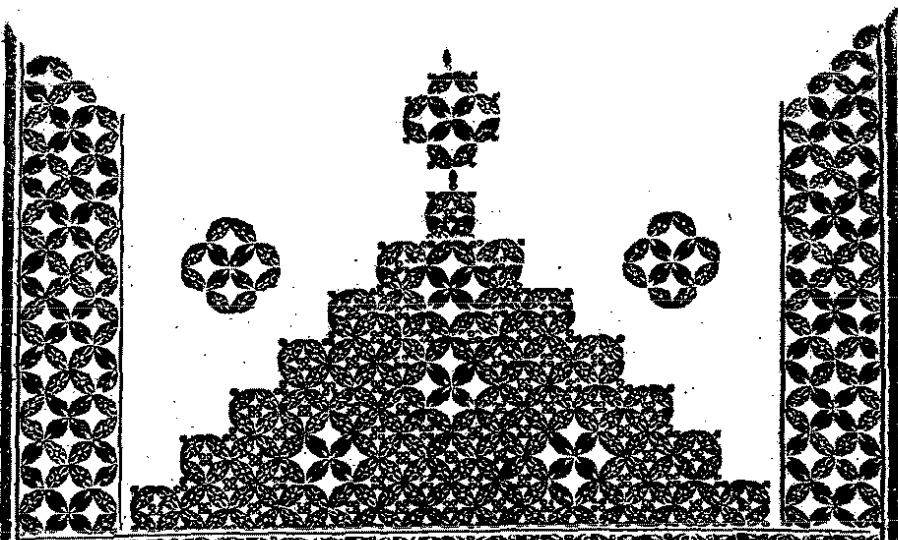


الجزء الاوّل من الآيات اليّنات للشيخ الامام العسامة  
المحقق المدقق الفهامة شهاب الملة والدين آجدين  
قاسم العبادى على شرح جمع الجوامع  
للإمام المحلى تقدمهما الله برحمته  
وأسكنهما فسيح جنته  
آمين



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

\* (المنطوق والمفهوم) \*

(قوله في محل النطق) قال الكمال متعلق بقوله دل قال والمراد يكون المعنى مدلولاً عليه في محل النطق انه لا يتوقف استفادته من اللفظ الاعلى بمجرد النطق لاعلى انتقال من معنى آخر اليه فان ما توقف استفادته على الانتقال من معنى آخر وهو المنطوق اليه هو المفهوم انتهى وأقول على هذا الذي فسره به كون المعنى مدلولاً عليه في محل النطق يمكن ان يفسر محل النطق بحالة كون المعنى معنى اللفظ بلا واسطة لان هذه الحالة محل للنطق ويراد اللفظ للمعناه الاحق به والمعنى هو اولاه والتقدير معنى يدل عليه اللفظ في الحالة التي هي حالة النطق وحالة ايراد اللفظ لمعناه التي هي الاحق به او هي حالة كون ذلك المعنى للفظ بلا واسطة نعم هذا التفسير الذي فسره به كون المعنى مدلولاً عليه في محل النطق لا يشمل المنطوق غير الصريح الذي يقينه الكمال بعد ذلك كما ان قوله فان ما توقف استفادته على غير الصريح المذكور وقد لا يشمل ايضاً المعنى المجازي لتوقف استفادته على الانتقال من المعنى الاصلي اليه مع انه من قبيل المنطوق الصريح كما سيأتي ايضاً في بحث المفهوم في الكلام على قوله فهو مساو للمعنى الاكل فان كان المستفاد من هذا الكتاب يرى ان غير الصريح من المنطوق لم يكف في بيان كلامه قوله والمراد الخ بل لابد ان يزداد عليه عقب قوله الاعلى بمجرد النطق قولنا او يبيكون لازماً لموضوع اللفظ وحينئذ بشكل تناوله لسائر أنواع المجاز ويشكل الفرق بين المنطوق وغير الصريح وبين المفهوم كما أشار اليه السهوي سابق التيسير عليه فالوجه ان يقال المراد يكون المعنى مدلولاً عليه في محل النطق كون اللفظ مستمعاً لفيه وكونه هو مراداً منه بالذات فيشمل المعنى المجازي لان اللفظ يستعمل فيه ابتداءً وان كان هناك انتقال من المعنى الاصلي اليه

\* (المنطوق والمفهوم) \*  
 أي هذا مجتمعهما (المنطوق ما) أي معنى (دل عليه اللفظ في محل النطق) حكماً كان كما مثله في شرح المختصر كقوله يتحرم التأنيب أي للوالدين الدال عليه قوله تعالى فلا تقل لهما أف أو غير حكم كما يؤمن بتبليغ في قوله

ولا يضر عدم شموله غير الصريح لان ظاهر صنيع المصنف في هذا الكتاب عدم اشتهاره واما  
المدلول التضاهي فان قلنا انه الجزء المجهوم في ضمن الكل كان منطوقا كما سياتي عن حواشي  
العضد للسعد وان قلنا انه الجزء المجهوم قصد ابعدهم الكل كما سياتي في كلام الشارح تعا  
للإمام فالمجبه عنهم من المجهوم ثم اعلم ان ما ذكره الكمال من تعلق قوله في محل النطق بقوله دل  
يدل عليه دلالة ظاهرة قول الشارح به أدى اللفظ الدال في محل النطق وهو الاوافق يجعل  
المصنف من أقسام المنطوق نحو مدلول زيد ومدلول الاسد لان التعريف على هذا التقدير  
بالمعنى الذي فسره الكمال كون المعنى مدلولاً عليه يتناول ذلك من غير تكلف واما ما ذكره  
شيخنا العلامة من أن قوله في محل النطق حال من ضمير عليه قال أي حال كون ذلك المعنى ثابتاً في  
محل النطق أي محل نطق باسمه كالتأنيف وكالتساق في عكس أحدهما إلى آخر ما بينه وأيده  
بكلام العضد والسعد فهو اتفاق طريقة ابن الحاجب من تخصيص المنطوق كالمجهوم بالحكم  
ولا يوافق طريقة المصنف من تعميم ذلك لغير الحكم كمدلول زيد ومدلول الاسد الحالية بالمعنى  
الذي كورته فتضى ان يكون المنطوق امرأه أصلاً في شيء نطق باسمه فلا بد من أمرين أحدهما في  
الآخر الذي له ذلك الاسم المنطوق به وذلك لا يتحقق فيما ذكر من نحو مدلول زيد ومدلول الاسد  
مع ان المصنف جعل ذلك من جملة المنطوق وليس للفظ هنا مدلولان غير ذلك المدلولين وهما فيه  
كما هو مقتضى الحالية بالمعنى المذكور بل لا يسمى للفظ الأهمان يمكن التزم الحالية على طريق  
المصنف أيضاً لكن لا بالمعنى الذي ذكره الشيخ بل بمعنى ان ذلك المعنى محل النطق بمعنى ان النطق  
بأزائه والتقدير على هذا حال كون ذلك المعنى داخل في محل النطق أي معدوداً من جملة أفراد  
وإذا علمت ذلك علمت ان قول شيخنا المذكور عقب سؤقه كلام العضد والسعد في ذلك ما نصه وبه  
تعلم ان في محل النطق يتعاقب استقرار محذوف حالاً لا يدل كما يفهمه قول الشارح آنفاً أي اللفظ  
الدال في محل النطق انتهى قوله في غاية السقوط نشأ من عدم التمييز بين طريق المصنف وابن  
الحاجب وكثيراً ما يقع الغلط من إهمال ذلك التمييز كما بينه الأئمة وكذا في الوصية بملاحظة  
التمييز بين الاصطلاحات حذراً من الغلط وذلك لما علم مما تقرران ما أقدمه كلام الشارح  
وصرح به الكمال هو المناسب لطريق المصنف بخلاف ما قاله هو قائماً يناسب طريق ابن  
الحاجب دون طريق المصنف وقد علمت أيضاً ان قوله أيضاً بعد ما ذكره في قوله أو غير حكم  
هذا لا يصدق عليه الحد كما لا يخفى منشؤه أيضاً عدم التمييز بين الطريقين لانه بناء على الحالية  
التي قررها وقد تبين انها اتفاق طريق ابن الحاجب المخالفة لطريق المصنف والافساق  
الحد عليه بالمعنى الموافق لطريق المصنف المدين فيما سبق مما لا يخفى فيه كما تبين واما قوله عطف على  
قوله لا يصدق عنه الحد كما لا يخفى ولا يوافقته كلام القوم فهو ممنوع منعا لا توقف فيه لعاقلة  
مجرد دعوى لاستدائها الا مجرد ما رآ في كلام ابن الحاجب من تخصيص المنطوق بالحكم ومعلوم  
لكل عاقل ان مجرد مخالفة كلام المصنف لكلام ابن الحاجب لا يقتضي المخالفة لكلام القوم  
ولا يصح نسبته إلى ذلك غير ان عادة الشيخ المبالغة على المصنف مجرد مخالفته ابن الحاجب بحيث  
يخرج عن حد الاعتدال ويقع فيما لا يليق بالتضامن من أنواع الاختلال ومن المعلوم المشهور  
البالغ غاية الظهور ان القوم الذين هم أهل هذا الفن ونسب الانسان إلى موافقة كلام القوم  
أو مخالفته اذا وافقهم أو خالفهم انما هم مثل الباقلاني والاستاذ وابن فورك واما الحرمي

والغزالي ويحورهم بخلاف غير هؤلاء فانما هم مصنفون متبعون فعلى الشيخ ان اراد تصحيح  
اعتراضه ان يبين كلام القوم المذكورين ومخالفة كلام المصنف هنا لجمعهم اذ لو وافقهم او  
بعضهم فلا غبار عليه حتى عند الشيخ لكن بينه وبين ذلك شرط القناد وشيب الغراب وبعد التبا  
والتي فقد اشتران لامتناعه في الاصطلاح وان لكل احد ان يصطلح على ماشاء كما نص على ذلك  
غير واحد من الأئمة ونحو ذلك من شروطنا وبذلك كله تعلم ما في كلام شيخ الاسلام هنا فانه  
موافق لما ذكره شيخنا وبالله المستعان (قوله نص ان أفاده معنى لا يحتمل غيره) قال الزركشي  
وهذا أحسن حدوده ثم قال لكن عود الضمير من كلام المصنف أى قوله وهو نص الى المتطوق  
يقضى ان مفهوم الموافقة لا يسمى نصا وان قلنا دلالة لفظة وليس كذلك ثم كان حقه التقييد  
بخطاب واحد يخرج الجمل مع المين فانهم ما وان أفاده معنى ولا يحتمل غيره لكم ما ليس بالخطاب  
واحد فلا يسميان نصا ١١ ويجاب عن الاول بان دلالة الموافقة اذا كانت لفظة كانت من  
قبيل المتطوق كما هو ظاهر فيشملها كلامه هنا على ان ما زعمه من الاقتضاء المذكور ممنوع لان  
تقسيم المتطوق الى النص وغيره لا يقتضى اختصاصه بذلك ألا ترى ان تقسيم الحيوان الى  
الايض وغيره لا يقتضى اختصاصه بذلك ولا ينافى انقسام غيره أيضا الى ذلك وعن الثاني  
بانه قد يلتمز ان المجموع من حيث هو مجموع نص لانطلاقه عليه (قوله كزيد) قد يناقض  
في تمثيل النص به باحتماله معنى مجازيا بناء على جواز التجوز في العلم وقد صرح الصحابي ان التأكيد  
في نحو جاء زيد نفسه لرفع الجواز عن الذات واحتمال ان الخاطي ان رسوله أو كتابه مثلا فلا يمتثل  
(قوله ان احتمل مرجوحا) قال الزركشي يخرج عنه الحقائق المشتركة والمجازيات الغير الراجعة  
وتبقى الحقائق المنفردة والمجازيات الراجعة اذ اللفظ ظاهر بالنسبة الى الجواز الراجح دون الحقيقة  
المرجوحة كالاسد فان دلالة على الحيوان ارجح من دلالة على الرجل الشجاع والمراد بالظاهر  
ما يتبادر الى ذهن اليه اما لكونه حقيقة لا يعارضها مقاوم لها أو لكونه مجازا مشتمرا صار  
حقيقة عرفية وكذا ان لم يضر عندهم من يرجمه على الحقيقة المجرورة ١١ وقوله والمجازيات الغير  
الراجعة أى بالنسبة للمعناه المجازي اما بالنسبة لمعناه الحقيقي فداخل فيه كما هو ظاهر (قوله  
واللفظ ان دل جزؤه على جزء المعنى مركب) قال شيخنا العلامة ان اعتبر جزء اللفظ من حيث هو  
جزء كان التقيد بقوله على جزء المعنى ضائعا اذا الجزء انما يدل عليه بل يكفى بقوله ان دل جزؤه  
وان اعتبر أعم من أن يكون جزءا أو مفردا كالحیوان الناطق علما يدل جزؤه في الجملة على جزء  
المعنى وهو مفرد داخل في حد المركب خارج عن حد المفرد فيطلب به الأول طردا والثاني عكسا  
فلا بد لتعريفهما من زيادة القصد فيهما بان يقال ان قصد مجزئه الدلالة الى آخر كلامه وأقول  
يجاب باختصار الترتيب التالي وهو انه اعتبر أعم من أن يكون جزءا أو مفردا لكن قوله على جزء المعنى  
يعتبر فيه قيد الحقيقة أى من حيث انه جزء المعنى وقيد الحقيقة هو ادى تعريف الامور التي  
تختلف بالاعتبار كما تقر في محله وحينئذ يخرج عن تعريف المركب ويدخل في تعريف المفرد  
نحو الحيوان الناطق علما لان جزؤه وان دل لكنه لا يدل على جزء المعنى من حيث انه جزء ولا  
ساحة الى زيادة قصد القصد فتأمل فانه دقيق لطيف واما قوله ثم يبطل التعريفان ايضا بصدق  
الاول دون الثاني على المضارع فان حرف المضارعة جزء منه الى آخر ما أطال به المأخوذ من

(وهو) أى اللفظ الدال في  
محل التلوق (نص) أى يسمى  
بذلك (ان أفاده معنى لا يحتمل  
غيره) أى غير ذلك المعنى  
(كزيد) في نحو جاء زيد  
فانه مقيد للذات المتخصصة  
من غير احتمال تعبيرها  
(ظاهر) أى يسمى بذلك  
(ان احتمل) بدل المعنى  
الذى أفاده (مرجوحا  
كالاسد) في نحو رأيت اليوم  
الاسد فانه مقيد للحيوان  
المفترس محتمل للرجل  
الشجاع بدله وهو معنى  
مرجوح لانه معنى مجازي  
والاول الحقيقي المتبادر الى  
الذهن أما المحتمل المعنى  
مسائل لا تفرسعى بجلا  
وسان كلبون في نوب زيد  
الجزء فانه محتمل لمعناه  
أى الاسود والايض على  
السوء (واللفظ ان دل  
جزؤه على جزء المعنى)  
كفلام زيد (مركب

العتد وغيره فهو مردود اما اولها حقيقة شيخنا الاستاذ الجليل الشريف الصفوي في حواشيه  
 على المعرب حيث قال مانعه فان قيل يخرج أي من الكلمة بالافراد أي في قول الكافية الكلمة  
 لفظ وضع المعنى مفرد الفعل المضارع والماضي لدلالة حروف المضارعة والحركات على حال  
 الفاعل والزمان والمادة على الحدث وكذا يخرج المشي والمنون والعرف باللام ونحو قائمة  
 وبصري قلنا المراد الدلالة الوضعية المقصودة والحروف والحركات لم توضع لما ذكر ولم يقصد  
 منها أيضا بل المجموع للمجموع فهي أسباب أو علامات لا اعتبارا لمورث مفهوم اللفظ لانها  
 موضوعة لها والمنون والعرف ونحوهما كلتان عدتا لثبوت الامتزاج كلمة واحدة فلا يضر  
 خروجها انتهى ركب به من هذا الكلام مانعه تحقيق الكلام ان بعض الحروف وضعت  
 لذاتها المعنى وتسمى حروف المعاني كالنوين ولام التعريف ومنها ما جعل علامة أو سببا للاعتبار  
 معان في المركب منها ومن غيرها معنى انه لما ركب هذا الحرف مع غيره أريد بالمجموع مجموع  
 المعنيين وتسمى حروف المباني كالف ضارب ووا ومضروب وسين استعمل في الخلق بكلمة ان كان  
 من الاول فهما كلتان عدتا كلمة واحدة وان كان من الثانية فهما كلمة واحدة والنوين ولام  
 التعريف وناء التانيث من الاول للتصريح بوضعها والخلاف والشبهة في حروف المضارعة  
 وعلامة التثنية والجمع اه وبعدنا لك في قوله والخلاف والشبهة في حروف المضارعة الخ  
 وفيما كتبه أيضا به من قوله السابق والحروف والحركات لم توضع لما ذكر مما نضاه هذا كلام  
 على سبيل المنع اذا المعترض يدعي لا الدعوى فرادنا اننا لانسلم انها موضوعة لم لا يجوز ان تكون  
 علامات فلا حاجة الى الدليل انتهى لا يضر لك في دفع اليراد انك ربما وقتت في كلام غيره على  
 ما يخالف ما ذكره فان مقام الجواب يكفي فيه مجرد منع ما ذكر في الاعتراض وبمجرد الاحتمال  
 كما قررت في محله (قوله والا تفرد) فيه أمران الاول ان لقائل ان يقول هذا صادق بالمركب لان  
 تقديره وان لم يبدل جزؤه والمركب كغلام زيد كذلك اذ جزؤه كالغين أو الزاي لا يدل اذ أجزاء  
 المركب شاملة لكل من حروفه الهجائية ومن كلماته وقد يجاب بوجهين أحدهما ان جزؤه مفرد  
 مضاف فمع ودلالة العام كلية بمعنى ان الحكم فيه على كل فرد فربما يكون معناه كل جزؤه واذا  
 دخل عليه النبي صح ان يكون من قبيل عموم السلب والمعنى وان لم يبدل شيء من أجزائه وان كان  
 قد يتبادر منه انه من قبيل سلب العموم وهو لا يفيد فيما نحن فيه والثاني حل الاضافة  
 في جزؤه على العهد الذهني بالاصطلاح المعاني على ما صرح به غير واحد من أن المضاف الى  
 المعرفة ينقسم انقسام المحل بال وحينئذ فهو في المعنى فكرة كما تقررت في محله وقد وقع في حيز النبي  
 فيكون عاما والمعنى وان لم يبدل شيء من أجزائه فخرج المركب لانه وان لم يبدل بعض أجزائه  
 وهي حروفه الهجائية يبدل بعضها الاخر وهو كلمته فليتنا مل والثاني ان لقائل ان يقول أيضا  
 هذا لا يصدق على الحيوان الناطق علما باعتبار كونه علما وذلك لان كلام من لفظ الحيوان ولفظ  
 الناطق فيه يبدل أي باعتبار الوضع الغير العلي اذا استعمال اللفظ في معناه العلي لا يجمع دلالاته  
 باعتبار المعنى الاخر كما تقدم بيانه على جزئه معناه العلي لان معناه العلي هو الماهية الانسانية  
 مع الشخص وكل من معنى لفظ الحيوان وهو الجسم الناحي الحساس المتميز بالآداة ولفظ  
 الناطق وهو شيء له النطق جزؤه الماهية الانسانية التي هي جزؤه المعنى العلي وكل منهما جزؤه

والا) أى وان لم يدل جزؤه  
 على جزء معناه بان لا يكون له  
 جزء كهمزة الاستهتام أو  
 يكون له جزء غير دال على  
 معنى كزبد أو دال على معنى  
 غير جزء معناه كعباد الله علما  
 (تفرد ودلالة اللفظ على  
 معناه مطابقة) وتسمى دلالة  
 مطابقة أيضا مطابقة الدال  
 للمدلول (وعلى جزئه) أى  
 جزء معناه (تضمن) وتسمى  
 دلالة تضمن أيضا تضمن المعنى  
 لجزئه المدلول (ولازمه) أى  
 لازمه معناه (الذهنى) سواء  
 لزمه فى الخارج أيضا أم لا  
 (التزام) وتسمى دلالة التزام  
 أيضا لان التزام المعنى أى  
 استلزامه للمدلول كدلالة  
 الانسان على الحيوان الناطق  
 فى الاول وعلى الحيوان فى  
 الثانى وعلى قابل العلم فى  
 الثالث اللازم خارجا أيضا  
 وكدلالة العصى أى عدم  
 البصر عما من شأنه البصر  
 على البصر اللازم للعصى  
 ذهنا المتأق له خارجا

المعنى العلمى وجزء الجزئية مع انه مفرد به ذا الاعتبار وهذا صرحوا فى كتب الميزان بان جزؤه  
 يدل على جزء معناه الا ان دلالة عليه غير مقصودة وأنجزوه عن حد المركب وأدخلوه فى المقرد  
 بقصد قصد الدلالة الذى صرحوا به حيث قالوا اللفظ ان قصد بجزئه الدلالة على جزء المعنى فركب  
 والا تفرد والمصنف لم يصرح بهذا القيد كما ترى واما قول شيخ الاسلام ويدخل فى كلامه نحو  
 الحيوان الناطق على اذ كل من جزأه دال على معنى غير جزء معناه اذ معناه الذات المشخصة  
 لا نظرية للحيوانية والناطقية وان وجد ناقية اتسمى فقهه نظرا لا يتحقق مما قرره ان يمكن ان  
 يجاب عن المصنف باعتبار قد الحثية فى قوله على جزء المعنى أى دل على جزء المعنى من حيث انه  
 جزء المعنى وظاهر ان واحدا من جزئى الحيوان الناطق لا يدل ولا باعتبار غير الوجود العلمى على  
 جزء المعنى العلمى من حيث انه جزء المعنى العلمى اذ لا يتصور دلالة جزء اللفظ باعتبار واحد وضعه  
 على جزء معنى الوضع الآخر من حيث انه جزء معنى ذلك الوضع الآخر كما لا يتحقق وقيد الحثية  
 مراد فى تعريف الامور التى تختلف بالاعتبار فليستأمل (فان قلت) المركب قبل استعماله داخل  
 فى تعريف المقرد اذ يصدق عليه قبل استعماله انه لم يدل جزؤه على جزء معناه (قلت) لان ذلك بناء  
 على تفسير الدلالة بنحو قولهم كون اللفظ بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ آخر وكذا بنحو قولهم  
 فهم المعنى من اللفظ على ما فسره فى حواشى شرح المطالع حيث قال وأما تعريفها بالفهم مضافا  
 الى القائل أو الى المقول أعنى الى السامع أو المعنى أو بانتقال الذهن من اللفظ الى المعنى  
 فمن المسامحات التى لا يلتبس المقصود معها اذ الاشتباه فى ان الدلالة صفة اللفظ بخلاف الفهم  
 والانتقال ولا فى ان ذلك الفهم والانتقال من اللفظ انما هو بسبب حالته فكأنه قيل هى حالة  
 اللفظ بسببها يفهم المعنى منه أو ينتقل منه اليه فكأنهم شبهوا بالتسامع على ان الثمرة المقصودة  
 من تلك الحالة هى الفهم والانتقال فكأنها هو اه (قوله) أو يكون له جزء غير دال على  
 معنى كزيد) أقول نوقس فى هذا القسم وصحة المثال بوضع الحروف للاعداد وغيرها فى بعض  
 الاصطلاحات وأراد بعضهم دفع هذا فقال فى قول الشمسية وشرحها ان قصد بجزئه منه الدلالة  
 المراد من القصد ههنا قصد الواضع والمراد من الوضع هو الوضع على قانون اللغة فعلى هذا المبرد  
 الاشكال بعدم قصد المتكلم أو المخاطب من اجزاء زيد قائم مثلا المعنى ولا بد لانه لا زيد بحسب  
 اصطلاح غير أهل اللغة على عدم تعيين تأمل اه ويتقيد الدلالة بالوضع فتخرج الدلالة العقلية  
 كدلالة نحو زاي زيد على حياة الالفاظ (قوله) ودلالة اللفظ على معناه مطابقة) قال الزركشى  
 ولم يقيد المصنف المعنى بالتأمل أو الكمال كالمختصر والمنهاج للتبعية على انه غير محتاج اليه عنده  
 لان ما احتراز به عن جزء الشئ ولا شك ان جزء المسمى ليس نفس المسمى لكن كلام ابن الحاجب  
 فى المنتهى يدل على انه احتراز به عن الدلالة اذا اريد بها نفس اللفظ مثل زيد مثلا لانها ليست  
 دلالة فى معناها بل هى لفظها اه (وأقول) اذا اريد باللفظ نفسه كانت دلالة على نفسه مطابقة  
 وكان مغاير لنفسه بالاعتبار ولا يرد على المصنف اصدق ما حديه المطابقة علمه (قوله) أى عدم  
 البصر) قال السيد المضاف اذا أخذ من حيث انه مضاف كانت الاضافة داخله فيه والمضاف  
 اليه خارجا عنه واذا أخذ من حيث ذاته كانت الاضافة أيضا خارجة عنه ومفهوم العمى هو  
 العدم المضاف الى البصر من حيث هو مضاف فتكون الاضافة الى البصر داخله فى مفهوم

العنى ويكون البصر خارجا عنه اه (قوله والتنتان) أى دلالتنا التضمن والالتزام عقليتان  
ذكر شيخنا العلامة ان المصنف خالف في ذلك ابن الحاجب ووافق البيهقيين (وأقول) قد وافق  
الاصوليين أيضا على ما نقله صاحب غرة المنطق حيث قال المطابقة وضعية صرفة بلا مدخل من  
العقل بخلاف الاخرين فانهم ما ليس استامحض الوضع بل يدخل من العقل وهو ان فهم الكل  
موقوف على فهم الجزء وفهم الملزوم موقوف على فهم اللازم فلذلك اتفقت الكلمة على تخصيص  
الاول بالوضعية واختلفت فيما عدهما المنطقيون من الوضعية وأهل البيان والاصوليون  
من العقلية اه وان بين شيخنا الشريف في شرحها وجه عقليتها ما أدى مدخلة العقل فيها ما  
علا ما لدان انتقال العقل الى الجزء واللازم بواسطة الجزئية واللازم بمعنى انه لولا الجزئية  
واللزوم وامتناع الاتفكال لم يلزم من العلم العلم بخلاف ما بينه به الشارح كما اولى التقنازاني كما  
سماى أى بما فيه ثم قال صاحب الغرة فكل أى من المنطقين والاصوليين والبيهقيين يصطلى على  
ما يناسبه قال شيخنا الشريف في شرحها فان المنطقين يبحثون عن المعاني العقلية  
الصرفة لان من حيث ان الوضع دخلا فيها فاناسب ان يريدوا بالعقلية ما ليس لغيره مدخل كما هو  
الظاهر والبيهقيون أى والاصوليون بدليل قول الغرة السابق فكل يصطلى على ما يناسب انما  
يبحثون عن المعاني من حيث ان للوضع فيها دخلا وللعقل مدخلا كما المعاني المجازية فناسب ان  
يريدوا بالعقلية ما للعقل فيها مدخل ولو أرادوا ما لم يكن لغير العقل مدخل لم يكن في فهم البحث  
عنها واذا حصل التفاوت في تعريف العقلية لزم التفاوت في تعريف الوضعية لثلاث ادخل  
الاقسام اه وبه يظهر ان كون التضمن عقلية هو المناسب لقن الاصول وهذا مما يثار في  
ذكره الكمال من ان التحقيق ما مشى عليه الامدى وابن الحاجب وشارحو كلامه من ان  
التضمنية أيضا لفظية بل يحصل من عبارة المصنف انه لم يرد في بعض عقليتها ما بل ان للعقل مدخلا  
فيها بدليل انه جعلها مالا من اقسام دلالة اللفظ حيث قال ودلالة اللفظ على معناه مطابقة  
وعلى جزئه تضمن ولازمه الذهني التزام وهذا موافق لقول الغرة السابق بخلاف الاخرين  
الحق قنانه وحينئذ كان اراد الكمال بما ادعاه من التحقيق من ان التضمنية أيضا لفظية تحض  
لفظيتها فهو ممنوع كما بين مما تقدم عن شرح الغرة لشيخنا اومدخلة اللفظ كالعقل أيضا فهو  
موافق لما آقاه كلام المصنف على ما بين وعلى هذا فان اراد الامدى واتباعه بلفظية ما تمحض  
لفظية كما كان ممنوعا اومدخلة اللفظ كالعقل فلا خلاف بين المصنف وبينهم خلافا لما اقتضاه  
كلام الكمال (قوله لتوقفه ما على انتقال الذهن من المعنى الى جزئه ولازمه) قال شيخنا  
العلامة هذا ليصح في التضمن قال التقنازاني أى في حواشى العضدوسمى المطابقة والتضمن  
لفظية لانها ليستا بتوسط الانتقال من معنى بل من نفس اللفظ الى آخر ما نقله عنه (وأقول)  
جزئه بعدم صحة هذا في التضمن بمجرد ان المولى التقنازاني قرر خلافه في حواشى العضد  
لكونه بصدد تقرير ما مشى عليه ابن الحاجب جزئه لا يصح لان مجرد تقرير التقنازاني لخلاف  
هذا لا يقتضى عدم صحته ما لم يثبت بدليل قطعي ولم يتفق لذلك كما اشبهه به عبارته التي ساقها  
عنه وان كان ما قرره هو المختار عندهم والحاصل انه ان كان مستنده في الجزئه بعدم الصحة مجرد  
جاء المولى التقنازاني لم يصح ان يكون مجرد مستنده لاسيما وما قاله الشارح كلام من جابه

(والاولى) أى دلالة المطابقة  
(لفظية) لانها يحض اللفظ  
(والتنتان) أى دلالتنا التضمن  
والالتزام (عقلية) لتوقفهما  
على انتقال الذهن من المعنى  
الى جزئه ولازمه

أوسع وقدره أرفع وهو امام المسلمين الامام نجر الدين وتبعه أتباعه فانه قال في المحصول  
 مانصه وأما الباقيتان فعقليتان لان اللفظ اذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى الى لازمه  
 ولازمه ان كان داخلا في المسمى فهو التضمن وان كان خارجا فهو الالتزام اه ولم ينازعه أحد من  
 شراحه في ذلك وناهيك بهم خصوصا مثل الشمس الاصفهاني بل وافقه على ذلك نفس المولى  
 التفتازاني في أول فن البيان من مطوله وان اعترضه السيد وكذا في شرح الشمسية وان نظر  
 فيه فانه قال فان قيل ظاهر ان فهم اللازم من لفظ الملزوم متأخر عن فهم الملزوم وأما فهم الجزء  
 فسابق على فهم الكل فكيف يكون التضمن تابعا للمطابقة فاجاب من وجهين الاول أن  
 اللفظ اذا أطلق على الكل يفهم منه الكل من غير ملاحظة الاجزاء على الافراد واخطارها  
 بالبال ثم يلتفت الذهن الى الاجزاء مفصلا متميزة وانما يتحقق التضمن بهذا الالتفات الثاني  
 وفيه نظر اه وبالجملة فالمسئلة ليس فيها فاطح على بطلان أحد الجانبين ولهذا وقع فيها هذا  
 الاضطراب الكبير من هؤلاء الاكابر فكيف يصح لمعاقل الجزم بطلان أحد الجانبين بمجرد  
 مخالفة التفتازاني له في أحد كلامه والحكم على الاقمة بعدم صحة ما قالوه بمجرد النقل عن الغير  
 انما يصح في النقلات المحضة كبعض الفقهيات بشروط لا يتحقق لاقى مثل ما نحن فيه ولكن  
 شغف الشيخ بالتعصب على المصنف والشارح كثيرا ما وقع في أمثال ذلك وان كان مستقده  
 في الجزم بعدم الصحة برهان تضمنه كلام التفتازاني في حاشي الله وهذه عبارة التفتازاني قد ساقتها  
 فهل رأيت فيها شبهة فضلا عن حجة ونحو ذلك من شروا نفسنا وما أقرب الى الانصاف قول  
 الكمال وهو أي جعل التضمن والالتزام عقليين مسمى كما أشار اليه الشارح على ان اللفظ اذا  
 أطلق انتقل الذهن الى المعنى المطابق ثم ان كان له جزء انتقل الذهن الى الجزء انتقالا من الاجمال  
 الى التمسيل بعكس الحد والمحدود فتكون دلالة التضمن تابعة لدلالة المطابقة بحسب الذات  
 وقد ضعف ذلك بأنه يستلزم تقدم وجود الكل على وجود الجزء في الذهن مع اتفاقهم على  
 تقدم الجزء على الكل في الوجودين أو فهم الجزء عند اطلاق اللفظ الذي معناه مركب مرتين  
 تارة في ضمن المركب وأخرى منفردا والوجدان يكذب اه فلم يجزئني على الحكم بعدم صحة  
 المبنى الذي نقله الشارح بل لم يزد على نقل تضعيفه وتعليله بما ذكر ولا يجزئني سهولة الامر حيث  
 قرره هؤلاء الى الاستناد الى الوجدان فان للاولين اخبار الشئ الثاني ومنع تكذيب الوجدان  
 فان وجدان أحد لا يقضى على غيره وقد ظهر لك مما تقره عذر الشارح في جعله ان التضمن فهم  
 الجزء يفهم الكل وذلك لان كلام المصنف كالامام وغيره مبني عليه وقد ظهر لك منصفه أيضا ان  
 من جعله فهم الجزء في ضمن فهم الكل تكون دلالة لفظية كما تقدم عن التفتازاني في حواشي  
 العنبر (قوله ثم المنطوق ان توقف الصدق فيه أو الصحة له عقلا أو شرعا على اضمار أي تقدير فيما  
 دل عليه فدلالة اقتضاء أي فدلالة اللفظ الدال على المنطوق على معنى ذلك المضمرة المقصود تسمى  
 دلالة اقتضاء الاول كما في حديث مسند أني حاصم الآتي في محبت الجمل رفع عن أمي الخطا  
 والنسيان أي المواظبة بما لتوقف صدقه على ذلك لوقوعهما الخ) أقول لا يجزئني بأدنى تأمل  
 مع التخلي عن بلية العصبية والتخلي بأوصاف الانصاف العلمية أن التمسيل من هذا الكلام  
 وسياقه ان المصنف والشارح أراد ان المنطوق في هذا الكلام هو المعنى الذي سمي ابن الحاجب  
 الدلالة عليه بالمنطوق الصريح لا المعنى الاعم الذي قسم الدلالة عليه الى منطوق صريح وغير

(ثم المنطوق ان توقف الصدق  
 فيه (أو الصحة) له عقلا  
 أو شرعا) على اضمار أي  
 تقدير فيما دل عليه (فدلالة  
 اقتضاء) أي فدلالة اللفظ  
 الدال على المنطوق على معنى  
 ذلك المضمرة المقصود تسمى  
 دلالة اقتضاء الاول كما في  
 حديث مسند أني حاصم  
 الآتي في محبت الجمل رفع  
 عن أمي الخطأ والنسيان  
 أي المواظبة بما لتوقف  
 صدقه على ذلك لوقوعهما



صريح وغيره بل لاذكر لهذا التقسيم ولا إشارة اليه بوجه في هذا الكتاب في هذا المقام وإن كان في قوله  
 الآتي في قبيل مسألة المفاهيم إلا اللقب بوجه ثم ما قيل أنه منطوق أي بالإشارة وقوله بعد ذلك  
 مسألة الغاية قيل منطوق أي بالإشارة من اليه والحاصل أنه خص المنطوق هنا بالمنطوق الذي  
 سماه ابن الحاجب بالمنطوق الصريح ثم أشار إلى أن ما جعله من توابعه وهو ما سماه دلالة الإشارة  
 يسمى منطوقا بالإشارة وتقرر بالشارح الأمثلة الآتية فإنه جعل المتوقف فيها هو المعنى  
 المذكور الذي سمي ابن الحاجب بالدلالة عليه بالمنطوق الصريح بلا شبهة إذ غير الصريح إنما  
 هو المحذوف فيه المقدم دلالا المذكور كما هو في غاية الظهور وإن ذلك المعنى المقدم الذي توقف  
 الصدق أو الصحة عليه الذي سمي المصنف والشارح بالدلالة عليه بالاقضاء وغيره هو الذي سمي  
 ابن الحاجب بالدلالة عليه بالمنطوق غير الصريح وقسمه إلى الاقضاء وغيره مما ذكره وان صريح  
 هذا الكلام أن صدق المنطوق الذي هو المعنى المذكور الذي سمي ابن الحاجب بالدلالة عليه  
 بالمنطوق الصريح ووجهه توقفه على ذلك المعنى المقدم الذي سماه ابن الحاجب غير الصريح كما  
 تقرر ويزداد ذلك وضوحا بالأمثلة التي ذكرها وتطبيقه أياها على ما ذكره الأثرى إلى قوله في  
 المثال الأول توقف صدقه أي الحديث المذكور وعلى ذلك أي تقدير المؤاخذه بما جعل  
 المتوقف صدق ضمنون الحديث المذكور ولا شك في أنه منطوق صريح بل لا يتوهم عاقل  
 خلاف ذلك إذ غير الصريح هو المقدم معه وجعل المتوقف عليه المؤاخذه وهو غير الصريح إلى  
 آخر ما ذكره في بقية الأمثلة وإن هذا التقدير مطابق في المعنى لقول المتقدم غير الصريح يتقسم  
 إلى دلالة اقضاء وإيحاء وإشارة لأنه إما أن يكون مقصودا للمشكك أو لا فإن كان مقصودا  
 للمشكك فذلك بهكم الاستقراء فثمان أحدهما أن يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو  
 الشرعية عليه ويسمى دلالة اقضاء أما الصدق فنحورفع عن أمي الخطأ والتسيان ولولم تقدر  
 المؤاخذه ونحوها لكان كذباً لأنهم لم يرفعوا الخ فإنه أيضاً جعل المتوقف عليه المنطوق غير  
 الصريح كما صرح به قوله أحدهما أن يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه أي  
 على ذلك الأحسد المعبر به عن غير الصريح كما هو ظاهر وجعل المتوقف صدق الصريح كما  
 صرح به قوله ولولم تقدر المؤاخذه ونحوها لكان أي نحورفع عن أمي الخطأ والتسيان كذباً  
 فإن هذا نص في أن صدق هذا النحو يتوقف على ذلك المقدم ومعلوم أن النحو المذكور ومن  
 المنطوق الصريح بل لا يسع عاقلان يتوهم أنه من غير الصريح كيف وقد جعل غير الصريح  
 هو المتوقف عليه وقال أنه اللازم لما وضع له اللفظ غاية الأمر أن العوض كإبن الحاجب سمي  
 بالدلالة على ذلك المقدم بالمنطوق غير الصريح وقسمه إلى الاقضاء وغيره والشارح كالمصنف  
 لم يسم الدلالة عليه ولا هو أيضاً بالمنطوق مطلقاً ولكن سمي الدلالة عليه بالاقضاء وغيره مما ذكر  
 فكلام الجميع متفق على أن المتوقف المعنى الصريح والمتوقف عليه غير الصريح وعلى أن  
 الدلالة على غير الصريح تسمى بالاقضاء وغيره مما ذكر ويختلف بالنسبة للمعنى المنطوق وتقسيمه  
 فكلام العوض كإبن الحاجب مصرح بأن معناه الدلالة للمعنى وأنه يتقسم إلى صريح وغير  
 صريح وكلام الشارح كالمصنف مصرح بأن معناه المدلول وهو الموافق لكلام القوم

