجمع  
 كتصالح العيين فان  
 كلاهما واجب بدلا عن غيره  
 أي ان لم يفعل غيره منها كما  
 قال والده المصنف انه الاقرب  
 الى كلام الفقهاء أي نظرا  
 منهم للتأهرون كان  
 التحقيق ما تقدم من ان  
 الواجب القدر المشترك  
 بينها في ضمن أي معن منها  
 ويسن الجمع بينها كما قال  
 في المحصول

الوضوء ترك ياقبه فهل يكفيه التيمم وتبين بقاء الاعتماد فيه نظرا ولا يبعد الا كفاه وتبين  
 ما ذكره له والحال ما ذكره الشارح من العجز عن الوضوء ان يغسل بعض أعضاء الوضوء ثم  
 يتيمم عن الباقي فيه نظرا ويظهر ان ذلك لان التيمم اذ ساغ عن الكل ساغ 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 الاول 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 ومفخصه والاقوال التي تثبت لها  
 محمولاتها مجموع الموضوع من الاقوال ومحموله يتعلق به البحث وهو اثبات أحدهما للاخر  
 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 مباحثه فلو قدم 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 في البحث عن  
 البسطة التي هي من الاقوال أي اثبات محمولها وهو بعضيتها منها وقوله لا ما نقل أحادا  
 في 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 كلام البسطة وما نقل أحادا قد نقل على انه منه فقد اشتغل 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 بما يميزه بانه ثابت بعضية البسطة منه دون ما نقل أحادا وهكذا فيمكن  
 ذلك من تيمم التعريف ومتعلقه واما رائد على ما في الترجمة ومثله مما ليس فيه محذور كما هو  
 مشهور (قوله المشتغل عليها) جملة شيخنا العلامة نعمت 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 الصلاة ضمير الكتاب

وعاندها

واللهي والعام والخاص والمطلق والمقتصد والمجمل والمبين ونحوها

\*(الكتاب الاول في  
 الكتاب ومباحث الاقوال)  
 اشتمل عليها من الامر

وعائدها الهاء في عليها ويمكن ان يجعل نعت 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  
العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءتغلب 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 تفسيرا له اء 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 لتخلل 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 والاظهريه  
صح تفسير الكتاب بالقرآن كالتفسير بالاسم ثم تعريفة بالباقي الخ اء واعلم ان كلامنا في تفسير  
الكتاب بالقرآن وتفسير القرآن بما بعده يسمى حدا اسما وحدا لفظيا لانه ما بين ما وضع اللفظ  
بأزائه اما بلفظ أشهر كقولنا التفسير أسدا ولفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا  
كعريف الاصل والجنس والتنوع ونحو ذلك وتعريف الماهيات الاعتبارية لا يكون  
الاسما ولفظيا كما وضوح ذلك في محله (قوله غلب عليه) أى نصار علمنا بالغلبيه ومقتضى  
صيرورته على كذلك انما معنى العهد عن الابل صارتمن حيث العلمة بما لا معنى له أصلا وهذا  
هو الظاهر (قوله والمعنى به) أى بالقرآن أى ان المراد من لفظ القرآن عند أهل أصول الفقه  
هو اللفظ المنزّل الخ يعنى انه علم بالغلبيه على ذلك وان لم يفده كلامه لكنه يستعمل استعمال  
الجنس أيضا فله استعمالان على فلا يصدق على البعض وجنسى فيصدق عليه (قوله المنزّل)  
قال شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان اللفظ كيفية الى آخر كلامه (وأقول) ان أراد الشيخ  
بهذا البحث الاعتراض على المصنف كان ساقطا لأوجه 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 أنه 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 اء 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 اذ المنزّل على غيره ليس للاعجاز اء (وأقول) ان أراد  
بذلك ترجيح اسقاطه ورد عليه ان القصد بالقبول 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  
المنزّل على محمد صلى الله  
عليه وسلم للاعجاز بسورة  
منه

بيان أبراهام الحقيقة وما يعتبر فيها كما نصوص عليه على انه يمكن منع ما ذكره من كون المنزل على غير  
محمد ليس الا ببناء على ان من وجوه الامجاز نحو الاخبار عن المغيبات الذي لا تخلو عنه  
الكتب السابقة وانه مما قصدنا بالها وان اراد الاعتذار عن الاسقاط هان الحال (قوله  
المتعب 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  
مثل التواتر ولا تواتر فيه انه كان فتنسخ 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 صحت ان  
كون ذلك معلوما انما يفتي الاحتياج الى هذا القيد لو كان الاحتياج الى القيد مقصودا على  
الاحترار 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 التعب 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 مما يخرج غيره لا يقتضي عن اخراجه في التعريف بل ذكره  
فيه مما 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 تسمية 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 يبين حقيقة المسمى بهذا الشخص اذ هو أخص  
منها فلا يحمل عليها هـ (وأقول) فيه أمور الاول انه ينبغي ان يكون المراد بالخارج في قوله المعنى  
الخارجى نفس الامر لا ما يرادف الاعيان والانانى كون ذلك المعنى الشخصى اعتبارا لانه  
مركب من الماهية والشخص الذى هو اعتبارى كما تقررى في محله والمركب من الاعتبارى  
لا يكون الا اعتباريا والاعتبارى لا يكون خارجيا بمعنى ما يرادف الاعيان والثانى ان قوله  
وعلى ان المراد الخ حاصله ان هذا التعريف انظلى ووجهه ان ذلك المعنى الشخصى اعتبارى كما  
تقررى تعريف المعنى الاعتبارى لا يكون الاعتباريا والاعتبارى لا يكون الا لفظيا كما حقق فى  
محله والثالث ان قوله لان يبين حقيقة المسمى بهذا الشخص اذ هو أخص منها هو ان حقيقة  
المسمى بالقرآن أهم من هذا الشخص وليس كذلك بل لا حقيقة للمسمى بالقرآن شرعا الا هذا  
الشخص قلنا مل (قوله من أول سورة الحمد الى آخر سورة النام) أقول ذكر شيخنا العلامة

المتعب 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 وكونه  
 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 خارج مخرج الدليل على ان المعنى هنا  
 بالقرآن اللفظ المذكور لمدلوله تنديره ان القرآن عند الاصوليين أحد الأدلة الخمسة كما هي  
 أي أحد الامور المحتج بها والاحتجاج انما هو بابعاض اللفظ المذكور ولا بمدلوله فيكون  
 القرآن هو اللفظ المذكور لمدلوله الا ان هذا الدليل يقتضي ان القرآن يتناول الكل وكل  
 بعض منه كما اشار 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  
 خير 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  
 اذ 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  
 السكون والاقوة وبين اللفظ المتلوع على السنة العباد الحادث وعلى الاول كل منهما علم  
 شخص لذلك المعنى القائم بذاته تعالى وعلى الثاني علم جنس لاختلاف المحال وهي السنة العباد  
 اذ اختلاف المحال ينافي التشخص لان البياض القائم باللورق غير البياض القائم بالثلج بالاربيب  
 واللفظ حقيقة في كلا المعنيين والمنكر لاحدهما كافر لان عقاد الاجماع على ذلك ومن قال  
 بتشخصه بالمعنى الثاني يلزمه أن لا يكون ما يقرؤه زيد وعمر وقرآن ضرورة اتقاء التشخص وهو  
 باطل قطعاً اه (وأقول) قال في التلويح كالتوضيح على ان الحق هذا هو ان القرآن عبارة عن  
 اه هذا المؤلف الخصوص 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 مما لا لاه لاعتنه ضرورة ان الاعراض  
 تشخص بمجالها وتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر ينسب الى أحد فانه  
 اسم لذلك المؤلف الخصوص سواء قرأه زيد وعمر أو غيرهما واذ تحققت ذلك فالعالم أيضا  
 من هذا القبيل من لا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد وعمر فالمتعبر في جميع  
 ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقرير الحق وهو ان القرآن ليس اسماً للشخصي  
 الحقيقي القائم بلسان جبريل خاصة به يكون لقوله أي صاحب التوضيح في التنقيح على أن  
 الشخصي لا يحدد تاريخاً بل ان احدهما ان الشخصي الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة  
 حقيقته الا بان يقرأ من آوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيه ما ان  
 يكون اصطلاحاً على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد لابتعد المحال شخصياً 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 يجنى 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 الرخشري في تفسير  
القرآن والتلويح بحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء اه كلام التلويح ومنه ينضح ان  
قول الشارح مع تشخصه 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 المتقظين وعلى هذا فوصفه بالتشخص اما  
بناء على الاصطلاح على تسمية مثل هذا المواقف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصا لشاركه  
الشخصي الحقيقي في انه لا يمكن معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من آوله الى آخره  
أوبناه على الاول من التاويلين السابقين في كلام التلويح وحينئذ فمع تشخصه مع ان له  
حكم المتشخص 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 بولسان اخترعه الله فيه أو لا يعتبر في التسمية الا خصوص التاليف  
الذي لا يختلف باختلاف المتقظين 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 يزيد ويحسر ووقد  
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 للايجاز 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 التفازاني قول  
العضد واعلم الخ بقوله يعني ان المذكور في معرض التعريف قد يكون تصورا أي تعيينا  
وتفسير المدلول للفظ ومفهوما ويكتفي فيه ايراد لفظ أشهر وذ كرامور ترتيب الاشتباه  
العارض وقد يكون تمييز الشيء الواحد بالتصويره ويكون بالذاتيات أو بالوازم البينة المقيدة  
لذلك ولا يجنى ان كون القرآن للايجاز 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 الاجاز والسورة ونحو ذلك اه وفيه تصريح ببيان  
عدم كون الاجاز لازما مينا انما ياتي كون المذكور في معرض التعريف صالحا لتمييز الحقيقة  
واحداث تصورها وان ذلك لا ينافي كونه صالحا لتفسير مدلول اللفظ ومفهوما ولهذا قال في  
التلويح والحق ان الشخص يمكن ان يحدث بما يفيد امتيانه 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 كثرته مما  
يسمى باسمه من الكلام  
تخرج عن ان يسمى قرآنا  
بالنزل على محمد الاحاديث غير  
الربانية والتوراة والانجيل  
مثلا وبالاجاز أي اظهار  
صدق النبي صلى الله عليه  
وسلم في دعواه الرسالة  
بجاز عن اظهار عجز المرسل  
اليهم عن معارضة  
الاحاديث الربانية كحديث  
العصيين انا عند ظن  
عبدى بنى الى آخره وغيره  
فالاقصار على الاجاز  
وان أنزل القرآن لغرضه  
أي لانه يحتاج اليه في  
التمييز وقوله بسورة منه  
أي أي سورة كانت من  
جميع سور



القرآن وصفه ومه أي 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 لاني مجزء التسمية وحيث قد أن أراد الشيخ بقوله اشارة الى التميز في التسمية انه لا تميز  
بحسب المعنى فليس يصحح وما حكاه عن العضد لا يدل له وذلك لما تميز لك مما تقدم عن المولى  
التفتازاني في شرحه من أن الذي نقاه العضد تميز الحقيقة او احداث تصور لها لا تميز مدلول  
اللفظ وتفسيره الذي هو مراد الشارح كما تقرروا وأما قول العضدان معرفة السورة وتوقف على  
معرفة قدور فقد منعه المولى التفتازاني بأن السورة اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل  
قرآنا كان أو غيره بدليل سورة الانجيل قال ولهذا احتاج المصنف يعني ابن الحاجب الى  
وصف السورة بقوله منه قائل اه وان أراد به تميز مدلول اللفظ وتفسيره فهو صحيح لكن هذا  
تميز في المعنى لاني التسمية في التعبير عنه بانه تميز في التسمية غاية التعسف فليتامل (قوله حكاية  
لاقل ما وقع به الاجماز الصادق بالكوش) اعترضه شيخ الاسلام حيث قال هو في الحقيقة حكاية  
لكل ما يقع به الاجماز من السور لا اقل سورة منه نعم هو لازم له وعلى ما قاله فلا تنسب أن يقول  
وعو الكوش لا الصادق به اه (وأقول) لا يخفى عدم ورود هذا الاعتراض لان كلام الشارح  
فيما وقع به الاجماز وأقل ما وقع به السورة لانه وقع بكل القرآن وبعض سور منه وبسورة منه كما  
بين ذلك الكمال والسورة التي وقع بها الاجماز أعم من الكوش وصادقة بها ولم يقع الاجماز  
بخصوص الكوش بل بما يصدق بها فلا غبار على قوله حكاية لاقل ما وقع الاجماز أي لاقل الامور  
الثلاثة التي وقع الاجماز بها وهي القرآن وعشر سور منه وسورة واحدة منه وذلك الاقل هو  
السورة أي أي سورة منه وهي صادقة بالكوش وليست تقصر الكوش اذ لم يقع الاجماز 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 الاجماز انه حكاية لاقل السورة التي وقع الاجماز بها  
وهو ممنوع بل انما أراد بالقل السورة مطلقا وأقلية بالنسبة لكل القرآن والعشر السور منه  
الذين وقع التحدي بها أيضا فان قلت الحصر ممنوع بل وقع التحدي بدون السورة أيضا بقوله  
فأيا توأجدت منه كاذره شيخ الاسلام بعد ذلك وقال وعلى التحدي بدون ما جرى البرماوى  
قلت للشارح أن يقول ان التحدي به في هذه الآية ان لم يكن ظاهرا في كل القرآن لما لا يخفى  
من انه المتبادر من طلب الاثبات بالحديث الموصوف بماثلة القرآن أمكن جملة على أحد الثلاثة  
الذكورة فلم يتحقق وقوع التحدي بما دون السورة وان كان في حكمها اذا كان قدرها كما  
سأقي فليتامل (قوله ومثلها فيه قدرها من غيرها) قال شيخ الاسلام أي في عدد الآيات لاني  
عدد اطروف الصادق باليتين وبآية وبدونها الوافق قواهم الاجماز انما يقع بثلاث آيات وذلك  
قدر سورة قصيرة وقال البرماوى انه لا يقع بالآيتين وبالآية وسأقي ايضا اه (وأقول) قد  
يشكل كون الثلاث الآيات قدر سورة الكوش على القول بان البسلة آية من كل سورة كما  
تقدم اذ الكوش على هذا أربع آيات لثلاث فقرها الاربع لا التسلاط 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 الاجماز  
الصادق بالكوش انصر  
سورة ومثلها فيه قدرها من  
غيرها بخلاف ما دونها وقائده  
كما قال دفع ايهام العبارة  
بدونه أن الاجماز بكل القرآن  
فقط