فان عبارتهم صريحة كما قاله السعدى ان المنطوق والمفهوم من اقسام المدلول وسأكت عن  
اقسامه للصریح وغيره فيحتمل انه لا يقول به وهو ظاهر سابقه الموافق لمقتضى أحكام  
الامدى الذى هو أصل ابن الحاجب فانه ذكر الاقتضاء وغيره من هذه الانواع التى جعلها  
ابن الحاجب اقساماً للغير الصريح قبل ذكر المنطوق والمفهوم ثم قال اما المنطوق فقد قال  
بعضهم هو ما فهم من اللفظ في محل النطق وليس يصحح فان الاحكام المضرة في دلالة الاقتضاء  
كاذكرناه مفهومة من اللفظ في محل النطق ولا يقال لشي من ذلك منطوق اللفظ قالوا يجب ان  
يقال المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ نطقاً في محل النطق انتهى فلو كان يرى اقسامه للصریح  
وغيره لاخترت تلك الانواع عن ذكر المنطوق لانهم من اقسام غير الصريح على هذا التقدير ولما  
اعترض على التعريف الاول الذى حكاه بما ذكر لان غاية ما لزم ان الاقتضاء منطوق وهو صحيح  
على ذلك التقدير وعلى هذا يتدفع استسكال السعدى ذلك التقسيم حيث قال والفرق بين غير  
الصریح من المنطوق والمفهوم محل تأمل انتهى ولا ينافى ذلك قول المصنف الا فى ثم اقبل  
انه منطوق أى بالاشارة وقوله مستلة الغاية قبل منطوق أى بالاشارة لخوازانه اشارة الى قول  
غيره وان لم يذهب هو اليه فى هذا الكتاب فظهر بما لا يخفى معه على عاقل ان تقرير الشارح  
وتقرير العبد مستويان فى افادة كل منهما ان التوقف صدق الصريح والتوقف عليه المعنى  
المقدر الذى يسمى الدلالة عليه بالاقتضاء وغيره مما ذكرنا واذ علمت ذلك ظهر لك ظهورنا ما  
لا يخفى معه ما وقع اشحننا العلامة هنا من الغلط العجيب حيث قال ما نصه قوله الصدق فيه  
أو الصحة تقديره فيه وله يقتضى ان الصدق والصحة فى المنطوق يتوقفان على اضمار غيره  
والقوم صريحاً وبالعكس ذلك أى بان الصدق والصحة فى غير المنطوق يتوقفان على المنطوق قال  
العبد وغير الصريح وهو ما يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام ينقسم الى دلالة اقتضاء واعتماد  
واشارة لانه اما أن يكون مقصود المتكلم أو لافان **ك** كان مقصود المتكلم فذلك يحكم  
الاستقراء قسمان أحدهما ان يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه ويسمى  
دلالة اقتضاء انتهى والحامل للشارح على ذلك التقدير ما يلوح من كلام المصنف أو لامن انه  
توهم ان المنطوق هو محل النطق الذى بنى عليه ما لم يسبق اليه من ان مدلول زيد ونحوه منطوق  
فطر الشارح ذلك فى بقية كلامه ابراهمه على منوال واحد انتهى بجزوفه فقوله يقتضى ان  
الصدق والصحة فى المنطوق يتوقفان على اضمار غيره قلنا ان أردت بالمنطوق فى قولك ان الصدق  
والصحة فى المنطوق المنطوق الصريح **ك** كما هو مراد المصنف كما بين بما لا مزيد عليه فهذا  
الاقتضاء صواب مطابق للواقع وكلام القوم الذين ذكرهم كاتبين بما لا مزيد عليه فاعتراضك  
حينئذ بأنه عكس ما صرح به القوم لا يكون الا خطأ وان أردت بالمنطوق غير الصريح فهو  
غلط فاحش لما بين بما لا مزيد عليه من ان المراد به فى كلام المصنف هو المنطوق الصريح لا غير  
الصریح كما توهمه الشيخ لعدم التأمل والحاصل ان منشأ غلظه انه توهم ان المراد بالمنطوق فى  
عبارة المصنف المنطوق غير الصريح فيكون التوقف صدقه وصحته على غيره لانه حكم يتوقف  
صدق المنطوق وصحته على غيره فاذا كان المراد به غير الصريح لم يزد من ان التوقف صدقه  
وصحته على غيره هو المنطوق غير الصريح وهذا عكس ما أفاده عبارة العبد كما بين الحاجب من

توقف صدق خبره وصحته عليه ومنشأ هذا التوهم انه فاس عبارة المصنف على عبارة العبد كائن  
الحاجب من غير نامل فلما رأى في عبارتهما ان المنطوق غير الصريح يتوقف عليه صدق غيره  
أوصحته ظن ان المنطوق الذي أطلقه المصنف وسكبه يتوقف صدقه أو صحته على قبي آخر هو غير  
الصريح فيكون مفاد عبارة المصنف ان غير الصريح يتوقف صدقه أو صحته على غيره وذلك  
عكس ما أفاده عبارة العبد كائن الحاجب من توقف صدق أو صحته غيره عليه كما تقره ما درى  
ان المراد به في عبارة المصنف انما هو الصريح كائنين بما لا مزيد عليه وهو أهني الصريح هو  
المراد بالغير الذي توقف صدقه أو صحته على غير الصريح في عبارة العبد كائن الحاجب فاصل  
عبارة العبد كائن الحاجب ان المنطوق غير الصريح يتوقف عليه صدق أو صحته المنطوق  
الصريح وحاصل عبارة المصنف ان المنطوق الصريح يتوقف صدقه أو صحته على المنطوق غير  
الصريح فتؤدى العبارتين واحد من ههنا يظهر غلط الكمال أيضا فان كلامه مصرح بحمل  
المنطوق المذكور في كلام المصنف على غير الصريح بدليل قوله وقد اخل في المتن بذكر الصريح  
أو تركه لوضوحه فاعرف ذلك ولا تم ولتلك عظمة الكمال والشيخ فالحق أعظم من مساو أو حق  
بالاتباع وقوله والقوم صرحوا بعكس ذلك خطأ على خطأ أما أولاهما تبيين بما لا مزيد عليه ان  
القوم لم يصرحوا بعكس ذلك وانما صرحوا بذلك بعينه وأما ثانيا فلان الاستدلال على تصریح  
القوم بعكسه بمجرد عبارة العبد كائن الحاجب استدلال لا تردد في بطلانه أما أولاهما فلان العبد  
كائن الحاجب ليس كل القوم ولا يلزم من تصریح بعكس هذا المقضي لو صح ذلك التصريح  
لكنه لم يصح كما تبين مخالفة ذلك المقضي لكلام القوم فانهم ما رجلا من مشائخ فأي برهان له  
على ان مخالفة كلامه مخالفة لكلام القوم وهكذا دأب الرد على المصنف والشارح بكلام  
القوم مع انه لم يطالع على سوى كلام العبد كائن الحاجب وهذا ساهل قبيح يقضي الى عدم  
الثقة بكلامه في كثير من المواضع أو أكثرها وأما ثانيا فلان كلام العبد كائن الحاجب بمجرد  
لا يقوم حجة على المصنف في تعليلات هذا الفن كما لا تردد فيه لعاقلة منصف لكن دأب الشيخ  
التعصب البارد والرد على المصنف والشارح بمجرد مخالفة العبد وابن الحاجب أحدهما أو  
كلهما ولا يمتري عاقل في خطأ ذلك فانه ان كان السبب في ذلك مجرد عظمة العبد وابن الحاجب  
لزم تحطية العبد وابن الحاجب في كل ما خالفه من هو أعظم منهما كالاتمدي ومن فوقه  
كأمام الحرمين والغزالي والباقلاني والاستاذ وتخطئة الاتمدي في كل ما خالف فيه من هو أعظم  
منه كالذكورين معه وتخطئة المذكورين معه اذا خالفوا من هو أعظم منهم كالاشعري وهذا  
عما لا يقوله بل لا يتوهمه عاقل وان كان السبب برهانا من عقل صحيح أو منقول معتد صريح  
فهما توأما انكم ان كنتم صادقين وليكن المهلة أبدأ بالبدن ودعرا الدهرين وقد وقع الشيء في  
حاشية المعنى انه نقل كلاما عن أبي المصنف الهاء السبكي ثم اعترضه بأن كلام السبكي مخالفة  
فرد عليه العلامة السيوطي بان كلام السبكي لا يقوم حجة على الهاء قال لان كلام العالم لا يصح  
به على عالم آخر انتهى بل لا شبهة لمن جامله من بلية التعصب ووقفه لقبول الحق في أن سعة  
اطلاع المصنف في هذا الفن ومزيد اطاعته به فوق الوصف ولا في أن له على العبد وابن  
الحاجب ونحوهما من الزيادة ان الحسنة والاستدراكات العبرة المقبولة ما يعظم وقته ومن

هو كذلك كذا ، يليق بالعاقل الرد عليه بمجرد مخالفته له ما ولا مثاله ما واذا تقدمت بينك فساد هذا  
الاعتراض ومنشأ الغلط الذي وقع فيه تبين لك سقوط ما بناه عليه من الاعتذار عن الشارح  
بقوله والحامل للشارح على ذلك الخ فان الشجرة تنبت عن الثمرة وأما نسبة المصنف الى توهم ان  
المنطوق هو محل النطق فهي نسبة باطلة لاسند له فيما سوى حجة التمسك بالبارد والمصنف والله  
يرى مما نسبة اليه وقوله عليه وأي نص عن يكون كلامه حجة على مثل المصنف بين ان المصنف  
خالقه فيما ذكر حتى تصح له هذه النسبة كلا والله لا يجردنا كذلك على ذلك أبدا على انه لو  
وجد نص كذلك لم تصح دعوى التوهم لان هذا امر اصطلاحي قطعا وقد اشتهر انه لا مشاحة في  
الاصطلاحيات وان لكل أحد ان يتطوع على ما شاء وقد فسر الكمال كون المعنى مدلولاً على محل  
النطق بوجه صحيح لا اشكال فيه ولا تخيار عليه وقد سبق الكلام عليه بل لو فرض ان ذلك ليس  
أمر اصطلاحياً لم تصح نسبة المصنف الى هذا التوهم بمجرد انه خالف غيره ومما يوضح لك بطلان  
امثال هذه النسبة وانها من الهباء المنشور ما قاله حجة الاسلام الغزالي في جواب طعن بعض  
الحامدين عليه في مخالفته للاشعري في بعض المواضع حيث قال رضي الله عنه ان المائل الى  
مذهب الاشعري الزاعم ان مخالفته في كل ورد ومدبر ضلالة يستل من أين ثبت له كون الحق  
وقفا على الاشعري حتى يقضى بضلالة الباقلاني اذ خلقه في صفة البقاء لله تعالى وزعم انه ليس  
وصفاً اذ اعلى الذات ولم صار الباقلاني أولى بالاضلال من هذه المخالفة من الاشعري ولم صار الحق  
وقفا على أحد همدون الثاني ان ذلك لا جل السبق في الزمان فقد سبق الاشعري غيره من المعتزلة  
فليكن الحق السابق عليه أو لا جل التفاوت في النقل فبأي ميزان قدر درجات الفضل حتى لاح  
له ان لا أفضل في الوجود من متبوعه فان رخص للباقلاني في مخالفته فلم يجر على غيره وما الفرق  
بين الباقلاني والكراميسي والقلاسي وغيرهم وان زعم ان خلاف الباقلاني يرجع الى لفظ كما  
تسلكه بعض المتوسمين زعم انهم ما اتفقوا على دوام الوجود والخلاف في رجوع اللفظ كما  
الذات أو الى وصف زائد عليه خلاف قريب لا يوجب التشديد بما لا يشهد القول على المعتزلة  
في تقييم الصفات وهم معترفون بان الله تعالى عالم بجميع المعاصيات قادر على جميع الممكنات  
وانما الخلاف في انه عالم وقادر بالذات أو بصفة زائدة تقا الفرق بين الخلافين وأي مطلب أجل  
واخطر من صفات الحق سبحانه في تقييم اوثابهم أو ابطال في هذا الازم ثم قال وانه ان انصفت  
علمت ان من جعل الحق وقفاً على واحد من النظائر بعينه فهو الى الضلال والتناقض أقرب اما  
الضلال فلانه تره منزلة النبي المصوم الذي لا يثبت الايمان الا بما وافقته واما التناقض فلان كل  
واحد من النظائر يوجب النظر فكيف يقول يجب عليك النظر مع تقليدي أو يجب عليك ان  
تنظر ولا ترى في نظرك الامارات فكل ما رأيت حجة فعليك ان تعتقد حجة وأي فرق بين من  
يقول قلدي في مجرد مذهبي وبين من يقول قلدي في مذهبي ودليلي جميعاً وهل هذا الا التناقض  
انهمي فتأمل هذا الكلام الجليل الذي ينطق بالحق على مبالغات الشيخ على المصنف بمجرد  
مخالفة كلامه ككلام ابن الحاجب والعضد وأمن في التعجب من ذلك فانك لا ترى أعجب منه  
وبالجملة فتغلب العلماء بمجرد التشهي والتعصب القاسد أو بمجرد مخالفة العضد كما بن الحاجب  
هالا يبين ان يصد عن عاقل فضلا عن فضل سبحانه هذا جهتان عظيم ثم يلبت شعري اذا كان

من الخلق المستنير لابن الحاجب سرحة الشيخ زعم هذا التروحم والنلط على المستنير فهلا  
 كان مخالفة ابن الحاجب للقوم حيث جعل المنطوق والمقهور من أوصاف الدلالة مع صراحة  
 عباراتهم في انها من أوصاف المدلول كما تقدم عن المولى سعد الدين مسوعة للشيخ زعم ذلك  
 على ابن الحاجب ونحو ذلك من شروا أنفسنا وأما قوله الذي بنى عليه ما لم يسبق اليه من ان  
 مدلول زيد ونحوه منطوق فمن هذا الخط فانه نسيه الى تقريره بذلك بمجرد مخالفة العضد كإبن  
 الحاجب وقد أطلق امام الحرمين وغيره التصريح بأن النص والظاهر من أقسام المنطوق فمن  
 خصص ذلك بغير نحو زيد والاسد الذين هما من جهة النص والظاهر فعليه اثبات ذلك بالبرهان  
 الصحيح أو النقل الصحيح وهم آيات هيئات وما أحق الشيخ في هذا المقام وامانة بقول  
 القائل **أوردناه سدوسه عد مشتمل ما هكذا باسعد تورد الابل**  
 وأما قول الكوراني بعد نقل نحو تقسيم ابن الحاجب وقد علمت من هذا التقرير والتحقيق ان  
 كلام المصنف فاصرح عن افادة المرام لانه أسقط الایام وقسم المنطوق والمقسم انما هو غير  
 الصريح والصريح مع قسم واحد فاقول انه ساقط وما ذكره المصنف وجيه جدا وذلك لان  
 المنقسم الى الایام والاشارة حقيقة انما هي دلالة لفظ المنطوق الصريح لانفس المنطوق  
 المذكور ولا المنطوق غير الصريح كما صرح بذلك تفريرا للشارح المحقق فاشارة المصنف بقوله  
 عم المنطوق الخ مراد به المنطوق الصريح كما تقدم بما لا مزيد عليه الى تقسيم دلالة لفظه الى  
 القسمين المذكورين ولم يتم يكن الایام من تلك الاقسام اذ ليس مدلول اللفظ المنطوق كما هو  
 ظاهر من معناه انجزه الى محله اللائق به من باب التماس وبمذاهيم فساد قوله وقسم المنطوق اذ  
 قد بان انه انما قسم دلالة لفظ المنطوق وقوله والمقسم انما هو غير الصريح اذ قد بان انه غير  
 منقسم في الحقيقة فضلا عن كونه هو المنقسم وقوله والصريح قسم واحد لانه ان أراد تقسيم  
 الصريح لم يضرب اذ دلالة افادته وباطل لما تبين ان المنقسم هو دلالة لفظه (قوله أي أهل  
 القرية) قال شيخنا العلامة أي يضمر أهل مضافا الى القرية بقرينة قوله سابقا على اضمار زيد  
 عليه ان العصة لا تتوقف على اضمار الاهل بل على ان السؤال هو - وذلك متحقق بالاظهار  
 ويجعل القرية مستعملة فمجازا من اطلاق الحمل على الحال وعبارتهم السابقة من ان  
 المنطوق أي المعنى تتوقف العصة عليه سالمة من هذا الابراد فليست اتمى (واقول) من الجواب  
 تخصيصه الشارح بمذا الابراد مع اقتدائه في هذا التقرير بغيره من الأصوليين حق العضد  
 الذي ذاب الشيخ الرضى المصنف والشارح بمجرد مخالفتها لكلامه فانه قال وأما العصة  
 العقلية فنحو وسائل القرية اذ لو لم يقدر أهل القرية لم يصح عقلا لان سؤال القرية لا يصح عقلا  
 انتهى فلامر ما يدع قسرا انه لا يقال يجوز ان يكون قول العضد اذ لو لم يقدر أهل القرية  
 معناه اذ لو لم يستعمل لفظ القرية في أهلها مجازا من اطلاق اسم الحمل على الحال فلا يتوجه  
 عليه هذا الابراد كما توجه على الشارح لانا نقول بعد تسليم قبول مثل هذا التأويل الر كذا  
 الذي لا يقبله اللفظ ولا بلاغته التفسير بالتقدير كما لا يخفى برده عليه أمر ان الاول انه يلزم حينئذ  
 بطلان التمثيل بأسئل القرية للمنطوق غير الصريح الذي تتوقف عليه العصة عقلا اذ لا منطوق  
 غير صريح حينئذ لانه اذا كان لفظ القرية مستعملا في نفس الاهل مجازا كان الكلام مقادير

والسائل كما في قوله تعالى  
 واسئل القرية أي أهلها  
 اذا القرية وهي الابنية  
 المجتمعة لا يصح سؤالها  
 عقلا والثالث كما في قوله  
 لملك عبد اعترق عبدا  
 عنى ففعل فانه يصح عنك  
 أي ملكه لي فاعتقه عنى  
 لتوقف صحة العتق شرعا  
 على الملك (وان لم يتوقف)  
 أي الصدق في المنطوق ولا  
 العصة على اضمار

من باب المنطوق الصريح لان دلالة المجاز دلالة مطابقة على ما في شرح التسمية له ولى  
التقاربات والمنطوق غير الصريح هو ما يدل عليه اللفظ بطريق الاتزام والثاني انه لا يصح  
حينئذ قوله اذ لو لم يقدرا هل القرية لم يصح عقلا اذا الصحة عقلا لا توقف على استعمال لفظ  
القرية في الاهل مجازا بل يكفي فيها ايضا استعمال القرية في حقيقتها مع تقدير المضاف ثم  
الجواب عن اراد الشيخ بعدم ما علمت انه لا يتخصص بالشارح وكونه مناقشة في مثال وهي مما  
لا يلتفت اليه المحصولون ان المراد توقف الصحة على الاضمار بناء على فرض استعمال لفظ  
القرية في حقيقتها كما هو المتبادر كما لا يخفى خصوصا ومن المعلوم المشهور والاكتفاء في صحة  
المثال بمجرد الاحتمال بل بمجرد القرض كما تقر عند ذوى الكمال ثم رأيت الكوراني قال اذ  
خطاب القرية لا يجوز العقل جريا على العادة وانما يقيد بالعادة لجواز السؤال من نبي بخروق  
العادة فلا بد من هذا القيد وان أطلقه المحقق العلامة انتهى وفيه دفع لمناقشة أخرى وهي انه  
يجوز سؤال الجدران ونظرة بالجواب نحو العادة فلا يتأني الحكم بعدم الصحة عقلا وليس دانعا  
لمناقشة الشيخ كما هو ظاهر بل دافعها ما قلناه (قوله على ما يقصده) أي لم يقصده بالذات والا  
قال لا تنق ان كل ما دل عليه الكتاب العزيز بما وافق الواقع مقصود (قوله الصادق بما خرج  
منه) قال شيخنا العلامة هذا مبني على ان الليل صادق بالوقت المنته من غروب الشمس الى  
طلوع الفجر وبإباحته وليس كذلك بل حقيقته الاوّل فقط فالقول الصادق بالجماع في آخر جزء  
منه لكان صحيحا انتهى (وأقول) اما أولا فنزعم انه مبني على ما ذكر مبني على ان الصادق هنا  
بمعنى الجمل وهو ممنوع لادليل عليه ولا ضرورة لطبي اليه الا مجرد حجة الاعتراض المبني عليه  
أو الفعلة عما يدكر بل يجوز ان يكون بمعنى التحقق اذ الصادق تارة يكون بمعنى الجمل وأخرى بمعنى  
التحقق كما تقر في محله والمعنى ان الليل متحقق بالخرجه منه أي مع آخر جزء اذ يصدق لغة  
وعرفا عند بقاء جزء منه أن الليل متحقق بوجود وان الضاعل حينئذ فاعل في الليل ولو صح  
الاعتراض بمجرد احتمال العبارة لوجه الاعتراض لزم اعتراض غالب الكلام ولا تردد في بطلانه  
واما ثانيا فنناقشته هذه مبني على ان الصادق وصف الليل وهو ممنوع لجوازا ان يكون وصفا  
لجماعين غاية الامرانه يلزم المسامحة في قوله بالخرجه منه اذ المعنى حينئذ بالجماع في آخر  
جزء منه لكن مثل هذه المسامحة معه ودشائع ذائع حتى في مثل الكتاب العزيز والسنة  
الشرعية فالتمسك له أو المتردد في صحته واستقامته عمالات التفتت اليه ولا معول عليه مع انه  
يمكن منع لزوم المسامحة بحمل الباء في آخر جزء على المسامحة أي جماعين في الليل الصادق ذلك  
الجماع في الليل أي المتحقق مع آخر جزء منه على ان الاهتمام بامثال هذه الاعتراضات التي هي  
في الحقيقة مناقشات واهية خصوصا في حق مثل هؤلاء الأئمة من غير اهتمام بدفعها مع سهولته  
ليس من دأب القضاة بل الذي هو من دأبهم انما هو بيان الحامل للصحة لكلام الأئمة تدريجا  
للمتعلمين وتخصيد الأذهان الطالبين ومن عنده ريب في شيء مما قلناه فليناسل في الكتاب  
والسنة فانه يطلع من أمثال هذه المسامحات فهم على ما لا يخفى أوفى كتب القطب والسعد  
والسيد وأمثالهم لم يعلم انهم لا يشتغلون بامثال تلك المسامحات الاعلى سبيل التبعية مع بيان  
مهامها للصحة لتدريب المتعلمين وارشاد الطالبين (تبيين) الاول ان مقتضى جعل

(ودل) اللفظ المقصود (على  
ما لم يقصد) به (فدلالة اشارة)  
أي فدلالة اللفظ على ذلك  
المعنى الذي لم يقصد به يسمى  
دلالة اشارة كدلالة قوله  
تعالى أحل لكم اية الصيام  
الرفق الى نساءكم على صحة  
صوم من أصبح جنبا للزومه  
للمقصود به من جواز  
جماعهن في الليل الصادق  
بآخر جزء منه

المستدل الذي لاقتضاه والاشارتين وتاريخ المنطوق قبل تعرضه للمفهوم نروي بهما من كل من  
المنطوق والمفهوم وقوله الا في مسئلة الغاية قبل منطوق والحق انه مفهوم صريح في خروج  
دلالة الاشارة عن المفهوم والثاني (قوله من حكم ومجمله) قال شيخنا العلامة الواو بمعنى مع  
ليقيد المفهوم مركب منهما تصح اضافة الحكم اليه في قوله حكمه وقد علمت مما مر ان معنى  
هذا الحد عند القوم ما دل عليه اللفظ من حكم ثابت في محل السكوت الخ (وأقول) اما قوله الواو  
بمعنى مع فلا حاجة اليه لان ابقاء الواو بجملها صالح لكون المفهوم مركبا منهما الاترى ان الواو  
بمعناها تكون في تقسيم الكل الى اجزائه وانه لا شبهة في صحة قولك الكلام مسند ومسند اليه  
من غير احتياج الى كون الواو بمعنى مع لان قولنا مسند ومسند اليه صادق بكون المراد  
بمجموعهما لكل واحد منهما كما هو ظاهر على اننا لانسلم ان صحة اضافة الحكم اليه في قوله حكمه  
يتوقف على كون المفهوم مركبا منهما بل وان زاد بالقوم في قوله والمفهوم المفهوم الكلي  
الصادق بكل منهما وبضميره في قوله حكمه محل الحكم على طريق الاستخدام وان جعل الشارح  
الضمير للمجموع المركب حيث قال المشتغل هو عليه ومن هنا يظهر انه كان يمكن تفسير ما في  
قوله والمفهوم ما يحمل الحكم فقط اذ بذلك يتدفع الاشكال عن اضافة الحكم في قوله فان وافق  
حكمه والمعنى فان وافق الحكم الثابت له يقتضي الفهومية الخ وكان وجه الاعراض عن ذلك  
ان الحكم هو المقصود بالاثبات فلم يبق الاقتصار على المحل اذ فيه ترك المقصود والاقتصر على  
غيره ولا على الحكم ثلاثا شكل الاضافة المذكورة فليست اولى واما قوله وقد علمت مما مر ان معنى  
هذا الحد عند القوم الخ فأقول قد علمت مما مر ان نسبة ما ذكره للقوم نسبة باطلة لا سند فيها  
الامارة من كلام ابن الحاجب وبمجرد ذلك لا يجوز نسبة ما ذكره للقوم ونسبة ما قاله المصنف  
لمخالفة القوم كما هو معلوم اظهر وان ابن الحاجب ليس هو القوم وان ما يذكره لا يلزم ان يكون  
كلام القوم أو كل القوم للقطع بانه قد يقع في مخالفة القوم ومنه ما تقدم من جعل المنطوق من  
أوصاف الدلالة فانه مخالف لكلام القوم كما تقدم عن المولى سعد الدين ولا يخفى ان العلم امانة  
ينبغي التحري في ادائها وان الجزم بنسبة ما يقع في كلام ابن الحاجب الى القوم ونسبة خلافه الى  
مخالفة القوم بمجرد النظر في كلامه من غير مراجعة الكلام غيره كما هو دأب الشيخ ليس من اداء  
الامانة في شئ فعوذ بالله من ذلك وبما يصرح بيطان ما نسبته للقوم قول الشارح الا في ما نصه  
ويطلق المفهوم على محل الحكم أيضا كالمطوق وعلى هذا ما قال المصنف في شرح المنهاج الخ  
وهذا نقل من الشارح اذ لا مدخل للرأي في امثال ذلك من الاصطلاحات خصوص ما استقر  
من حال الشارح من مبالغته في الاحتياط والتثبت وخصوصا وقد نسب المصنف الى استعمال  
هذا المعنى في شرح المنهاج كما ترى وقد صرح شيخ الاسلام في حاشيته بأنه يطلق أيضا على الحكم  
وحده وبان اطلاقه على أحد هما الشائع وان كان اطلاقه على الحكم أكثر وهذا أيضا نقل من  
الشيخ كما ترى خصوصا ومثل ذلك مما لا مدخل للرأي فيه كما تقرره فحصل من كلام الشارح  
وشيخ الاسلام انه يطلق المفهوم على مجموع الحكم ومجمله وعلى أحدهما دون الآخر وهو  
الشائع وان اطلاقه على الحكم وحده هو الاكثر فمع هذا من هؤلاء الائمة خصوصا الشارح  
الموصوف المعروف بالجلالة والامانة ونهاية التحري والتثبت كيف يصح للشيخ بمجرد ظاهر كلام

قوله والثاني في هامش بعض  
الشيخ كذا يحظه رحمه الله  
(والمفهوم ما) أي معنى  
(دل عليه اللفظ لافي محل  
المنطق) من حكم ومجمله  
كبحر كذا في سياتي (ثان  
وافق حكمه) المشتغل هو  
عليه (المنطوق) أي الحكم  
المنطوق به (موافقته)  
ويسمى مفهوم موافقة  
أيضا

ابن الخاحب من غير اطلاع على كلام غيره ولا تتسع للمستلة ان نسب ما ذكره للقوم وما ذكره  
المصنف لمخالفة القوم ولعمرك ان امثال ذلك مما يلحق بالمعادل فضلا عن القاضل ولكن حينك  
لشيء يسمى ويصم (قوله ثم هو غوى الخطاب ان كان أولى ولحنه ان كان مساويا) قال شيخ  
الاسلام لا يقال سكت عن الادون لاننا نقول ليس لهم مفهوم الادون انتهى وفيه نظر شديد  
قربا اليه (قوله نظر المعنى) فان قلت يلزم ان يكون قياسا وليس كذلك قلت اجاب في المختصر  
بوجهين أحدهما اننا قطع بهم المعنى في محل السكوت لفتة قبل شرع القياس فلا يكون قياسا  
وقوله قبل شرع القياس قال السدوسي اشار الى ان المراد انه ليس من القياس الذي جعله  
حجة ولا فلا نزاع في انه الحاق لقرع بأصل يجامع الا ان ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة من  
غير افتقار الى تطور واجتهاد بخلاف القياس الشرعي انتهى وذهب قوم الى انه قياس واحتجوا  
بأنه لولا المعنى المشترك بين المنطوق والمفهوم لما ثبت حكم المفهوم ولا معنى للقياس الا ذلك  
واجاب في المختصر أيضا بان وجود المعنى المشترك شرط لدلالة المقفوط على كل مفهوم من حيث  
اللغة ولا يلزم منه ان يكون قياسا لان القياس دل على حكم القرع من حيث المعقول لا من  
حيث اللفظ (قوله مساو لتعريم الاكل) قال شيخنا العلامة تعريم الاكل غير منطوق على  
وأى المصنف والشارح لانه لم ينطق به بل يلزمه وهو التوعد فلا يصدق ان المفهوم موافق  
للمنطوق ولا مساو فتم هو منطوق غير صريح على رأي القوم لانه حكم غير مذكور ومن  
أحكام محل المنطق وهو كل مال اليتيم وعليك بالمحافظة على مراد القوم وقد يتجهل بأنه  
مذكور ككتابة لانها تكون فارا وصيلون غير اللفظ أريده لازم معناه مع جواز ارادته مع  
انتهى (وأقول) اما قوله غير منطوق على رأي المصنف والشارح الخ فقد اجاب عنه بقوله فيما  
بعد وقد يتجهل الخ لكن وصفه بالتعجيل غير صحيح لانه منشا له الانحراف المزاج والتعصب القاسد  
لان وصفه بذلك ان كان من حيث مجرد كونه كتابة فهو غير صحيح كما هو معلوم وكيف يصح وصف  
الكتابة التي هي أبلغ من الصريح كما صرح به الاثمة بالتعجيل وان كان من حيث ان الآية  
لا تقبل الخ على الكتابة فهو غير صحيح أيضا لانه لا مانع من جعل الآية على الكتابة فان  
التوعد على الشيء يستلزم تعريمه فيكون التعريم لازم المعنى واستعمال اللفظ فيه مما لا مانع منه  
ولامعنى الكتابة بهذا المعنى الاستعمال اللفظي لازم معناه مع جواز ارادته معناه مع اللازم  
وان كان من حيث ان الدلالة على التعريم حيثما التزمه ودلالة الالتزام هي المنطوق الغير  
الصريح كما قال العبد وغير الصريح بخلافه وهو مما لم يوضع اللفظ له بل يلزم ما وضع له فيبدل  
عليه بالالتزام انتهى بجوابه ان المولى التفتازاني صرح في شرح التلميح فيما اذا استعمل  
اللفظ في جزم معناه أو لازمه مجازا لعلاقة الجزئية والضرورة بان الدلالة حينئذ مطابقة وهو  
محصل كلامه في المطول في أول فن البيان وان نازعه السديشي اجاب عنه غيره كما هو معلوم  
بالوقوف على كلامه وكلام من تأخر عنه عن تكام على المطول ولولا خوف الاطالة لاستوفينا  
جميع ذلك وأوضحناه والكتابة بهذا المعنى مجاز كما يشهد كلام المطول والمختصر كما سطرنا ذلك في  
محل آخر من كتابنا هذا فتكون دلالتها مطابقة فلا تكون هي من قبيل المنطوق غير الصريح  
بل من قبيل المنطوق الصريح كما قال العبد فالصريح مما وضع له اللفظ فيبدل عليه بالمطابقة

(ثم هو غوى الخطاب)  
أي يسمى بذلك (ان كان  
أولى) من المنطوق (ولحنه)  
أي لحن الخطاب أي يسمى  
بذلك (ان كان مساويا)  
للمنطوق مثال المفهوم  
الأولى تعريم شرب  
الوالدين الدال عليه تنظرا  
للمعنى قوله تعالى فلا تنقل  
إهـ ما أف فهو أولى من  
تعريم التافيق المنطوق  
لاشدية الضرب من  
التافيق في الأذى ومثال  
الماوى تعريم اسراق مال  
اليتيم الدال عليه تنظرا  
للمعنى آية ان القين يا كون  
أموال اليتامى ظلما فهو  
مساو لتعريم الاكل  
لمساواة الاسراق لاكل في  
الاملاف



أو بالشخص انتهى ولا يرد على ذلك ان المجاز غير دال بالوضع لانما منع ذلك بل هو دال بالوضع  
 التوعوي وقد ذكر المولى التقطازاني في شرح التمسسية ان المراد بالوضع في دلالة المطابقة ما يشمل  
 التوعوي على انه لا مانع من حمل الآية على الجواز المقابل للكناية والجواب بجماله وقد صرح المصنف  
 في حاشيته بان الجواز من قبيل المنطوق الصريح بل وعز ذلك لابن الحاجب ايضا فقال قسم ابن  
 الحاجب المنطوق الى صريح وغيره صريح وتبعه المصنف في شرح المختصر دون تعقبه  
 فالصريح دلالة اللفظ على ما وضع له مطابقة أو تضامنا حقيقة أو مجازا انتهى وهو شامل بلا  
 شبهة للمجاز بطريق الكناية وغيره وسبق في شرح قول المصنف فقال الغزالي والامدي  
 فهمت من السياق الخ نصريح الشارح بان الجواز من قبيل المنطوق ولا يخفى على عاقل ان  
 الحمل على الجواز والكناية لا يعمل فيه كيف وكل منهما ابلغ من الحقيقة كما تقر في محله وان  
 كان من حيث انه يحتمل ان الضم يحيل دلالة مثل هذه الكناية وهذا الجواز التزامية لمطابقة  
 تجاوبه اما أولا فالجواب ودفع الاشكال مما يكتفي فيه الاحتمال كما هو مشهور بين ذوي  
 الكمال واماننا فان فرض ذهب العضد الى ان هذه الدلالة التزامية لم يضر الشارح لان له ان  
 يجتازها مطابقة خصوصا مع موافقة السعد على ذلك كما تقدم وحينئذ يستقيم التمثيل بناء  
 على اختياره وظاهره لا يعمل في ذلك ايضا فقد بان بما لا مزيد عليه عند من أحب قبول الحق  
 والرجوع اليه ان دعواه التبعيل مما لا صحة لها ولا حامل عليها الا مجرد الانحراف الموجب  
 لعدم الثقة بما قاله عند ذوي الانصاف واما قوله نعم هو منطوق غير صريح على رأى القوم  
 الخ المقتضى ان المصنف خالف القوم فهو من التساهل التبعيل والتبليس الغير الصحيح بل هذا من  
 الخيانة في أداء العلم الموجه لعدم الوفاق بكلامه وذلك للقطع بانه لا سند له في دعواه ان ما ذكر  
 رأى القوم الا مجرد ذكر ابن الحاجب اياه ومعلوم ان مجرد ذلك لا يفتح له ان ما ذكره رأى  
 القوم لظهور ان ابن الحاجب ليس هو القوم ولا يلزم من ذكره ذلك ان يكون موافقا للقوم  
 اذ ربما خالف القوم وبعضهم كما تقدم بيانه وليت شعري أى قوم هذا راى بهم أو أى كلام  
 للقوم دل على ذلك حتى يصح له هذا الزعم الباطل وقد كشفت كثيرا من كتب القوم المغتربة  
 الجامعة كالبرهان للامام والقواطع لابن السمعاني ولم يسمع الزمان بمثلهما ولا نسخ عالم على  
 منوالهما والمستصفي حجة الاسلام الغزالي والمحصل للامام الفخر الرازي والمتهاج للعلامة  
 القاضي البضاوي وشرحيه للاسنوي والمصنف وناهيك بهما والاحكام الامدي فلم ارفها  
 تعرضا لهذا الرأي ولا اشارة اليه وهذه اعيان كتب القوم وبها يستدل على حال ما قبلها  
 ككتب الباقلاني والاستاذ وابن فور ولتتبعها لها وتلخص ما فيها واستدرا كما علمه كما  
 هو معلوم عند من له معرفة بها وقد قال امام الحرمين في البرهان مانعه ما يستفاد من اللفظ  
 نوعان أحدهما ما يتلقى من المنطوق به المصرح بذكره والثاني ما يستفاد من اللفظ وهو مسكوت  
 عنه لا ذكره على قضية التصريح فاما المنطوق به فينقسم الى النص والظاهر وقد تقدمنا فيما  
 نصيلا ونقصيلا ما يقع الناظر ولم يندرج الحمل في هذا القسم لانا حونا تقسيم ما يفيد واما  
 ما ليس منطوقا به ولكن المنطوق به مشهورة فهو الذي سماه الاصوليون المفهوم والشاقعي  
 ناقلا به الخ انتهى فانظر هذا الكلام من هذا الامام الذي هو عين القوم حيث حصر ما يستفاد