لا ينافيه بما صحه فيه بان يراد ان من فوائد ذلك وهذا باعتبار عبارة الشارح المذكورة  
 واما عبارة المصنف وهي قوله في منع الموانع مانصه وقلنا بسورة منه من تمة الفصل الثالث  
 والمعنى ان الاجاز واقع بسورة منه فانالوا اطلقنا المنزل للاجاز لا وهم ان الاجاز بكاه وليس  
 كذلك اه فهي ابيد عن ايها حصر القائده في دفع الابهام على ان لي في ان هذا القيد يقيد  
 التنصيص على ما ذكر نظرا اصدق التعريف معه على نحو ان القرآن وربه اذ يصدق قد  
 الاجاز بسورة منه على ذلك ضرورة ان في ابعا ضه السور ثم رأيت المولى التفتازاني اور ذلك  
 ودفعه حيث قال فان قيل التفسير الاول يعني لقوله بسورة منه وهو ان لا يعشبر فيه حذف  
 احتراز عن الحمل على حذف المتاني أي من جنس في الصحاح وعلاؤ الطيبة لا يخص المجموع  
 الشخصى بل يعم كلام الابهاض المشتهل على سور متعددة كالنصف 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 اوضحه 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 تنصيص مع  
 ذلك فليستامل (قوله وبالتعبد بتلاوته أى أبدا ما نسخت تلاوته كما قال) قال شيخنا العلامة فيه  
 نظرا ما اولنا انه أى ما نسخت تلاوته بعض والابهاض 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 بل هو ان ينسخ طلب تلاوته فلا يكون طلبه أبدا واما ثالثا فلان المزيد  
 لاخر اجه 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 لاتقائه واما البيان فيكون مستغنى عنه وان عاد اليه باعتبار ابعا ضه كان للاحتراز عن  
 لفظ منزل للاجاز بسورة منه وبعض منه غير متعبد بتلاوته أبدا الا عن هذا البعض كما قال اه  
 (وأقول) اما الاول فخوابه ان الابهاض التى قصد المصنف اخرجها قسمان أحدهما ما اتفق  
 عنه انه للقرآن ويثبت له انه بعض القرآن وهذا هو الابهاض التى لم تنسخ تلاوته او معلوم أن  
 المقصود اخراج هذه عن كونها القرآن لاعت كونها بعض القرآن وان خرجها بقوله بسورة  
 منه على نظري في خروج جميعها بذلك تقدم بيانه والبحث فيه مع السعد وثانيهما ما اتفق عنه  
 الامران وهذا هو الابهاض 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 النسخ والتخيطة اذا  
 زيا فارجوها اليه قال  
 عمر رضى الله تعالى عنه فان اقد  
 قرأناه وراه الشافعى وغيره  
 وللحاجة في التمييز الى  
 اخراج ذلك

يخرج بمخرج به القسم الاول كما لا يخفى اذ يصدق على مجموع القسمين اللفظ المنزل للاعجاز  
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 بمجالها كما لا يخفى فلذلك اخرجها المصنف بما زاد  
اعني قوله المتعبد بتلاوته لكن بواسطة اخراج المجموع المركب مما نسخت تلاوته وعالم تنسخ  
ويان ذلك اذ ذلك المجموع يصدق عليه ما قبل ذلك القيد فلا بد من اتراجه بذلك القيد ومن  
لازم اتراجه به اتراج البعض المنسوخ منه عن كونه بعض القرآن اظهر ان لا منشأ لخروج  
ذلك المجموع الا خروج ذلك البعض لانه المنق عنه بالذات قيد التعبد بتلاوته وانتفاءه عن  
المجموع اتماما بواسطة انتفاءه عنه اذ المركب من الشيء وتغيره غير ذلك الشيء كما تقر في  
محله لا يقال لانتم انتفاءه عن المجموع بل المجموع المتعبد بتلاوته ببعضه متعبد بتلاوته وانتفاءه  
الشيء عن المركب من الشيء وتغيره ليس كليا كما يعلم من محله لاننا نقول لوصح ذلك هنا لم ان  
مجموع القرآن وقد 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 كلامنا من المجموع وبعضه المنسوخ خارج بهذا القيد وانما اقتصر  
على بيان خروج بعضه المذكور لانه المقصود بالذات بالخروج وهو منشأ خروج المجموع وان  
العرض في الاخراج بهذا القيد وما قبله من قوله بسورة منه محتلف اذا تعرض في الاخراج بما  
قبله هو الاخراج عن كونه القرآن وان كان بعضا في الاخراج به هذا هو الاخراج عن كونه بعضا  
ايضا ولما توهم الشيخ اتحاد العرض في الموضوعين اعترض بان ابعاض كلها اخرجت بقوله  
بسورة منه وفاته ان هذا مسلم في الاخراج عن كونه القرآن لاعني 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 العلي لا تعريف ابعاض القرآن ولا تعريف المعنى الخمسى  
الشامل للابعض قلت اما اولها فيجوز في الحاجة امر آخر وهذا الاعتراض مع انه وان لم يخرج  
النية فهو امر مستحسن فانه زيادة قاطنة ومما يوقد استحسنه 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  
كالاختصاص بالنسوخ والتلاوة وكفى بذلك حاجة بل زيادة تميز المجموع بتمييز ابعاضه حاجة ايضا  
اذ لم تميز ابعاضه لم يميز هو تميزا كاملا وكالتمييز مما بعد حاجة كما لا يخفى فان قيل ما ذكرته من  
كون المقصود بهذا القيد اتراج البعض المنسوخ عن الكون بعض القرآن يناقضه قول  
الشارح عن ان يسمى قرآنا قلت لانه سلم المتأقاة بل وان ان 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 له بغير هذا الاصطلاح والمحذور انما هو عدم ثبوته على

الاطلاق ومن ادعى محذورية ذلك فعليه اثباته بطريق صحيح صريح عقلي أو نقلي ومما يقطع  
 بانتفاء المحذورية ويطلق تسمك الشيخ بهذا الوجه ثبوت هذا اللازم بدون هذا القيد أيضا  
 وذلك لما لا يخفى أن مسمى القرآن على هذا التعريف هو المجموع المنزل للايجاز بسورة منه  
 دون ابعاضه كما تقر 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 أورده  
 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 والاجاز 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 يتفق عنهما في زمانهم فهم بالنسبة اليهم من آيين الوازم  
 وأوجه الدلالة على المقصود بخلاف الاجاز فانه ليس من الوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء  
 اذا المعجز هو السورة أو مقدارها الخ اه وفيه كما ترى تصریح بأن بعضهم اعتبره برفقه ما لا يصدق  
 عليه في زمنه عليه أفضل الصلاة والسلام وهو البعض الاخير الذي اعتبر الكتابة والنقل واترا  
 ولم يناقشه في ذلك ولا أورده 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 باعتبار بعض  
 الاطلاقات كما تقدم فاعرف ذلك لا يقال يرد على الشارح انه رد تبعا لظاهر تعريف المتن الاتي  
 للصحابي تقييد بعضهم 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 تقر 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 رده أراد 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 قاسد  
 لانتفاءه قلنا لان اسم انتفاءه بل هو موجود وهو المجموع المركب مما نسخت 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 الباقاني  
 وغيره ليست منه في ذلك  
 وانما هي في القامحة لا بداء  
 الكتاب على عادة الله في  
 كتبه ومنه سن لنا ابتداء  
 الكتب بها وفي غير القامحة  
 للفصل بين السور قال ابن  
 عباس رضي الله عنهما كان  
 رسول الله صلى الله عليه وود  
 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  
 لانتاسبه البسمة المناسبة  
 للرحمة والرفق (لاما نقل  
 أحادا) قرأنا كما بينت ما في  
 قراءة والسارق والسارقة  
 فاقطعوا أيمانهم ما فانه ليس  
 من القرآن (على الاصح)  
 لان القرآن

باعتبار ايمانه 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  
 وانه 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  
 باحسن 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 يوجبان فسادا فالصواب اسقاطهما 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 والخراج بهما  
 انما هو عن الكون ببعض القرآن وان زيادتهما لا توجب فسادا وان ما زعمه الشيخ محذور  
 ليس محذور وأنه أيضا لازم على تقدير اسقاطهما كما علمت ذلك كله واضحا فيما سبق فالصواب  
 اثباتهما لا اسقاطهما 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 ترد 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 ليصح المطف 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 قرآنية وان لم يثبت تواترها ثم وأقوى كما يعلم مما سياتي  
 \* والثالث قال الكوراني ما نقل أحادا ليس بقرآن قطعا لان تعداد الاجماع على أن التواتر شرط  
 في اطلاق لفظ القرآن والاجماع على أحد قول العصر الاول يلحق القول الاخر بالعدم  
 كلاجماع على سبب أم الولد فقول المصنف على الاصح كان الواجب عدم ذكره مع أنه لم يذكر  
 الخلاف أحد بعينه وقد نقل الامام المتفق على كمال دينه وعلمه العالم الرباني النووي  
 اتفاق القتها على أن من قرأ بالشاذ بكتاب ولا يجوز القراءة به في وقت من الأوقات ومن  
 الشارحين من قال انه كان منواترا في العصر الاول بعدالة ناقله ويكنى التواتر فيه قلت ليست  
 شعري من نقل أنه كان متواترا وأي عدل نقله اه أما ما زعمه من أنه كان الواجب عدم ذكر  
 قول المصنف على الاصح وأنه لم يذكر الخلاف أحد بعينه فهو زيف من الكلام وهباء منثور  
 من القول لا يعابيه ولا يلتفت اليه اذ من المشهور 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 الاتمه والقاضي أبي بكر فقال  
 مانصه وقال قوم من القتها والمتكلمين يجوز اثبات قرآن وقراءة حكما لعل الخبر الواحد

دون الاستفاضة وكره أهل الحق ذلك وامتنعوا منه اه فلو لم يكن المصنف سند في اثبات  
الخلاف الا هذا كفي وأما قول العراقي الظاهر أن القاضي أبابكر إنما أراد مسألة البسطة  
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 أرم لا فان الخلاف في ذلك معروف وأما في شوته قرآناً فلا  
اه فهو مخوع منعاً لا شفا منه اعقل وأما قوله وقد نقل الإمام المتفق على كمال علمه ودينه الخ  
فيوايه من وجهين أحدهما أن المصنف لا يسم له هذا الاتفاق لتبوت الخلاف عنده وليس رد  
نقله عن هذا الاتفاق يا بعد من رد نحو الاستوى نقله الاتفاق في مسائل لا تحصى من الفروع  
واثبتهم الخلاف فيها والثاني حمله أن المراد كثر الفقهاء أو الفقههاء القائلون بأن ذلك ليس  
قرآناً كما هو الموافق لقول الشارح الآتي 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 أنه وجه هذا القول الثاني بأن ما نقل أحداً كان متواتراً في العصر الاول وأن  
بعض المدول نقل انه كان متواتراً كما تصرح بذلك عبارته المذكورة لا ترى قوله فيهما 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 يزد ذلك الشارح على حكاية عنده وبأنه ليس معنى قوله لعدالة ناقله حكاية ان بعض  
المدول نقل أنه كان متواتراً في العصر كما أخطأ الكوراني في فهم ذلك خطأ قبيحاً بل معناه أن  
الناقل للأحد 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 غبار على  
شي من هذا الكلام وهو في غاية الظهور ومن عبارة المحقق كما لا يخفى على من وقف عليه من  
ذوي العقول والرابع أن الجمهور على أن البسطة قرآن حكماً لا قطعاً ورجمه التنوير في شرح  
المهذب وقال كغيره لو كانت قرآناً قطعاً لكانت قرآناً وهو خلاف الإجماع اه ومعنى الحكم كما  
قاله الماوردي أنه لا تصح الصلاة الا بها في أول الفاتحة وقضيتها انه لا يثبت اها من الحكم  
سوى عدم صحة الصلاة بدونها لكن قضيتها تخيلهم بها الاذكار القرآن التي تحصل للجنب لا يقصد  
قرآن حرمتها عليه يقصد القرآن كغيرها من القرآن وقياس ذلك حرمة مسها على الحديث وقد  
يستشكل تصحيح قرآنية ما مع تصحيح عدم قرآنية ما نقل أحداً مع اشتراكها في النقل أحاداً 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 تبدل  
على ثبوت أحكام القرآن له بمعنى أنها لم تعرض لشي من خصوص أحكام القرآن ونسبته اليه  
وقد قال الشيخ به الدين بن عقيل الذي يظهر أن اشتهار قرآناً لا يكون الا بقطع كغيرها ويجوز