من اللفظ في نوعين المنطوق والمفهوم وفسر المنطوق بما يتلقى من المنطوق به المصريح به كره فان  
 هذا التفسير لا يشمل الا المعنى المصريح بلفظه فليس في كلامه تعترض لغير المنطوق المصريح  
 بل كلامه كالصريح في عدم اثبات منطوق غير صريح كما ترى أفحكيم عاقل بأن مثل هذا الامام  
 الذي هو عين القوم مخالف للقوم لعدم اثباته قسم المنطوق الغير الصريح وباليت شعري أي  
 قوم بعد هذا الامام وقال الامد في الاحكام اما المنطوق فقد قال بعضهم هو ما فهم من اللفظ  
 في محل النطق وليس بصحيح فان الاحكام المصرفة في دلالة الاقتضاء كاذر كراهة فهو متمن اللفظ  
 في محل النطق ولا يقال لشي من ذلك منطوق اللفظ فالواجب ان يقال المنطوق ما فهم من دلالة  
 اللفظ لفظا في محل النطق ثم قال وأما المفهوم فهو ما فهم من اللفظ في غير محل النطق والمنطوق  
 وان كان مفهوما من اللفظ غيرانه لما كان مفهوما من دلالة اللفظ لفظا خاص باسم المنطوق  
 وبقى ما عداه معرفا بالمعنى العام المشتركة تمييزا بين الامرين انتهى فتأمل هذا النص القاطع  
 للتزاع من هذا الامام الرفيع الشأن العالي المكان وناد بلسان الحال فماذا بعد الحق الا  
 الضلال ألا ترى الى جزئه بعدم صحة التعريف الذي نقله للمنطوق عن بعضهم بشعوره لدلالة  
 الاقتضاء التي هي عند ابن الحاجب من المنطوق الغير الصريح فان ذلك نص صريح في أن  
 ذلك غير معروف في كلام القوم والا لما صحت له افساد التعريف بشعوره اياه والى قوله فالواجب  
 أن يقال الخ حيث شرط ان يكون اللفظ لفظا أي مذكورا قاله صريح في ان غير المذكور ليس  
 من المنطوق في شيء والى قوله خص باسم المنطوق وبقى ما عداه الخ فانه صريح في ان المنطوق  
 لا يتجاوز هذا المعنى الذي بينه نعم اقتضى كلامه ان الاقتضاء والتبنيه والايحاء والاشارة  
 متقابلة بكل من المنطوق والمفهوم لانه قال القسم الثاني في دلالة غير المنطوق وهو ما دلالاته  
 لا بصريح صيغته ووضعها وذلك لا يتخلوا اما ان يكون مدلوله مقصودا للمتكلم أو غير مقصود  
 فان كان مقصودا فلا يتخلوا اما ان يتوقف صدق المتكلم أو صحة المقفوظ به عليه أو لا يتوقف  
 فان توقف فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الاقتضاء وان لم يتوقف فلا يتخلوا اما ان يكون مفهوما  
 في محل تناوله اللفظ لفظا أو لانه فان كان الاوّل تسمى دلالاته دلالة التبنيه والايحاء وان كان  
 الثاني تسمى دلالاته دلالة المفهوم واما ان كان مدلوله غير مقصودا للمتكلم فدلالة اللفظ  
 عليه تسمى دلالة الاشارة فهذه أربعة أنواع النوع الاول دلالة الاقتضاء الى ان قال النوع  
 الرابع المفهوم ولا بد من النظر في معناه وأصنافه قبل الحاجب في تقييده واثباته اما معناه فاعلم  
 ان المفهوم مقابل للمنطوق والمنطوق أصل المفهوم فلا بد من تحقيقه أولا ثم العود الى  
 تحقيق معنى المفهوم ثانيا فتقول اما المنطوق فقد قال بعضهم الى آخر ما كيناه عنه  
 فانظر كيف جعل الاقتضاء وما بعده مقابلة للمفهوم وصرح بخروج الاقتضاء عن المنطوق  
 حيث أقصد تعريف بعضهم المنطوق بتناوله كما تقدم بيانه وبالجملة فهـ كلامه ظاهر ان  
 لم يكن صريحا في ان ما قاله ابن الحاجب ليس في كلام القوم بل اضطراره وان تبعه عليه  
 بعضهم كالهندي وقال الاسنوي في شرح المنهاج وقد جعل ابن الحاجب دلالة الاقتضاء  
 وجواز الاشارة الى الصريح من دلالة المنطوق قال واكـ كنه منطوق غير صريح بل لازم للفظ  
 وجعل المصنف ذلك من المفهوم كما تقدم ولم يجعله الامد من المنطوق ولان المفهوم بل قسما

ايهما وكلام الامام هنا ليس فيه تصريح بشئ انتهى فانظر بعد ذلك ما وقع فيه الشيخ من هذا  
 التساهل القبيح وعكس الصواب في نسبة ما ذكره لآلهم ونسبة ما ذكره المصنف الى مخالفة  
 كلام القوم مع ما بين من انه لا أصل لتلك النسبة الا مجرد التعصب الذي لا يليق بعامل فضلا  
 عن فاضل ثم اعلم ان المثال الذي سبق استشكل الشيخ له قدمته به الامدى مع عدم قوله بهذا  
 الرأى كما عات (قوله لا يسمى بالموافقة المساوى) قال شيخنا العلامة بمعنى ان هذا القول انما  
 يسلب عن المساوى اسم الموافقة لامعناها كما هو ظاهر اللفظ لصدق حدها السابق عليه وامت  
 خبير بان صدق الحد بدون المحدود لا يجوز احد الى آخر ما طال به (وأقول) ما ذكره من انه  
 أراد به ما الكلام ان هذا القول انما يسلب عن المساوى اسم الموافقة لاجتماعه غير صحيح  
 بل هذا القول يسلب الاسم والمعنى ضرورة انه يخص اسم الموافقة اصطلاحا بالاولى حقيقة  
 الموافقة عنده لا يصدق على المساوى اذا الاولى يستحيل ان يصدق على المساوى ولهذا قال  
 الشارح وان كان مثل الاولى في الاحتجاج به ولم يقل وان كان معنى الموافقة حاصل فيه مثلا  
 قتاله وبيان ذلك ان الحقائق الاصطلاحية لا معنى لها الا ما اعتبرها أهل الاصطلاح معنى  
 تلك اللفظ ووضعوا ذلك اللفظ بازاها فاذا تقرر اسمية شئ بذلك اللفظ اتت كونه من افراد تلك  
 الحقيقة الاصطلاحية فن لازم قوله لا يسمى بالموافقة المساوى خروجه عن حقيقة الموافقة  
 الاصطلاحية لاختصاصها على هذا بالاولى فلا يصدق حدها حينئذ على المساوى لاستحالة صدق  
 الاولى على المساوى كما تقدم وانما قال الشارح لا يسمى بالموافقة المساوى لان قول المصنف  
 في حكاية هذا القول وقيل لا يكون مساويا باظهاره مقبول لان النزاع في ان المساوى من  
 الموافقة الاصطلاحية أى فرد منها وليس منها لاني ان الموافقة من المساوى اولاد لا يتأتى  
 ان تكون منه لانها أعم منه على الصحيح والاعم لا يكون فردا من الاخر ومبايناه على مقابل  
 الصحيح والمقابل لا يكون فردا من مقابله وحينئذ فالماطابق لبيان ما النزاع فيه ان يقال وقيل  
 لا يكون المساوى موافقة أى مسمى بهذا الاسم لعدم كونه من افراد ذلك المعنى اصطلاحا  
 بخلاف عبارة المصنف فان المفهوم منها عكس ذلك ومن وجوه التأويل حمل الموافقة على اللفظ  
 وتقدم مضاف الى المساوى والمعنى حينئذ وقيل لا يكون لفظ الموافقة اسم المساوى أى اسماله  
 لوضعه اصطلاحا لاولى دون المساوى واذا علمت ذلك علمت سقوط قول الشيخ وامت خبير الخ  
 اذ قد علم سقوط ما بنى عليه هذا والمبنى على الساقط ساقط وذلك لانك قد علمت انه لم يلزم منه الا  
 استواء الحد والمحدود جميعا كما بين بما لا مزيد عليه للعامل وبالجمله فما وقع فيه الشيخ ههنا  
 لا يقتضى ان يكون الاسم وامتشوه عدم احسان التأمل فعليك باحسان التأمل ولا تم وتلك عظيمة  
 الشيخ فان الحق اعظم من كل احدوا كبر اللهم الا ان يكون من الجاهدين المقادير قدرهم في  
 طغيانهم بعمهون (قوله وباسمه المتقدم يسمى الاولى أيضا على هذا) قال شيخ الاسلام والمساوى  
 على هذا القول يسمى مفهوم مساواة انتهى وهل يسمى أيضا لحن الخطاب (قوله ويطلق  
 المفهوم على محل الحكم أيضا كالتطوق) فعمل ان المنطوق يطلق على كل من الحكم ومحلله وحده  
 ويبقى اطلاقه على مجموعهما ولا يعد التزامه كالمفهوم (قوله ثم قال الشافعي والامامان دلالة  
 قياسية وقيل لفظية الخ) أقول تنبيه اشكال لان الموافقة على هذين القولين ليست مفهوما كما

(وقيل لا يكون) مفهوم  
 الموافقة (مساويا) أى كما قال  
 المصنف لا يسمى بالموافقة  
 المساوى وان كان مثل  
 الاولى في الاحتجاج به  
 وباسمه المتقدم يسمى الاولى  
 أيضا على هذا وغيره  
 الكلام ما يفهم منه قطعاً  
 ولفظه معناه ومنه قوله  
 تعالى وتعرفتم في لمن  
 القول ويطلق المفهوم على  
 محل الحكم أيضا كالتطوق  
 وعلى هذا ما قال المصنف  
 في شرح المنهاج كغيره  
 المفهوم اما أولى من  
 المنطوق بالحكم أو مساو له  
 فيه (ثم قال الشافعي) امام  
 الأئمة (والامامان) أى امام  
 الحرمين والامام الرازى

أفاده قول الشارح وكثير من العلماء منهم الحنفية على ان الموافقة لامنتوقة ولا قياسي كما هو  
ظاهر صدر كلام المصنف وخصوصا على الثاني منهما بناء على ان الدلالة مجازية أو نقل اللفظ  
لها عرفا فان المدلول على هذين منطوق كما صرح به الشارح فكيف يصح اجراء هذا الخلاف  
فيها ويجاب بأنه لم يقصد اجراء هذا الخلاف في الموافقة باعتبار انها مفهوم بل باعتبارها في  
نفسها والمقصود بذلك هذا الخلاف فيها مقابلة ما تقدم من كونها مفهوما والمعنى ثم قال  
الثاني والامان دلالة أي الدلالة على المعنى الذي سميته موافقة وقلنا انه مفهوم وثم  
لترتيب الاخبار أي بعد ان علمت ان الموافقة من أقسام المفهوم أخيرا لأنه خواف في ذلك  
(قوله دلالة قياسية الخ) يجوز أن تفسر الدلالة هنا بالمفهوم الذي هو من معانيها وان قلنا على  
هذا ان المراد انها حالة للفظ بسببها يفهم المعنى على ما تقدم من حواشي شرح المطالع والمعنى  
ان الفهم أو ثبوت تلك الحالة للفظ بواسطة القياس فان تحقق معنى القياس في ذلك المعنى سبب  
في فهم المعنى أو في جعل اللفظ بحاله بسببها يفهم المعنى وبواسطة اللفظ لكونه مستملا فيه  
مجازا أو حقيقة عرفية أو لأبوا احد من القياس واللفظ على الوجه المذكور كما هو المفهوم من  
صدر كلام المصنف أي بل يسمع اللفظ لارتباطه ومناسبة ما بين معنى اللفظ وذلك المعنى اذ لو  
اتفت المناسبة مطلقا لتصور انتقال الذهن لذلك المعنى عند سماع اللفظ كما لا يخفى فليست  
(قوله أي بطريق القياس الاول أو المساوي) قال شيخ الاسلام سكت عن الادون لما تقدمت  
من انه ليس لهم مفهوم الادون حتى تكون الدلالة عليه بطريق القياس الادون اه (وأقول)  
فيه نظر ظاهر اذ الدلالة على هذا القول ليست بطريق المفهوم بل بطريق القياس فانتفاء  
كون المفهوم أدون لا يقتضي انتفاء كون القياس أدون لأن المراد على هذا القول في ثبوت  
الحكم في الفرع على العلة ووجودها في الفرع فأى محل وجدت فيه كان ملحقا بالاصل في  
حكمه سواء قطع بعلة العلة في الاصل ووجودها في الفرع فيكون القياس أولى أو مساويا  
أرظن عليتها في الاصل وان قطع بوجودها في الفرع فيكون أدون كما في بقية الاقيسة  
اذ لا فرق على هذا القول بين هذا القياس وبقية الاقيسة كأن يقال لا تضرب الوالدين يدا  
وتقطع بان العلة في المنع من ضرب ما باليد مطلق اذ انما ما بالنص على ذلك أو غيره فحينئذ يلحق  
بالضرب باليد في الحرمان الضرب بما هو أبلغ في الايذاء من اليد كالخشب وسمى قياس أولى  
وبما هو مساوي في الايذاء للحد كطرف نوب وسمى المساوي أو يظن ان العلة في المنع من  
ضرب ما باليد ماد كحينئذ يلحق بالضرب باليد التأنيف وسمى قياس الادون ويمكن ان يكون  
سكونه عن الادون لانه لا يجري فيه سائر الاقوال وان كان يتحقق بناء على قياسية الدلالة  
فليست (قوله وقيل لفظية) أقول قد يقال هي لفظية على القول بانها مفهوم أيضا كما يفهمه  
قول المصنف المفهوم ما دل عليه اللفظ فكيف تصح مقابلة هذا القول لصدر كلام المصنف  
انها مفهوم الا ان يجاب بان المراد ان اللفظية على وجه خاص وهو ما يفصله بقية العبارة (قوله)  
فقال الغزالي والآمدي من قائل هذا القول) أقول قد يفهم ان غيرهما من بقية قائل هذا  
القول مع قوله بانها ليست مفهوما ولا قياسية لا يقول بانها فهمت من السياق والقرائن وقد  
يستشكل تصوير ذلك اللهم الا ان يكون تخصيص الغزالي والآمدي بذلك ليس لاجرا

(دلالاته) أي الدلالة على  
الموافقة (قياسية) أي  
بطريق القياس الاول أو  
المساوي السمي بالجلي كما يعلم  
محاسباتي والعلية في المثال  
الاول الايذاء وفي الثاني  
الاتلاف ولا يضر في النقل  
عن الاولين عدم جعلها  
المساوي من الموافقة  
لان ذلك بالنظر الى الاسم  
لا الحكم كما تقدم وأما  
الثالث فلم يصرح بالتسمية  
بالموافقة ولا شحوه مما تقدم  
(وقيل) الدلالة عليه (لفظية)  
لامدخل لقياس فيها  
لأنه من غير اعتبار قياس  
(فتعال الغزالي والآمدي)  
من قائل هذا القول

غيرهما

(فهت أي الدلالة عليه من السياق والقراين) لأن مجرد اللفظ قولاً لا دلالة لها ٢١ في آية الوالدين على أن المطلوب بهما تعظيمهما

واحترامهما ما فهم منهما من منع التأنيف منع الضرب إذ قد يقول ذو الغرض الصحيح لعبد لا تشتم فلانا ولكن أضربه ولولا دلالة لهما في آية مال اليتيم على أن المطلوب بهما حفظه وصيانته ما فهم منهما من منع أكله منع إراقه إذ قد يقول القائل والله ما أكلت مال فلان ويكون قد أضرقه فلا يجنث (وهي أي الدلالة عليه حينئذ بجازية من اطلاق الأخص على الأعم) فاطلق المنع من التأنيف في آية الوالدين وأريد المنع من الإيذاء وأطلق المنع من أكل مال اليتيم في آية وأريد المنع من إتلافه (وقيل نقل اللفظ لهما) أي للدلالة على الأعم (عرفاً) بدلالة على الأخص لغة فصرح بضمض الوالدين وتحرير إراق مال اليتيم على هذين القولين من منطوق الآيتين وإن كان بقرينة على الأول منهما وكثير من العلماء منهم الخفية على أن الموافقة مفهوم لا منطوق ولا قياس كما هو ظاهر كلام المصنف ومنهم من جعله تارة مفهوماً وأخرى قياساً كالبيضاوي

غيرهما من قائل هذا القول بل لأن ما صرح بذلك دون غيره مما مع إرادته ما صرح به (قوله فهت) أي الدلالة عليه قال شيخنا العلامة قد فسروا الدلالة اللفظية بفهم المعنى من اللفظ فكيف تكون الدلالة مفهومة (وأقول) في الكلام مسامحة والمعنى فهم مدلولها فهو على حذف المضاف واللغة مشحونة بأمثال ذلك بحيث لا استقار فيه ومن أنكر جواز حذف المضاف مع وضوح المعنى لم يستحق خطاباً لا تنكاره بذيهايات اللغة وأعلم أنهم فسروا الدلالة اللفظية بغير ما ذكره أيضاً فكان عليه بيان جميع تفاصيلها وأن شيئا منها لا يبيح كونه مفهوماً تتم مناقسته (قوله وهي بجازية) قال الكوراني وليس في كلامه يعني الغزالي ذكر المجاز لا صريحاً ولا كناية وما زعمه المصنف من أن الدلالة المذكورة بجازية غير مستقيم لأن المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له علاقة بين المعنيين أو الكلمة المستعملة في غير ما وضع له علاقة مع قرينة دالة على عدم جواز إرادة ما وضع له ولا شك أن قوله تعالى فلا تقل لهما أف مستعمل في معناه الحقيقي غاية أنه علم منه حرمة الضرب بقراين الأحوال ومسايق الكلام واللفظ لا يصير بذلك مجازاً فكأنه لم يفرق بين القرينة المقيدة للدلالة والقرينة المائعة من إرادة المعنى الحقيقي والثابتة هي اللزوم المجاز دون الأولى والمجرب ان شراسه لم يتبينها وهذا مع ظهوره انتهى (وأقول) لا ينبغي على عاقل أن هذا الكلام المشتمل على أنواع من الفساد والغلط أصح دليل على الجفاف والثورة ما قوله وليس في كلامه الخ فيما لا يلتفت إليه في معارضة نقل المصنف فإنه الحق الثقة الخبير بكلام الغزالي وكتبه فلا يرتقله عنه مجرد دعوى نفي الكوراني لم يشتم بقول ولا يعقل وأما قوله وما زعمه المصنف أي قوله غير مستقيم فهو باطل صريح وجواف قبيح فإن استقامته كآفة على علم كاسيطه من رد شبهته الباطلة وبجته الفاسدة الخاملة على أن نسبة ذلك لزعم المصنف من الحاق الظاهرة فان عبارته إن لم تكن ظاهرة في حكاية ذلك عن غيره مادامت على نسبه الخفية كما لا ينبغي بأدنى تأمل فمعنى نسبة الزعم إليه بل عبارة شروحه صريحة في جعل عبارته على حكاية ذلك عن غيره وإن غيره صرح به ولهذا عبر العراقي في شرحه بقوله التالي أي من المذاهب أنها ليست قياسية بل لفظية فهت من السياق والقراين وهي بجازية ونوع العلاقة فيها اطلاق الأخص على الأعم وبهذا قال الغزالي والأمدى انتهى وأما قوله لأن المجاز استعمال التمثيل الخ فخواهه أن كلا المعنيين صحيح فهناك شبهة في أن قوله أف أخص من مطلق الإيذاء وأنه يصح اطلاق لفظ الأخص على الأعم مجازاً لعلاقة الأخصية والأعمية كما تقدم في عبارة العراقي فيصح استعمال نقل لهما أف هنا في مطلق الإيذاء مجازاً للعلاقة المذكورة والقرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي أي بخصوصه السياق القاطع بإرادة تعظيمهما ومن هنا يظهر بطلان نفي الشك الذي زعمه بقوله ولا شك الخ لأنه إن أراد أن الأصل الحقيقة فبما يثبت ذلك إن إرادة الحقيقة ظاهر لأنص بل المجاز محتمل فلا يصح نفي الشك وإن أراد امتناع المجاز هنا فلا يخاف في بطلانه لوجود شرطه من العلاقة والقرينة كما سنرى لا يقال لآدم وجود القرينة لأن كون السياق للتعظيم لا يستلزم الصرف عن إرادة المعنى الحقيقي بخصوصه بل يجوز زعمه إرادة المعنى الحقيقي ولكن يثبت موافقة غيره في الحكم بطريق القياس أو بطريق المفهوم بقرينة ذلك السياق فكل من الطرق الثلاث محتمل في الجملة مع ذلك السياق لا نقول

ليس من شرط قرينة المجاز ان تكون فاطعة بالصرف عن المعنى الحقيقي بل يكفي صلاحيتها لذلك  
فان قيل غاية ذلك تصحيح الجمل على المجاز في المرحله كما هو قضية اقتصار هذا القول على الجمل  
عليه قات يمكن ان يكون المرحله عنده انه الا وفق بما هو شأن المراد والاصل فيه من أدائه باللفظ  
على طريق استعماله فيه خصوصاً والمجازاً يبلغ من الحقيقة فقوله واللفظ لا يصير بذلك مجازاً ان  
أراد لا يصح ان يصير فهو باطل أو لا يمين أن يصير قلنا المندع التبعين أو لا يتبرجج أن يصير قلنا قد بان  
له مخرج في الجملة وقوله والثانية هي اللازمة للمجاز قلنا هي متحققة هنا كما تبين وهذا كله على  
سبيل الترتيل مع ما الى ما وقع فيه من الحماقة ونسبة المصنف الى زعم ذلك وأما على ما هو الظاهر  
المتبادر من عدم اختيار المصنف هذا القول وانه لانسبة له به الاجتزاد حكايته فلا حاجة بنا الى  
شي من ذلك اذا الحماكي لا يجب عليه دليل ولا توجيه بل لا يصح اعتراض الحكاية كما تقر في محله  
ومن هنا يظهر خطو في هذا الاعتراض وان شبهه على توهمه اختيار المصنف هذا القول وأما  
قوله والعجب ان شرح كلامه لم يتبينوا الهدام مع ظهوره فجوابه أنه بان أنه لا عجب ان قد اقتصرنا  
على ما هو الصواب في المقام وسلبوا من الوقوع في هذه الاغلاط والارغام وانما العجب من تعجبه  
من ذلك والله هو الموفق في هذه المسالك (قوله فقال الصفي الهندي لاتناني بينهما لان المفهوم  
مسكوت) قال شيخنا العلامة فيمقتض لان المراد بالمفهوم ههنا هو الموافقة وهو اما الحكم وحده  
كما يعلم من النظر في كلامهم واما هو ومجمله كما عمله الشارح لتصحح المتن وبالمسكوت في كلامهم  
هو المحل وحده بدليل الاستقراء فلا يصح حمله عليه ولا ينتج اذن المطلوب وعلم منه ان قوله  
والقياس الحاق مسكوت بمنطوق لا يصح الاعلى رأى المصنف من اطلاق المنطوق على محل  
الحكم وانه حينئذ لا ينتج المطلوب اه (وأقول) لا يخفى ما في هذا النظر من الفساد والاختلال  
فاما قوله وهو اما الحكم وحده كما يعلم من النظر في كلامهم فانه فيه من ان النظر في كلامهم  
يعلم منه اقتصار المفهوم عندهم في الحكم فهو زعم مردود ومما يقطع برده ما تقدم عن الشارح  
وشيخ الاسلام من ان المفهوم يطلق على كل من الحكم وحده ومجمله وحده كالمنطوق وعلى  
مجوعهما وتقدم ان ذلك نقل منهم اعين القوم اذ لا يدخل للرأى فيه فان قلت لعده بحسب  
فهمه ما قلنا لو سلم ذلك كفى فان فهمه ما تقدم قطعاً على فهم الشيخ خصوصاً مع القطع بأنه  
لا سنده فيما زعمه الا فهمه من عبارة ابن الحاجب ولا يصح استناده الى ذلك لان غاية الامر ان  
ابن الحاجب أطلق المفهوم بمعنى الحكم وذلك لا يتناني ان له معنى آخر أو كما اذ ليس في عبارته  
تصريح بمصره في الحكم ولا يتضح عن غيره فاذا نقل مثل الشارح زيادة ويجب قطعاً قبولها  
ومن هنا يعلم أيضاً ان ما زعمه من التمهيل في قوله واما هو ومجمله كما عمله الشارح مردود لما تبين  
ان ذلك اصطلاح أيضاً منقول عن القوم فلا يصح وصفه بالتمهيل واما قوله وبالمسكوت في  
كلامهم هو المحل وحده بدليل الاستقراء فهو بعد تسليمه انما يقتضى امتناع اطلاق المسكوت  
على غير المحل من الحكم وحده ومجوع الحكم ومجمله بالمعنى الاسمي وهو المعنى الذي اضطلحوا  
على اطلاق لفظ المسكوت عليه وأما بالمعنى الوصفي فلا يتوهم عاقل منعه لان لفظ مسكوت  
وصفي في الاصل واطلاق الاوصاف على معانيها قياسي لا يمنع فيه بوجه والمطلوب هنا حاصل  
باطلاقه بالمعنى الوصفي كما لا يخفى والحاصل ان اصطلاحهم على ان المسكوت هو محل الحكم

فقال الصفي الهندي لاتناني  
بينهما لان المفهوم مسكوت  
والقياس الحاق مسكوت  
بمنطوق

وحدده لا يمنع استعماله لا باعتبار هذا الاصطلاح بل باعتبار وصفيته في الحكم وحده وفي  
 مجموعهما لتحقيق المعنى الوصفي في كل منهما اذ كل منهما مسكوت عنه فقوله الصفي لان المفهوم  
 مسكوت بتقدير انه اراد به غير مجرد المحل غاية ما فيه انه وصفه بانهم مسكوت ووصفه بذلك بما  
 لا شبيهة اعاقل في صحته وفي كتابته في مطلوبه كما لا يخفى فتأمل ذلك فانه في غاية الحسن والدقة  
 لكنه خفي على الشيخ فتوهم ان الاصطلاح على اطلاق المسكوت على محل الحكم يمنع من  
 استعماله في غيره كالحكم ومجموعهما مطلقا وهو غلط فاحش بل انما يمنع استعماله في غيره على  
 وجه انه اسم له في الاصطلاح لا على وجه الوصفية اذ هي قياسية لا جبر فيها كما ان لفظ المفهوم  
 يمنع اطلاقه على المنطوق باعتبار الاصطلاح ولا يمنع باعتبار اللغة لان المنطوق معنى فهم  
 من اللفظ فيصح لغة اطلاق المفهوم عليه وكان لو وقع اصطلاح على تسمية شخص آخر بلفظ  
 آخر امتنع باعتبار ذلك الاصطلاح اطلاقه على انسان آخر احر ولا يمنع باعتبار غيره كاللغة  
 وهذا مما لا يتوقف فيه عاقل وحينئذ فالتمهوم في قول الصفي لان المفهوم مسكوت يجوز ان يريد  
 به محل الحكم وحده لانه مما يطلق عليه المفهوم كما تقدم بيانه بما لا مزيد عليه وحينئذ فلا يخبر  
 على محل المسكوت على المفهوم لان كلاً من المفهوم والمسكوت عبارة عن محل الحكم فيصح  
 حل أحدهما على الآخر لا اتحاداً بينهما على هذا التقدير كما لا يخبر على اطلاق المنطوق على  
 محل الحكم في قوله والقياس الحاق مسكوت بمنطوق لانه مما يطلق عليه أيضاً لفظ المنطوق في  
 اصطلاح القوم كما تقدم أيضاً بيانه بما لا مزيد عليه واذا علمت ذلك علمت سقوط قوله فلا يصح حله  
 اذ قد بان بما لا مزيد عليه صحة المحل لوجود شرطه وقوله ولا ينتج المطلوب اذ قد بان بما ظاهراً الصفي  
 على ما بيناه ان الموافقة مفهوم أي مسكوت عنه لفظاً وانه قياس أي حكمه ثابت بطريق  
 القياس وان كونه مسكوتاً لا ينافي كونه قياسياً أي ثابتاً حكمه بالقياس لان القياس الحاق  
 مسكوت بمنطوق (فان قلت) هذا ظاهر اذا أريد بالتمهوم محل الحكم كما تقرروا في الكلام اذا  
 أريد به نفس الحكم وكلامه لا يفي به (قلت) يجوز ان يكون تركه لانه يعلم بالمقايسة مما ذكره بان  
 يقال لان المفهوم أي الحكم مسكوت والقياس اثبات حكم الفرع مسكوت عنه ولا اشكال  
 حينئذ في حل المسكوت على المفهوم ولا في اطلاق المسكوت على الحكم لانه بالمعنى الوصفي على  
 ما تقرروا ويجوز ان يكون أدرجه في كلامه وأراد بالمفهوم ما يشمل الحكم كجمله غاية الامر انه يلزم  
 المساخمة بالنسبة للحكم في قوله والقياس الحاق مسكوت بمنطوق أي وذلك يتضمن اثبات  
 الحكم المسكوت والا فالملحق محل الحكم لا تنضمه على انه سيجي في كتاب القياس قول بان  
 الاصل والفرع نفس الحكم واذا علمت ذلك ظهر لك سقوط قوله فلا يصح حله عليه ولا ينتج  
 المطلوب وقوله لا يصح الاعلى رأى المصنف الخ قد بان بما لا مزيد عليه صحة المحل واتساح  
 المطلوب وصحة قوله والقياس الحاق مسكوت بمنطوق على رأى القوم والمصنف وانه حينئذ  
 ينتج المطلوب والله هو الموفق للصواب (قوله قال المصنف وقد يقال بينهم ما تناف الخ) ذكر شيخ  
 الاسلام عن السعدان الخلاف في ان دلالة المفهوم لفظية أو قياسية لفظية قال وأشار اليه  
 في البرهان وثعبه جماعة منهم البرماوى بان للخلاف فوأنتمها أنا ان دلالاته لفظية جاز  
 التسخيه والا فلا انتهى (وأقول) سيأتي في المتن تصحيح التسخيه بالقياس وجواز التسخيه بالقهوى

قال المصنف وقد يقال  
 بينهم ما تناف لان المفهوم  
 مدلول للفظ والمقيس غير  
 مدلول له (وان خالف)  
 حكم المفهوم الحكم  
 المنطوق به (فخالفه) ويسمى  
 مفهوم مخالفة أيضاً كما  
 سيأتي التعبير به في محبت  
 العام (وشرطه) ليتحقق  
 (أن لا يكون المسكوت ترك  
 تلخوف) في ذكره بالموافقة  
 كقول قريب العهد  
 بالاسلام اعلمه بحضور  
 المسلمين تصديق هذا على  
 المسلمين ويريد وغيرهم وتركه  
 خوفاً من ان يتهم بالتناق  
 (وفضوه) أي نحو الخوف  
 كالجهل بحكم المسكوت  
 كقولك في الغنم السائمة  
 تركاة وأنت تجهل حكم  
 المعلوفة

وحكاية الشارح الاتصاف على الجواز فيهما عن الامام الرازي والامدي وقولا بالمنع فيما عن  
 حكاية الشيخ أبي اسحق فهذه القائدتين على ضعف عند المصنف (قوله خرج للغالب الخ)  
 قال شيخنا العلامة اعلم ان هنا مقامين أحدهما ان القيد خرج للغالب والثاني انه موافق  
 للغالب والثاني هو الذي خالف الامام في اشتراط تقيده بدليل ماسيحي (وأقول) اثبات هذين  
 المقامين والتفرقة بينهما مما لا يحل اعتقاده ولا يصح اعتماده كيف وهو مجرد اختراع لشيء لم يقبل  
 به أحد من الأصوليين ولا عرفت نسبتها الى شيء من كتب المتقدمين ولا المتأخرين بل هو مجرد  
 استحسان ما أنزل الله به من سلطان والصواب ان العبارتين في المقامين بمعنى واحد ولها هذا عبر  
 المصنف في هذا الكتاب بكون القيد خرج للغالب وفي غيره كشرح المتهام بكون القيد خرج  
 مخرج الغالب وعبر الشارح تارة بالزوج للغالب وتارة بواقفة الغالب مع كونهما في بيان محل  
 نزاع الامام ومن تأمل الاحتجاج للنزاع في اشتراط هذا الشرط من الجانبين لم يرتب فيما قلناه  
 ولولا خوف الاطالة مع سهولة الطلب وظهوره في ما زعمه بطلان ذلك وما يتعلق به وأما  
 احتجابه بقوله بدليل ماسيحي فلا يصح الاحتجاج به لماسيحي فيما سيجي (قوله خلافا لالامام  
 الحرمين) فان قيل لم خالف امام الحرمين في هذا الشرط دون ما قبله وما بعده مع ان توجيهه يمكن  
 ان يجري في الجميع قلت لظهور الفرق بأن التقييد في غير هذا ماضر اليه كما في صورة الجهل أو  
 محتاج اليه كما في صورة قصد الامتنان وكما في صورة جهل المخاطب بحكم التطويق دون المسكوت  
 فانه محتاج الى التقييد للاحتراز عن العيب وأما هو في حكم العيب وهو اخبار المخاطب بما يعمله  
 أو عن الابهام على المخاطب وايقاعه في الشك فانه لو أطلق تردد في عموم الحكم وتخصيصه باحد  
 القسمين ولا كذلك موافقة الغالب فانه لا ضرورة ولا حاجة ولا فائدة معتد بهم في التقييد  
 فكان الجمل على ان القيد ولو اقامة الغالب بعيدا ضعيفا وكان الاظهر عنده جملة على انه لثقي  
 الحكم عما عدا المذكور قلنا تأمل (قوله أو غيره مما يقتضي التخصيص بالذكر) أقول فيه رد لقول  
 صدر الشريعة في تنقيح علم ان القائتين يفهمون المخالفات كرواشرائطه ان التخصيص انما  
 يدل على نفي الحكم عما عداه اذ المخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال أو واحدة أو علم الحكم بان  
 السامع يجهل هذا الحكم الخصوص فاعلموا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربعة وفي  
 نفي الحكم عما عداه فاذا لم توجد هذه الاربعة علم ان التخصيص ينفي الحكم عما عداه فاقول  
 ان موجبات التخصيص لا تنحصر في المذكورات وأطال في بيان ذلك ثم قال فعلم ان موجبات  
 التخصيص وفوائدها أشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص  
 منفية الاتق الحكم عما عداه انتهى وقد رد في التلويح هذا الكلام وحكم بسهولة فيه  
 حيث قال قوله فلا يحصل الجزم بقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم  
 مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء  
 المشروط دائما اما الاشتراط فظاهر وأما انتفاء الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة  
 ولا مضبوطة خصوصا في كلام الله وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم فانه يجوز ان يكون  
 لكلمة واحدة فوائد كثيرة يجوز عن ادراكها فهم العقلاء واذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل  
 الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم وهما تظنر اما أولا فلان ما نقله من انهم حصروا

(و) أن (لا يكون المذكور  
 خرج للغالب) كما في قوله  
 تعالى وربنا بكم الاتق في  
 سجودكم فان الغالب كون  
 الربائب في سجود الأزواج  
 أي ترتيبهم (خلافا لالامام  
 الحرمين) في تقيده هذا  
 الشرط لماسيحي مع دفعه  
 (أو) خرج المذكور  
 (السؤال) عنه (أوحاشه)  
 تتعلق به (أو الجهل بحكمه)  
 دون حكم المسكوت كما لو  
 سئل صلى الله عليه وسلم هل  
 في الغنم الساعةز كما وقيل  
 بحضوره لقلان غنم ساعة  
 أو مخاطب من جهل حكم  
 الغنم الساعة دون المعاونة  
 فقال في الغنم الساعةز كما  
 (أو غيره) أي خرج المذكور  
 لغبر ما ذكر (مما يقتضي  
 التخصيص بالذكر)