ما لم تثبت قرآنيته معصية لا تناسب العدالة 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 المذ والتخفيف لا يمكن ضبطه لان المذ  
 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 المذ والامالة وغيرها هم نقله أصل القراءات وهم عدد التواتر  
 في كل عصر وانهم معترف بذلك وإذا كان الأمر على ما ذكره تلك الشبهة ساظفة لان ضبط  
 كل شيء بحسبه ولا يكف جنافي فوق الوسع والنقله التي بلغت حد التواتر اذا قالوا المذ القرعى  
 قد وثلاث ألفات ونقل على الوجه المذ كور عصر ابعده عصر ثبت ذلك عندنا قطعاً وصار في  
 الجزم بأنه قرآن كسائر كلماته المتفق عليها وأما القارئ فهل يمكنه الاثبات بذلك القدر من غير  
 نقصان وزيادة ذلك أمر لا يتعلق بنا اذ الكلام في كونه معلوماً كونه من القرآن وتواتر 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 أطل به وقوة شبهة ابن الحاجب المذ كورة كارة على علم ان مقادير  
 مراتب المذ أمر لا يضبطه السماع عادة بحيث لا يقبل الزيادة والنقصان بل هو أمر اجتهادى  
 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 المذ والامالة الخ لان كون تلك النقله عدد  
 التواتر انما يفيد اذالم 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 لاعليه لان هذا لا يفيد القطع بأن هذا المقدار بعينه قراءة  
 النبي صلى الله عليه وسلم واذالم 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 مجازفة  
 واضحة لانه ان اراد انه اختاره في هذا الكتاب فبطلان ذلك مما لا يخفى فانه انما حكاها بصيغة  
 التبريز 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 وإبني كثير  
 وعاصم وعاصم وحجزة  
 والكسائي (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  
 قيله بأن كان هيئة لفظ  
 يتحقق بدونها فليس متواتر  
 وذلك



(كالد) الذي زيد فيه متصل  
 ومنفصلا على أصله حتى  
 بلغ قدرا ألفين في نحو جاء  
 وما نزل وواو ين في نحو  
 السوء وقالوا أنؤمن وباء ين  
 في نحو جي 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  
 افلح وابدأ لنحو يؤمنون  
 وتسهيلا نحو اينكم  
 واسقاطا نحو اجلس  
 (قال أبو شامة والالفاظ  
 المختلف فيها بين القراء)  
 أي كإقال المصنف في أداء  
 الكلمة بعني غير ما تقدم  
 كالفاظهم فيما فيه سرف  
 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 قد 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 تواتر المد من غير نظر لمداره وتواتر الامالة كذلك  
 فالوجه ما قاله غير ابن الحاجب وان أريد تواتر بخصوصيات فالوجه ما قاله ابن الحاجب من  
 اتقاء تواترها لما علم مما أشرفنا الله به بتعذر عادة ضبط ما صدر عنه عليه أفضل الصلاة والسلام  
 من ذلك من غير تفاوت بنحو زيادة ما ونقص ما ولو فرض تبسّر 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 والاسقاط وكذا بالنسبة لاصل التسهيل دون خصوصه  
 واستظهاره 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 بحركات  
 الكلمة أغرب فهي أقرب الى توفر الدواعي على نقلها وأظهر فهي أبعد عن الغفلة عنها (قوله  
 أعني المصنف كالدخ) هو تعميل المفهوم أو نقول تعميل المتعلق التي 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 وتيسر 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 ادل أو اريد به حقيقة اللفظ اشكالت الظرفية  
 في قوله فيما فيه سرف 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 السمية ونحوها والتقدير والالفاظ المختلف فيها بسبب ادائها وباعتبارها ثم رأيت شيخ  
 الاسلام كالكامل قال قوله والالفاظ المختلف فيها أي في ادائها اهل لكن تقدير في ادائها مع قول  
 الشارح عن المصنف في أداء الكلمة غير مناسب وأقرب منه ترادف 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 أي في ادائها وحيث لا بعد في ابقاء الالفاظ على ظاهرها (قوله بعني  
 غير ما تقدم) أقول فيه بجمتان \* الاول انه لا يتصور ان يكون هذا غير ما تقدم التمثل 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  
منه للمبايعهما 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 وهذا أبقى 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 داع اليه فليستأمل (قوله المتناول نظاهر 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 بتسامر وشيت موافقة أي شامة لابن الحاجب فيما قاله ويجاب  
بان كذا الامر من مستفاد ان من العطف في قوله قال أبو شامة والالفاظ المختلفة فيها الاقتضائه  
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 والحاصل الخ فرد ارادة  
الجميع التي اقتضتها عبارة المصنف مما لا بد منه وليس صريحاً في ارادة ما ليس من قبيل الاداء  
أيضا فلم يبين رد جل المصنف الكلام على ما كان من قبيل الاداء (قوله فيما اتفقت الطرق  
على نقله عن القراء السبعة) أي عن أحدهم وقوله بمعنى انه تنقبت نسبتهم 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  
قالهم 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 فنفه  
بجنان 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 نسبة اليهم في بعض الطرق وحينئذ فلنقال ان يقول ان تحقق التواتر بالطرق الناقلة  
عنهم فلا أثر لغيرها سواء نفي فيه نسبة 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 تنقبت  
نسبتهم اليهم بل يفتي القول بالتواتر سواء تنقبت 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 على ما قلنا من 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 تنقبت نسبتهم 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 المختلفة فيها بين  
القراء بل منها المتواتر وهو  
ما اتفقت الطرق على نقله  
عنهم وغير المتواتر وهو  
ما اختلفت فيه بالمعنى  
السابق وهذا بظاهره يتناول  
ماليس من قبيل الاداء  
وما هو من قبيله وان حمل  
المصنف على ما هو من قبيله  
كما تقدم

قرا

قرأنا أحادا) أقول فيه أمران \* الأول انه لا يحنى ان الممنوع قراءته على انه قرآن أى مع اعتقاد  
 قرآنيته بل مجرد اعتقاد قرآنيته ممنوع أيضا كما هو ظاهر أما مجرد قراءته لا مع ذلك الاعتقاد  
 فلا وجه للمنع منه نعم ان خلطه بالقرآن وقرأهما معا على سبيل ما قيل 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 ما نقل 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 وقفا للبعوى والنسخ الامام) أقول لا يحنى ان ظاهر هذه العبارة  
 والمفهوم منها تواتر العشرة عند البغوى والشيخ الامام وموافقة المصنف لهما في ذلك وحكاية  
 عنهما لكن الشارح صرف هذه العبارة عن ظاهرها حيث قدر قوله وقفا للخ متعلقا وهو  
 قوله تجوز من قوله فهذه الثلاثة تجوز القراءة بها لا يقال لانسان المصنف ان الشارح صرفها عن  
 ظاهرها وان جعل وقفا 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 وقفا للخ ظاهر في أنه أراد به  
 الاحتجاج على قوله تجوز فيكون قوله وقفا متعلقا بالجواز واللام بوسطه ينم ما كما لا يحنى واهل  
 الجاهل للشارح على ذلك ان البغوى والشيخ الامام لم يصرح بتواتر الثلاث الزائدة على السبع  
 بل مجرد صحتها وجواز القراءة بها كما يدل على ذلك قول الزركشى وما حكاها عن البغوى قالذى  
 رأيت في أول تفسيره التعرض لاثنتين فقال وقد ذكر الائمة السبعة ثم زاد بأبجعفر ويعقوب  
 ثم قال فذكرت قراءة هؤلاء للاتفاق على جواز القراءة بها 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 البغوى وتبعه المصنف فيجوز القراءة به عندهم لانهم قسموا  
 القراءة الى متواترة وهى ما تواتر نقلها وصحيتها وهى ما اجتمعت فيه الامور الثلاثة وشاذة  
 وهى ما سواها وجوزوا القراءة بها بالاوليين بل قال المصنف في منع الموانع ان القراءات الثلاث  
 متواترة وان القول بانها غير متواترة في غاية السقوط اه فان المفهوم من هذا الكلام  
 ان البغوى لم يصرح بتواتر الثلاث بل بمجرد صحتها وجواز القراءة بها 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 نسب اليهما من قولهما بجواز  
 القراءة عنهما 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 الطرفين أى طريق القراء وطريق الأصوليين والفقهاء الاخرى وأنه لا منشأ  
 لاعتراضه الا عدم التأمل والبحث وأن المصنف تساعل في صنيعة المذكور فتأمل ثم