موجبات



موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عدا اسمها وظاهر لما ذكر في اصول  
 ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا خروج مخرج الغالب والسؤال  
 والحاذقة ولا تقدير جهالة أو غور فإما وغير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذکر ولقد صرحوا بأنه  
 انما يحتمل على نفي الحكم عما عداه اذ لم يظهر الوصف فائدة أخرى أصلاً الى ان قال وأما ثالثاً  
 فإلانه لا نزاع له في ان المفهوم ظني يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم باتقاء الموجبات  
 بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التامل والقياس انتهى  
 (قوله كوافقة الواقع كافي قوله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين)  
 أقول قديس تستشكل الفرق بين هذا الحق موافقة الواقع وما خرج لمادة بل قد يقال هذا مما  
 خرج لمادة كما يفيد قوله نزل كما قال الواحدى وغيره الخ ويقرب بان المقصود في الحادثة بيان  
 حكمه باعتبار وحدتها ولا بد لبيان الحكم في نفسه وسواء اختص الحدوث بها أو حدث  
 ضدها أيضاً كما لو كان لز يدغم ساعة وله مر وغنى معاودة وقيل بحضوره صلى الله عليه وسلم لزيد  
 غنى ساعة ولا يصح هنا كون التمسيد لبيان الواقع لان الواقع لم يخص بالساعة والمقصود في هذا  
 بيان الحكم في نفسه وكان الظاهر عدم التمسيد لعدم الحكم لكنه قد عدل وفق ما وقع منه  
 ووجد في الخارج وكون المقصود بيان الحكم في نفسه لا يتأق به قوله نزل كما قال الواحدى  
 وغيره الخ لان سبب النزول لا يتأق قصد بيان الحكم في نفسه ليعلم بصاحب الواقعة وكل أحد  
 في ذلك الزمن وما بعده فليتأمل (قوله وبذلك اندفع توجيه امام الحرمين) أقول قد ينظر في  
 اندفاعه بذلك لجزءاً من القائلين معاً اذ لا نسلم المناقاة بينهما وكذا يقال في بقية الفوائد التي  
 ذكرها وحينئذ يتوجه النظر على قوله تأخر عنها وانما يظهر التأخر لو تعارضوا وهو ممنوع  
 لانسان قصد هما معاً كما تقر زم قديس قال هذا لا يتأق في جهل المتكلم بحكم السكوت وهذا  
 بعد تسليمه لا يضربنا كما لا يخفى فتأمل وأما ما ذكره المحسبان من ان الشافعي في الرسالة توجيهها  
 آخر يشدق به توجيه الامام وأن حاصله انه اذا ظهر تخصيص المنطوق بالذکر فائدة تطرق  
 الاحتمال الى المفهوم فيصير الكلام مجحلاً حتى لا يقضى في المسكوت بموافقة ولا مخالفة فهو  
 ظاهر ولا يتطرق به بأنهم في مواضع ظهور الفائدة للمنطوق لا يتوقفون في حكم السكوت كما هو  
 قضية الاحمال وذلك لان عدم وقوعهم لاستنادهم لدليل آخر تقدم على هذا الاجمال كما يشهد ذلك  
 قول الشارح الآتي والمقصود مما تقدم الخ (قوله لما تظاه) قال شيخنا العلامة الذي تظاه هو  
 الشرط وليس التوجيه بل لنفيه فالوجه أن ما وافقه على النفي انتهى (وأقول) الظاهر عدم  
 استقامة هذا الوجه الذي قاله اذا التقدير عليه للنفي الذي تظاه ومعلوم ان الذي تظاه ليس هو النفي  
 والوجه بقاها بما لها واقعة على الاشتراط ويقدر مضاف اليها والتقدير لئني ما تظاه أى النفي  
 الاشتراط الذي تظاه (قوله بأن المفهوم من مقتضيات اللفظ) قال شيخنا العلامة يعني المفهوم  
 مطلقاً مقتضى اللفظ أى مدلوله الى آخر كلامه (وأقول) أما قوله في آخره فمعلم من ذلك ان  
 الامام لا يرى المفهوم فائدة خصية بجوابه انه لو سلم ذلك كفاً نافي رد كلامه اثبات انه فائدة خصية  
 بالدليل كما بينه الشارح قبيل هذا بقوله وهو فائدة خصية لان استفادته بواسطة ان التخصيص  
 بالذکر لا يتقيد من فائدة وغير التخصيص بالحكم منتف قنعين انتهى وأما قوله بأنه لا يخالف اذا

كوافقة الواقع كافي قوله  
 تعالى لا يتخذ المؤمنون  
 الكافرين أولياء من دون  
 المؤمنين نزل كما قال  
 الواحدى وغيره في قوم من  
 المؤمنين والوا اليهم ودأى  
 دون المؤمنين وانما شرطوا  
 للمفهوم اتقاء المذكورات  
 لانها فوائده ظاهرة وهو فائدة  
 خصية فأخر عنها بذلك اندفع  
 توجيه امام الحرمين لما  
 تظاه مخالفاً للشافعي بأن  
 المفهوم من مقتضيات اللفظ  
 فلا ينقطع موافقة الغالب  
 وقد مدشى في النهاية في آية  
 الرينة على ما نقله عن الشافعي  
 من أن القيد فيها الموافقة  
 الغالب لا مفهوماً له بعد ان  
 نقل عن مالك القول بفهمه  
 من أن الرينة الكبيرة وقت  
 التزوج بأبها لا تحرم على  
 الزوج لانها ليست في حجره  
 وتربته وهذا وان لم يستقر  
 عليه مالك فقد نقله الغزالي عن  
 داود كما نقل ابن عطية عن  
 علي رضي الله عنه أن البعدي  
 عن الزوج لا تحرم عليه  
 لانها ليست في حجره ورواه  
 عنه بالسند ابن أبي ساتم  
 وغيره وهو يرجع ذلك الى ان  
 القيد ليس موافقة الغالب

والمقصود مما تقدم أنه لا مفهوم للمذكور في الأمثلة المذكورة ونحوها وإنما حكم المسكوت فيه من خارج بالخالفه كما في الغم  
المعلوقه المسماة او الموافقة كما في ٢٦ المثال الاثر لما تقدم وفي آيتي الرديئة والموا الالهة المعنى وهو ان الرديئة حُرمت لثلاثة

بينها وبين أمها التباغض  
لأنه يثبت بأن يتزوج بها  
فموجب نظر العادة في مثل  
ذلك سواء كانت في حجر الزوج  
أم لا وهو الواو المؤمن  
الكافر - حرمت لعداوة  
الكافره وهي موجودة  
سواء والى المؤمن أم لا  
وقد علم من الواو من لم يواله  
قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا  
لا تتخذوا الذين اتخذوا  
دينكم الى قوله والكفار  
أولياء ومن المعنى المعلوم به  
موافقة المسكوت للمنطوق  
نشأ خلاف في أن الدلالة  
على المسكوت قياسية أو لفظية  
وكان القيد لم يذكر كما في  
قوله (ولا يمنع) أي ما يقتضي  
التخصيص بالذکر (قياس  
المسكوت بالمنطوق) بأن  
كان بين معاملة جماعة لعدم  
معارضته له (بل قيل بعمه)  
أي المسكوت المشتمل على  
العلة (المعروض) للمذكور  
من صفة أو غيرها إذ عارضه  
بالنسبة الى المسكوت المشتمل  
على العلة كأنه لم يذكر (وقيل  
لا يعمه أجماعاً) لوجود  
العارض وإنما يلحق به قياساً  
وعدم العموم هو الخلق كما  
قال المصنف لاسمها وقد ادعى  
بعضهم الإجماع عليه كما  
أفادته العبارة بخلاف  
مفهوم الموافقة لان المسكوت

كان المقدم خروج لاجل الغالب الخ فإجابته ان هذا كلام لا أصل له وليس عليه من كلام الأئمة أو  
غيره شبهة فضلاً عن صحة والصواب أن حكم التعبيرين واحد كما تقدم وحقيقة ذلك يظهر سقوط قوله  
عقب هذا الكلام وقد يجب أن قوله لموافق الخ (قوله) والصفة هو ما تقدم من المفهوم  
للمذكور في الأمثلة المذكورة ونحوها) قال شيخنا العلامة برده عليه قول ابن الحاجب وغيره  
وشرطه أي مفهوم الخالفه أن لا يظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت فيكون موافقة انتهى  
(وأقول) سقوط هذا الإراد في غاية الظهور من وجهين بل لا ينبغي أن يكون الاسم والوجه  
الأول ان الشارح استترع ذلك بقوله في الأمثلة المذكورة ونحوها فإشارته الى ما لم تظهر  
فيه أولوية ولا مساواة ولهذا عبر بقوله ونحوها دون قوله وغيرها والحاصل انه اعلم اني المفهوم  
بالنظر بخصوص الأمثلة المذكورة ونحوها لانها لم يظهر فيها أولوية ولا مساواة ولم يتقدم على  
الاطلاق بدليل التعبير بنحوها دون غيرها فلا يراد به والثاني ان هذا الشرط مستغنى عنه اعلم  
من قول المصنف السابق فان وافق حكمه المنطوق فوافقه في غوى الخطاب ان كان أولى ولخيه  
ان كان مساوياً فان معناه كما علم من شرحه السابق وهو ظاهر أنهم موافقة حكم المسكوت  
لحكم المنطوق نظر الالهة بالاولوية أو مساواة وهذا معنى ظهور الاولوية والمساواة فلا حاجة  
لذكره هنا بعد علمه بما سبق (قوله ومن المعنى) أي النظر في المعنى المعلوم به موافقة المسكوت  
للمنطوق نشأ خلاف (فان قلت) كون موافقة المسكوت للمنطوق معلومة من المعنى يقتضي  
كون الدلالة قياسية لا لفظية فكيف يكون منشأ الخلاف المذكور (قلت) قد سبق ما يعلم منه  
جواب ذلك في الكلام على مفهوم الموافقة (قوله) ولا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق الخ  
أقول هذا معناه ما يقتضي بقوله وشرطه أن لا يكون المسكوت ترك الخوف الى قوله أو غيره مما يقتضي  
التخصيص بالذکر والمعنى أن وجود ما يقتضي التخصيص بالذکر يمنع تحقق المفهوم ولا يمنع  
الحاق المسكوت بالمنطوق بطريق القياس عند وجود شرطه (قوله) وهو صفة أي مفهوم  
الخالفه بمعنى محل الحكم) قال شيخنا العلامة لا يتعين هذا أي تفسير المفهوم بمحل الحكم بطراز  
ان يكون بمعنى الحكم واصله الى الصفة وغيرها للدلالة على تخصيص الحكم المنطوق بها  
انتهى (وأقول) في قوله واصله الى الصفة الخ اشعار بان مراده بيان ان الحامل للشارح على  
التفسير بمحل الحكم دون نفس الحكم واصله الى الصفة فانه لا يتبدل على الحكم بل على محله  
لظهور أن لفظ السائمة انما يدل على المعلوق لا على نفي الزكاة إذ لا علاقة بينهما وبين نفي الزكاة ليعتقل  
منه اليه وحاصل ما قاله الشيخ في جواب ذلك ان الصفة باعتبار تخصيص الحكم المنطوق بمحل  
على نفي الزكاة في مقابلها الذي هو المعلوقه ولك أن تقول ليس الحامل ما زعمه فبني عليه ما بني بل  
الحامل قول المصنف بعد وهل المنفي غير سائمة أو غير مطلق السوائم قولان فانه يقتضي ان المراد  
بالمفهوم ههنا محل الحكم لان غير سائمة وغير مطلق السوائم محل الحكم لان نفسه ولو اراد  
بالمفهوم ههنا نفس الحكم لكان المناسب أن يقال وهل المنفي الزكاة في غير سائمة أو في غير مطلق  
السوائم كما لا يخفى ثم رأيت شيخ الاسلام ذكر ذلك فقال قوله بمعنى محل الحكم فسر به المفهوم  
اي وافق قول المصنف بعد وهل المنفي الخ اذ المراد به المحل كما صرح به الشارح انتهى (فان قلت)  
يتوجه الإرادة حينئذ على المصنف (قلت) يدفعه ان المصنف ناقل عن الأئمة (فان قلت) فكيف

هنا أدون من المنطوق بخلافه ههنا كما تقدم بل هنا التقابلية لا البطالية (وهو صفة) أي مفهوم الخالفه يثبت  
بمعنى محل الحكم مفهوم صفة

يشتبه الحكم بالمفهوم (قلت) بواسطة لان استخراج الشيء من محلي الحكم يدل على انتفاء الحكم عنه (قوله قال المنصف والمراد بها لفظ مقيد لا آخر) قال شيخنا العلامة أي مقلد لشيوخه فلا يرد اللفظ بمجرد مدح أو نقوه كما قيل انتهى (أقول) أشار بذلك الى ما اعترض به صدر الشريعة في توضيحه وتنقيحه على قولنا ان التخصيص بالصفة بقيد نفي الحكم عما عدل المذكور بأنه قد يوصف الشيء بالمدح أو الذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عدل وقد رده في التلويح فانه بين أن المراد بتخصيص الشيء بالصفة نقص شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشيء مما أطلقه على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف لنقصه على الدلالة على ماله تلك الصفة دون القسم الآخر ثم قال من جلد اعتراضات أوردتها وأما الثاني فلان الوصف بالمدح أو الذم أو التما كيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت وكان المنصف يفهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف بالجملة وإنما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص أي نقص الشيوع وتقليل الاشتراك انتهى (قوله ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية) فيه أمران الأول انه لا يفتي ان استثناء هذه الثلاثة كقيد الصفة بما ذكر اصطلاح الأصوليين فاعترض شيخ الاسلام بانه لا حاجة بل لا صحة لاستثناءها الى آخر ما أطل به غير وورد اذا لامشاحة في الاصطلاح ولكل أحد ان يصطلح على ما شاء والثاني ان قضية عطف قوله بشرط وما بعده على صفة خروج انما وفصل المبتدأ من الظاهر بضمير التعليل وتقدم المعمول عن الصفة فان لم يصدق على هذه المذكورات انها لفظ مقيد لا آخر كانت خارجة عن الصفة بهذا والاحتجاج الى استثنائها أيضا يقال ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية ولا انما الخ لكن لا يحتاج هنا الى استثناء بتقديم المعمول لانه ليس بلفظ فهو خارج بالأول (قوله لا مجرد السامية في الاظهر) قال الكوراني وأما لفظ السامية مجردا عن الموصوف هل هو من قبيل المتنازع فيه أم لا تنقل فيه قولين وزعم ان الظاهر عدمه وليس يظهر بل مردود قطعاً لان تعريف الوصف صادق عليه غاية أن الموصوف فيه مقيد بذكر الموصوف وتقديره لا يدخله فيما يشترط بصدده ألا ترى انهم متفقون على ان قيد الايمان في قوله المؤمن عز ذكره يخرج الكلام مع ان وزانه ويران السامية بلا ريب انتهى (وأقول) أما قوله لان تعريف الوصف صادق عليه فقد يمنع لان الوصف كما نقله الشارح عن المنصف لفظ مقيد لا آخر واللفظ السامية في المثال غير مقيد لا آخر لفظاً وأما قوله وقد ذكر الوصف وتقديره لا يدخله فيما يشترط بصدده فهو ممنوع لانه اذا فقد الموصوف صار الوصف مما يختل الكلام بدون كالتعب فيكون ذكره لتصح الكلام كالتعب لانتفي الحكم عما عدل المذكور لانه انما يجعل على ذلك اذا لم يظهر لذكره فائدة أخرى كتصحح الكلام نعم لقاتل ان يقول يكفي في كون اللفظ مقيداً لا آخر كونه كذلك تقديره وان يلتزم أن المصحح للكلام هو الموصوف المقيد لا هذا الوصف المذكور وقد يمنع بأن المقدر لو صحح الكلام لم يتوقف صحفه على ذكر هذا الوصف وليس كذلك قطعاً كما لا يخفى (فان قيل) الوصف ساد عن المقدر في التصحيح فالتصحح في المعنى انما هو بالمقدر (قلنا) كفي هذا في كون التصحيح لفظاً انما هو بهذا الوصف وذلك كاف في سقوط مفهومه والتحقق فائدة أخرى ظاهرة غير نفي الحكم وان كان نبوتها بالنسبة عن المقدر ووجه ما يتضح ان ما رجه المنصف لا يصلح قوة وان كان الجمهور على خلافه كما أشهد الشارح من كلام ابن السمعاني وهو

قال المنصف والمراد بها لفظ مقيد لا آخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية لا نعمت فقط أي أخذاً من امام الحرمين وغيره حيث أدرجوا فيها العدد والظرف مثلاً (كالقنم السامية أو سائمة القنم) أي الصفة كالسائمة في الاول من في القنم السامية وكذا في الثاني من في سائمة القنم وكذا تقدم من تأخير وكل منهما يروى حديثاً ومعناه ثابت في حديث البخاري وفي صدقة القنم في سائمة اذا كانت أربعين الى عشرين ومائة شاة الى آخره (لا مجرد السامية) أي من في السائمة كذا ان روى فليس من الصفة (في الاظهر) لاختلال الكلام بدون كالتعب وقيل هو منها الدلالة على السوم الزائد على الذات بخلاف اللقب فيقيد نفي الزكاة عن المعروفة مطلقاً كما يقيد اثباتها في السائمة مطلقاً ويؤخذ من كلام ابن السمعاني ان الجمهور على الثاني حيث قال الاسم المشتق كلسلم والكاثر والقاتل والوارث يجري مجرى المقيد بالصفة عند الجمهور

الاوليه والمختار واما قوله الاترى انهم متفقون الخ فينوبه عليه مع هذا الاتفاق ولا سيدل  
 الى اثباته مع ثبوت هذا الخلاف الذي ذكره المصنف فليتنامل (قوله وهل المتفق غير سائمتها  
 ارضير مطلق السوائم قولان) قال الكوراني وعبارة المصنف في قوله غير مطلق السوائم فاسد  
 اذ مراده نفي المعلوفة مطلقا للمعلوفة مقيدة ويلزم من كلامه ان السوائم المقيدة تكون متفنية  
 يظهر ذلك فيما اذا قلت تصدق بهذه الدراهم على غير المتدعي مطلقا اي سوى المتدعي كانتا  
 من كل جنس خلاف ما اذا قلت غير مطلق المتدعي اذ لا صحة له لان كل واحد من المتدعي يصدق  
 عليه انه غير مطلق المتدعي وكذلك السوائم المقيدة اي كل واحدة يصدق عليها انها غير مطلق  
 السوائم والصواب ان يقول غير السوائم مطلقا فيتناول كل معلوفة من كل جنس ولم يتنبه كل  
 واحد من شراح كلامه لذكر والله الموفق انتهى (واقول) لامتناع هذا الاعتراض الباطل  
 الا لامتناع ذلك لان قولنا مطلق الماهية من الاطلاق تارة بمعنى الماهية بلا اعتبار قيدتها  
 وهو بهذا الاطلاق يتناول الماهية المقيدة لان عدم اعتبار القيد يجامع وجوده كما هو ظاهر عند  
 اهلنا وهو قرري في غيره اخرى بمعنى الماهية باعتبار اتفاق القيد عنها وهي بهذا الاطلاق لا يتناول  
 الماهية المقيدة من حيث انها مقيدة والمراد هنا المعنى الاول ولا غير عليه والكوراني المميز  
 بين الاطلاقين وتوهم الانحصار في الثاني اورد هذا الاعتراض وهو خطأ قطعاعلى ان مثل هذا  
 الحكم انما يتعلق بالموجودات الخارجية وهي لا يتصور ان تكون الامقيدة وذلك قرينة  
 قطعية على ان المراد بقيد الاطلاق ليس الا مجرد التاميم واما استدلاله بالمثال الذي فرضه فهو  
 استدلال فاسد لان هذا المثال من محترقاته وحله على المعنى الذي قرره مبنى على توهم المذكور  
 فلا اعتبار به واما قوله والصواب ان يقول غير السوائم مطلقا الخ فلذلك ان تورد عليه ان قوله  
 مطلقا لا يظهر الا كونه سالسا من غيرا ومن السوائم وعلى كل يلزم تقييد الغير بالسوائم بالاطلاق  
 فلا يصدق على المقيد على زعمه فان قال من نفي الاطلاق حينئذ عدم اعتبار التقييد لعدم  
 التقييد قلنا هذا المعنى يمكن ايضا في عبارة المصنف فلا يصح الفرق بينهما وبين هذا يظهر ان من  
 عناية الله بالشراح وتوقيفهم لاصابة الصواب علمت منهم لما ذكره الكوراني لان السلامة من  
 الغلط دليل على دليل على العناية والتوفيق والتسببه ليس تنبها في الحقيقة بل بلاء وعجزة وان  
 تجبه وتنبه به بانه تنبه امام تنببه الشراح لو سكنت عنه ~~كان~~ خيرا وكان الصواب في  
 مقصوده ان يعبر بقوله ولم يتنبه احد من شراح كلامه والا فالتبادر من قوله ولم يتنبه كل واحد  
 من شراح كلامه انما هو سلب العسوم لا عموم السلب الذي هو مقصوده ولم يتنبه للفرق بين  
 العبارتين وانما ما يجير ان لفظا والله الموفق (قوله وهو معلوفة الغنم) قال شيخنا العلامة قده  
 بحث وهو ان سائمت الغنم اخص من مطلق السوائم ونفي الاخص اعم من نفي الاعم الى آخر  
 ما اطال به واجاب عنه (واقول) اقول ان يقول هذا البحث من دفع من أصله غير محتاج الى جوابه  
 وذلك لان ما ذكره من ان نفي الاخص اعم من نفي الاعم مسلم لكنه غير وارد لان الشارح لم يرد  
 به قدا التفسير بيان نفي الاخص حتى يتوجه عليه ما ذكره بل تفسير المراد في القول الاول من  
 قوله غير سائمتها فان المراد عليه بغير سائمتها هو الغير من الغنم لا مطلقا فقد رعبارة المصنف غير  
 سائمتها وذلك لان حاصل هذا القول ان مقهور الغنم السائمتة او سائمتة الغنم ليس هو التقييد

(وهل المتفق) عن محلبة  
 الزكاة في المشايخ  
 الاولين (غير سائمتها) وهو  
 معلوفة الغنم (او غير مطلق  
 السوائم) وهو معلوفة الغنم  
 وغير الغنم (قولان) الاول  
 ووجه الامام الرازي وغيره  
 ينظر الى السوم في الغنم  
 والثاني الى السوم فقط  
 لترتب الزكاة عليه في غير  
 الغنم من الابل والبقر

الحقيق له ما بل هو اخص منه وذلك لان لفظ الغنم ليخرج شيا لانه لا يصدق عليه ان يصدق عليه  
 السائمة وقع قيد اخصه صاه فهو انما يخرج عما دخل تحته دون غيره كالبقر مطلقا فاذا احتسب  
 الخرج بلفظ السائمة ما لا يصدق عليه السوم من الغنم فقط وهو الغنم المعروفة لا ما لا يصدق عليه  
 السوم مطلقا فنعين ان المصنف انما اراد بقوله غير سائمة غير سائمة منها أي الغير الذي هو منها  
 وذلك هو معلوفتها لانه هو المتهوم على هذا القول وان كان هو اخص من التقيض والحاصل  
 ان المتهوم هو مقابل السائمة من الغنم لا مقابل سائمة الغنم وعلى هذا فاذا قلنا بان مجرد السائمة  
 مفهوم ما كانت قد أخذت من كلام ابن السمعاني فالقياس ان يقال ان دل الدليل على تعميم  
 هو ضرورة انه لم يمتد للموصوف من المقابل أيضا وان دل على تخصيصه اختص المقابل فاذا دل  
 الدليل على ان الموصوف النعم كان المقابل معلوفة النعم وان دل على انه الغنم مثلا فالمقابل  
 معلوفة الغنم قال الامام في الحصول الثاني تعليق الحكم على صفة في جنس كقوله عليه  
 الصلاة والسلام في سائمة الغنم زكاة يقتضى تقيده عما عداه في ذلك الجنس ولا يقتضى تقيده  
 في سائر الاجناس وقال بعض الفقهاء من اصحابنا انه يقتضى تقي الزكاة عن المعلوفة في جميع  
 الاجناس لئلا دليل الخطاب يقتضى النطق أي مقابله فلما تناول النطق سائمة الغنم فنقيضه  
 يقتضى معلوفة الغنم دون غيرها احتجوا بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكاة  
 ويانتم من عدم العلة عدم الحكم لان الاصل اتحاد العلة والجواب أن المذكور رسوم الغنم  
 لا مطلق السوم فاندفع ما قالوه انتهى فقوله يقتضى تقيده عما عداه في ذلك الجنس هو المراد بقول  
 المصنف وهل المتني غير سائمة أي من جنسها فلذا بين الشارح المراد بقوله وهو معلوفة الغنم  
 (فان قلت) كيف قال الامام فنقيضه يقتضى معلوفة الغنم دون غيرها مع ان نقيض سائمة  
 الغنم اعم من معلوفتها (قلت) مسلم ان التقيض الحقيقي اعم لكن لم يثبت بالدليل ان المتهوم  
 هو التقيض الحقيقي بل ما ذكره الامام فقط من مقابل الوصف المقيد بالكون من الغنم وهو  
 المعلوفة المقيدة بالكون من الغنم لما علم مما سبق بيانه وبما أوضحه أيضا أن قوله في الغنم السائمة  
 زكاة معناه اذا كانت الغنم سائمة وجبت فيها الزكاة وهذا لا يقيد الا تقي الزكاة عن الغنم  
 اذا كانت معلوفة ولا تعرض فيه لتعريفها ويمكن أن يجاب عن اراد الشيخ بانه لقصد التقرين  
 وتشخيص الادمان ويجعل جوابه على ما قررناه في دفع الاراد فليتامل (قوله وجوز المصنف)  
 الى قوله على وزانها في مطل الغنى ظلم (فان قلت) يرد على كون لفظ الغنم صفة انه ليس مشتقا  
 فلا يصح كونه صفة (قلت) هذا عقله عما فسره الصفة اخذ من كلام امام الحرمين وغيره  
 كما تقدم في كلام الشارح بانهم القطة مقيد لا يخرج لفظ الغنم في المثال القطة مقيد لا يخرج لان  
 المضاف اليه مقيد المضاف كما هو ظاهر (فان قلت) يرد على كونه على وزانها في مطل  
 الغنى ظلم ان الغنى مشتق يصح وقوعه نعتا والغنم بخلافه (قلت) لا اثر لذلك الفرق بعدما تقرر  
 ان ليس المراد بالصفة المشتق بل اللفظ المقيد لا يخرج وهو متحقق في المثال كما تقرر والمراد بكونه  
 على وزانها فيما ذكرنا انها مقيدة لما اضيف اليها باضافة اليها وذلك موجود فيما قال المصنف  
 في منع الموانع من جعله لفظا كلام طويل جيد فاقول المراد بالصفة عند الاصولين تقييد  
 لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر مختص ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية ولا يريدون بها النعت

وجوز المصنف أن تكون  
 الصفة في سائمة الغنم لفظ  
 الغنم على وزانها في مطل  
 الغنى ظلم كما سبق في تقييد  
 تقي الزكاة عن سائمة غير الغنم  
 وان ثبت فيها دليل لسل آخر  
 وهو بعيد لانه تخلاف  
 المتبادر الى الاذهان  
 (ومنها) أي من الصفة  
 بالمعنى السابق (العله) نحو  
 اصطالسائل لما جته

فقط كما يفعل التصريح بالانفعال واذا كان المعنى بالصفة التي يكون المتبني في قولنا في الغنم  
 السائمة في كل ما هو الغنم وفي قولنا في ساعة الغنم زكاة انما هو السائمة فهو الاول عدم  
 وجوب الزكاة في الغنم المعسوفة التي لولا التقيد بالسوم لشملها لفظ الغنم ومفهوم الثاني  
 عدم وجوب الزكاة في ساعة غير الغنم كالبيقر مثلا التي لولا تقيد السائمة باضافتها الى الغنم  
 شملها لفظ السائمة انتهى ثم قال ويؤيد ذلك ان ابا عبد الله لم يفهم من قول النبي صلى الله عليه وسلم  
 مطلق الغنم ظم الا ان مطلق غير الغنم ليس بظلم لان غير الماطل ليس بظلم ولان الغنم الذي ليس  
 بما ماطل ليس بظالم انتهى فظهر ان ما قاله محتمل العصاة احتمالا لا يقرب اليه بل لا يمكن الجزم بزيده ولذا لم يرد  
 الشارح المحدث على استبعاد ذلك بخلاف المتبادر في الاذهان واذا علمت ذلك علمت ان قول  
 شيخنا العلامة في قوله علي وزاتها الخ مانعه الفرق بل اذا التقى مشتق بصح وقومته نعمتا والغنم  
 بخلافه انتهى لا ينبغي ان يكون الاغفلة مما تقر في معنى الصفة عند الامور بلين اذ مع  
 ملاحظته لا اثر له هذا الفرق كما لا يخفى (قوله أي المحتاج دون غيره) أقول أشار به الى انه ليس  
 معنى قولنا اعط السائل لما يحتاجه الامر باعطاء سائل تصف بالاحتياج والتعليل بالاحتياج بل  
 معناه الامر باعطاء مطلق السائل بشرط تحقق الحاجة فيخرج ما اتفق فيه هذا الشرط ويظهر  
 المفهوم (قوله أي لا وراه) اي مثلا (قوله أي لا أكثر من ذلك) قال شيخ الاسلام أي ولا أقل  
 وأقول نعم اقتصر الشارح هنا على نفي الاكثر لانه ممنوع في نفسه بخلاف الأقل ليس ممنوعا  
 في نفسه بل مطلوب لان كل جزء من الثمانيين مطلوب وانما الممنوع الاقتصار عليه وانما اقتصر  
 على نفي الأقل فيما بعد في حديث شرب الكباب لان الأقل لا يحصل معه المقصود بخلاف  
 الاكثر يحصل معه المقصود وزيادة فالأقل لا يحصل المقصود والاكثر يحصل وليس ممنوعا منه  
 لذاته بل من حيث امر خارج عنه ككون الماء مسبلا على الفسيل أو اعتقاد كون الاكثر  
 مساويا (قوله بشرط) قال الكوراني عطف على قوله صفة لا على ما ذكر بعد قوله منها لعدم  
 دخول الشرط في الوصف هذا ما عليه شارحو كلامه ولقد ان تقول قد تقر في علم البلاغة ان  
 الشرط ظرف للجزء والظرف اما زمانى أو مكانى وقد ذكر المصنف ان الظرف مطلقا لم يلق  
 بالوصف فلما منع لاطلاق الشرط على هذا التاويل وكذلك تقول في الغاية هي بمعنى قائم بنى  
 الغاية فتدخل في الوصف المذكور فتكون أقرب الى الضبط وأقل اقباسا انتهى (وأقول)  
 لا يخفى صراحة عبارته في ان ايراد هذا على الشراح لا على المصنف ويستفاد من هذا  
 الايراد بعد ثبوت ما ذكره من المقدمات والاعراض عن اعتبارها من التكلمات في غاية الظهور  
 اما ولا فلان الشارح المحدث تقبل من المصنف ان الصفة انما تقيد لا يخرج ليس بشرط  
 ولا استثناء ولا غاية وتقدم تصريح منع الموانع من الاصوليين وهذا صريح في خروج  
 هذه الثلاثة عن الصفة في اصطلاح واصطلاح الاصوليين فكيف يصح مع ذلك ادراج الشرط  
 والغاية في الصفة في شرح كلامه واما ما قيل فلان تكبير قوله بشرط مع تعريف ما قبله لظاهره ان  
 لم يكن صريحا في عطفه على صفة وهذا في غاية الظهور وظهر ان شارح كلامه اغا كثيرا على  
 ما ذكرناه الموافق لتأخر عبارته أنفسهم واصطلاح واصطلاح الاصوليين بخلاف ما ذكره  
 هو فانه يخالف ليس ذلك فلا يخفى ان ذلك كما في تقرير كلام المصنف (قوله) وهو ما اثبات

أي المحتاج دون غيره  
 (والظرف) زمانا ومكانا  
 نحو ما قرئ يوم الجمعة أي لاني  
 غيره وابس أمام فلان  
 أي لا وراه (والحال) فهو  
 أحسن الى العبد مطعما  
 أي لا يحاسب (والعدد) فهو  
 قوله تعالى فاجلسوا معهم  
 ثمانين ليلة أي لا أكثر  
 من ذلك وحديث النبي  
 اذا شرب الكلب في اناء  
 أحدم فليغسله سبع  
 مرات أي لا أقل من  
 ذلك (وشروط) عطف على  
 صفة فهو وان كن أولان  
 حمل فآفة وعاملين أي  
 فقيرا ولات الحمل لا يجب  
 الاتفاق عامين (وغاية)  
 فهو فان طلة لها فلا تحمل  
 من بعد حتى تنكح زوجا غيره  
 أي فاذا نكحته تحمل للاول  
 بشرطه (وانما) نحو وانما  
 الحكم الله أي تفسيره ليس  
 باله والاله المعبود بحق  
 (ومثل لا عالم الازيد) مما  
 يشتمل على نفي واستثناء  
 نحو ما قام الاثر بمنطوقهما  
 نفي العلم والقيام عن غير  
 زيودته وهو ما اثبات

العلم والقيام لزيد  
 على ذلك بانه لو قال ما له على الادينار كان ذلك اقرا بالدينار ولو كان بالمفهوم لم يواخذ به لعدم  
 اعتبار المهور في الاغازير قال وهو الذي يخلج له الصدر اذ كيف يقال في لاله الا الله ان دلالاتها  
 على اثبات الالهية لله بالمفهوم اسمي (واقول) عن نص من الاثمة على اثبات الالهية لله بالمفهوم  
 المولى سعد الدين فانه قال في حواشي الفسطول لا يخفى ان في مثل لاله الا الله المفهوم هو ان الله  
 الحق الهية الغير منطوق وفي اغما الاعمال بالثبات والعالم زيد بالمفهوم وفي ان الاعمال بدون  
 التنية ولا عالم غير زيد اسمي واما استبعاد الكمال فقد اشار شيخ الاسلام الى دفعه حيث قال وعلى  
 المشهور قد لا لاله الا الله على اثبات الالهية لله بالمفهوم لا بالمنطوق ولا بعد دفعه لان القصد  
 اولو بالذات رد ما لا يخالفه المشركون لا اثبات ما واقرنا عليه فكان المناسب للاول المنطوق  
 والثاني المفهوم اسمي واجاب عن استدلالهم بمسئلة الاقرار بان حمل عدم اعتبار المفهوم فيها  
 اذا كان بغير المحصر كما فيهمه كلامهم (قوله) وفصل المبتدأ من الخبر بضمير المفضل فيه امور  
 الاول انه لا فرق في ذلك بين ان يعرف الجزآن او لا فانهم سرحو ايمان الخبر به بضمير المفضل  
 يكون معرفة ويكون سكرة كعرفة في امتناع دخول ال نحو زيد هو افضل منك واجازة بعضهم  
 وقوعه بين نكرتين كعرفتين في امتناع دخول ال نحو ما ظننت احدا هو خير منك اما تعريف  
 الجزآن بمجرد مقتد بجهومه وان لم يكن منه ضمير فصل لا فادناه المحصر بل يكفي في المحصر  
 فيقتد بجهومه ظهور الاول في العموم وكون الثاني اخس منه بحسب المفهوم وعكسه كما  
 فصل ذلك المولى المتنازلي عن اتفاق علماء البيان فقال قوله واما مفهوم المحصر يريد بالمحصر  
 ههنا بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدأ بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان صفة او اسم  
 جنس ويجعل الخبر ما هو اخس منه بحسب المفهوم سواء كان علم او غير علم مثل القائم زيد  
 والرجل عمرو والكرم في العرب والاثمة من قرين وصدقي خالد ولا خلاف في ذلك بين علماء البيان  
 تمسك بالتمسك بالانحصار ولا في عكسه ايضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق  
 زيد وزيد المنطلق كلاهما في عصر الاطلاق على زيد ووجه المناسبة انه لما كان ظاهرا  
 في الجنسية والعموم على ما هو قانون النطائيات افاذا انحدا بالجنس مع زيد بحسب الوجود  
 ولا معنى للمحصر سوى هذا انتهى فعمله موقوف بما قد يتوهم انه لا حاجة لتعيين المصنف بفصل المبتدأ  
 من الخبر لانه يكفي تعريف الجزآن بل عموم المبتدأ وخصوص الخبر وذلك لانه لا يشمل نحو زيد  
 هو افضل منك بخلاف كلام المصنف لکن يخرج منه تعريف الجزآن فانه لا يحتاج منه الى  
 الضمير والله اعلم والثاني قال شيخ الاسلام الانسب بما تسميه الصفة ان يقول وضمير المفضل  
 ويقدمه على قوله بشرط انتهى (قلت) وانما كان الانسب الاول ليكون لتفاوت صدق عليه  
 تعريف الصفة بانها النظم مقيد لا يخرج منه ما على ما يقتضيه اقتضار المصنف على استثناء الشرط  
 والاستثناء والتامة لكن قد يتوقف في صدق عليه مع ذلك اذ لا يظهر انه مقيد له وامل المصنف  
 انما يريد به ما كالمشرط وما بينهما المقام ذلك الصدق وانما كان الانسب الثاني ليكون في حيز  
 ومنها التنبه به على وصفية ما في حيزها وخرابته وصفية ويحمل خروج ذلك من الصفة بناء على  
 عدم ارادته حصر المشتقات فيما ذكره والفاث انه يخفى ان يراد المبتدأ والخبر ولو بحسب

العلم والقيام لزيد (وفصل  
 المبتدأ من الخبر بضمير  
 المفضل) نحو ام اتخذوا  
 من دينه اولياء قاله هو  
 الولي أي فقيره ليس بولي  
 أي ناصر (وتقديم المفعول)  
 على ما سياتي عن البيانين  
 كالقول والجار والمجرور  
 فهو اياك الله بدأ لا غيرك لاني  
 الله تحشرون أي لاني غيره  
 (وأعلاه) أي اعلى ما ذكر  
 من أنواع مفهوم التفاضل  
 (لا عالم الا زيد) أي مفهوم  
 ذلك وشعوره اذ قيل انه منطوق  
 أي صراحة بسرعة تبادره  
 الى الاذهان

الاسل حتى يشل نحو اسم وغير كان نحو ولكن كانوا الظانين (قوله ثم ما قيل انه منطوق  
 أي بالاشارة) فان قلت المنطوق بالاشارة من أقسام المنطوق غير الصريح والمصنف لم يتعرض  
 فيما سبق لانقسام المنطوق الى صريح وغير صريح وانتسام غير الصريح الى اشارة وغيره  
 فكيف تصح هذه الحوالة منه قلت ليس في هذا الكلام حوالة على ما سبق بل تنبيه على ذلك  
 الانتسام سواء قال هر به في هذا الكتاب أولا (قوله المفاهيم المخالفة الا للقب حجة) فيه  
 أمران الاول انه ينبغي ضبط المخالفة حيث وقع صفة للمفهوم كما هنا بكسر اللام وحيث أطلق  
 على المفهوم كافي قول المصنف السابق وان خالف فمخالفة أو أضيف اليه المفهوم كافي قول  
 الشارح السابق وهو صفة أي مفهوم فمخالفة بفتح اللام كما لا يخفى والثاني ان شيخنا العلامة  
 قال تفسير القوله حجة أي مدلوله للفظ لانه جعل القول بها في الحديث هو القول بأنه يدل على  
 ان مطلق غير الغنى ليس يتسلم ويستند فلا يصح اخراج الشارح المفاهيم الموافقة من عموم  
 المفاهيم لان دلالة اللفظ عليها تختلف فيه كما ترى في قوله وان اختلفوا في طريق الدلالة عليه  
 فليست انتمى (وأقول) ما زعمه من عدم صحة اخراج الشارح المفاهيم الموافقة من عموم المفاهيم  
 قبط لانه أظهر من ان يبين وأوضح من ان يعين وذلك لان ما زعمه من تفسير الحجة بقوله أي  
 مدلوله للفظ ممنوع منعلا اخفاه معه اذ هو تفسير للفظ بما لا يهيم منه بل ولا يحتملها الا بقاية  
 التكلف والتعسف من غير ضرورة بل ولا حاجة تدعو اليه ولا دليل بل ولا قرينة ترشد اليه  
 وأما استدلاله عليه بقوله لانه جعل القول بها في الحديث هو القول بأنه يدل الخ فلا يصح  
 ودعوى انه جعل القول بها في الحديث ما ذكره ممنوع منعلا انتباهه في جوابه ان يريد الشارح  
 ان قوله ما في حديث الصحبة من ماذ كرفي معرض الاستدلال ما لزوم لاحتجاجهما بالمفهوم بل  
 كونه أرا ذلك هو الظاهر المتبادر من سياق مفاسل كلامه ان كثيرا من أئمة اللغة قالوا بامتناع  
 المخالفة أي احتجوا بها لان أقوى عبادة وعبيد قال في مقام الاحتجاج ان حديث الصحبة  
 يدل على ماذ كرو ذلك يستلزم احتجاجهما به ولا يخفى عليك انه ليس في هذا التماس جعل القول  
 بها هو القول بأنها تدل فتدبر بل لو تنزلنا الى ما طاله كان فساد هذا الاعتراض بما لانه  
 حينئذ يوجه تخصيص مفاهيم المخالفة بالذكريان هذا الخلاف المذكور بقوله لغة وقيل  
 شرعا وقيل بمعنى لم تعرضوا له في غير المخالفة وبان حجة الموافقة بالمعنى الذي زعمه قد علت من  
 الكلام السابق فيها فصحة اخراج الموافقة لا غلب عليها لا يقال لا يصح قوله حجة مع قوله لغة  
 أدر عا أو معنى الا ان فسر قوله حجة بما قسره به الشيخ لانه يصح التمسك به لان اللغة انما ثبتت  
 بها أنه مدلول لانه يصح التمسك به لان منع ذلك لان اللغة اذا ثبتت بها أنه مدلول ثبت بها أنه  
 يصح التمسك به لان صحة التمسك به متوقفة على انه مدلول فاذا ثبتت ثبتت واذا امتد الى  
 اللغة امتدت اليها واذا علت ذلك علت سقوط قوله وحينئذ الخ اذ سقوط الشيء يقتضى سقوط  
 ما يرتب عليه اذ الثمرة تنزع الشجرة والله الموفق (قوله الا للقب) قال شيخنا العلامة  
 لوجه الاستدانة اذ لم يتناول ما قبله عند المصنف لعدم دلالاته على اتقاء الحكم عن غيره  
 انتهى وقد سبقه الزركشي الى هذا الاعتراض فقال وقوله الا للقب لوجه الاستدانة لانه لم  
 يتقدم له ذكر وانما ذكره فيما بعد وأخره لانه يخالفها في الحجة انتهى (وأقول) هذا الاعتراض

(ثم ما قيل) انه (منطوق أي  
 بالاشارة) كمشهور انما  
 والغاية كما سيأتي لتبادره  
 الى الاذهان (ثم غيره) على  
 الترتيب الآتي (مسئلة  
 المفاهيم) المخالفة (الا للقب  
 حجة



ساقط قطعاً بل لا ينبغي أن يكون الاسهوا وذلك لانه ان اراد ان عدم التناول يقتضي عدم صحة الاستثناء مطلقاً لانه فساد كل استثناء منقطع وذلك باطل اجماعاً كيف والكاتب والسنة وكلام القضاة مشحونة بالاستثناء المنقطع كما هو معلوم وان اراد ان عدم التناول يقتضي عدم الحاجة للاستثناء ففساده في غاية الظهور ويلو ازان تحقق اليه حاجة وهي هنا الايضاح ودفن التوهم ويبان ان المنصف غير قائل به فان ذلك لم يعلم بحاسبي والتوسطة لاذ كراخلاف فيه الذي من فوائد الاطلاع على أنه قبل به ولا يعني على عاقل عارف بوقوع الكلام ومقاسد العقلاء أن كل واحد من هذه الامور قد يقصد بمجرد الاستثناء فكيف مع اجتماعها ولو صح أن عدم التناول يقتضي عدم الحاجة للاستثناء ما كان الكتاب العزيز والسنة المظهرة وكلام القضاة مشحونة منه كما لا يعني وان اراد ان عدم التناول يقتضي عدم صحة الاستثناء على سبيل الاتصال فهذا مسلم لكن لا يصح الاعتراض به ولا زعم أنه لا وجه للاستثناء كما هو ظاهر لحوافز ان يصح ويوجه على وجه التقطاع على أنه يجوز ان يجعل متصلاً بان يراد بالمقاهيم المتخالفة ما قيل به ولو في الجملة بأن اثبت البعض دون البعض ويكون الغرض من التعميم التوسطة لاستثناء اللقب وكراخلاف فيه والمعنى حيث نذكر ما قيل بأنه مفهوم مخالفة فهو صحة عندنا ما عدا اللقب وهذا مما لا اعتبار عليه فقد بان بما لا مزيد عليه أن وجه استثناء اللقب في غاية الحسن وأنه لا زيادة في هذا الاعتراض على التعبير في الوجوه الحسنات وبالله المستعان (قوله لغة) عبارة الرزكشي لكن اختلف القائلون به هل في الحكم فيه عماد المنطوق به من جهة اللغة أي ليس من المقولات الشرعية بل هو باق على أصله أو من جهة الشرع بتصرف منه زائد على وضع اللغة أو من قبيل المعنى أي العرف العام انتهى (قوله منهم أبو عبيدة وعبيد) ذكر العصد كإن الحاجب بدلها ما أبو عبيدة والشافعي ثم قال كان الحاجب واعترض عليه يعني على هذا الدليل بأننا لانسم قههم ما ذلت لغة لجواز ان يتباع على اجتهادهما الجواب ان أكثر اللغة انما ثبت بقول الأئمة معناه كذا وهذا التجوز قائم فيه وأنه لا يقدح في افادته الظن ولو كان فادسا لما ثبت مفهوم شئ من اللغات واعترض عليه أيضا بالمعارضة بذهب الاخفش فإنه نقض مع كونه عالم بالخرية فدل على أنه ليس من مفهوم اللغة الجواب انه لم يثبت في الاخفش كما ثبت اثبات أبي عبيدة والشافعي فان أبو عبيدة قد كره ذلك في مواضع كما علمت والشافعي روى عنه أصحاب مذهب مع كثرتهم والمخالفون له ولا كذلك الاخفش ولو سلم فنذكرناه وهو أبو عبيدة والشافعي أرجح من الاخفش لانهم اثنان أعظم منه في العلم والشهرة ولو سلم فهما يشهدان بالاثبات وهو يشهد بالنفي والمثبت أولى بالقبول من النافي لانه انما يتيق لعدم الوجدان وأنه لا يدل على عدم الوجود الاظنا والمثبت للوجدان وأنه يدل على الوجود قطعاً انتهى وقوله لجواز ان يتباع على اجتهادهما قال المولى سعد الدين لا يريد الاجتهاد في الاحكام الشرعية بل النظر والاستدلال في المسائل القوية قال وحاصل الجواب ان هذا المنع لا يضرنا لانا لا ندعي القطع بمفهوم اللغة بل الظن وهو حاصل بقوله ما وهما من أئمة اللغة سواء استند قولاها الى اجتهاد أو جماع أو غير ذلك كما كثر اللغات فان طريق معرفتها قول الأئمة ان معنى هذا اللفظ كذا أو التواتر وبهذا يسقط اعتراض العلامة بان هذا مع انه كلام على الاستدعاء لان اللغة انما ثبت بقولهم لو نقلوا

لغة) لقول كبير من أئمة اللغة  
 بهم منهم أبو عبيدة وعبيد  
 قال في حديث الصحابين  
 مثلما ظل الغني ظلم انه يدل  
 على ان مطل غير الغني ليس  
 بظلم وهم انما يرون في مثل  
 ذلك ما يعرفونه من لسان  
 العرب

عن العزب على أنهم ما لو تقبلوا يقبل لكونه من أخبار الآحاد انتهى (قوله وقيل حجة شرعا)  
تقدم تعبير الركني عن هذا القول بقوله من جهة الشرع بتصرف منه زائد على وضع اللغة  
انتهى وقضية قوله زائد على وضع اللغة عدم ثبوت المفهوم وحجته لغة على هذا القول فان كان  
كذلك والأشكل الاستدلال الا في فهمه صلى الله عليه وسلم لجواز ان يكون مستند فهمه  
عليه السلام قضية اللغة (قوله وقد فهم صلى الله عليه وسلم من قوله تعالى ان تستغفروا لهم سبعين  
مرة قلن يغفر الله لهم الخ) فيه أمران الاول ان هذا الدليل أورده العضد كائن الحاجب على  
أصل المفهوم ثم رده حيث قال واستدل بقوله تعالى ان تستغفروا لهم سبعين مرة قلن يغفر  
الله لهم فقال عليه السلام لا يزيدن على السبعين دل على انه عليه السلام فهم منه انما زاد  
على السبعين حكمه بخلاف السبعين وذلك مفهوم العدد وكل من قال به قال به مفهوم الصفة  
فثبت مفهوم الصفة والحديث صحيح لا قدح في رواه الجواب منع فهم ذلك لان ذكر السبعين  
للمبالغة وما زاد على السبعين مثله في الحكم وهو مبادرة عدم المغفرة فكيف يفهم منه المخالفة  
واملا علم أنه مرادها بخصوصه سلمناه لكن لانهم فهمه منه ولعله باق على أصله في الجواز اذ لم  
يتعرض له تنقيح ولا اثبات والأصل جواز الاستغفار للرسول وكونه مظنة الاجابة ففهم من  
حيث انه الاصل لان حيث التخصيص بالذكر انتهى (فان قلت) فكيف مع رده بما ذكر  
استدل به الشارع (قلت) يحتمل أن ذلك لمتابعة القوم في الاستدلال به وان كان مردودا ويحتمل  
انه لعدم الالتفات لهذا الرد لان ما ذكره خلاف الظاهر المتبادر من سياق فهمه عليه الصلاة  
والسلام فلا يتناقض مع قول المتن الكافي في المطالب والثاني أن فهمه صلى الله عليه وسلم ما ذكر  
يجوز أن يكون بالنظر للوضع التعوي بل قد يقال ان ذلك هو الاصل لان الوضع التعوي  
والتعوي بل عليه هو الاصل حتى ثبت الخروج عنه فجرد هذا الفهم لا يثبت أن ذلك بالشرع  
فليتأمل (قوله وقيل معنى) فيه أمران الاول قال الكوراني نقل عن المصنف أن المراد هو  
العرف العام لانه معقول لاهله وذلك مثل ما يقولون لولا اتقاء الحكم عن المسكوت عنه لم يكن  
لذكر القيد فائدة وقد قد منا أن هذا دليل من يدعي انه فهم لغة قال المولى المحقق عضد الله  
والدين قدس الله روحه مستدلا على أنه فهم لغة ولم يدل التخصيص على ان المراد مخالفة  
المسكوت عنه لانه ذكر في الحكم لما كان للتخصيص فائدة سواء واعتراض بأنه اثبات للوضع  
بالفائدة والوضع انما يثبت نقلا لا غير والجواب لان سلم انه اثبات للوضع بالفائدة بل ثبت  
بالاستقراء عنهم أن كل ما ظن أنه لا فائدة للفظ سواء تعين أن تكون فائدة للفظ والمراد منه  
والتنازع فيه مندرج تحت تلك القاعدة هذا كلامه وهو صريح في أن هذا القسم راجع الى  
اللغة ولان مفهوم المخالفة دليل شرعي عند القائل به فاعتبار مواسقته من اللفظ لا بدوان  
يستند الى أئمة اللغة ويعلم من الشارع فلا معنى للعرف على ما نقل عن المصنف والصواب اسقاط  
هذا المذهب عن الاعتبار انتهى (وأقول) ما ذكره لا يرد على المصنف وتصويبه المذكور في غير  
محله أما ولا فلان المصنف ثبت عنده بطريق صحيح وجود هذه الاقوال الثلاثة وأن المغايرة  
بين الاول والثالث بان مستند الاول كلام أئمة اللغة ومستند الثالث نظر العقل ومخالفة المولى  
عضد الدين له في ذلك لا قدح فيه لانهم الاقوال ثابتة عنده كافي سائر المواضع التي خالف فيها

(وقيل) حجة (شرعا) لمعرفة ذلك من موارد كلام الشارع وقد فهم صلى الله عليه وسلم من قوله تعالى ان تستغفروا لهم سبعين مرة فان يغفر الله لهم ان حكم ما زاد على السبعين بخلاف حكمه حيث قال كما رواه الشيخان خبر في الله تعالى وسأزيده على السبعين (وقيل) حجة (معنى)

قوله فيه أمران لم يذكر الا في الثاني

العضد وغيره وأما قوله ولأن مفهوم المخالفة دليل شرعي الخ فتعوطه ظاهرا لأن صاحب هذا  
المذهب الثالث لا يعلم أن كون مفهوم المخالفة دليلا شرعيا يقتضي أن اعتباره واستفادته  
من اللفظ لا بد أن تستدل إلى أئمة اللغة أو يعلم من الشارع بل يكفي استناده إلى نظر العقل الصحيح  
المتبني لكونه مدلول اللفظ وإن لم يصرح به أئمة اللغة ولا علم من الشارع وأما ثانيا فلا منافاة  
بين ما ذكره المصنف وما ذكره المولى عضد الدين لأن هذا الطريق المعنوي يثبت كون المفهوم  
مدلول اللفظ لغة لكن المصنف تعرض لبيان كون الطريق المتبني معنويا والمولى عضد الدين  
تعرض لنفس الإثبات بهذا الطريق فتأمل فانه مع كونه في غاية الوضوح خفي على الكوراني  
فوقع فيما وقع فيه مما لا مثاله إلا الاتباس المحض وأما قوله فنقل عن المصنف أن المراد هو  
العرف العام فهو يتجرب لمداد كرهه الشارح المحقق وذلك لأن المراد بالمعنى هنا انما هو النظر  
العقلي غاية الأمر أنه لما عبر المصنف في شرح المختصر بالعرف العام بين الشارح المحقق أنه  
لا مخالفة وأن وجه ما في شرح المختصر أنه لما كان المفهوم معقولا لاهل العرف العام بالطريق  
الذي تبين عبره وكان الكوراني لم يعرف مقصود الشارح من هذا الكلام لكن كان اللاتق  
حينئذ التوقف وعدم الاجترار على التعريف (قوله أي من حيث المعنى) قال شيخنا العلامة  
يرده أن معنى تميز القساذ ذلك بل أنه منصوب بأسقاط الجار أي الحكم بأنها حجة ناشئة من المعنى  
أي النظر العقلي ولا يخفى ان لغة وشراعا منصوبان أيضا بذلك فذلك فيسده وذهب ما تحكم  
انتهى (وأقول) وجه ذلك فيه دون ماع كونه أحوج إلى ذلك منتهما لظهور المراد فيهما  
وخفا فيه كما يدرك بالتأمل التوطئة لبيان ذلك المعنى بقوله وهو أنه الخ لعدم فهمه بدون بيانه  
بمخالف اللغة والشرع فان معناه ما ظاهر بدون بيانه كما لا يخفى فدعوى التحكم بأطالة وانما  
تصح لو بين أن لا فرق بين المواضع الثلاثة وأنه لا خصوصية للثالث ولم يبين شيئا من ذلك غاية  
الأمر أنه لم تظهر له خصوصية وبجهد ذلك لا يجوز له دعوى التحكم كما لا يخفى على أنه لو بين ذلك  
لم تصح له دعوى التحكم بل لو أزان يكون ترك ذلك في الأولين لغيره من ذكره في هذا على ما هو  
أحد الطريقين المساويين في نظائر ذلك من الخذف من الأول دلالة الثاني أو بالعكس (قوله  
لولا يثبت المذکور الحكم عن المسكوت) قال شيخنا العلامة هذا يدل على ان مفهوم المذکور  
من الصفة وغيرها انتفاء الحكم عن غيره لا محله كما سبق انتهى (وأقول) قد بينا فيما سبق ان  
المفهوم يطلق على مجموع الحكم ومحله وعلى كل منهما وحده فله ثلاثة اطلاقات ولا يخفى ان  
اللفظ اذا تعددت اطلاقاته يجب أن يحمل في محمل على ما يناسب ذلك اهل من تلك  
الاطلاقات كما هو في غاية الوضوح ان له أدنى تنبوع ومعرفة بكلامهم وحينئذ فالشارح حمل  
قياسه مفهوم الصفة مثلا على المحمل المناسبة انه المفهوم من مجرد الصفة لظهور أن المفهوم  
من مجرد الساتعة انما هو المعلوقه مع أن الحامل له على ذلك المحمل موافقة كلام المصنف كما تقدم  
بيانه وحمله هنا على الحكم وحده أو مع محله لانه المناسب لنصب النزاع في الاحتجاج به كما لا يخفى  
ومثل هذا الصنيع في كلامهم أكثر من أن يحصر وأشهر من أن يذكر من غير توقف من أحد  
منهم في صحته ولا ترد أحد في حسنه واستقامته على أن أفهام خروج المحمل ليس الاوسيلة  
لاتتفاء الحكم بحمل المفهوم على المحمل يستتبع بيان انتفاء الحكم فهو في قوة المحمل على انتفاء

أي من حيث المعنى وهو أنه  
لولا يثبت المذکور الحكم عن  
المسكوت لم يكن إذ كره فائدة  
وهذا كما عبر عنه هنا بالمعنى  
عبر عنه في صحت العام كما  
سياق بالعقل وفي شرح  
المختصر هنا بالعرف العام  
لأنه معقول لاهله

الحكم واذا علمت ذلك علمت مقوط ما أشار اليه الشيخ بقوله هذا يدل الخ من الاعتراض بخالف  
 كلام الشارح وتناقبه (قوله واحتج بالقب الدقاق الخ) اعترض على مفهوم اللقب بأنه لو تحقق  
 لزم الكفر والكذب في محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود ونحوهما قال في التلويح  
 يعني يلزم الامران في كل من القولين للتخصيص لان الاول دل على أن غير محمد ليس برسول وهو  
 كفر والثاني يدل على أن غير زيد ليس بموجود وهو أيضا كذب وكفر لو وجود الباري تعالى فان  
 قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرأنا مفهوم المخالفة وهو هنا ممنوع لجواز أن يكون المقضى  
 للتخصيص بالذكر هو نضل الاخبار برسالة محمد ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح  
 بالاسم قلنا في نضل لا يتحقق مفهوم اللقب أصلا لان هذه الفائدة خاصة في جميع الصور اه وفي  
 حواشيه الحسروية تبقى ههنا بحيث هو أنك قد عرفت ان من جملة شرأنا مفهوم المخالفة أن  
 لا تظهر أولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم ولا مساواته في الحكم وهذا الشرط مفقود  
 في القولين اما في الاول فلوجود المساواة بين رسولنا عليه الصلاة والسلام وبين سائر الرسل  
 صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين في نفس الرسالة وان كان له فضل عليهم من جهة أخرى وأما في  
 الثاني فإلانة الوجود في الواجب أو كمن الوجود في الممكن وهو ظاهر انتهى (وأقول) بقي ههنا  
 أيضا بحيث وهو أنه لو صح هذا الاعتراض لو ردد على مفهوم غير اللقب أيضا كالمعبر في المثالين بدل  
 محمد وزيد عشتق نحو الهاشمي رسول الله والضارب عمرا موجود فتخصيص مفهوم اللقب  
 بهذا الاعتراض غير ظاهر واعترض مفهوم اللقب أيضا بان القول به يؤدي الى نفي الجمع عليه  
 وهو تحليل النص وأثبت حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله  
 اسم الاصل فلا قياس لتبوت الحكم بالنص وان لم يتناول فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي  
 الحكم عنه فلا يجوز إثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس الخالف للنص قال في التلويح وقد  
 يجاب بأن موضوع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة  
 ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر انتهى وبعبارة العضد الجواب ان القياس يستدعي  
 مساواة في أصل في المعنى الذي أثبت له الحكم واذا حصل ذلك دل على الحكم في الفرع  
 بمفهوم الموافقة وبطل مفهوم المخالفة الخ قال المولى سعد الدين في حواشيه ولو صح ما ذكره هنا  
 من أن القياس يستدعي المساواة فاذا حصل المساواة دل على تبوت الحكم في الفرع بمفهوم  
 الموافقة كان كل قياس مفهوم ما والثابت به ثابت بالنص ولزم رفض كثير من القواعد انتهى  
 (قوله وأنكر أبو حنيفة الكل) فيه امران الاول أن الكمال اورد على ذلك أمرين نقلهما  
 عن الحنفية وفيه نظر لان المصنف انما نقل عن أبي حنيفة ولا يلزم من تبوت ما اورد الكمال عن  
 الحنفية تبوته عن أبي حنيفة اذ كثيرا ما تخالف الحنفية أبا حنيفة فهذا الايراد انما يتم ان ثبت  
 أن أبا حنيفة قائل بما نقله عن الحنفية فليتأمل والثاني قال شيخنا العلامة لما كان مراده  
 بالجمية كون المفاهيم مدلوله وذلك هو معنى كونها مفاهيم صرح بالجمية أولا وواقع الانكار على  
 المفاهيم أنفسهم اشارة الى اتحاد كونها مفاهيم وكونها جمية في المعنى انتهى (وأقول) قد بينا فيما  
 سبق بطلان كونه أرابا لجمية كون المفاهيم مدلوله فبطل ما رتبته على ذلك وانما أراد المصنف هنا  
 ايقاع الانكار على نفس المفاهيم اعلان أبا حنيفة أنكروا نفس المفهوم ويلزم منه انكار الجمية

(واحتج بالقب الدقاق  
 والصيرفي) من الشافعية  
 (راين خير من سداد) من  
 الملاكية (ويعض الخنازير)  
 علما كان أو اسم جنس نحو  
 علي زيد حج أي لا على عمرو  
 وفي النعم زكاة أي لا في غيرها  
 من المسألة اذ لا فائدة  
 لذكره الا تقي الحكم عن غيره  
 كالمسألة وأوجب بان فائدة  
 استقامة الكلام اذ  
 باسقاطه يحتل بخلاف  
 اسقاط الصفة وتقوى كما  
 قال المصنف الدقاق  
 المشهور باللقب بمن ذكر  
 معه خصوصا الصيرفي فانه  
 أقدم منه وأجل (وأنكر  
 أبو حنيفة الكل مطلقا)

وبهذا الاعتبار يقابل ما سبق واما لان المراد انه أنكر حجيتها فهو على حذف المضاف وبهذا  
يقابل ما سبق أيضا فليستأمل (قوله أي لم يقل بشئ من مفاهيم المخالفة) قال شيخنا العلامة  
الواقفي بالانكار ان يقول أي قال بعدمها لان الانكار نشئ قول بعدمه لا عدم قول به انتهى  
(وأقول) انما قال ما ذكره إشارة الى انه كاف في مخالفته ومقابلته لما سبق لان مجرد عدم القول بها  
مقابل القول بها والى سقوط حجيتها عنده بمجرد ذلك لانه اذا لم يقل به لم يمكنه الاحتجاج به اعم  
ان عدم قوله به استلزم قوله بعدمه اضرورة عدم تردده في ذلك فاذا لم يقل به أي لم يعتقد ها  
لزم قوله بعدمها أي اعتقاده عدمها والا كان مترددا والقرض خلافه كما هو معلوم على ان  
قوله لان الانكار نشئ قول بعدمه ممنوع بل هو أعم من القول بعدمه اذ قد ينكر بالاعلم  
حاله كما هو ظاهر مع انه لا قول بالعدم حينئذ ومن هنا يظهر توجيه وجه لتفسير الشارح بما  
ذكر وهو ان عدم القول بالنشئ هو المحقق من انكاره فلذا اقتصر عليه وقوله لا عدم قول به ان  
أراد فقط وكان قليل الجدوى أو مطلقا فهو ممنوع لان من لزم انكار النشئ عدم القول به  
وان لم استلزمه للقول بالعدم أيضا (قوله وقوم في الخبر) قال الكوراني أي في الخبر الخالي  
عن الازام كقولك في سائمة الغنم نتاج لاشتهوم اذ يعلم قطعانه لا يدل الخبر المذكور على عدم  
النتاج في المعروفة وقد ذكر في الفرق ان الخبر له خارج يطابقه ولا يطابقه فالخبر يشعر بوقوعه  
لا يلزم من انتفاء القول بالمفهوم في الخبر انتفاؤه في الانشاء لان الانشاء اذا لم يكن له خارج  
ولم يحصل الحكم من مفهوم القيد لم يكن هناك فائدة قط هذا كلام الشروح وهو ضعيف جدا  
لان اشعار الخبر بوقوع ذلك الخارج لا يدخل له في دلالة المفهوم لامنعا ولا لزوما والمولى المحقق  
عنه الملة والدين أشار الى ضعفه أيضا ولم يتعرض للجواب عن هذا المذهب ونحن نقول  
القائلون بمفهوم المخالفة متفقون على انه دليل ظاهر انما يعمل به اذا يعارضه دليل أقوى من  
نفس أو باجماع أو مخالفة دليل قطعي عقلي أو بديهية ولا شك انك اذا قلت في الشام الغنم السائمة  
لم يدل على ان السائمة في العراق وانما يدل لانه ظاهر عارضة قطعي وهو الاجماع والتواتر وبديهية  
العقل على ان في غير الشام من سوائم الا ترى انهم تركوا المفهوم في قوله تعالى ولا تكفروا  
فتياتكم على البغاء ان أردن تحصننا مع كونه انشاء لان الاجماع عارضة اذا علمت ذلك علمت  
سقوط ما ذكره والدالمصنف من انكار المفاهيم في كلام غير الشارح مع الايمان الشارح منزه عن  
الذهول والقفلة بخلاف غيره وانما كان ساقطا لان الكلام في دلالة لغة وقد تحققت قبل هذا  
ان الدلالة التقيت النفس من اللفظ الى المعنى ولا دخل لارادة اللفظ فيها ولا لشعوره والتلف  
في بعض الصور انما هو بواسطة مانع أي معارض أقوى وظهر لك أيضا الجواب عن قول امام  
الحرمين وهو ان الوصف انما يعتد به حيث ناسب الحكم فاما اذا لم يناسب كما اذا قيل في صغار  
الغنم زكاة فلا يدل على الانتفاء في الكبار لانها قدمت في ذكر البص ان المسكوت عنه اذا كان  
أولى بالحكم أو مساويا لا يكون مفهوم المخالفة مرادا بل يكون من قبيل مفهوم الموافقة  
ولو فرضنا ان الوصف لا يناسب لا المتطوق ولا المخالفة يكون وصفا لمعنى لا اعتبار به هكذا يجب  
ان يفهم المقام والله أعلم انتهى (وأقول) لا يخفى عليك ما في هذا الكلام السقيم المعنى الركيك  
اللفظ وأن اللائق الضرب عنه صعبا لکن لا بأس بإشارة ما الى بعض ما فيه لئلا تغتر به الضعفة

أي لم يقل بشئ من مفاهيم  
المخالفة وان قال في المسكوت  
بمخالف حكم المنطوق  
فلا هو آخر كما في انتفاء  
الزكاة عن المعروفة قال  
الاصل عدم الزكاة وردت  
في السائمة فثبت المعروفة  
على الاصل (و) انكر  
الكل (قوم في الخبر) نحو  
في الشام الغنم السائمة فلا  
يتق المعروفة عنها لان الخبر  
له خارج

يجوز الاخبارية فلابد من القيد فيه ٣٨ للثقي بخلاف الانشاء يجوز كواعن الغنم السائمة وما في معناه مما تقدم فلا خارجي

له فلا فائدة للقيد فيه الا  
الثنوي (و) انكر الكل  
(الشيخ الامام) والمد المصنف  
(في غير الشرع) من كلام  
المصنفين والواقفين لغلبة  
الذمور عليهم بخلافه في  
الشرع من كلام الله تعالى  
ورسوله المبالغ عنه لانه تعالى  
لا يقب عنه شيء (و) انكر  
(امام الحرمين) صفة  
لا تسلب الحكم) كان  
يقول الشارع في الغنم  
الستر الزكاة قال فهي في  
معنى اللقب بخلاف  
الناسية كالسوم خلفه  
موتة السائمة فهي في معنى  
الغلة ولكون الغلة غير  
الصفة بحسب الظاهر  
خلاف ما تقدم أطلق الامام  
الرازي عنه اسكارا الصفة  
ولكون غير المناسبة في  
معنى اللقب أطلق ابن  
الحاجب عنه القول بالصفة  
وأما غيرها مما تقدم فصرح  
منه بالعلة والظرف  
والعدد والشرط وانما وما  
والاوسكت عن الباقي وهو  
كل ذلك (و) انكر  
(قوم المدد دون غيره)  
فقالوا لا يدل على مخالفة  
حكم الزائد عليه والناقص  
عنه كما تقدم الا بقرينة أما  
مفهوم المراقبة

فاما قوله هذا كلام الشروح وهو ضعيف جدا الخ في عدة حجة ما نقله عنهم وما وجه به ضعفه  
وما أجاب به يرد عليه ان ليس حظ الشروح من ذلك الكلام الا مجرد حكاية عن ذلك القائل مع  
اعتقادهم ضعف هذا القول وما يتعلق به ذهب أن ما حكوه في غاية الضعف بل البطلان فاي ثني  
يلحقهم بسببه وما معنى نسبه اليهم ثم الاعتراض عليهم ما هذا الاجراف صريح وتهور قبيح  
وأما قوله اذا علمت هذا علمت سقوط ما ذكره والمد المصنف الخ فهو أمر صريح دليل بان أحسن  
التامل على انه لم يعرف معنى كلام والمد المصنف وحاصله ان المفهوم معنى يقصد تبعاً للمنطوق  
فلا يعتبر من غلب عليه الذمور اذا الامور التابعة انما يعتد بها في قصد ها ولا حظها ومن غلب  
عليه الذمور لا يوفق لقصد وملاحظته وهذا معنى في غاية الحسن والطلاقة لونه مما ورد  
عليه ما أورده مما هو حقيق بقول القائل

سارت مشرقة وسرت مغرباً \* شتان بين مشرق ومغرب

وليس في هذا المعنى توقف الدلالة على الارادة بل الذي فيه توقف اعتبارها في المعاني التابعة  
لامطابق على من يوفق منه بارادته وشتان ما بين المقامين وأما قوله وتظهر لك أيضا الجواب عن  
قول امام الحرمين الخ فلا يخفى عليك ما فيه اذ لم يذكر ما ظهر منه جواب عن ذلك اذ حاصل كلام  
الامام ان الوصف الذي لا يناسب لا يدل على انتفاء الحكم عن المسكوت وهذا صادق بان يثبت  
الحكم في المسكوت بطريق مفهوم الموافقة ويكون الوصف معنى لا اعتبار به فان أراد  
بالجواب الذي ظهر عن كلام امام الحرمين ما ذكره بقوله لا تقدمنا الخ وكلام الامام لا يخالف  
ذلك قليد كجوابا عنه وان أراد شيئا آخر فليس في كلامه شيء آخر يكون جوابا عنه وهذا كلام  
بين يديك فليست المتأمل (قوله يجوز الاخبارية عنه) قال شيخنا العلامة فيه نظرن وجهين  
لا يتقضى ان الخارج هو الخبرية لا النسبة الخارجية وان خارج الخبرية اعم من نسبه الذمينة  
لامسار لها والامر بالعكس فيما انتهى (وأقول) أما الامر الاول وهو انه يقتضى ان الخارج  
هو الخبرية لا النسبة الخارجية بجوابه اننا نسلم انه يقتضى ما ذكره هو صالح لكون المراد  
بالخارجي هو النسبة الخارجية اذ ليس فيه ما ينافي ارادة ذلك لا يقال النسبة الخارجية  
ليست مخبرا بل الخبرية هو المسند الذي هو أحد طرفيها لا نقول للمسند خبرية عن الخبرية  
وهو المسند اليه والنسبة الخارجية مخبرية المخاطب أي قصد اعلامه بها وهذا هو المراد في  
هذا المقام اذ ليس المراد بقوله يجوز الاخبارية الا اخبار المخاطب أي اعلامه كما هو ظاهر  
لا يقال النسبة الخارجية لا تتبع حتى يصح الاخبارية بعضها لا نقول النسبة التي لا تتبع  
هي الشخصية كالتي بين زيد والقائم الشخص بخلاف غيرها كالتسبة التي في قولنا في الشام  
الغنم فانها تتبع الى وقوع الكون في الشام وحصوله لاحد نوعي الغنم وهو المعروفة ووقوع  
الكون فيها وحصوله للتروع الاخر وهو السائمة فان أريد الاخبار بكلماتها في الشام الغنم  
أو بعضها قبل في الشام الغنم السائمة مثلا فان خارجي الذي أخبر به هنا هو وقوع الكون  
في الشام وحصوله للغنم وبعضه الذي أخبر به هو وقوع الكون في الشام وحصوله للغنم السائمة  
سألنا انه يقتضى ما ذكره لكن قوله بالنسبة الى هذا والامر بالعكس ان أراد به ان الخبرية ليس  
خارجية فهو غير صحيح بل يلام من خارجية النسبة الخارجية الخبرية الذي هو المسند كما هو معلوم

وان اراد به الخبره الذي هو المسند وان كان خارجيا لكان لا يجوز ارادته ههنا بالخارجي  
فهو ممنوع بل صحة ارادته ههنا لا يمنع عنها عقل ولا نقل فان الحصول في الشام في مثال  
الشارح هو الخبره وهو خارجي لا مانع من ارادته ومعنى الاخبار به هو الاخبار بوقوعه  
وحصوله للخبر عنه فغاية الامر انه على حذف المضاف ومثله شائع ومعنى الاخبار ببعضه  
هو الاخبار بالحصه التي تخص الساعه منه أي بوقوعها وحصولها لان الحصول في الشام  
بما يتبعه فان حصول هذا الحيوان فيها غير حصول ذلك فيها هكذا (فان قلت) الحصه التي  
تخص الساعه ليست بهض الخارجي بمعنى الخبره في مثال الشارح بل هي تمام ذلك الخارجي  
فان الخبره في قولنا في الشام الغنم الساعه هو الحصول في الشام الذي يخص الساعه لا الاعم  
الشامل لها والمعروفة (قلت) ايس المراد بالخبر في قوله لان الخبره خارجي يجوز الاخبار ببعضه  
الخبر المذكور بل جنس الخبر الصادق بقولنا في الشام الغنم فان هذا الخبره خارجي وهو  
الحصول في الشام الشامل لحصول الساعه ولحصول المعروفة فيجوز الاخبار ببعضه وهو  
الحصول الذي يخص الساعه بان يأتي بخبر موضوعه الغنم الساعه كما سبقت الاشارة الى ذلك  
(فان قلت) تحصل مما تقرر ان الخبره اما النسبة الخارجية أو المسند على ما تقرر فهل هذا جار  
على ما يأتي المصنف ان مدلول الخبر الحكم بالنسبة لا بثبوتها (قلت) يمكن ان يجرى عليه أيضا لان  
المدلول وان كان هو الحكم عنده الا ان المقصود بالاقادمة ماقه الذي هو النسبة بمعنى الوقوع  
أو اللاحق كسما ياتي بيانه وأما الوجه الثاني وهو انه يقتضى ان خارجي الخبر اعم من نسبه  
الذهنية لامساؤها والامر بالعكس أي انه مساؤها الأعم منها فان عمه قب من الاقتضاء  
المدكور ممنوع فان قبل وجه الاقتضاء الحكم بجواز الاخبار ببعض الخارج لانها لو ساواها لم  
يمكن الاخبار ببعضه مع امتناع الاخبار ببعضها قلنا هذا لا يدل لاننا جلتنا الخارج على الخبر  
به فالامر واضح لما يبيته النسبة حيث تدقلا يتصور ان يكون بينهما عموم ولا مساواة وان جلتها على  
النسبة الخارجية فالحكم الاخبار ببعضها سواء كان بمعنى الاخبار ببعض متعلقها أو ببعض  
نفسها على ما تقدم بيانه لا يقتضى ما ذكر لان التبعض بالنسبة لطلق النسبة لانسبة هذا  
الخبر فالمعنى ان نسبة هذا الخبراً ومعلقها بعض من مطلق النسبة أو من متعلق مطلق النسبة  
بمعنى ان نسبة هذا الخبر فرد من مطلق النسبة ومعلق نسبة فرد من مطلق المتعلق مثلاً قولنا  
في الشام الغنم الساعه له نسبة خارجية وهي وقوع الحصول في الشام للغنم الساعه في الخارج  
لهذه النسبة متعلق وهو الحصول في الشام الخارج وهو ما فردان من وقوع الحصول في الشام  
للغنم مطلقاً ومن مطلق الحصول في الشام الشامل لحصول الساعه ولحصول المعروفة والحاصل  
ان المعنى ان نسبة بعض الاخبار كقولنا في الشام الغنم يجوز الاخبار ببعضها أو ببعض  
متعلقها بان يوثق بخبر آخر يقيد ذلك كقولنا في الشام الغنم الساعه فتأمل \* واعلم ان هذا كله من  
باب المجازاة في البحث وبيان ما في نظره هذا والافدع هذا النظر لا يلزم واحداً من المصنف  
والشارح اذ لم يزيدا على حكايته بديله ولم يتصب واحداً منهما للاختياره ولا تأييده بل كلاهما  
يعتقد ان ضمه وردة كما لا يخفى وقد صرحوا بان الحكاية لا تعترض الاجازة والله أعلم (قوله  
فاتفقوا على حقيقته) قال شيخنا العلامة قد مر انه فسر الحكاية بـ كونه مدلول اللفظ وذلك