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

قال النكاح وقد استشكل شيخنا في تحريمه ضبط القراءة باستقامة الوجه في العربية فقال ان ارادوا الوجه الذي هو الجمادة لزم شدوذ قراءة ابن عامر وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركائهم أي بضم زاي زين ورفع قتل ونصب اولادهم شركاء وان ارادوا وجهها ولو بتكلف شدوذ وخروج عن الاصول فمكن في كل قراءة شاذة اه لا يقال القراءة على الاول اذ يقولون بشدوذ قراءة 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 ومنع القراءة بها والافهوا واصطلاح لا فائدة له اه (وأقول) يمكن ان يجاب باختيار الاول لكن انما يتوقف الجواز على ذلك فيما لم يتواتر اما ما تواتر فتجوز القراءة به مطلقا والفرق ظاهر لان المتواتر يقطع بدينته اليه عليه افضل 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 لاجراؤه 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 تبادل الاخبار من لفظ الاحاد عرفا وأيضا قوضه فيما سبق بالشدوذ الصريح في نقله آحادا ما يدل على أن المراد بالاحاد هنا معناه والثاني ان الكوراني تطرف في تصحيح المصنف المذكور حيث قال يزيد أن القراءة الشاذة وان لم يثبت كونها قرآنا ولكن لا يلزم من انتفاء القرآنية انتفاء الخبرية فهو دائر بين كونه قرآنا وكونه خبرا وكلاهما مما ينجح به والى هذا ذهب الخنزية 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 واسعة لاهم بان الشافعي أوجب قطع السارق بالقراءة الشاذة لا يقيد لاحتمال ثبوت رفعه عنده ولهذا 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 مدخل للراي فيها قتل ذلك انما يحمل على الرفع كما يعلم من محله ثم رأيت الزركشي لما ذكر نحو التوجيه الذي ذكره الشارح قال مانصه كذا وجهه وهو مقتضى ان الخلاف فيما اذا صرح برفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم لكن الشافعي أطلق في البورطى الاحتجاج بالقراءة الشاذة وتايه به جمهور الاجاب ولهذا احتجوا في اجاب قطع اليمين من السارق بقراءة ابن مسعود فاقطعوا أيمانها اه وهو لا يعارض ما قلناه لان اطلاق الاحتجاج بالقراءة الشاذة مبنى على انها في حكم المرفوع وان لم يصرح برفعه لعدم مدخلة الرأي في القرآنية ثم رأيت النكاح أورده هذا النظر سواء

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

بلا يقال ثم اجاب عنه بما جوا بنا ائمتنا ووضح منه كما يعلم ذلك الواقف عليهما واما قوله  
واستدلالهم بان الشافعي اوجب قطع بين السارق الخ فهو هو من ظاهر لان استدلال الشافعي  
واصحابه بمجرد القراءة الشاذة وان لم ينقل معها التصريح برفعها من المعلوم الذي لا يقبل ادنى  
توقف فيه ولا يمتري فيه من له ادنى المام بكلامه وكلام اصحابه وقد سمعت قول الزركشي وقال  
الكمال اطلق الشافعي رضي الله عنه الاحتجاج بالقراءة الشاذة فيما حكاه البويطي عنه في باب  
الرضاع وباب تحريم الجمع وعليه جمهور اصحابه كالشيخ ابي حامد والقضاة الثلاثة الحسين وابي  
الطيب في تعليقه ما والرواي في البحر والحاملي وكذا الراعي في السرقة اه واما قوله ولهذالم  
يوجب التابع في كفارة اليمين فهو استدلال ساقط لما قاله المحقق الحلي مما نعه وانما لم يوجبوا  
التابع في صوم كفارة اليمين الذي هو احد قولي الشافعي بقراءة متتابعات قال المصنف كانه  
لما صحح الدارقطني اسناده عن عائشة رضي الله عنها نزلت فصيما ثلاثة ايام متتابعات فسقطت  
متتابعات قال شيخ الاسلام كغيره اى نسخت تلاوة وحك لتعذر سقوطها بالانسح لان الله تعالى  
اخبار يحفظ كتابه فقال انما نحن نزلنا الذكر واناله لما قنطون على انه قد قيل انهم لم تثبت عن ابن  
مسعود اه والثالث انه سأتى في كتاب السنة ان من المقطوع بكذبه المنقول آحادا اذا كان  
ماتنوقرا للدواعي على نقله نواترا كما تقدم التصريح به في توجيه قول المصنف لا ما نقل آحادا على  
الاصح وهذا يقتضى ان الشاذ من المقطوع بكذبه لانه نقل آحادا وهو مما تنوقر الدواعي على  
نقله نواترا في قطع القطع بكذبه كيف يصح اجراؤه مجرى الاخبار الآحاد في الاحتجاج به وكيف  
يجوز اقراءه اجتماع 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 لا مطلقا بخلاف الاخبار الآحاد 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 نواترا انما يقتضى نقله نواترا في الجملة وعدالة ناقليه تقتضى انه كان متواترا في العصر  
الاول فلا يلزم القطع بكذبه والحاصل ان محل القطع بكذبه ما لم يجهل انه كان متواترا في العصر  
الاول احتمالا له منشا معتبرا وان لم تثبت قرآنيه وعن الثاني بان التواتر انما يشترط في ثبوت  
القرآنية قطعا لا في ثبوتها في الجملة ايضا فليتأمل (قوله ولا يجوز ورود ما لمعنى له في الكتاب  
والسنة) فيه امران الاول قال الكوراني ترجت هذه المسئلة كما ترجمها المصنف وكما ترجم  
البيضاوي بقوله لا يخاطب الله بهمل ليس بلام محل النزاع لان احد الم يقل ان في القرآن  
ما لمعنى له ارمه مالا وضع له كما استقف عليه من استدلالهم بل الحق ان يقال لا يرد في القرآن  
ما لا يقدر احد على التوصل الى معناه لنا ان القرآن كله هدى وشفاء ولا فائدة ايضا في انزال  
ما لا يصل احد الى فهمه الى آخر الادلة من الجانبين واجوبه اذلة المخالف ثم قال واعلم ان الادلة  
من الطرفين لا تنفد القطع بل كلها ظواهر اذ لهم ان يقولوا فائدة انزال التشابه كج عنان  
الرايح في العلم عن الخوض فيه ومنعه منه وهذا عندنا أشد نعيما من بذل الجهد في استعمال  
الحكم من الحكم لان النفوس مجبولة على الخوض والشغف بما منعت منه والله أعلم بحقيقة  
الحال اه (وأقول) ما اعترض به ما خوذ من الزركشي كغيره فقد قال الثاني اى من التنبهات