فاتفقوا على حقيقته وان  
اختلفوا في طريق الدلالة  
عليه كما تقدم

مانع من الاتفاق على الكتاب بديه قوله وان اختلفوا فليس اهل انتهى (وأقول) قد سري بطلان ما زعم من انه قسر الحجية بكونها مدلول اللفظ وحيث تبدل ما رتب على ذلك من قوله وذلك مانع من الاتفاق عليها الخ (قوله مسئله الغاية قيل منطوق) فيه أمر ان الاول ان قوله الغاية على حذف مضاف أي مدلول أو مفاد أو حكم الغاية مثلا ويحتمل ان يكون اسما في الاصطلاح المدلول مثلا والثاني قال الزركشي ذهب القاضي أبو بكر الى ان الحكم في الغاية منطوق وادعى ان أهل اللغة اتفقوا على ما يقوم مقام فهمه على ان تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على ان ما بعدها خلاف ما قبلها لانهم اتفقوا على ان الغاية ليست كلاما مستقلا فان قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وقوله حتى يظهرن لابنتيه من اشعار ضرورة فهم الكلام وذلك المضمر اما ضما مقبلة أو غيره والثاني باطل لانه ليس في الكلام ما يدل عليه فتعين الاول ويقدح حتى يظهرن فاقربوهن وحتى تنكح فصل قال والاضمار بمنزلة الملقوظ فانه اشمل للمضمر سبقه الى فهم العارف باللسان وعلى ذلك جرى صاحب البديع من الحنفية فقال هو عندنا من قبيل دلالة الاشارة لا المفهوم ومن هذا يعلم ان كلام ابن الحاجب في النقل عن القاضي مقتضى انه مفهوم ليس بجيد وكلام القاضي في التقريب موضح بما ذكرنا لئلا يكون الجمهور على انه مفهوم ومنعوا وضع اللغة لذلك اه كلام الزركشي وقضية ما نقل عن القاضي انه أعنى القاضي أرادنا المنطوق اما المنطوق الصريح لانه جعل المعنى المراد في الآية مدلولاً عليه باللفظ المقدر وحكم بان المقدر بمنزلة الملقوظ وهذا لا يكون الا منطوقا صريحا لانه لا معنى للمنطوق الا ما دل عليه بلفظ مستعمل فيه وهذا على هذا التقدير كذلك واما المنطوق الاشاري ويكون المنطوق الاشاري عندهما كان مدلولاً بالوضع لفظ غير مستقل ويكون الاضمار الذي اعتبره بياناً للمعنى لانه يقدر ذلك اللفظ في نظم الكلام فلا يكون المنطوق الاشاري عندهما ما كان لازم ما وضع له اللفظ كما هو قياس ما قال به ابن الحاجب من ان دلالة اللفظ على لازم ما وضع له ثم ان جواب الجمهور عما قاله القاضي يقتضى انه لو ثبت قالوا به وقد وافقهم المصنف فقد يقتضى ذلك منه انه لا يجزى على اصطلاح ابن الحاجب المذكور فان صح ذلك كان هو محتاره في هذا الكتاب فليتامل جده في المقام (قوله والحق انه مفهوم) قال شيخنا العلامة قد علمت فيما مر ان قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره يدل على ثبوت حلها له بعد نكاح زوج غيره وأنه معنى غير مقصود أي اصالة فينطبق عليه هذا المنطوق الاشاري فالحق هو الاول انتهى (وأقول) أما لو افقد تقدم ان قضية المنقول عن القاضي القائل بأق الغاية منطوق انه أراد اما المنطوق الصريح واما المنطوق الاشاري لكن بمعنى ما كان مدلولاً وضعيا بلفظ غير مستقل لاجبى ما كان لازم ما وضع له اللفظ كما هو الموافق لطريقة ابن الحاجب وحيث نفذ ذكره الشيخ لا يفتح قضية المنطوق بواحد من هذين المعنيين وأما حقيقته بالمعنى الذي أرادها الموافق لنفسه ابن الحاجب لغير الصريح فلا يفيد لان كلام المصنف ليس في ذلك وأما ثانياً فلنقال ان يمنع ان مجرد الدلالة على ما ذكره في كونه منطوقا اشاريا لان شرطه ان يكون لازما للموضوع له كما قدمه والزوم هنا ممنوع لتوقف الحل بعد نكاح زوج غيره على أمور أخر فلا يوجب كطلاق الزوج الا تخروا نقضاء عدته وبعد وجوده قد يقوم مانع آخر وقد جزم ابن الحاجب بانها

(مسئلة الغاية قيل منطوق) أي بالاشارة كما تقدم اتبادر الى الأذهان (والحق) انه مفهوم كما تقدم ولا يلزم من تبادل الشيء الى الأذهان أن يكون منطوقا

مفهوم



منه ومع قوله بانقسام المنطوق الى صريح وغيره كالاشارة على ان المنطوق الاشارة من  
 افراد المنطوق الغير الصريح كما تقرروا لانهم ان المصنف في هذا الكتاب يرى انقسام  
 المنطوق الى الصريح وغير الصريح فيجوز ان يكون غير الصريح عنده من اقسام المفهوم ولا  
 يتاخره ما سبق من قوله ثم ما قيل انه منطوق أى بالاشارة وقوله مسئلة الغاية قيل منطوق أى  
 بالاشارة كما تقدمت الاشارة الى ذلك أو يرى انقسامه اليها لكنه تفسير غير الصريح بما تقدمت  
 الاشارة اليه لا بالمعنى الذى فسره به ابن الحاجب وحينئذ فيجوز ان يريد بقوله والحق انه مفهوم  
 تقي كونه منطوقا مطلقا بناء على انحصار المنطوق عنده في الصريح الذى ليس هذا منه أو  
 تقي كونه منطوقا اشاريا بالمعنى الذى تقدمت الاشارة اليه لا بالمعنى الذى قاله ابن الحاجب  
 وهذا هو الموافق لما دل عليه كلام الشارح من جملة على انه أراد تقي كونه منطوقا اشاريا  
 فلينأمل (قوله يتعلق الشرط) أقول قد يستشكل تأخر الشرط مع ان مناهما يلزم من عدمه  
 العدم بخلاف الغاية لا يقال هذا لا يرد لانه يلزم من عدمه عدم الشرط وهذا امر خارج عن  
 المفهوم الذى الكلام فيه مثلا قوله تعالى وان كن أولات حمل فأنفقوا عليهن يلزم من عدم  
 الحمل عدم الاتفاق عليهن وهذا امر خارج عن المفهوم فاللزوم الذى أقاده الشرط غير متعلق  
 بالمفهوم حتى يرجع به مفهوم الشرط على مفهوم الغاية لانا نقول هذا وهم محض بل لم يتعلق  
 اللزوم الا بالمفهوم لان مفهوم هذه الآية مثلا ان غير أولات الحمل لا يجب الاتفاق عليهن  
 وهذا بعينه هو الذى يلزم من عدم الشرط نعم يمكن أن يجاب بأن الكلام في الشرط اللغوي  
 ومنعناه لا يجب أن يكون شرطا عقليا فاللزوم فيه لا يلزم أن يكون عقليا فلا يتاخر المنطوق  
 فما قيل بانه منطوق أقوى مما قيل أحده بأنه منطوق نعم قد يكون معنى الشرط اللغوي شرطا  
 عقليا فيكون اللزوم فيه عقليا وحينئذ لا يعد تقديمه على مفهوم الغاية فليأمل (قوله ومثله)  
 أى الشرط كما قاله السيد في ذلك فصل الابتداء يبقى أن يكون مثل فصل المبتدأ طريق الحصر  
 بلا فصل بل يعرف الجزئين أو بعموم الأول وخصوص الثاني على ما سبق كافي العالم زيد  
 وزيد العالم والكرم في العرب والأعمى من قريش (قوله فظان الصفة) قال شيخ الاسلام فيه  
 تجوز لانه شامل للصفة المناسبة وغير المناسبة والمراد به غير المناسبة كإني عليه الشارح انتهى  
 أقول يحتمل أن التجوز بحذف المضاف والتقدير قباني مطلق الصفة وهو غير المناسبة ويحتمل  
 انه باطلاق اسم المطلق على المقيد لان لفظ مطلق الصفة اسم لفهوم الصفة الشامل للمناسبة  
 وغير المناسبة وقد أريد به غير المناسبة فقط ويحتمل انه بان أريد باطلاق الصفة على المناسبة  
 تجردها وخلوها عنها لعدم اعتبارها الذى هو الظاهر من اطلاق صفة المناسبة والقرينة على  
 التقديرات الثلاث الاستحالة التي عدوها من قرائن المجاز ويان ذلك ان لمطلق الصفة فردين  
 صفة مناسبة وصفة غير مناسبة وقد رتب بين مطلق الصفة والصفة المناسبة وهذا الترتيب  
 يمكن بالنسبة للقرن الثاني بحال بالنسبة للأول لانه ان اتحدت الصفتان المرتب بينهما فالترتيب  
 بين الشيء ونفسه محال وان اختلفتا فقديم احدهما على الأخرى ترجيح من غير مرجح وهو  
 محال أيضا والحاصل ان المصنف تجوزا قرينة ومثله جائز كالايحتمل نعم واختلفت الصفتان  
 المناسبة لكن كانت احدهما أنسب ليعد تقديم مفهومها وأما قوله كإني عليه الشارح

(يتاخر) أى الغاية (الشرط)  
 اذ لم يقل أحد انه منطوق  
 وفي نسبة الغاية انما فسياني  
 قول انه منطوق أى بالاشارة  
 كما تقدم ومثله في ذلك فصل  
 المبتدأ وتقدم ان مرتبة  
 الغاية تلي مرتبة لا عالم  
 الأزيد (فالصفة المناسبة)  
 تتاخر الشرط لان بعض  
 القائلين به خالف في الصفة  
 (فطلق الصفة) عن المناسبة  
 (غير العدد) من وقت ومحال  
 وظرف وعلة غير مناسبة

فهي سواء تملوا الصفة المناسبة (فالعهد) ٤٢ يتلوا المذكورات لانكار قومها دونها كالتقديم (تقديم المعمول) الخ المفاهيم

(لدعوى البيانيين) في فن  
المعاني (اقادته الاختصاص)  
أخذ من موارد الكلام  
البلغ (وخالفهم ابن  
الحاجب وأبو حيان) في  
ذلك (والاختصاص) القاد  
(الحصر) المشغل على نفي  
الحكم عن غير المذكور كما  
دل عليه كلامهم (خلافا  
للشيخ الامام) والاصناف  
(حيث أتته وقال ليس هو  
الحصر) وانما هو قصد  
الخاص من جهة خصوصه  
فان الخاص كضرب زيد  
بالنسبة الى مطاق الضرب  
قد يقصد في الاخبار به  
لا من جهة خصوصه  
قيوتى بالقاطنه في مراتبها  
وقد يقصد من جهة  
شخصه كالتخصص  
بالمعمول للاهتمام به فيقدم  
لفظه لا فاداة ذلك نحو  
زيدا ضربت فليس في  
الاختصاص ما في الحصر  
من نفي الحكم عن غير  
المذكور وانما جاء ذلك في  
ايك تعبد للعالم بأن قائله  
أي المؤمنين لا يعبدون غير  
الله وحده ان التقديم  
للاهتمام وقد ينضم اليه  
الحصر لخارج واختاره  
المصنف في شرح المختصر  
وأشار اليه هنا بقوله لدعوى  
البيانيين (مسئلة انما)  
بالكسر (قال الامدي وأبو حيان)

ينبغي أن لا يكون التقييم من مجرد قوله عن المناسبة عقب قوة مطلق الصفة لان ذلك لا يفيد  
التقييم بعدم المناسبة وانما يفيد عدم التقييم بالمناسبة كما هو ظاهر بل من قوله به مدغير  
مناسبات (قوله فهي سواء) قال الزركشي واقتضى كلامه أي المصنف ان بقية أقسام مفهوم  
الصفة من العلة والظرف والحال على السواء وينبغي أن يكون أعلاها العلة لدلالته على الإيحاء  
فهى قرينة من المنطوق انتهى وفي تصريح الشارح بمقتضى كلام المصنف مخالفة له (قوله  
لدعوى البيانيين) ينبغي أن يكون علة لما تضمنه قوله فتقديم المعمول من اثبات مفهوم تقديم  
المعمول لا الترتيب على ما قبله وتأخيره عنه كما يتوهم من العبارة فإنه لا يفيد ذلك كما  
لا يخفى فليست أمثل (قوله خلافا للشيخ الامام الخ) أقول قد يفهم من العبارة أن اختلاف الشيخ  
الامام مع غيره في تفسير مراد البيانيين وفيه نظر لان عبارات البيانيين في تقرير تقديم المعمول  
والقيد له وتطبيق الامثلة مصرحة بارادتهم الحصر بل منهم من عبر بلفظ الحصر كما لا يخفى  
كل ذلك على الواقف على كلامهم فكيف يتأق له مع ذلك تفسير عباراتهم بما ذكره فالظاهر ان  
الشيخ الامام لم يذ كر ما قاله تفسير المرادهم بل لبيان محتاره فيكون موافقا لابن الحاجب وأبي  
حيان في عدم افادة التقديم الحصر وان أوهم منبغ المصنف خلافه ولعل الحامل على هذا  
الصنيع تكلم الشيخ الامام على عبارة الاختصاص وتفسيرها بما ذكره وحمل عبارة غير  
البيانيين عليه بخلاف ابن الحاجب وأبي حيان لم يعرضوا لشي من ذلك بل مجرد المخالفة  
في افادة التقديم الحصر مع اعتقادهما ان الاختصاص والحصر بمعنى (قوله حيث أثبتته  
وقال ليس هو الحصر) قال الكوراني ونقل عنه انه قال الفضلاء لم يقولوا في تقديم المعمول  
بلفظ الحصر بل أتوا بلفظ الاختصاص وحاصل ما قاله راجع الى ما ذكره الشيخ ابن الحاجب  
من ان مجرد التقديم للاهتمام ثم قال والحصر في ايك تعديدهم من القرائن لا من التقديم  
غاية ما في ذلك ان الشيخ ابن الحاجب لا يطلق الاختصاص على ما تقدم وهذا يطلقه واستدل  
على ما نقل عنه به من الشارحين بأنه لو كان التقديم يقيد لافادته في قوله تعالى أفغريدين لله  
يعنون ولا يجوز أن يراد الحصر لقصد المعنى لانه قبل دخول الهمزة على تقدير الحصر يكون  
معناه غريدين لله يعنون وبعد دخول الهمزة الاتسار الذي هو معنى النفي يكون المنسك  
حصر الطلب في غريدين لله ولا يلزم منه انكار اشتراك الطلب ادين الله ولغريدين الله ونحن  
نقول قد ذكر الشيخ عبد القاهر ونقل عنه المحققون ان النفي اذا دخل كلاما يقيد فادارة  
يتوجه الى التقييم بقاء أصل الفعل كقولك وقد ضربت عبدك ما ضربته عبثا وتارة يتوجه  
الى المقيد فينتق مع قيده كقوله تعالى وما قتلوه يقينا اذا قتل منق من أصله والاعتماد في ذلك  
على القرائن اذا تقرر هذا فنقول في قوله تعالى أفغريدين الله يعنون انما توجه النفي المستفاد  
من الهمزة على أصل الفعل وهو طلب غريدين الله مطلقا لا على القيد الذي هو معنى الحصر  
المستفاد من التقديم قبل دخول الهمزة كما ظهر لك في قوله تعالى وما قتلوه يقينا وهذا مما  
لا ريب فيه وأما قوله ان الفضلاء لم يذكروا الاقظ التخصيص فما لا ينبغي أن يصدر عن مثله لان  
الاعتبار بالمعنى لا باللفظ وحيث أرادوا بالاختصاص معنى الحصر لا فرق بين التعبير عنه بلفظ  
الحصر والاختصاص قال الزركشي في أول سورة التغابن قدم الظرفان ليدل بتقديمهما على

اختصاص

بالكسر (قال الامدي وأبو حيان)

اختصاص الملك والحمد لله تعالى ثم قال ما حمل له ان الحمد اذا اختص بالله ولم يتجاوزوه فكيف  
يحمد الانسان على فعله الحسن وأجاب بأن ذلك الحمد مجاز مع ان الشيخ عبد القاهر الذي  
هو قدوتهم كلامه مشهور بلقط الحصر وفي بعض الشروح انه قد يتحقق لتغايرهما بقوله تعالى  
والله يختص برحمته من يشاء اذ لا يجوز ان يقال يحصر رحمة الله لانه لا يمكن حصرها وهو التيسر  
عليه بمعنى الحصر المراد هنا وهو اثبات الحكم المذكور وتخصيه عما عداه بالحصر الذي هو  
الاحتمار والاطاعة ولا يشك عاقل في صحة قولنا رحمة الله مختصة في المؤمنين أي في الآخرة  
لا يتجاوزهم الى الكفار وان كانت رحمة لا يبيحها أحد كما ولا يقاومها اعتراض لهذه  
المباحث نعم المستفيد من الطالين للعق والافسة وطها في غاية الملا انتهى (وأقول) أما قوله  
ونحن نقول الخ فهو كلام قريب وكان الشيخ الامام تظير الى الاستعمال الاكثر من توجه النبي  
الى القيد لكن بخدش استدلاله حينئذ احتمال ارادة الاستعمال الآخروا ان كان أقل كما  
هو المراد في نحو ما للظالمين من حميم ولا شفيع بطاع أي لا شفاعة ولا طاعة وأما قوله فما ينبغي  
أن يصدر عن مثله لان الاعتبار بالمعنى الخ فغير موجه بل هو ساخط لان مقصود الشيخ انهم عبروا  
بلفظ الاختصاص ولا يلزم انهم أرادوا به الحصر فهو يمنع ارادتهم الحصرية فكيف يرد هذا  
بانهم حيث أرادوا بالاختصاص معنى الحصر لافرق بين التعبيرين والظاهر انه أراد بالفضلاء  
غير هؤلاء المتأخرين المشهورين يقين البيان كالسكاكي والرخشري وأما هؤلاء فهو قاصد  
مخالفهم فلا يرد عليه ما قاله الرخشري ونحوه وأما قوله وفي بعض الشروح الخ فإرادهم بعض  
الشروح شرح الزركشي لكن ما زعمه من الالتباس غير صحيح بل ليس مراده الا الحصر  
المشهور الذي هو الاثبات والنقي ووجه ما قاله حينئذ ان رحمة الله تعالى لما ثبت وقوعها  
وعومها الكلي مخلوق دنيا وأخرى اذ الكفار مرحومون في الآخرة حتى في جهنم ومن رحمتهم  
فيها عدم تدميرهم بأشد معاهم فيه معاهم يمكن كما لا يخفى لم يمكن حصرها في أحد بمعنى ثبوتها  
دون غيره فلا يمكن فان قيل هذا مسلم اذا أريد مطلق الرحمة فان أريد نوع مخصوص منها أمكن  
الحصر بالمعنى المذكور وقلنا هذا اعتراض آخر ويجوز ان يكون الزركشي أشار اليه بقيد  
التقليبية فلا يكون الاعتراض بالالتباس الذي زعمه وبذلك يظهر انه لا منشأ لما زعمه من  
الالتباس الا التباس مراد الزركشي عليه وعدم اهتدائه اليه (قوله) كقول أبي حنيفة من  
وجه ما تقدم عنه (قال الكمال قد قدمنا ان الحصر المقادير انما عند الحنيفة عبارة ومنطوق كما  
سوره شيخنا في تحرير كلام الشارح هنا مستقدا انتهى) (وأقول) قد قدمنا ما يدفع هذا الاستناد  
ولمسه ان قول الحنيفة بما ذكر لا يستلزم قول أبي حنيفة به كثيرا ما يخالف الحنيفة  
أبا حنيفة كما هو معلوم والشارح انما نقل عن أبي حنيفة فالاعتراض عليه بقول الحنيفة  
بخلافه انما يصح بعد ان يثبت قول أبي حنيفة ولم يفعل بل لو ثبت قوله لم يلزم الاعتراض  
ايضا لجواز اختلاف قوله لظهور انه كثيرا ما يخالف أقوال الأئمة (قوله الكمال الهراسي  
يكسر الهمزة والكاف) قال الكوراني واقظ الكيا في المتن بكسر الكاف وفتح همزة الوصل  
اذ اللام فيه للتعريف ولفظ كما مجرد عن اللام اسم جنس لاطاعة من ملوك العجم كتعبع الملك  
حير وقبصر ملك الروم وكسر الهمزة على ما في بعض الشروح وهو ظاهر انتهى وأقول ما ذكره

كقول أبي حنيفة من جهة  
ما تقدم عنه (لا تقيد الحصر)  
لانها ان المؤكدة وما الزائدة  
الكافة فلا تقيد النقي  
المستعمل عليه الحصر وعلى  
ذلك حديث مسلم انما الرباني  
النسبة اذ ربا الفضل ثابت  
اجماعا وان تقيدته بخلاف  
واستفادة النقي في بعض  
المواضع من خارج كما في  
انما الحكم الله فانه سبق  
للرد على مخاطبين في  
اعتقادهم الهمزة غير الله  
تعالى (و) قال الشيخ (أبو  
اصحق الشيرازي والغزالي  
(و) صاحبه أبو الحسن  
(الكيا) الهراسي بكسر  
الهمزة والكاف ومعناه  
في لغة القرص الكبير  
(والامام) الرازي (تقيد)  
الحصر

المشتمل على ثلثي الحكم عن غير المذكور ٤٤ نحو انما قام زيد أي لا تحروا وثني غير الحكم عن المذكور نحو انما زيد قام أي

لا فاعدا (فهما وقيل لظفا) أي بالاشارة كما تقدم لتبادر الحصر الى الازدهان منها وان عورض في بعض المواضع بما هو مقدم عليه كما في حديث الربا السابق ولا بعد في افادة المركب ما يشهد اجزائه وليذكر المصنف امام الحرمين مع قوله بانما حكمها تقدم لانه لم يصرح بأنه مفهوم ولا منطوق (و) انما بالفتح الاصح ان حرف ان فيها من حيث انه من انراد ان (فرع) ان (المكسورة) فهي الاصل لاستغنائها بعمولها في الافادة بخلاف المفتوحة لانها مع معمولها بمنزلة مفرد وقيل المفتوحة الاصل لان المفرد أصل للمركب وقيل كل أصل لانه محال يقع فيها دون الآخر (ومن ثم) أي من هنا وهو ان المفتوحة فرع المكسورة أي من أجل ذلك اللازمه فرعية انما بالفتح لانما بالكسر (ادعى الزنجشري) في تفسيره انما يوحى الى انما الهكتم له واحد وتبعه البيضاوي فيه (افادتها) أي افادة انما بالفتح (الحصر) كما انما بالكسر لان ما ثبت للاصل يثبت للفرع حيث لا معارض والاصل انتفاؤه والزنجشري وان لم يصرح بهذا المأخذ قوة كلامه تشير اليه ومعنى الآية على هذا ما قاله ان الوحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم والعجب

الشارح من كسر الهمزة تبع فيه الاستوى في المهمات كما قاله شيخ الاسلام ودعوى السهو غير مسبوقة بلا ابداء سند صحيح صريح خصوصا مع نقل الاستوى ذلك عن الامام الثبت الضابط ومجرد كون اللام للتعريف لا يقتضي ذلك في غير لغة العرب اذ لهم تصرف لا يوافق تصرفات العرب فليست أمثل (قوله المشتمل على ثلثي الحكم عن غير المذكور الى قوله أو ثني غير الحكم عن المذكور الخ) قال شيخنا العلامة ثم في صدق حد المفهوم على الثني الثاني فنظر لا يفتي انتهى وأقول لا وجه لهذا النظر فضلا عن وصفه بعدم الخفاء كما لا يفتي فتأمل (قوله لانه لم يصرح بأنه مفهوم ولا منطوق) أقول قد يناقض هذا قوله السابق قيل مسألة الغاية قيل منطوق مانصه وأما غيرهما مما تقدم فصريح أي امام الحرمين منه بالعله الى ان قال وانما فان هذا يفيد المفهومية لان كلامه فيها اوضح من ان يجاب بأن مراده من السابق ان كلام الامام ظاهر يقترب من السياق في ارادة المفهوم لكنه لم يصرح به ولا يفتي ذلك قوله فصريح منه بالعله وانما لان التصريح بالاداة لا يبان افادتها بطريق المفهوم وفيه نظر ولعل الوجه في الجواب ان مراد الامام بالمفهوم المدلول وهو محتمل للمفهوم وسنة والنطقية والذي رأيته في البرهان فيما يتعلق بانما مانصه لا يجوز ان يكون من غرض المتكلم في التخصيص بالقلب ثني ما عدا المسمى بقلبه فان الانسان لا يقول رأيت زيدا وهو يريد الاشعار بانه لم ير غيره فان واه اراد ذلك قال انما رأيت زيدا وما رأيت الا زيدا انتهى فقوله فان هو اراد ذلك قال انما رأيت زيدا صريح في ان قولك انما رأيت زيدا كما يفيد رؤية زيدا بقيد عدم رؤية غيره لكن ليس في هذا الكلام تصريح بان افادته عدم رؤية زيد بطريق المفهوم أو بطريق المنطوق لكنه بواسطة السياق ظاهر في الاقول ثم رأيت شيخ الاسلام قال لا يقال بل صرح بأنه مفهوم فيما نقله عنه الشارح في مسألة المتأخرين الا القلب حجة لا ناقول صرح ثم بأنه مفهوم يقيد الحصر لانيته يقيد مفهوماً ومنطوقاً أي بالاشارة انما فليست أمثل هذا الجواب فانه لم يظهر الفرق بين كونه مفهوماً يقيد الحصر وكونه يقيد الحصر مفهوماً فان تركيب انما يقيد الحصر في الحصر وهو اثبات الحكم للمذكور منطوقاً والجزء الآخر وهو ثني الحكم عن المسكوت هو محتمل الخلاف في انه مفهوم أو منطوق كما هو ظاهر فلامعنى لا فادته الحصر مفهوماً اذ كونه مفهوماً يقيد الحصر الا انه دل على التقى المحقق للحصر بطريق المفهوم الا ان يريد بقوله مفهوماً من قوله مفهوماً يقيد الحصر معنى مدلولاً وهو صادق بالمفهوم والمنطوق فليست أمثل (قوله اللازمه فرعية انما) قال شيخنا العلامة انما حوجه الى ملازم ذلك واستلزامه له جعله ان بالفتح من حيث هي فرع ان بالكسر من حيث هي ولو جعل المتن على ظاهره من كون ان بالفتح في انما فرع ان بالكسر في انما استغنى عنهما لانه أي اللازم بعينه وهو المأخوذ حقيقة اه وأقول ما زعمه من انه لو جعل المتن على ما ذكر استغنى عنهما فهو ممنوع ومنعوا وانما لان فرعية ان بالفتح في انما لان بالكسر في انما غير فرعية مجموع انما بالفتح لمجموع انما بالكسر اذ فرعية جزء احدي الكلمتين لجزء الاخرى غير فرعية احدي الكلمتين للاخرى فلا بدق بيان كون ما ذكره منشأ ما ذكره الزنجشري من بيان استلزام الفرعية الاولى للفرعية الثانية لانها هي المنتأ بالحقيقة لما ذكره الزنجشري واعمرى ان هذا في غاية الظهور وقد ذكره هذا الشارح

يصرح بهذا المأخذ قوة كلامه تشير اليه ومعنى الآية على هذا ما قاله ان الوحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم والعجب

والعجب كيف تخفى هذا مع ظهوره على الشيخ ولكن حبك للشئ يعنى ويصم على انه قد يمنع ظهور المتن في ان ما جعله أصل أن المفتوحة في أمها وان المكسورة في انما بل ظاهره انه ان المكسورة منفردة أو مطلقا فتأمل (قوله أى في امر الاله) قال المحشيان نبيه به على ان القصر بانما اضافي لاحقيقي اه (وأقول) فيه نظر اذا التنبية على ان القصر اضافي ليس بقوله أى في امر الاله بل بقوله أى لا يتجاوز الى ان يكون الاله متعددا ولهذا قال شيخنا العلامة قوله أى في امر الاله تخصص بص للوحي المقصور لصدق القصر لا الاشارة الى انه اضافي لأن الاضافي تخصص بص شئ بشئ بالاضافة الى معين آخر لا الى جميع من عداه اه أى وتخصيص الوحي بالوحدانية ليس بالاضافة الى امر الاله بل بالاضافة الى التعدد وقد يجاب عنهم بما بان هنا اضافتان احدهما كون الوحي في امر الاله لا في أمر غيره والثانية كونه بالنسبة من أمر الاله الى وحدانيته دون غيرهما فكلهما بالنسبة للاضافة الاولى ثم قال في قوله أى لا يتجاوز الخ اشارة الى ان القصر الاول اضافي لانه قصر الوحي في أمر الاله على وحدانيته بالاضافة الى تعدده فقط لا الى جميع ما عداها لان منه ما أوحى اليه به فهو كونه عالما صريحا قادرا اه (قوله على استنثار الله تعالى بالوحدانية) قال شيخنا العلامة فيه تدافع لأن الاستنثار هو الانفراد فهو اشارة الى القصر الثاني في الآية واستنثار هو القصر والله تعالى هو المقصور عليه والوحدانية هو المقصور والمخاطب بهذا القصر من يعتقد الشرك في المقصور وهم المشركون كما ينبه عليه قريبا واعتقاد الشرك في الوحدانية تدافع لا خفاء فيه فالصواب ان يقول بالالوهية التي هي مصدر الحكم الواقع في الآيات المقصورة والتعبير عن المقصور عليه في الآية وهو الله واحد بالله تعالى نظرا الى انه المراد منه كأنه قال انما الحكم الله ثم في التعبير باستنثار اشارة الى ان القصر الثاني قصر افراد وهو عدم الشرك في ملاحظة منه نفي اه وأقول اما التدافع الذي زعمه فعنا ان الشرك والوحدانية متنافيان لان الشرك تنقض التعدد والوحدانية تنقض عدم التعدد فالشرك في الوحدانية غير متصورة قطعا فلا يتصور من عاقل اعتقاد الشرك في الوحدانية واما الاعتراض بهذا التدافع فهو مبني على غير أساس وذلك لانه مبني على حمل القصر الثاني في كلام الزمخشري على انه من قصر الصفة على الموصوف قصر افراد حتى يكون للزد على من اعتقد اشتراك الوحدانية بين الله تعالى وبين غيره لان المخاطب بقصر الصفة على الموصوف قصر افراد من يعتقد اشتراك الصفة بين موصوفين كما تقرر في محله أما الحمل على انه من قصر الصفة على الموصوف فهو صريح قوله والله تعالى أى المعبر عنه به واحد كما يفهم من تصويبه الآتي وهو الموافق لقاعدة أن انما القصر الاول على الثاني هو المقصور عليه والوحدانية أى المعبر عنها بالحكم كما يفهم من تصويبه الآتي وهو الموافق لقاعدة انما المذكور هو المقصور وأما الحمل على انه قصر افراد فهو صريح قوله من يعتقد الشرك في المقصور وقوله واعتقاد الشرك في الوحدانية لكن هذا أعني حمل القصر الثاني على ما ذكره هم فاحش فانه شئ لا يقتضيه كلام الزمخشري الذي حكاه عنه الشارح ولا ضرورة به بوجه من الوجوه اليه مع عدم استقامته في نفسه لان قصر الصفة على الموصوف قصر افراد انما يخاطب به من يعتقد اشتراك الصفة بين موصوفين وهذا الاعتقاد لا يتصور هنا من عاقل

أى في أمر الاله مقصور على استنثار الله تعالى بالوحدانية أى لا يتجاوز الى أن يكون الاله كغيره متعددا

ابداهة استهالة ذلك الاشتراك هنا اذا اشتراك موصوفين في الوجدانية أي الوحدة في الالوهية  
 من أظهر المحالات (فان قلت) بل كلام الخمشري يقتضى ان القصر من قبيل قصر الافراد  
 لان قوله استثناء الله بالوجدانية أي انفرادهم بايدل على ان الخطاب يعتقد الاشتراك فيها وتعدد  
 الموصوف بها (قلت) سستعلم قريبا جواب ذلك وانما هو أعني القصر الثاني من قصر الموصوف  
 أي الحكم بمعنى معبودكم بالحق على الصفة أي الوجدانية المعبر عنها بالواحد أي لا يتجاوز ذلك  
 الصفة التي هي الوجدانية أي الوحدة في الالوهية الى صفة أخرى كالتعدد فيها الذي اعتقده  
 المشركون على ما هو قاعدة انما من دلالتها على قصر الجزء الاول بعد ما على الثاني وعلى ما هو  
 الظاهر الخالي عن التكلف من موصوفية الحكم بقوله الواحد بخلاف العكس لاحتياجه  
 الى التكلف ومخالفة الظاهر كما لا يخفى قصر قلب فهو للرد على من اعتقد عكس حكم المتكلم  
 الذي هو الوجدانية وذلك العكس هو التعدد وان الاله أي المعبود بالحق موصوف بالتعدد  
 لا بالوجدانية وعلى هذا فسقوط ما توهمه من التدافع مما لا يحوم حوله خفاء اذ لا تنافي بين  
 التعدد والاله في تصور اعمه فادعده (فان قلت) بل بينهما تناف كما يعلم من أدلة امتناع التعدد  
 المقررة في علم الكلام (قلت) التدافع المعترض به ليس هو التنافي المطلقة ولو بحسب دالة الدليل  
 والالزمية ثبوت التدافع فيما صوبه اذ في اعتقاد الشركة في الالوهية تناف باعتبار دالة الدليل  
 اذ قد دل البرهان على استهالة تعدد الاله بل هو التنافي بحسب بديهية العقل أو نقول باعتبار  
 مجرد تصور مفهوم الشيتين فتأمله واما ما صوبه فلا يخفى ما فيه من التكلف الذي لا حاصل عليه  
 ولاداعي اليه لانه جعله من قبيل قصر الصفة على الموصوف الموحى الى جعل الحكم على الصفة  
 والواحد على الموصوف مع انه لا يخفى على عاقل فضلاء عن فاضل ان العكس هو الابق ان لم  
 يكن واجبا اذ لا يفهم من الحكم الاله الواحد الموصوفية الا قول ووصفية الثاني فاصوبه ليس الا  
 من عكس الصواب بلا ترتيب بل عبارة الخمشري مصرحة بذلك حيث قال مانصه انما قصر  
 الحكم على شيء أو قصر الشيء على حكم كقولك انما زيد قائم وانما يعوم زيد وقد اجتمع المثالان  
 في هذه الآية لان انما يوحى الى مع فاعله بمنزلة انما يعوم زيد وانما الحكم الاله او حد بمنزلة انما زيد  
 قائم وفائدة اجتماعهما الدلالة على ان الوحي الى رسول الله مقصور على استثناء الله بالوجدانية  
 انتهى فانظر قوله وانما الحكم الاله واحد بمنزلة انما زيد قائم فانه صريح قطع في حمله على قصر  
 الموصوف على الصفة كما هو فيما نظره به أعني انما زيد قائم وعبارة القاضي البيضاوي أي ما يوحى  
 الى الاله لاله الحكم الاله واحد وذلك لان المقصود الاصل من بعثته مقصور على التوحيد  
 فالاولى لقصر الحكم على الشيء والثانية على العكس انتهى وهي أيضا صريحة في ان القصر الثاني  
 من قصر الموصوف على الصفة فانه جعله من قصر الشيء على الحكم وقصر الشيء على الحكم لا خفاء  
 في انه من قصر الموصوف على الصفة ومما يوضح ذلك انه لو قيل انما الحكم واحد لم يكن الامن  
 قصر الموصوف على الصفة فزيادة الاله للتوطئة للموصوف بواحد والاشارة الى ان المراد بالوجدانية  
 الالوهية لا تفسير ذلك واما قوله ثم في التعبير باستثناء اشارة الى ان القصر الثاني قصر افراد  
 ناقول فيه ان تفسير الخمشري بما ذكر وان أوهم ذلك لمكنه غير مراده قطعاً بل لم يرد الا قصر  
 القلب وكأنه أراد باستثناء الله بالوجدانية اختصاصه بها بمعنى انه لم يتجاوزها الى تعدد الاله

لا يجنى الثمر الا بعد ما جنى غيره كما جنى بستان ذلك الشارح بقوله أي لا يتجاوز  
 الى ان يكون الاله كغيره متعدد كما عليه المخاطبون انتهى فانه يلزم من اعتقاد المخاطبين تعدد  
 الاله كون القصر قصر قلب لتنافي صفتي التعدد والوحداية وبداية استعماله اجتماعهما فلا  
 يمكن مع اعتقاد التعدد اعتقاد الوحداية فثبت اعتقاد المخاطب التعدد لم يمكن أن يكون  
 القصر الا من قبيل قصر القلب وكيف يقع من عاقل فضلا عن فاضل فضلا عن مثل الزمخشري  
 أحد مشاهير قريش البلاغة ارادة قصر الافراد هنا مع ما تبين انه من قصر الموصوف وقد  
 شرط واقبه عدم تنافي الوصفين ليصح اعتقاد المخاطب اجتماعهما في الموصوف وتنافيها هنا من  
 أجلى البديهيات بل لو كان من قصر الصفة لم يمكن من مثل الزمخشري أيضا ارادة قصر الافراد  
 اذ لا بد فيه من امكان الاشتراك في الصفة ليصح اعتقاد المخاطب الاشتراك فيها كما هو ظاهر وان لم  
 يصرحوا به فيما علمت (فان قلت) يكفي في الاعتراض ايها المعبود (قلت) فيرجع الاعتراض الى  
 المناقشة في العبارة وقد اشتمر أنها ليست من دأب المصلين وكيف يصح لعامل فضلا عن  
 فاضل المبالغة على الزمخشري أحد فرسان مبادئ البلاغة فيما هو من بديهياتها مجرد ايها  
 العبارة (فان قلت) لم يجعلوا هذا القصر من قصر التعيين قلت لعدم ملائمة المقام والسياق كما  
 لا يخفى عليك بالتأني واحسان التأمل والله هو الموفق (قوله) كعليه المخاطبون) قرره شيخنا  
 العلامة وبين انه موافق لما قصد من الاشارة الى أن القصر قصر قلب ثم قال ومن المشكل  
 ادعاء القصر في الآية الكريمة وأن المخاطب به من يقرب بالمقصود وثبوته لغير المذكور وانفراد  
 أو شركة أو احتمالاً والمخاطبون بالآية مشركون ينكرون أصل الوحي فضلا عن تعلقه بعين  
 الا أن يقال نزل المنكر منزلة المفتران معه ما ان تأمله ارتدع انتهى (واقول) يمكن أن يكون مادة  
 جوايه قول البيضاوي في قوله انه الى عقب ما تقدم فهل أنهم مسلمون محاصون بالعبادة لله تعالى  
 على مقضى الوحي المصدق بالحق وقد عرفت أن التوحيد بما يصح اثباته بالسمع انتهى (قوله  
 ومثل ذلك قوله) قال شيخنا العلامة في النسخ بعده صورة تعالى زيدت سهواً وتوهماً ان ضمير قوله لله  
 تعالى والصواب اسقاطها والضمير للزمخشري ومقوله اراد الخ (واقول) قوله في النسخ صوابه  
 أن يقول في بعض النسخ والافهذه الزيادة لوجودها في نسخ صحيحة كثيرة رأيناها ولعل  
 النسخ اعتمد فيما قاله على نسخته وقوله زيدت أي من بعض جهله النسخ وقوله والصواب  
 اسقاطها هذا أظهر من أن ينبه عليه بل لا حاجة الى التنبيه على ما وقع في نسخة محرفة من بعض  
 جهله النسخ بل كان الواجب اصلاحها من غير زيادة على ذلك فان دخل هذه النسخة على  
 تعريف جهله النسخ مما لا يخفى على أقل الطلبة (قوله) وان لم يصرحوا بذلك فيما علمت) قال  
 شيخنا العلامة قال أبو حيان وأما جعل الزمخشري أمماً المقنوعة الهمزة مثل مكسورته اندل  
 على القصر فلانهم اختلفوا في انما بالكسر وأما انما بالفتح فخرق مصدر يفسدك معه مع  
 ما بعده مصدر وقابله بعدها ايت جعله مستقلة انتهى من اعراب السمين هذا كلام شيخنا  
 (واقول) ان اراد به الايراد على قول الشارح وان لم يصرحوا بذلك فهو غير وارد لان ضمير  
 يصرحوا بالجمه وور في قوله اشارة الى ما عليه الجمه وراخ وتصريح أبي حيان لا يدل على تصريح  
 الجمه ولا احتمال انه ذكر ذلك استنباطاً مع عدم تعرض الجمه وور كما لا يخفى ولو سلم فهو غير وارد

كعليه المخاطبون ومثل  
 ذلك قوله في آية اعلموا أنما  
 الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة  
 أو اذان الدنيا ليست الا هذه  
 الامور المحقرات أي واما  
 العبادات والتقرب من أمور  
 الآخرة فلهو وزينة فيها  
 ونقل المصنف اقامتها  
 المحصر عن التوخي أيضا  
 في الاقصى القريب وفي  
 قوله صكان هشام ادعى  
 اشارة الى ما عليه الجمه وور  
 من بقاء أن فيها على  
 مصدر يربها مع كذا بما  
 وان لم يصرحوا بذلك فيما  
 علمت اكتفاء بكونها فيهم من  
 افراد أن وعلى هنا معنى  
 الآية الاولى ما يوحى الى في  
 أمر الاله الا واحداً نيته أي  
 لا ما أتت عليه من الاشارة  
 ومعنى الثانية اعلموا حقارة  
 الدنيا أي فلا تؤثر بها على  
 الآخرة بليلسلة فيقاء أن  
 في الآيتين على المصدرية  
 كاف في حصول المقصود  
 جسمان في الشريك عن  
 الله تعالى وتحقير الدنيا

مع قوله فيما علمت كما هو معلوم (قوله من اللطاف حدوث الموضوعات) قال الكوراني (أقول) اللطاف جمع لطف وهو فعل من الله يقرب به العبد من الطاعة ويعد منه من المعصية واللام فيه عوض عن المضاف اليه والحدوث حصول الشيء بعد عدمه وكان المناسب للطف لفظ الاحداث كما وقع لابن الحاجب وكان المصنف توهم على ما يفهم من بعض الشروح ان ذلك مختص بذهب التوقيف والحدوث يشمل المذاهب كلها وليس بشي لان حدوثه لا بد له من محدث وهو الله تعالى لانه خالق العباد وواقع الهيم بل لوجبه العدول بان الاحداث لما كان من نعم الله تعالى فالحدوث أولى لانه متفرع عليه وأقرب الى العباد منه لكان في الجملة وجهها انتهى (وأقول) ما أحق في هذا الاعتراض بقول القائل

وكم من عاتب قولاً صحيحاً • وآفته من الفهم السقيم

وذلك لانه لو فهم المراد باللطاف ما وقع في هذا الجزاف فان المراد بها الامور الملتطف بالناس فيها كما يشهده المحقق المحلى والعجب عدم تبينها من كلامه المصريح بذلك وحينئذ فاستقامة التعبير بالحدوث ومناسبته في غاية الظهور ولكنه لما توهم انهم احسان التأمل ان المراد بها ما قاله وقع في هذا الاعتراض الباطل الذي لم يرد فيه على التشنيع بغطاه الفاحش في نسبة المصنف الى التوهم (قوله اللغوية) أقول قضية المعنى ان لا يختص باللغة العربية وان كان الغالب انصراف اطلاق اللغة الى العربية بل يشمل غيرها أيضاً كما شهده أيضاً قوله الآتي وهي الاقفاظ الدالة على المعاني فليتم (قوله باحداثه تعالى) لما جعل حدوث الموضوعات من اللطاف المضافة اليه تعالى وكان توهم عدم اضافة الحدوث اليه تعالى على القول بان الواضع غيره تعالى بين اضافة الحدوث اليه تعالى على ذلك القول أيضاً بذلك أعني قوله باحداثه تعالى الخ (قوله لانه الخالق لافعالهم) قال شيخنا العلامة لا يحتاج الى الجواب به الا اذا فسر الوضع باختراع لفظ يدل على معنى أمان فسر بما سيجي من جعل اللفظ دليلاً على المعنى فهو عارض للموضوعات فلا يلزم من مجرد احداثه تعالى ايها الاحداث عارضها (وأقول) هو كما ترى معنى على ان المراد من لفظ الموضوعات ذواتها وليس كذلك بل المراد اما الموضوعات من حيث انها موضوعات وما له الى ان المراد حدوث وضع الموضوعات وهذا الوضع ان كان فاعله هو الله تعالى فلا اشكال في انه باحداثه تعالى وان كان فاعله البشر فهو أيضاً باحداثه تعالى لانه الخالق لافعالهم التي منها الوضع فهو الذي أحدثه وعلى هذا فنقول المصنف حدوث الموضوعات كانه على حذف المضاف أي حدوث وضع الموضوعات وأما الموضوعات باعتبار صفة وضعها بمعنى المجموع المركب من ذوات الموضوعات ووضعها فان كان الواضع هو الله تعالى فلا اشكال في ان حدوث هذا المجموع باحداثه تعالى وان كان الواضع هو البشر فحدثه أيضاً باحداثه تعالى لان الوضع الذي هو بجزء مخلوق أيضاً لله تعالى فهو باحداثه كالمجموع (قوله أنه قد اعترض بانه لا يستقيم فان فعل انما يصاغ من فعل ثلاثي وفعل أفيد أقاد وهو رباعي وأجاب شيخ الاسلام بانه انما يصاغ من ثلاثي لو رده أيضاً فراجعه ويحجب أيضاً بان الرباعي المبدوء بالهمزة في جواز الصوغ منه ثلاثة اقوال للتحاة وأقاد رباعي مبدوء بالهمزة فيجوز الصوغ منه بناء على أحد الاقوال (قوله وهما يخصان الموجود المحسوس) قضية عدم شمول المثال

(مسئلة من اللطاف) جمع لطف بمعنى ملطوف أي من الامور الملتطف بالناس بها حدوث الموضوعات اللغوية) باحداثه تعالى وان قيل واضعها غيره من العباد لانه الخالق لافعالهم (يعبر عما في الضمير) بفتح الموحدة أي ليعبر كل من الناس عما في نفسه مما يحتاج اليه في معاشه ومعادته غيره حتى يعاونه عليه لعدم استقلاله به (وهي) في الدلالة على ما في الضمير (أفيد من الاشارة والمثال) أي الشئ ككل لانها تم الموجود والمعدوم وهما يخصان الموجود المحسوس (وايسر) منهما أيضاً لموافقتهما للامر الطبيعي دونهما فانها كقياسات تعرض للنفس الضروري



أي الشكل للكتابة لانها لا تنحصر الموجود المحسوس لكن الالفاظ أبسر منها وكان وجه ترك  
 المصنف انما عبارة عن الالفاظ فهي من توابها (قوله وهي الالفاظ الدالة على المعاني)  
 قال شيخنا العلامة فيه بحمد بدا الجمع وانما يكون للماهية واللفظ الدال عليها مفرد وقد يجاب  
 بأنه قد نظى للموضوعات اللغوية في قولك مثلا الموضوعات اللغوية توقيفية لكن لا يؤخذ  
 من هذا التعريف ان اللغة تطلق على اللفظ الواحد الدال على معنى بخلاف تعريف ابن  
 الحاجب اللغة بانها كل لفظ وضع له في ثم تعريف المصنف يشمل الجاز والكتابة والحقيقة  
 الشرعية والعرفية وفي صدق المحدود عليها انظر انتهى (وأقول) قال العضد في تعريف ابن  
 الحاجب المذكور ولفظ الكل لا يذكر في الحد لانه للماهية من حيث هي ولا يدخل فيها  
 عموم ولانه يجب صدقه على كل فرد ولا يصدق بصيغة العموم وقد ذكره لانه يحد الموضوعات  
 اللغوية بصيغة العموم فوجب اعتبارها فيها فكأنه قال معنى قولنا الموضوعات اللغوية كذا  
 وكذا ان كل لفظ وضع لعنى كذا وكذا انتهى وفي حواشي السيد مانصه وقد ذكر المصنف لفظ  
 كل ههنا لانه لا يحد الموضوع اللغوي بل يحد الموضوعات اللغوية بصيغة العموم والاستغراق  
 فوجب اعتبار صفة العموم فيه أي في الحد وفي بعض النسخ في اقا اضهر للموضوعات والمعنى  
 في حدها وانما عرف الموضوعات اللغوية لانه قد يجري الاحكام عليها كما يقال الموضوعات  
 اللغوية كذا وكذا فاحتاج الى معرفتها فكأنه قال معنى قولنا الموضوعات اللغوية كذا وكذا  
 ان كل لفظ وضع لعنى كذا انتهى وبذلك تعلم ان مقصودهم في هذا المقام تحديد الجمع لا الماهية  
 وأن المصنف اطالع على مقصودهم وقصد التوفيق به وان حده وحده ابن الحاجب متصدان  
 بحسب المعنى وأن ايراد الشيخ ما قلنا من أصله وأن تعليل الجواب التي ذكره والاشارة الى  
 بعده وضعفه كما يدل على ذلك ايراد بقدر والمضارع ليس في محله لانه موافق لقرينة الآية وما  
 صرحوا به فكان ينبغي الجزم به بل ونسبته اليهم وأما قوله لكن لا يؤخذ من هذا التعريف أن  
 اللغة تطلق على اللفظ الواحد الدال على معنى ففيه بحث ظاهر أما أولنا فلان سلم عدم الاخذ  
 المذكور لان وصف الموضوعات بآتم اللغوية يتضمن وصف كل موضوع بأنه لغوي وهذا يقتضى  
 ان كل لفظ دال يسمى لغة لانه فسر الموضوعات اللغوية بانها الالفاظ الدالة وأما ثانيا فلان سلم  
 عدم الاخذ لكن لا يضر ذلك لعدم تهاق الغرض ههنا بذلك وأما قوله بخلاف حد ابن الحاجب  
 أي فانه يؤخذ منه ما ذكره في نفسه أيضا بحث ظاهر يتلقى من قول العضد السابق ولانه يجب صدقه  
 على كل فرد ولا يصدق بصيغة العموم فانه صريح في عدم صدق حد ابن الحاجب على اللفظ  
 الواحد على خلاف ما زعمه الشيخ قتاده ويجب من الشيخ في هذا المقام حيث بالغ بما رده  
 تصريح الشيخ العضد مع اكاره الاعتراض على المصنف والشارح بمجرد مخالفتهم ما كلام  
 العضد كما بيناه في مواضع من بسط فساد وأما قوله ثم تعريف المصنف يشمل الجاز والكتابة الخ  
 ففيه ان الشمول للحقيقة الشرعية والعرفية لا يختص بتعريف المصنف بل هو جار في تعريف  
 ابن الحاجب أيضا لصدق قوله كل لفظ وضع لعنى بالحقيقة المذكورة ضرور فانه لفظ وضع  
 بالوضع الشرعي أو العرفي لعنى فهما اعتد به عن ابن الحاجب في ذلك وجب ان يعتد به عن  
 المصنف فيه وحينئذ فخصيص تعريف المصنف بايراد ذلك نهى أو ذهول وأما قوله للمجاز

(وهي الالفاظ الدالة على  
 المعاني)

والكتابة فهو صحيح لانهم ساء من الموضوعات القوية أما الصواب فبما حدهم عندهم وهو اللفظ  
المستعمل في معناه مراد منه لازمه فواضح لانها حقيقة قطعا وأما المجاز والكتابة بمعناها  
الآخر وهو اللفظ المستعمل في لازم معناه مع جواز ارادة معناه فلان كلامهم موضوع لغة  
وضعا فرعا كما هو مقرري محله وحينئذ فصدق المحدود عليهم ما صححوا والنظر فيه ساقط (قوله  
تخرج الالفاظ المهملة) قال شيخنا العلامة فيه شيء للدلالة على معنى كجياة الالفاظ فان قيل المعنى  
ما يعنى أى يراد باللفظ (قلنا) بل ما يفهم منه أريد أن لا يصرحوا به انتهى (وأقول) قال السيد  
في حواشي شرح الشمسية المعنى اما مفعول كما هو الظاهر من عنى يعنى اذا قصدوا ما محقق معنى  
بالتشديد باسم مفعول منه أى المقصود وأيا ما كان فهو لا يطلق على الصور الذهنية من حيث هي  
هى بل من حيث انها تصدق من اللفظ وذلك انما يكون بالوضع لان الدلالة اللفظية العقلية  
أو الطبيعية ليست بمعتبرة ثم قال وقد يجب كتنى في اطلاق المعنى على الصورة الذهنية بمجرد  
صلاحيتها لان تقصد باللفظ سواء وضع لها لفظ أم لا انتهى وهو صريح في ان المعنى باعتبار  
الاطلاق الكثير المشهور المتبادر خاص بما يقصد وعليه كلام المصنف والشارح وبذلك يظهر  
انه لا اعتراض عليهم بل على الشيخ في قوله بل هو ما يفهم منه أريد أن لا يصرحوا به كما  
صرحوا به فتأمل (قوله وباستنباط العقل من النقل) اعلم أن شيخنا العلامة نقل هنا كلاما  
طويلا عن العضد وحاشيته للمولى التفتازانى يقيد أن طريق استنباط العقل من النقل ليس  
طريقا زائدا مغايرا لطريق النقل ثم قال انه علم ان عدم الاستنباط طريقا مغايرا للنقل كما هنا  
أى في جمع الجوامع بخلاف ما عليه غيره انتهى (وأقول) لامتناع هذا الكلام الا لشغف  
بالتعصب البارز كما هو دأب الشيخ مع المصنف والشارح اما أول آله ب ان ما ذكره المصنف من  
عدم طريق الاستنباط مغاير للنقل خلاف ما عليه غيره ~~ليكن~~ أى محذور في مخالفته لغيره  
وخصوصا في مجرد ذلك طريقا مغايرا من غير مخالفة في المعنى للقطع بأنه لا فرق في المعنى بين  
جعل الطريق النقل بان يراد به أعم من ان يحتاج معه للاستنباط أو لا وبين جعله شيئين النقل  
والاستنباط بان يراد بالاول ما لا يحتاج الى ضخمة عقلية سوى صدق الخبر وأما ثانيا فقول  
خلاف ما عليه غيره مما لا يخفى فساده لانه ان اراد بالغير العضد ومن تبعه كالولى التفتازانى ففيه  
أمران الأول ان مجرد مخالفة المصنف للعضد واتباعه وخصوصا في أمر لفظي اصطلاحى  
مع الاتفاق في المعنى مما لا محذور فيه بوجه اذ هو غير مقلد للعضد ولم يقم برهان على امتناع  
مخالفته في أمثال ذلك بل للمصنف على ما في العضد وغيره كثير من الاستدراكات المستجدات  
والثاني انه ~~كان~~ صواب الكلام ان يقول خلاف ما عليه العضد واتباعه ولا يأتى بهذه  
المباراة العامة أو الملائمة لايهاهما الجهة القاضرين مخالفة المصنف لجميع الاصوليين وان  
اراد جميع الاصوليين ففيه أيضا أمران أحدهما ان هذه دعوى باطلة قطعا لان غير العضد  
ومن ذكره قد ذكرها ما ذكره المصنف ومنهم امام الدنيا والدين الطير الجبر الامام نجر الدين  
وناهيك بجلالته والاتفاق على امامته فقد قال في المحصول ثم الطريق الى معرفة اللغة العربية  
وتفهم ونصر يفهم اما العقل أو النقل أو ما يتركب منهما أما العقل فلا مجال له في هذه الاشياء  
لما بيننا أمور وضعية والامور الوضعية لا يستعمل بادراكها العقل وأما النقل فهو ما نقلت

شرح الالفاظ المهمة وشمل  
الحد المركب الاسنادى وهو  
من المحدود على المختار  
الآتى في بحث الاخبار  
(وتعرف بالنقل وتارة شخو  
السماء والارض والحر  
والبرد لعانيها المعروفة (أو  
أحدا) كالقصر والبيض  
ولظهور (وباستنباط العقل  
من النقل) فهو الجمع المعروف  
بالعام فان العقل يستنبط  
ذلك مما نقل ان هذا الجمع  
يصح الاستثناء منه أى  
اخراج بعضه بالأولى  
اخواتها بأن يضم اليه

أوحادوا الأول يفيد العلم والثاني يفيد الظن وأما ما ركب من العقل والنقل فهو كما ذاع عرفنا  
 بالنقل أنهم جوزوا الاستثناء عن صيغ العموم وعرفنا بالنقل أيضا أنهم وضعوا الاستثناء  
 لاخراج ما لو لا تدخل تحت اللفظ فحينئذ يعلم بالعقل بواسطة هاتين المقدمتين النقليتين ان  
 صيغ الجمع تفيد الاستغراق انتهى وتبعه على ذلك شرحه كالشمس الاصفهاني والشهاب  
 القرافي وناهيك بجلالاتهما واحاطتهما ومنهم العلامة القاضي البيضاوي وناهيك بجلالاته  
 ورفعة محله وعلم قدره فانه قال في شهابه مانصه وطريق معرفتها النقل المتواتر والاحاد  
 والاستنباط للعقل من النقل كما اذا نقل ان الجمع المعروف باللام يدخله الاستثناء وانه اخرج  
 بعض ما يتناول اللفظ فحكمه بعمومه واما العقل المصروف فلا يجدي انتهى وتبعه على ذلك  
 شرحه كالاستوى والمصنف وناهيك بهما والامر الثاني اننا لو سلمنا ان ما قاله المصنف مخالف  
 لما قاله جميع الاصوليين لم يكن فيه محذور لان هذه مخالفة في امر القضي اصطلاحى مع التوافق  
 في المعنى كما تقدم ومن المشهور انه لا مساحة في الاصطلاح والموقع للشيخ في أمثال هذا  
 الاعتراض انه لا ينظر في غير العدم وحاشيته فاذا رأى فيه ما شابه مخالفا لما قرره المصنف ظن ان  
 ما فهم ما هو المذكور في الاصول وأن المصنف مخالف للاصوليين وأن مخالفتهم ممتعة عليه  
 فيجمله التعصب على التشيع عليه بذلك وهذا مما لا يليق أن يصدر عن عاقل فضلا عن فاضل  
 والله الموفق (قوله مما لا يحصر فيه) ينبغي اعتبار هذا القيد أيضا في محمول الصغرى أعني أن  
 هذا الجمع يصح الاستثناء منه ليتحد الوسط فينتج القياس فيصير هكذا هذا الجمع يصح الاستثناء  
 منه من غير حصر وكل ما صح الاستثناء منه من غير حصر فهو عام (قوله لزوم تناوله للمستثنى)  
 فيه بحيث لانه لا يثبت المدعى اذ مجرد التناول للمستثنى لا يقتضى العموم لوجوده في غير العام  
 كما على عشرة الاثلاثة (قوله ومدلول اللفظ امام معنى الخ) قال شيخ الاسلام قديقال هذا انما  
 يناسب اختيار والده أن اللفظ موضوع للمعنى من حيث هو لا اختياره هو أنه موضوع للمعنى  
 الخارجى ولا اختيار الامام أنه موضوع للذهنى ثم أجاب بانه يناسب كلامه لان الخلف  
 المذكور وانما هو في النكرة كما سياتى والكلام هنا فيما يشتمل المعرفة وسياتى أن منها ما وضع  
 للخارجى ومنها ما وضع للذهنى اه وكان وجه قوله لا اختياره هو ان المعنى الخارجى لا يكون  
 الاجزئيا فلا يصح تقسيمه الى الجزئى والكلى وقوله ولا اختيار الامام أن المعنى الذهنى وان  
 اتصف بالكتابة والجزئية لا يتصف بكونه لفظا فلا يصح عد اللفظ من أقسامه فليستأمل (قوله  
 فهى قول مفرد) أقول يمكن أن توجه هذه القاء بأنها تعليل لقبيل اللفظ بالكلمة بالمعنى الذى  
 ذكره الشارح أى صح التمثيل بالكلمة لفظ المفرد لان مفهومها القول المفرد فاصدقها الذى  
 هو المراد بمدلول هذا اللفظ (قوله والقول اللفظ المستعمل) قال شيخنا العلامة المعروف  
 تعريف القول باللفظ الموضوع لمعنى وهو أعم من تعريف الشارح بذلك موافقة للمعنى (وأقول)  
 انما يكون أعم اذ المراد بالاستعمل معنى الموضوع أو المستعمل بالقوة بقرينة مقابله في المعنى  
 بالاهل المتبادر منه غير الموضوع والافه ومسأوله غاية الاصر انه مجازع قرينة ولا اشكال  
 فيه بل يجوز أن يكون اصطلاحا ان يستعمله فيكون حقيقة عرفية ولعل من الحكمة فى ايتار  
 التعبير بالاستعمل تأتى الاختصار فى مقابله من غير ايهام فان قوله مهمل أخصر من قوله غير

وكل ما صح الاستثناء منه  
 مما لا يحصر فيه فهو عام  
 كما سأتى للزوم تناوله  
 للمستثنى (لا مجرد العقل)  
 فلا تعرف به اذ لا يجمل له  
 فى ذلك (ومدلول اللفظ اما  
 معنى جزئى أو كلوى) الأول  
 ما يمنع تفرقه من الشركة  
 فيه كمدلول زيد والتالى  
 ما لا يمنع كمدلول الانسان كما  
 سأتى ما يؤخذ منه ذلك  
 (أولفظ مفرد مستعمل  
 كالكلمة فهى قول مفرد)  
 والقول اللفظ المستعمل

سوخو رسال من ايام قومه وغيره لاجتشافه التي جيع ما سبق حتى كونه لفظا كالا يعني (قوله  
يعني كدلول الكلمة) قال شيخنا العلامة بين به أن قول المصنف كالكلمة مثال المدلول فصحة  
تتوقف على اضمار مضاف ولما كان مدلولها ما ذكر من القول المفرد وهو كلي فهو صورة ذهنية  
لا يصدق عليها انما قول اذ هو اللفظ المخصوص وهو كيفية تعرض النفس قال لتصح القليل  
بمعنى ما صدقها ولقائل أن يقول قول المصنف أو لا مدلول اللفظ ان اراد به مفهومه فاقسامه  
كذلك الى آخر ما أطال به (وأقول) أما قوله ولقائل أن يقول الخ جوابه أن المراد بالمدلول الذي  
هو المقسم المفهوم الكلي الشامل للمدلول الحقيقي وللماصدق لاعتدائه من باب استعمال  
اللفظ في حقيقة وجارزه كما اجاب به الشيخ وأورد عليه أن ذلك غير مبره في التقسيم بل من باب  
عموم المجاز والحاصل أنه استعمل المدلول في معنى كلي مجازي صادق على كل من المدلول الحقيقي  
والماصدق كطابق المسمى بالمدلول أعم من أن يكون مدلولاً حقيقياً أو لا والقول على هذا  
المجاز تمثيلية للفظ المفرد المستعمل بدلول الكلمة الموجب لذلك لكونه بمعنى الماصدق فغاية  
ما زعم أنه ارتكب في هذا التقسيم مجاز مع قرينة ومثله مع ودجارت في التجاريف التي يضابق  
فيها ما لا يضابق في غيرها فكيف بالتقاسيم وخصوصاً مع جريان عادة المصنفين بالتساخي عاير  
فوق ذلك كما هو جلي لا اشتباه فيه على من له المام بكلامهم وأما قوله في جواب السؤال الذي  
أورده قلت فيلزم خروج القسم الثاني وهو اللفظ المذكور عن الكلي والجزئي وهو خلاف  
المعقول والمتقول فلان عن من الزوم غير صحيح وانما كان يصح لو عطف قوله أو لفظ على قوله  
جزئي أو كلي وهو ممنوع للدليل عليه ولا ضرورة اليه ومطوف على قوله معنى في قوله  
امامه معنى جزئي أو كلي فاللازم خروج اللفظ المذكور عن المعنى الجزئي والكلي لا عن مطلق  
الكلي والجزئي ولا شبهة لما قل في صحة ذلك ومطابقته للواقع وان كان قد يتبس الخيال فيه قبل  
التأمل فان المراد بالمعنى هنا ما يقابل اللفظ ومنه مفهوم اللفظ مطلقاً فانه صورة عقلية ليست  
لفظاً كما اعترف به الشيخ أيضاً فاندفع ما يتوهم أن المصنف تركه قد يرتفع اندفاع ما وقع فيه  
الشيخ نعم لقائل أن يقول أن قول الشارح يعني كدلول الكلمة غير واجب لجزاها ان يراد كلفظة  
كلمة ويكون ذلك تمثيلاً للفظ المفرد والتقدير أو مدلول اللفظ مطلقاً مفرد كلفظة كلمة فانها لفظ مفرد  
مدلول لفظية الكلمة بمعنى أنها ماصدق لها إذ من أمر المدلول الكلمة لفظية كلمة فتأمل وكان  
الشارح أخذ ما ارتكبه من ظاهر السياق فليتنامل (قوله يعني كدلول اسمائها) قال شيخنا  
العلامة ينبغي أن يقول أي ماصدقها أذجه مثلاً منطوقاً فاليد غير منطوقاً بالمرور وفي مجلس  
غيره في جمعهم من حيث هو كلي لكن قوله اسماء الحروف جلس يدل على أن المدلول شخصي  
وقه ما قد علمت وأن جمع في مجلس وجهه فرد واحد شخصي قائم في وقت واحد يحملين متباينين  
وذلك محال بديهية (وأقول) كل من جهه وله وبه في قول الشارح أي جهه الخ شخصي باعتبار  
كونه منطوق الشارح في وقت تأليف هذه المسئلة وقد جعل ذلك تفسير الحروف جلس فقد  
أراد به الحروف الشخصية وهي حروف جلس الذي هو منطوقه حيث ذكرناه قال اسماء الحروف  
جلس الذي هو منطوق في هذا الوقت وعلى هذا فقد أراد بالمدلول في قوله كدلول اسمائها  
الماصدقات فعمل صحة هذا التمثيل وانما يبصر مع عقب قوله كدلول اسمائها بقوله يعني ماصدقها

يعني كدلول الكلمة بمعنى  
ما صدقها كرجل وضربه  
وهل (أو) لفظ مفرد (مهمل  
كأسماء حروف الهجاء)  
يعني كدلول اسمائها  
نحو الجيم واللام والسين  
اسماء الحروف جلس مثلاً  
أي جلسية

الكتفه بمرحبه فيقبله ولا تيسر اليه في قوله الاق والاطلاق المدلول على المصدق كما  
هنا شائع فانه شامل لهذا ايضا بدليل تاخره عنه والاقدمه عليه فاندفع قوله بقبحي أن يقول اي  
ما صدق وجه الاندفاع انه أشار الى ذلك وذكرا ما يقوم مقام التصريح به (قوله أو مركب)  
مقابل قوله السابق مقر دواطلقه ليشمل مقابل قسمه السابقين اعني قوله مستعمل أو مهمل  
فلذا صرح الشارح هنا بالقسمين (قوله أو مهمل) أي أو مركب مهمل فان قلت لا يصدق على  
المركب المهمل حد المركب وهو ما يدرك جزؤه على جزءه معناه اذا لمعنى له والا لم يكن مهمل قلت  
المراد بالمركب هنا ما قسمه كئنانا كقولنا ما ذكر (قوله واطلاق المدلول على المصدق كما هنا  
شائع) لا يقال لاجابة التي تقدر الشارح المدلول حراد اياه المصدق في قول المصنف كالكلمة  
وما بعده هاتم الاعتذار عنه بان اطلاقه على المصدق شائع لانه كان يمكنه تقدير المصدق  
ابتداء فيستغنى عن الاعتذار لانه يقول بل ذلك لاجابة لامه مقتضى صنيع المصنف فان قوله  
كالكلمة تمثل اللفظ المفرد المستعمل الواقع قسم من المدلول في قوله ومدلول اللفظ اما معين  
المخ ولا ينبغي ان ذلك يقتضي حذف المقدر بأنه مدلول (قوله الوضع جعل اللفظ دلالة على  
المعنى) أقول هذا شامل لوضع غير اللغة العربية ولا مانع من ذلك بل هو حسن متعين فليست أمثل  
(قوله في فهمه) قال شيخنا العلامة انه مرفوع على الاستئناف اشارة الى ان هذا الوضع كاف  
مع العلم به في الفهم ثم أورد على تعريف المصنف انه حينئذ لا يصدق على اطلاق اللفظ على  
معناه المجازي لان الدال عليه مجموع اللفظ والقريضة لأحدهما فإراده الشارح بعد ذلك من  
اندراج وضع الجواز باقسامه في التعريف من ان اللفظ والقريضة لا أحدهما فإراده الشارح بعد ذلك من  
في حاشية المطول ان الجواز غير موضوع البتة لعدم صدق حد الوضع عليه اه (واقول) أما  
ما أورد على تعريف المصنف من عدم صدق اللفظ على معناه المجازي فهو مجموع من معاني غاية  
الظهور وقوله لان الدال عليه مجموع اللفظ والقريضة لأحدهما قلنا قولك لأحدهما ان أردت  
لأحدهما مطلقا فهو غير صحيح قطعا ضرورة ان كلامهم ادال في الجملة وان لم يستقل بالدلالة  
أولا أحدهما بتمسكه فهو مسلم لكنه لا ينافي ان أحدهما الذي هو اللفظ دال بواسطة القريضة  
والاختلاف في ان دلالة تخفاة أحدهما بواسطة القريضة لا ينافي قول الشارح في فهمه من العارف  
بوضع له لان فهمه منه أعم من فهمه منه بلا واسطة كما في الحقيقة أو بواسطة القريضة كما في  
المجاز فان العارف بوضع له بما المجازي يفهمه منه بواسطة القريضة فهو مدلول له ومفهوم منه  
بواسطة كما صرح بذلك المولى التفتازاني حيث قلل في التلويح وقد يكون أي الوضع بثبوت  
قاعدته على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القريضة المنافعة عن ارادة  
ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة  
القريضة لا بواسطة هذا المعنى اه والحاصل ان التلوية في اصطلاحهم شاملة للمجاز وان لم تكن  
بنفسه وبذلك يظهر ان ما رآه الشارح به من ذلك من اندراج وضع الجواز باقسامه في التعريف  
لا ينافي قوله في فهمه الخ وان جازعه الشيخ من منافاته له مردودا ما قوله والسواب كما أفصح به  
السيد في حاشية المطول الخ فيرد عليه ان ما في حاشية المطول مما رآه السيد في حاشية  
المصنف فانه صرح بان الخلاف في ان الجواز موضوع أو لا يقتضي منشؤه الاختلاف في تفسير

(أو) لفظ (مركب)  
مستعمل كمدلول لفظ الخبر  
أي ما صدقه نحو قام زيد أو  
مهمل كمدلول لفظ الهديان  
وسياق في مصت الاشياء  
التصريح بقسمي المركب  
مع حكاية خلاف في وضع  
الاول ووجود الثاني واطلاق  
المدلول على المصدق كما  
هنا شائع والاصل اطلاقه  
على المفهوم أي ما وضع له  
اللفظ (والوضع جعل اللفظ  
دلالة على المعنى) في فهمه  
منه العارف بوضعه له

وساقي ذكر الوضع في حد الحقيقة مع ٥٤ تقسيمها الى لغوية وعرفية وشرعية وفي حد المجاز مع انقسامه الى مثل ذلك ايضا

فالحد المذكور كما يصدق  
على الوضع اللغوي يصدق  
على العرفي والشرعي خلاف  
قول القرافي انها في الحقيقة  
كثرة استعمال اللفظ  
في المعنى بحيث يسير فيه  
اشهر من غيره ثم يعرفان  
فيها بالكثرة المذكورة ويريد  
العرفي الخاص بالنقل الذي  
هو الاصل في اللغوي (ولا  
يشترط مناسبة اللفظ للمعنى)  
في وصفه فان الموضوع  
للصدين كالجون الاسود  
والايض لا يناسب ما خلافا  
لعباد الصعري (حيث  
أثبتها) بين كل لفظ ومعناه  
قال والاقلم اختص به (فقبل  
بمعنى انها احاطة على الوضع)  
على وقها فيحتاج اليه  
(وقبل بل) بمعنى انها  
(كافية في دلالة اللفظ على  
المعنى) فلا يحتاج الى الوضع  
يدرك ذلك من خصه الله  
تعالى به كافي القافة ويعرفه  
غيره منه قال القرافي حكى  
ان بعضهم كان يدعي انه يعلم  
السميات من الاسماء فقبل له  
ما سمى اذ غاغ وهو من لغة  
البربر فقال اجده في يسا  
شديدا واره اسم الحجر وهو  
كذلك قال الاصمغاني  
والثاني هو الصحيح عن عباد  
(واللفظ) الدال على معنى  
ذهني خارجي أي له وجود  
في الذهن بالادراك