(ولا يجوز ورود ما لمعنى  
له في الكتاب والسنة خلافا  
للشوية) في تجويرهم وورود  
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 فاشتباه  
 الامر حتى سقط طلب المراد منه اما ما لا معنى له أصلاً فبالتفاق العقلاء لا يجوز ورود في كلام  
 الله تعالى نعم كلام صاحب المعتقد بهم ان الخلاف في انه هل يجوز ان يتكلم الله بشيء ولا يعنى  
 به شيئاً وهو بعيد اه لكن صوب الاستوى ان محل الخلاف ما دل عليه كلام صاحب المعتقد  
 فانه ساقى ولا قولاً للبيضاوى لا يجوز ان يخاطبنا الله بالمهمل لانه هذيان وهو نقص والنقص  
 على الله محال ثم قال وبعبارة المحصول لا يجوز ان يتكلم بشيء 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 التعبير بما ذكره في المحصول  
 واقتضاه كلام المصنف وقد صرح به أيضاً عبد الجبار في العمل وأبو الحسين في شرحه اه  
 وقال المصنف في شرح المنهاج بعد ان قرر عبارة البيضاوى السابقة مانصه هذا كلام المصنف  
 وأما الامام في عبارته فقل ذلك انه قال لا يجوز ان يتكلم الله بشيء 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 وما نانا وذلك لا يحصل  
 فيما لا يفهم معناه اه ووجه القلق ان أول كلامه يدل على ان الخلاف في جواز التكلم بشيء  
 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 والثالثاً اما اقتضاه أولاً وبها 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 بلفظ له معنى لا يفهمه ودعواه فيما ليس له معنى مطلقاً اه وبذلك كما 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) المانع ان  
 يمنع انه نقص بل هو ان يكون حكمته كالاتبلا 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 بطلح 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 محتمل الخلاف قد يشكل عليه تخصيص الخلاف بالحشوية مع  
 وقوع التشابه في القرآن وكون الجهور مناعاً على الوفاء 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  
 التشابه في محل هذا الخلاف مع ان له معنى صحيح يضاق اليه عينه الخلق وان سكت عنه السلف  
 فلا وجه حينئذ لتخصيص هذا الخلاف بالحشوية ولان المعنى الصحيح الذي يضاق اليه  
 قلنا أمل والثاني انه لما قال في المحصول وحكم الرسول في الامتناع كحكمه 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 العقلي ومن البعيد كل البعد الحكم باستحالة  
 وقوع ذلك في السنة وأيضا فوقع ذلك في السنة ليس بايه من بعض الامور التي يجوز كثير منا  
 أوجها غير صادورها عنه عليه الصلاة والسلام كما سيأتي بيانه أول كتاب السنة في الكلام على  
 عضته فقياس من يجوز منا صدورها ذلك الامور من تجوز به هنا وقوع ما ذكر في السنة اذ لا معنى  
 لتجوز الذنب ومنع وقوعه مالا معنى له من الكلام وحينئذ فلا يتجه تخصيص الخلاف هنا  
 بالنسبة للسنة بالحشوية قلنا أمل (قوله كالحروف المقطعة) قال شيخنا العلامة أي كاسماء  
 الحروف المقطعة أوائل السور اذا الموجود أوائلها الاسماء الحروف وفي التمثيل بها المالا معنى  
 له شيء اذ المراد منها الحروف التي هي معانيها وان لم يكن للفظ المنتظم منها معنى اه (وأقول)  
 فيما قاله شيء اما اولها 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 بل جوبه 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 تضمر الشارح كائين مدفوعة أيضا بما يعلم مما يأتي في الامر الثاني وأما ثانيا فيجوز ان  
 لا يكون المراد بها المالا معنى له مالا 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 اعداد مخصوصة الا ان يبين ارتباط تلك الاعداد بالتقام (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 للجهه ورالهم الا ان تخص الدعوى  
 بما لم يصرف الدليل عن ظاهره الثاني لا يخفى انه ينبغي ان يكون المراد في قوله يبين المراد منه هو  
 المراد ولو بسبب الظهور اذ الادلة المينة لا يلزم ان تفيد المراد قطعاً الثالث انه ينبغي ان  
 يكون المراد بالدليل ما يشمل العقلي ومن هذا وما قبله تندفع الاشكال بالتشابه لان الدليل العقلي  
 صارف عن ظاهره ميبين المعنى صحيح يحتمل 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 والاشبار المذكرة  
 الترهيب فلم يجوزوا ذلك الابدليل فكيف يصح ما دل عليه كلام المصنف وصرح به الشارح

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

بقوله في تجويزهم وروى ذلك من غير دليل فان قيل يختار الشق الثاني من الترديد لكن المراد  
الدليل المتعبر الصحيح قلنا ان اريد اعتبار وجهه بحسب نفس الامر فهذا لا يلزم تحققة لغير  
الحشوية أيضا في كثير من المواضع لاحتمال الخطا وان اريد بحسب زعم المستدل أو أعم فهذا  
متمحقق في حقهم قطعا لظهور ان ما استدلوا اليه معتبر صحيح بحسب اعتقادهم وان اريد  
بحسب زعمنا دون زعمهم فهذا مما لا وجه له كما لا يخفى فليتأمل (قوله كما في العام بخصوص  
بمتأخر) أقول انما قيد بقوله بتأخر لكونه أظهر في التمثيل اذا مخصوص بمقارن أو متقدم لا يفهم  
منه من عرف التخصص حين وروده الا غير ظاهر بقرينة ذلك التخصص في كونه مما عني به غير  
ظاهر مختصا بل قد يقال ان ما يفهم منه بواسطة التخصص هو ظاهر غاية الامر انه ظاهر بواسطة  
التخصص لا في حد ذاته وقد صرح الامام في الوراقات بان المؤول بالدليل يسمى ظاهرا بالدليل فلا  
يصدق انه حين وروده عني به غير ظاهر على الاطلاق فظهر للتقسيد فائدة وان دفع اعتراض شيخ  
الاسلام بان تقسيمه 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 الخصوص 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  
المجمل 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 اراد 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 المجمل أي وفي وجوده في الزمن الثاني حال كونه غير مبين أي مع هذه الصفة  
العدمية ولا اشكال في ذلك وان اراد انه متعلق البقاء الذي هو استمرار الوجود فهذا لا يجوز  
الى التأويل بالوجودي كما علم مما ينهانا اذ لا يتحقق تقيد الوجودي بامر عديمي (قوله لان الله  
تعالى اكل الدين قبل وفاته) أقول لقائل ان يقول بين هذا وما احتج به عليه من قوله لقوله  
اليوم اكلت 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 اكل في ذلك اليوم الاصول ونحوها ولم يبين بعده الاما من فروع  
ما بين فيه (قوله ثالثها الاصح لا يبقى المكلف بمعرفة غير مبين للمراجعة الى بيانه حذر من  
التكليف بما لا يطاق) وأقول ان كان الكلام في الجواز والمعنى لا يجوز ان يبقى 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 ممتنع في العقل لا يقال فرق بين هذا وما تقدم ان الحق  
عند المصنف وقوع التكليف به لان ذلك مقدور في الظاهر بخلاف هذا لانا نقول هذا فرق  
لاصح لان من جملة الممتنع لغيره الممتنع بحدوثه وليس مقدورا في الظاهر كما لا يخفى لا يقال

كما في العام بخصوص  
بمتأخر (خلافا لمرجسته)  
في تجويزهم وروى 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 وسواء  
مرجسته لارجحهم أي  
تأخيرهم اياها عن الاعتبار  
(وفي بقاء المجمل) في الكتاب  
والسنة بناء على الاصح  
الاتي من وقوعه فيها  
(غير مبين) أي على اجماله  
بان لم يتضح المراد منه الى  
وفاته صلى الله عليه وسلم  
أقوال أحدها الا ان الله  
تعالى اكل الدين قبل وفاته  
لقوله تعالى اليوم اكلت  
لكم دينكم ثالثها انهم قال  
تعالى في مشابه الكتاب وما  
يعلم تاويلها الا الله اذ الوقت  
هنا كما عليه جمهور العلماء  
واذا ثبت في الكتاب يثبت  
في السنة لعدم القائل  
بالتفرق بينهما (ثالثها) وهو  
(الاصح لا يبقى) المجهول  
(المكلف بمعرفة) غير مبين  
للمراجعة الى بيانه حذر  
من التكليف بما لا يطاق  
بخلاف غير المكلف بمعرفة



هذا ليس من التكليف بالحال بل من التكليف بالحال كتكليف الغافل لا يتصور 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 فتقول المصنف المكلف بعرفته يدخل فيه المكلف بالعمل به  
 فيصيد ان الاصح انه لا يبقى على اجماله فعبارة صحيحة أيضا اذ لم يخرج عنها المكلف بالعمل به مع  
 تناوها 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 باعتماده ان 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 لجواز ابداء فرق بينهما أو الاختلاف في المعرفة  
 بوجه آخر ولا يخلو ذلك عن نظرهم رأيت شيخ الاسلام أجاب بان المعرفة والعلم سبب للعمل  
 فغايبته انه غير بالسبب عن المسبب ولا بدع فيه بل العلم عمل في الجملة كما مر في الكلام على الحكم  
 وقال السعد التفتازاني في تلويحه وقد قال العلم عمل القلب وهو الاصل ٨١ ما ذكره شيخ  
 الاسلام وياك ان توهم اتحاد جوابنا مع جوابه فان ذلك خطاب لهما متباينان كما لا يخفى  
 فليتامل (قوله بانضمام تواتر وغيره من المشاهد) قال شيخنا العلامة ظاهره 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 بان التواتر والمشاهدة قرينتان ولا بانهما متعلقان بالقرائن بل غاية ما أفاده ان افادة  
 التعمين بواسطة التواتر والمشاهدة وهذا صالح لكلا الامرين كما لا 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 لا نفس التوجيه على الاطلاق فتأمل  
 (قوله باستثناء 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 اولاً فلا نسلم انه لا بد في دفعه مع ما ذكره من قوله والعلم  
 بعدم المعارض من صدق القائل كما زاده السيد اذ لا نسلم توقفها على العلم بعدم المعارض لما قاله  
 في شرح المقاصد من ان الحق انما التوقف على عدم العلم بالمعارض لا على العلم بعلمه اذ  
 كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتاً ونقياً فضلاً عن العلم بعلمه  
 فالمراد بقولهم ان افادتها اليقين تتوقف على العلم بعلمه انما تكون بحيث لو لاحظ العقل  
 المعارض بزم بعلمه وأما ثانياً فلتأمل ان يقول لو سلم ما ذكره فلا حاجة في الدفع الى التصريح  
 بقوله والعلم بعدم المعارض الخ مع قول الشارح فان الصحابة علماء وعلماء معانيها المراد 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 صريحاً في انه لا بد من التصريح به لجواز  
 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  
 تأمل (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 علماء ومعانيها المراد  
 بالقرائن المشاهدة وتضمن  
 علمناها بواسطة نقل تلك  
 القرائن السابق اذ قد دفع  
 توجيهه من اطلاق انها لا تقيد  
 اليقين باستثناء العلم بالمراد  
 منها

والحق ان قديفيد اليقين بقراثن شاهداً متواترة تدل  
على اتساف الاحتمالات الخ قال وما العلم بعدم  
المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فانه  
اذا تعين المعنى كان مراداه فلو  
كان هناك معارض عقلي  
لزم كذبه اه

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

عَبَّارُ الْوَهَابِ صَاحِبُ الْبَحْرِ

\* فهرسة الجزء الاول من الآيات الينيات \*

صفحة	صفحة
المطلق الايه واجب الخ	٤٥ (الكلام في المقدمات)
٢٦٩ مسألة مطلق الامر لا يتناول المكروه الخ	٤٧ بيان أصول الفقه
٢٨٠ مسألة يجوز التكليف بالمال مطلقا الخ	٦٨ تعريف الحكم عند الاصويين وأقسامه وما يتعلق بذلك
٢٨٥ مسألة الاكثران حصول الشرط الخ	٢٣٣ مسألة الحسن المأذون واجبا ومنذوبا 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 بصر التكليف بوجود معلوما للمأمور وأثره الخ	٢٥٥ مسألة فرض الكفاية مهم بقصد حصوله فاعله الخ
٢٩٩ (خاصة) الحكم قد يتعلق على الترتيب فيجزم الجمع الخ	٢٦٠ مسألة الاكثران جميع وقت الظهر جواز ونحوه وقت لادائه الخ
٣٠٠ * (الكتاب الاول في الكتاب ومباحث الاقوال) *	٢٦٦ مسألة المقدور الذي لا يتم الواجب

\* (تمت) \*

عبد الوهاب بن محمد بن يحيى