الوضع حيث قال في كلام سابق عن العندية به على فائتين احدهما الانتلاق في ان المعنى  
المجازي هل وضع اللفظ بازائه أو لا وهذا الخلاف لفظي منثو وان وضع اللفظ للمعنى فسر  
بوجهين الاول تعيين اللفظ بنفسه للمعنى فعلى هذا الوضع في المجاز أصلا لا تخصيا ولا نوعا لان  
الواضع لم يعين اللفظ بنفسه للمعنى المجازي بل بالقرينة الشخصية أو النوعية فاستعماله فيه  
بالمناسبة لا بوضع والثاني في تعيين اللفظ بازاء المعنى وعلى هذا ففي المجاز وضع نوعي قطعا اذ لا بد من  
العلاقة المعتبرة نوعا عند الواضع قطعاً أما الوضع الشخصي فربما ثبت في بعض اه ولا يخفى  
ان تفسير المصنف الوضع موافق لهذا الوجه الثاني وكان ايثار الشيخ ذكر ما في حاشية المطول  
ان عدم استحضاره ما في حاشية العندية أولاته الموافقة لمشتغبه من الاعتراض على المصنف  
والشارح لكنه خلاف ما هو الصواب عند أهل العقل بل كان الواجب اذ رغب في الاعتراض  
ان يحكي ما في حاشية العندية أيضاً ثم يأتي بمخرج ما في حاشية المطول لم يسمه التمسك بما فيها (قوله  
وساقي ذكر الوضع في حد الحقيقة الخ) قال شيخنا العلامة الغرض منه ان الوضع ستة أقسام  
ثلاثة في أقسام الحقيقة وثلاثة في أقسام المجاز وكما مندرجة في الحد المذكور وقد علمت ما فيه  
اه (وأقول) قد علمت انه لا شيء فيه واندفاع ما زعم انه فيه (قوله خلافا لعباد) فيه أمران  
الاول انه قد يقال بمقابلة خلافية لعدم اشتراط المناسبة لا تتلوع عن مساحمة اذ قوله الثاني  
لا يقابل ذلك فالمراد المقابلة باعتبار الاحتمال الاول فالمراد خلافا لعباد في الجملة أي خلافا له  
على أحد الاحتمالين في مراده والثاني ان المصنف لم يتعرض لرد قوله الثاني فهلا أشار اليه بقوله  
صديقا على قوله ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى ولا يكتفي عن الوضع ويوجب بأنه ا كتنى يفهم رده  
من أول المسئلة اذ قوله من الالطاف حدوث الموضوعات اللغوية الخ يشعر بالاحتياج اليها  
ولو كفت المناسبة لم يكن محتاجا اليها بل وبانه لم يلتفت الى رد ذلك لظهور سقوطه (قوله حيث  
أثبتها بين كل لفظ ومعناه) قضية هذا العمود دخول الاعلام وفيه ما فيه فليتامل (قوله وقيل  
بل بمعنى انها كاتمة في دلالة اللفظ على المعنى) قال الامام في الحصول بعد ان نسب لعباد ان اللفظ  
يقدم المعنى لذاته ما صبه والذي يدل على فساد قول عباد بن سليمان ان دلالة الاقلام لو كانت  
ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحي والامم ولا تهدي كل انسان الى كل لغة وبطلان اللازم  
يدل على بطلان المترجم واحتج عباد به لولم يكن بين الاسماء والسميات مناسبة بوجه ما كان  
تخصيص الاسم المعين للمسمى المعين ترجيحا لا حد طر في الجائز على الآخر من غير مرجح وهو  
محال وان كان بينهما مناسبة فذلك هو المطلوب والجواب ان كان الواضع هو الله تعالى كان  
تخصيص الاسم المعين للمسمى كالتخصيص وجود العالم بوقت مقدردون ما قبله وما بعده وان كان  
الناس فيحصل ان يكون السبب خطور ذلك اللفظ في ذلك الوقت باليال دون غيره كما قلنا في  
تخصيص ككل شيء يعلم خاص من غير ان يكون بينهما مناسبة اه وأطال الشمس الاصفهاني  
الكلام عليه بما فيه رد ما أورده القرافي عليه (قوله على معنى ذهني خارجي) قال المحشيان  
واللفظ للكمال أو ردهما تعين لمنعوت واحد تنبها على ان المعنى شيء واحد له جهتان جهة  
ادراك بالذهن وجهة متحققة في الخارج وهل الوضع باعتبار الجهة الاولى أو الثانية أو من  
غير نظر الى شيء منهما الاقوال اه ولا يخفى دلالة ذلك على ان الموضوع له على جميع الاقوال

الاقية

الآتية هو الكلي غاية الامر ان الموضوع له على ما رجحه المصنف هو الكلي باعتبار جهة  
تحققه في الخارج لكن هذا لا يمنع ان الموضوع له الكلي كما هو ظاهر وحينئذ يتضح اندفاع  
جميع ما أطلال به شيخنا العلامة مما استأني الاشارة الى حكايته عنه من أن ما رجحه المصنف هنا  
يخالف ما يأتي في اسم الجنس والنكرة من ان الاول موضوع للماهية من حيث هي وان الثاني  
موضوع للقرود المنتشر وكلاهما كلي يمتنع تحققه في الخارج فهماموضوعان للذهني وان يلزم  
عليه اشتراك القظ بين الجزئيات الخارجية أو كونه حقيقة في أحد ما يجازان باقيا ولا فائل  
بواحد منها وان يخالفه ما صرح به المناطق من ان الموضوع يعتبر فيه الماصدق والمحمول  
يعتبر فيه المتهوم ومن ان المعاني هي الصور الذهنية وليس ذلك من اختلاف الاصطلاح قطعا  
بل هو بيان له في الالفاظ المستعملة في اللغة اه ووجه اندفاع ذلك انه حيث كان  
الموضوع له على ما رجحه المصنف هو الكلي فلا مخالفة بينه وبين ما يأتي في اسم الجنس  
والنكرة مما حمله ان كلامهما كلي ولا يتناقى اعتبارهما جهة تحققه في الخارج ما يأتي من  
تقييده الماهية في اسم الجنس بقوله من حيث هي لان معناه من غير ان يعين في الخارج أو  
الذهن لان عدم اعتبار تعيينه في الخارج لا يتناقى اعتبار جهة تحققه في الخارج وفيه نظر ظاهر فان  
جل كلامه على ما سيأتي عن الاصفهاني فلا اشكال ولا نظر ولا يلزم الاشتراك المذكور ولا  
يخالف قول المناطق المذكور كما هو ظاهر على انه لا محذور في مخالفة قولهم لان المسئلة خلافه  
فغاية الامر ان المناطق ذهبوا الى أحد الاقوال وأما قوله يمتنع تحققه في الخارج فسيأتي آتفا  
الاشارة الى رده وان باب طنارده في بحث المطلق والمقيد تم قضية ما سيأتي عن القراني ان كون  
الموضوع له على جميع الاقوال هو الكلي ليس معناه ما يلحقه ان على القول الذي رجحه  
المصنف هو الاقوال الخارجية فليتناحل هذا والوجه جعل كلام المصنف هنا وان خالف ما سيأتي  
عنه على انه متناهي فيه غيره وشبه الجهور وجعل ما سيأتي على انه محتار ومنسل ذلك يقع للائحة  
كثيرا وقد وقع تطير ذلك للسعد وأجيب عنه بما ذكر (قوله كالانسان) قال شيخنا العلامة  
أي كمنه وهو الحيوان الناطق فانه متحقق ذهنيا وهو ظاهر وخارجا بناء على ان الكلي  
يتحقق في الخارج في ضمن جزئياته وهو كلام ظاهري والحق انه لا يتحقق فيه والالكان جزئيا  
لعدم قبول ما يتحقق فيه الاشتراك نعم يتحقق فيه جزئيات مطابقة له في الحقيقة اه (وأقول)  
ستطاع في بحث المطلق على ما في قوله والحق الخ وعلى التسليم فيجتمه ان المراد بانه خارجي على  
ما سيأتي عن الاصفهاني أو ما ذكره بقوله نعم الخ فكونه موضوعا للخارجي لا يتوقف على تحقق  
نفس الكلي في الخارج حتى يتوجه عليه ان الحق انه لا يتحقق في الخارج غاية الامر ان في قول  
الشراح ووجود في الخارج بالتحقق مساححة ظاهرة حيث جعل التحقق نفس ذلك المعنى  
واعتماه ومطابقه تتأمل (قوله قال لانا اذا رأينا جسما من بعيد وظننا صخرة سمينا به هذا  
الاسم الخ) قال شيخنا العلامة قد يقال فيه اعتراف بما يقول الخضم من ان المسمى هو الخارجي  
لاق ضمير سمينا في المواضع الثلاثة عائد على الجسم المرقي قطعا وهو خارجي اذا رؤيته انما يتعلق  
به وان انطبعت منه بسيمه ضرورة في الجسم المشترك ثم اعلم ان الحق هو قول الامام الى آخر  
ما أطلال به (وأقول) أما قوله فيه اعتراف الخ فخواه ان المراد سمينا ذلك الجسم المرقي باعتبار

ووجود في الخارج بالتحقيق  
كالانسان بخلاف المعدوم  
فلا وجود له في الخارج  
كجبر من ثبت (موضوع  
له معنى الخارجي لا الذهني  
خلاف الامام) الرازي  
في قوله بالثاني قال لانا  
اذا رأينا جسما من بعيد  
وظننا صخرة سمينا به هذا  
الاسم فاذا ادنونا منه وعرفنا  
انه حيوان لكن ظننا  
طيرا سمينا به فاذا ازداد  
التعرب وعرفنا انه انسان  
سمينا به فاختلف الاسم  
لاختلاف المعنى الذهني  
وذلك يدل على ان الوضع  
له وأجيب بأن اختلاف  
الاسم لاختلاف المعنى في  
الذهن

صوته الذهبية دليل بقية العبادة وهذا حال ما خلت الاسم لاختلاف المعنى الذهب والحكم  
بتسمية الجسم المرقي لا يقتضي ان تلك التسمية باعتبار كونه خارجيا كما لا يخفى والحاصل ان هذه  
مناقشة لفظية مع قطع النظر عن سياق العبارة فلا أثر لها وأما قوله ان الحق هو قول الامام فقد  
قاله غير ما أيضا كالتقاضي قال في شرح المحصول قال أبو اسحق السيرازي الالتقاط انما وضعت  
للعقائد الخارجية وجعل هذا أصلا في القياس في اللغات فانه قال ان تلك الحقائق الموضوع له  
اذا ثبتت وجب أمثالها انما يطلق علم بالقياس وانفقوا على ان الاعلام انما وضعت للامور  
الخارجية الشخصية والحق ما قاله الامام لان الواضع لو وضع لما في الخارج قائما ان يعتبر التعيين  
في التسمية بميله برأس المسمى أو لئان اعتبر لم أن يكون المثل الثاني مخالفا له بتشخيصه  
أيضا فان الامثال اذا أخذت بقيد تعيناتها كانت مختلفات وعلى هذا التقدير يلزم أن يكون  
اللفظ مشتركا لامتواطئها والتقدير انتمواطئ ويلزم أن يكون اللفظ مشتركا بين أمور غير  
متناهية وهو ممنوع في اللفظ المشترك وأن يكون كل شخص يحتاج لوضع جديد لانه شأن المشترك  
وهذا كله غير واقع في المتواطئة التي هي محل النزاع فان النزاع في هذه المسئلة فيما عدا الاعلام  
وكاه موضوع لعنى كلى على ما يأتي بيانه وان كان الواضع لم يعتبر التعيين متى حذف عن  
الامثال التعينات لم يبق الا المشتركات ولاشئ بالامور الذهبية الا الكلمات اذا تقرر ان هذا هو  
الحق فقوله في الكتاب غير محصل لهذا المطلوب لان الاعلام تختلف بحسب ما يتوهمه الناظر  
من الصورة بقول هذا زيد ثم يقول هو عمرو ثم يقول هو خالد وكلما تغير اعتقاد الناظر غير الاسم  
مع ان الاعلام للبرقيات بالاجماع فهذا المدرك بالطليل الذي تقدم تقريره في الرد على أبي  
اسحق مدرك صحيح في معتد عليه اه كلام القرافي لكن يرد على ما احتج به لقوله والحق ما قاله  
الامام وذكر انه مدرك صحيح بعد تسليم جميع ما أورده فيه من المقدمات ان المخالف ان يختار  
الشيء الاول منه وهو ان الواضع اعتبر التعيين في التسمية وجعله جزأ من المسمى ولا يرشئ من  
الامور الثلاثة التي أوردها على هذا الشق بقوله وعلى هذا التقدير يلزم أن يكون اللفظ مشتركا  
لامتواطئها والتقدير انتمواطئ الخ وذلك لانه لا يجعل وضع هذا الذي هو محل النزاع من قبيل  
الوضع العام لموضوع له خاص كما في وضع الاشارة والضمائر بأن لوحظ خصوصيات الشخصيات  
بأمر عام ووضع لكل واحد منها على ما تقرر في محله ويختار ما صرح به السيد من ان الموضوع  
بالوضع العام لموضوعات الشخصيات ليس مشتركا اشتراكا لفظيا لان وضعه واحد ولا بد  
في المشتركين تعدد الوضع اه وان توقف فيه العصام وقال ولا يوجد قيد تعدد الوضع في مفهوم  
المشترك في غير المنقيج وبالجملة لا يوجد في الكتب المشهورة ما يفيد خروج الموضوع للامور  
المخصوصة بالوضع العام عن تعريف المشترك وتعريفاتهم متباينة فالتقول بانها ليس مشتركة  
وتعريفات القوم قاصرة عما يجوز الى سند معتمد ونحن لم نجد له لكن حسن الظن بسيد المحققين  
فليس يبرر ويستدعي انه وجه اه وحينئذ يظهر اندفاع قوله يلزم أن يكون اللفظ مشتركا وأن  
يكون مشتركا بين أمور غير متناهية وان يكون كل شخص مقترا لوضع جديد لانه شأن المشترك  
وذلك لظهوره ممنوع لزوم هذه المذكورات لاتقاء الاشتراك بفقد شرطه وهو تعدد الوضع ويرد على  
قوله فقوله في الكتاب غير محصل لهذا المطلوب لان الاعلام الخ ان للامام أن يقول ان هذا



الدليل قد عارضه في الأعلام ما هو أقوى مما أفاد القطع بالوضع الخارجى في الأعلام بخلافه  
 في غير هاتين بعارضه فيه حتى تعمل به في غيرها لسلامته عن المعارض بخلافه فيها لوجود المعارض  
 وأما قوله لان الخلاف كما يذكري في التكررة الى قوله فارجحه المصنف هنا يخالف ما يأتي له فهما  
 بجوابه ان المصنف تعرض للخالفه ما هنا ما يأتي وحاول دفع الخالفه فانه حكى في منع الموانع انه  
 اعترض ما ذكره في اسم الجنس من انه وضع للماهية من حيث هي بما ادعاه من ان النظم ووضع  
 للمعنى الخارجى لا الذهبى خلافا للامام ثم قال ان هذا الاعتراض حسن ووعد بأنه سيدكر  
 ما يعرف به جوابه ثم قال والجواب ان الكلام ليس في علم الجنس كما أفصح به الشيخ الامام فيما  
 قدمناه من كلامه وانما الكلام في اسم الجنس والذي ادعيناه أو لانه موضوع للمعنى الخارجى  
 بمعنى ان الواضع وضع اللفظ للصورة الخارجية مما تصور ذهنه لا الحاضر في الذهن والامام يدعى  
 انه للحاضر في الذهن ويلزمه أن يكون فيما تشخص في الخارج مجازا (فان قلت) ويلزمكم أيضا  
 لا تكلم زعمتم اسم الجنس موضوعا للماهية من حيث هي فيكون موضوعا بازاء الاعتم فاذا  
 استعمل في الاخص كان مجازا (قلت) هذا ينبغي على أن استعمال التواطى في أحد أفرادها  
 يكون مجازا والمختار انه حقيقة فصر ان اسم الجنس موضوع للماهية من حيث هي وهو ما قلناه  
 آخر والله معنى الخارجى وهو ما قلناه أولا ولا تنافي بينهما لما ذكرناه هنا فانما يجعل الخارج  
 قيدا وانما جعلناه ملحوظا للواضع فهنا احتمالات الوضع للصورة الذهنية بقيد انها ذهنية وهو  
 ظاهر رأى الامام الخارجية بقيد انها خارجية وهو ظاهر رأى الشيخ أبي اسحق لأعم من الذهن  
 والخارج وهو رأى الشيخ الامام وحاول رد رأى الامام اليه للقدر المشترك لمطو ناطقيه الصورة  
 الخارجية وهو رأى ويمكن رد مذهب الشيخ أبي اسحق اليه ولا جل امكان رده اليه لم أعز الى  
 الشيخ أبي اسحق في جمع الجوامع شيئا لان مذهب محتمل والاولى حمله على المختار والافق ووضع  
 الخارجية بخصوصها كان علما كيد لا اسم جنس وكان استعماله في غير تلك الصورة التي لا فاعها  
 الوضع مجازا اه ولا يخفى ما فيه ولم يظهر لي وجه هذا الجواب ولا حاصل معناه اللهم الا أن  
 يريد به انه موضوع للمعنى الذهبى على ان المقصود بالذات افادة المعنى الخارجى فيكون الوضع  
 للذهنى وسيلة لافادة الخارجى كما أشار الى ذلك الاصفهاني في شرح المحصول حيث قال  
 الصواب أن يقال ان أراد أى الامام انها موضعت للدلالة على المفردات الخارجية ابتداء من  
 غير توسط الدلالة على المعانى الذهنية فحق لان اللفظ انما يدل على وجود المعنى الخارجى بتوسط  
 دلالة على المعنى الذهبى وان أراد ان الدلالة على الموجودات الخارجية ليست مقصود من  
 وضع اللفظ فباطل اه لكن التناهر ان هذا القدر لا يوافق قوله موضوع للمعنى الخارجى  
 الابغاية التكلف ولا يخالف فيه الامام بل ولا الشيخ الامام فلا يتجه نصب الخلاف فيه الا أن  
 يكون نصب الخلاف باعتبار ما يفهم من ظاهر كلامهما وعلى هذا أعنى انه أراد ما أشار اليه  
 الاصفهاني المذكور يندفع قول الشيخ ويلزم عليه اشتراك اللفظ بين الجزئيات الخارجية الخ  
 لظهور سقوط هذا الزوم على هذا التقدير اذا اللفظ عليه موضوع للمعنى الذهبى لكن  
 المقصود افادة الافراد الخارجية وظاهر ان هذا لا يستلزم ما ذكر على ان هذا الزوم مندفع  
 أيضا على ظاهر كلام المصنف كما يعلم من الكلام السابق مع القرانى وأما قوله ويخالفه ما صرح



واقصر على نفي الوجوب في الحاصل وفي المتخبر على نفي الجواز قال الزركشي والمصنف أن  
 بلفظ يحتاج لهما اه (وأقول) لفظ المصنف يحتمل أيضا نفي الوقوع وان استلزم نفي الوجوب  
 وصدق نفي الجواز واعلم انه استدلال في المصنوع بان المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية  
 لتركيبها من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي يجب أن يكون متناهيًا قال الزركشي  
 وقد يمنع عدم تناهي المعاني فان المعقول متناه وبه صرح الانام في مسئلة مشترك اه  
 (وأقول) ان أراد المعقول للبشر بالقول لم يقدل ان المعاني لا تنصرف في معقولهم بالفعل  
 والواضع وهو الله تعالى على المختار لا يقرب عنده شيء ثم أقول على تسليم عدم تناهي المعاني قد  
 يمنع الاستدلال على نفي الجواز بوجوه وضع اللفظ الواحد بأوضاع كثيرة لثمان كثيرة على  
 طريق الاشتراك اللفظي فبعض الأوضاع التي لا تنهاه في الشاملة للأوضاع التي على سبيل  
 الاشتراك اللفظي والتي على سبيل الانفراد المعاني التي لا تنهاه فان قبل هذا غير واقع قلنا  
 عدم الوقوع بتقديره أمر آخر ورأى عدم الجواز فان قيل الوضع كذلك غير ممكن قلنا هذا  
 لا يأتي على المختار من ان اللغات توقيفية والثالث قال شيخنا العلامة وهذا بناء على ان المراد  
 بالمعنى هو الخارج وان أريد به الصورة الذهنية من حيث وضع بازائها لفظ فلا اشكال أن  
 لكل معنى لفظا اه (وأقول) اماما زعمه من البناء فهو ممنوع ومما يرد ان الامام قائل بان  
 اللفظ موضوع للمعنى الذي ومع ذلك قال انه ليس كذلك معنى لفظ وأما ما زعمه من نفي  
 الاشكال فهو ممنوع أيضا لان المراد هنا الالفاظ الخاصة بالمعاني ولا نسلم ان كل صورة ذهنية  
 له لفظ خاص به من ادعى ذلك فعليه البيان ولا يسبيل له اليه وقد نقل التراقي في شرح  
 المصنوع عن التبريزي انه قال ان كان المراد باللفظ الموضوع اللفظ الدال كان مخصوصا به  
 أم لا مفردا أو مركبا فالظاهر ان هذا واقع لان التصحيح لا يجوز عن التعبير عما في نفسه وان كان  
 المراد ما يدل بالمطابقة مفردا فاستيعاب الوضع لجميع المعاني غير ممكن بل دليل الحال والروايات  
 التي آخر ما نقله عنه ثم أطال في شرحه بما ينبغي الوقوف عليه ومن جلته قوله وأما الروايات قصير  
 الكلام فيها ان لها أجناسا وأجناسا وأنواعا فالجنس العالي راحة وهي تنقسم الى  
 عطرية ومنتهى قصت العالي جنسان والعطرية تنقسم الى راحة معتبر ومسك وغيرها فرائحة  
 العنبر ونحوها أما أنواع السافله فوضعت العرب للجنس العالي راحة والجنس المتوسط عطرية  
 ومنتهى واكتفوا في الأنواع السافله باضافة اسم الجنس العالي للنوع فقالوا راحة مسك  
 عنبر ولم يضعوا له اسما يخصه انتهى (قوله بل لكل معنى يحتاج) فيه أمران الأول انه ينبغي  
 أن يراد بقوله يحتاج انه يحتاج احتياجا قويا والافهام من معنى الأوهو يحتاج في الجملة ثم رأيت  
 الامام قال المعاني قسمان أحدهما ما تشبهت الحاجة الى التعبير عنه فيجب الوضع لاجل  
 الافهام بالخطابة أي على الوجه القوي والثاني ما لا تشبهت الحاجة اليه فيجوز فيه الامران  
 يعني الوضع وعدمه اما عدم الوضع فلانه ليس مما يحتاج اليه وأما الوضع فلهو اشد الحاجة اليه  
 انتهى وأقول هذا يناق ما تقدمت منه من نفي الجواز فليست بالثاني انه يحتاج لبيان احتياج  
 المعاني التي وضعوا لها وعدم احتياج المعاني التي لم يضعوا لها وقد تبين ذلك أو يتعذر  
 (قوله فان أنواع الروايات مع كثرتها الخ) قال الزركشي وأيضا كان يلزم انشاء الجواز لعدم

بل اللفظ (لكل معنى  
 يحتاج الى اللفظ) فان أنواع  
 الروايات مع كثرتها جدا  
 ليس لها ألفاظ

لعدم انضباطها ويدل عليها بالتميز ٦٠ كرائحة كذا غلبت محتاجة الى الالفاظ وكذلك انواع الالام وبلى هنا انتقاله

لا بطلانية (والمحكم) من الالفاظ المتضخ المعنى من نص أو ظاهر (والمشابه) منه (ما استأثر الله) أي اختص (بعله) فلم يتضح لنا معناه (وقد يطبع) أي الله (عليه) بعض أصفائه) إذ لا مانع من ذلك منه الآيات والاحاديث في ثبوت الصفات لله تعالى المشكلة على قول السلف بتفويض معناها اليه تعالى كما سياتي مع قول الخلف بتأويلها في أصول الدين وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى من آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متناهيات (قال الامام الرازي في المحصول) واللفظ الشائع بين الخواص والعوام (لا يجوز أن يكون موضوعا للمعنى خفي الاعلى الخواص) لا متنازع تحاطب غيرهم من العوام بما هو خفي عليهم لا يدركونه (كما يقول) من المتكلمين (مبتدو الحال) أي الواسطة بين الوجود والمعدوم كما سياتي في أواخر الكتاب (الحركة) معنى يوجب تحرك الذات) أي الجسم فان هذا المعنى خفي التعقل على العوام فلا يكون معنى الحركة الشائع بين الجميع والمعنى الظاهر له تحرك الذات

نيوته ضرورة انتهى وقضيته ان الكلام في الحقائق على ان ما ادعى من اللزيم ممنوع القطع بثبوت الجواز للمعاني التي وضعوا لها الحقائق (قوله لعدم انضباطها) قد يقال هذا التعليل انما يقتضي تهذير الوضع أو تعميره لعدم الاحتياج اليه (قوله فليست محتاجة) فيه انه ان فرعه على قوله لعدم انضباطها فعدم الانضباط لا يدل على عدم الحاجة أو على ويدل عليها بالتميز فيوجه عليه ان هذا يمكن في سائر المعاني فيلزم استغناء الجميع (قوله المتضخ المعنى من نص أو ظاهر) أقول فسر الشارح المتضخ المعنى بالنص والظاهر فخرج المجهول مع انه لا يدخل في التشابه لانه يطبع عليه بالقرائن وقضية ذلك انه واسطة بين المحكم والتشابه ولا مانع من ذلك ويحتمل ان يراد بالظاهر في كلام الشارح ما يشمل الظاهر بالقرائن وحيث قد لا يدخل في قامت عليه قرائن فهو من المحكم والا فالتشابه (قوله وقد يطبع عليه بعض اصفائه) قال الكمال قد يقال اطلاع البعض ينافي الاستثارة أي الاختصاص بعلمه فان آخر الكلام هذا دفع أوله انتهى (وأقول) يمكن ان يقال المراد بالاستثارة لا طريق للعباد الى كسبه من الطرق المعهودة في الكسب وهذا ينافي الاطلاع على غير الوجه المعتاد لانه ليس من الطرق المعهودة ثم رأيت شيخ الاسلام أجاب بنحو ذلك (قوله من الآيات والاحاديث في ثبوت الصفات لله تعالى المشكلة على قول السلف بتفويض معناها اليه تعالى) أقول قضيته ان الآيات والاحاديث المذكورة على قول الخلف ليس من التشابه واعلم هذا بناء على ان المراد بالمعنى في قوله المتضخ المعنى ما يفهم من اللفظ ويحتمل في الجملة ومع ذلك فقبضه نظرا لان الظاهر ان اللفظ لا يخالقون في احتمال تلك الآيات والاحاديث لتلك المعاني التي جعلها عليها الخلف فهي عند القريه قين محتملة لتلك المعاني غير ان السلف تركوا جعلها عليها اختياطا والخلف اوتكروا جعلها على سبيل الاحتمال لا القطع وحيث لا يتجه الفرق بين السلف والخلف والمحكم بانها على قول السلف دون قول الخلف كما دل عليه قوله على قول السلف الخ فليست أملا أما لو أريد به ما عني به فقد يقال اصدق عند التشابه على تلك الآيات والاحاديث على قول الخلف أيضا لأن ما عني بها غير معلوم عندهم أيضا ولا ينافي ذلك تفسيرهم اياها لانه على سبيل الاحتمال يعني انه يحتمل ان ما يدعى كفي تفسيرها هو المراد منها (قوله قال الامام واللفظ الشائع الخ) أقول رد الاستهانة في شرح المحصول على الامام في ذلك ونقله عنه السيوطي كغيره فقال وردت الاصحها في شرحه وقال قد يدرك الانسان معاني خفية لطيفة ولا يجعلها لفظا يدل عليها لان ذلك المعنى مبتكر ويحتاج الى وضع لفظ بازائه ليفهم الغير ذلك المعنى سواء كان اللفظ مشهورا أم لا قال نعم ان قبل ان اللفظ المشهور وموضوعه بازاء المعنى الخفي أو لاقتنوع قال وأسماء الله المقدسة من القسم الاول فان فيها الفاظ مشهورة وازاها معاني دقيقة لا يفهمها الا الخواص انتهى (قوله مسألة قال ابن فورق والجمهور اللغات توقيفية الخ) اختلفوا في فائدة هذا الخلاف بينهم من نقاهها ولهذا قال الايباري ذكر هذه المسئلة في الأصول فضول وقال غيره الخلاف فيها طويل الذيل قليل النسل واعاذك في الأصول لانها تجري مجرى الرياضات التي برتاض النظر فيها ومنهم من أثبتها فقال الماوردي في تفسيره فائدة الخلاف ان من قال بالتوقيف جعل التكليف مقارنا لكمال العقل ومن قال بالاصطلاح أخر التكليف من العقل مدة الاصطلاح

على مسألة قال ابن فورق والجمهور اللغات توقيفية أي وضعها الله

على معرفة الكلام انتهى وليس هذا بالنسبة لاول طبقته من المكلفين وقال القراني قال المازري  
 فائدة الخلاف تظهر في جواز قلب اللغة فاما ما يتعلق بالاحكام الشرعية التي مستندها الالفاظ  
 فهي غير اختطاط الاحكام وفسد النظام فهذا الخلاف في تحريم قلبه لاجل ما يرتدى اليه  
 لاجل نفسه وما لا يتعلق له بالاشرع فقال بعضهم ان قلنا اللغة توقيفية امتنع تفسيرها فلا يسمى  
 الثوب فرسا واصطلاحية لم يمنع وعلى القول بجويز الامر من يجوز بعضهم التغيير كقول  
 بالاصطلاح ومنعه عبد الجليل الصابوني لاحتمال التوقيف وان الله اوجب على السامعين ان  
 لا ينطقوا الا بالوضع الرباني قال وهو بعيد وقال القراني اذا اظهر وافي المسداق آتئين  
 وعبروا بهذا اللفظ عن ألف في الباطن يخرج جواز ذلك على كون اللغة توقيفية واصطلاحية  
 انتهى وقال السيوطي والحق ان الخلاف في اللغات الموجودة هي توقيفية واصطلاحية  
 اما اصطلاح اثنين الا على تسمية الالف آتئين والثوب فرسا فلا يجوز قطعاً انتهى وفيه نظر  
 (قوله ابن فورلي) قال القراني وابن فورلي عند المحدثين بضم الفاء أفصح وهو من العلماء الجلة  
 في المعقول والمنقول انتهى (قوله نعبروا عن وضعه بالتوقيف لادراكه) قال شيخنا العلامة  
 يعني بناء على الظاهر والا فالحتم ان التوقيف لما وضعه غيره انتهى (واقول) هذا الكلام من  
 الشيخ قد يدل على انه حمل قوله لادراكه على انه علة مثبتة لان الواضع هو الله تعالى فان كان  
 كذلك فهو ممنوع بل هو علة لتسمية وضعه توقيفية بيان علاقة بين الواضع والتوقيف فاقول  
 (قوله بالوحي الى بعض آياته) اقول قيد الوحي بكونه الى بعض آياته وفسر السيد قول العبد  
 وعلما أي الله بالوحي بقوله أي بان ساطب اما بذاته أو بإرسال ملك عبداً أو داعياً بكون الالفاظ  
 موضوعة للمعاني انتهى فعم في الوحي الا ترى الى قوله عبداً وداعياً ولا يقال الوحي يستلزم  
 النبوة لان ذلك اذا كان بشرع وكان تقييد الشارح لان الظاهر ان الوحي بالخطاب بذاته أو  
 بإرسال الملك انما يكون الى الانبياء فليست أمثلة (قوله أو خلق الاصوات في بعض الاجسام  
 بان تدل من يسمعه من بعض العباد عليها) واقول عبارة السيد وبخلق أصوات تدل على  
 الوضع وذلك اما بخلق الاصوات والحروف أعني جميع الالفاظ التي وضعها للمعاني واماها  
 لواحد أو لجماعة بحيث يحصل له أولهم العلم بانها بازا تلك المعاني واما بخلق أصوات وحروف  
 تدل على ان تلك الالفاظ موضوعة انتهى وكلام الشارح ظاهر في الاحتمال الثاني وكان وجهه  
 انه الظاهر فليست أمثلة (قوله أو خلق العلم الضروري الخ) أقول عبارة السيد وبخلق علم ضروري  
 لو ان ذلك لجماعة باللغات وان وضعها تلك المعاني الخصوصية (قوله ومحققو كلامه الخ) فيه  
 اشارة الى ضعف النقل عنه فهو توجيه للضعف المشار اليه بقول المصنف وعزى الى الاشعري  
 (قوله واستدل به هذا القول بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الخ) أقول في شرح المحصول  
 للاضغمانى بعد ان ذكر في وجه الاستدلال بالآية ان علم معناه أو جديفه العلم لان التعليم تفصيل  
 وهو لا يثبت الاثر الثلاثي بالنقل عن أممة اللغة فيكون لا يثبت العلم بالاسماء في آدم قال ويلزم  
 من ذلك التوقيف وذلك لان الاسماء باسمها توقيفية على ما صرح بها في الآية فيلزم كون  
 الافعال والحروف أيضاً توقيفية لوجوه ثلاثة (أحدها) عدم القائل بالفصل وذلك لان من الناس  
 من قال بكوت الاسماء والافعال والحروف توقيفية ومنهم من قال بكون الجميع اصطلاحية

فعبروا عن وضعه بالتوقيف  
 لادراكه (علمها الله) عباده  
 (بالوحي) الى بعض آياته  
 (أو خلق الاصوات) في  
 بعض الاجسام بان يدل من  
 يسمعه من بعض العباد  
 عليها (أو) خلق (العلم  
 الضروري) في بعض  
 العبادها والظاهر من  
 هذه الاحتمالات أولها انه  
 المعتاد في تعليم الله تعالى  
 (وعزى) أي القول بانها  
 توقيفية (الى الاشعري)  
 ومحققو كلامه كالتامني  
 أبي بكر الباقلاني وامام  
 الحرمين وغيرهما يذكرونه  
 في المسئلة أصلاً واستدل  
 لهذا القول بقوله تعالى وعلم  
 آدم الاسماء كلها أي الالفاظ  
 الشاملة للاسماء والافعال  
 والحروف لان كلامها  
 اسم أي علامة على مسمى  
 وتخصيص الاسم ببعضها  
 عرف طرا وتعليمه تعالى  
 دال على انه الواضع دون  
 البشر (و) قال (اكثر  
 المعتزلة) هي (اصطلاحية)  
 أي وضعها البشر واحد  
 أو أكثر (حاصل عرفانها)  
 لغيره منسبه (بالاشارة

والقرينة كالمطل) اذ يعرف لغة أبو بهيم  
 واستدل بهذا القول بقوله  
 تعالى وما أرسلنا من رسول  
 الا لبيان قومه أي بلغتهم  
 فهي سابقة على البعثة  
 ولو كانت توقيفية والتعليق  
 بالوحي كما هو الظاهر لتأخر  
 عنها (و) قال (الاستاذ)  
 أبو اسحق الاسفرايني  
 (القدر المحتاج) اليه منها  
 (في التعريف) للغير  
 (توقيف) يعني توقيف لدعاء  
 الحاجة اليه (وغيره محتمل)  
 لكونه توقيفا واضحا  
 (وقيل عكسه) أي القدر  
 المحتاج اليه في التعريف  
 اصطلاحى وغيره محتمل  
 وللتوقيف والحاجة الى  
 الاصل تدفع بالاصطلاح  
 (وتوقف كثير) من العلة  
 عن القول بواحد من هذه  
 الاقوال لتعارض أدلتها  
 (والمختار التوقف عن القطع)  
 بواحد منها لان أدلتها  
 لا تقصد القطع (وان  
 التوقيف) الذي هو اولها  
 (مظنون) لظهور دلالة  
 دون دليل الاصطلاح فانه  
 لا يلزم من تقدم اللغة على  
 اللفظ ان تكون اصطلاحات  
 لجواز ان تكون توقيفية  
 ويتوسط تعليلها بالوحي بين  
 التيقن والرسالة (مسئلة)

فما قول بكون الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف قول ثالث وهو باطل بالاجماع (الثاني)  
 انه يشهد الاعراب عن جميع المعاني التي في النفس بالاسماء وحدها فلا بد من تعامم الافعال  
 والحروف ليحصل التمكن من التبيين عن جميع المعاني فتكون الاسماء والافعال والحروف  
 توقيفية وهو المطلوب (الثالث) هو ان الاسم مشتق من السمة وهي العلامة والافعال والحروف  
 علامات على مسمياتها فلزم من ذلك دشواها ما تحت قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الى آخرها  
 اطلال فيه وبما قرره يدفع كثيرا ووزد القراني ههنا بقوله اعتراضا على دعوى تعدد التكلم  
 بالاسماء وحدها لعله علم الاسماء وحدها ووكى الافعال والحروف الى الاصطلاح فان هذا يدفع  
 بالوجوه الاول وما ذكره في توجيهه الثاني في غاية الوضوح فان للافعال معاني لا يكتفي فيها بالاسماء  
 وكذا الحروف ذلك الاترى ان الجملة الشرطية لا يقوم مقامها قولك كذا ملزوم لكذا ولازم له  
 كما سقته المنطقيون في بحث تقسيم القضية الى شرطية ولا يفتى ان كلام الشارح موافق  
 للتوجه الثالث وان قوله أعني الامة ما في فاقول بكون الاسماء توقيفية دون الافعال  
 والحروف قول ثالث وهو باطل بالاجماع لا ينافي ما سلكه المصنف عن الاستاذ وما بعده لان  
 القدر المحتاج اليه ومقابله فيها شامل للاسماء والافعال والحروف لا يخص بواحد منها دون  
 غيره فليتنامل (قوله أي وضعها للبشر واحدا أو أكثر) قال السيدان اتبعنا داعيته أو اعينهم  
 الى وضع هذه الالفاظ بازاء معانيها (قوله والقرينة) منها ان يقال هات الكتاب من البيت  
 ولم يكن فيه غيره فيعلم ان الالفاظ بازائه (قوله وقال الاستاذ القدر المحتاج في التعريف توقيف)  
 فيه أمران الاول انه لعل المراد بذلك القدر كل ما علم الله احتياج الكل أو البعض اليه في  
 التعريف والله بكل شيء عليم لا يفتى عليه شيء في الارض ولا في السماء والثاني قال القصد  
 احتج الاستاذ بان لم يكن القدر المحتاج اليه في التعريف بالتوقيف بلتم الدور وتوقف  
 الاصطلاح على معرفة ذلك القدر والمقروض انه يعرف بالاصطلاح فلزم توقفه على سبق  
 الاصطلاح المتوقف على معرفته وهو الدور ثم قال الجواب منع توقفه على الاصطلاح بل يعرف  
 بالقرائن والتربية كالاطفال انتهى قال السيد قوله والمقروض انه أي ذلك القدر الذي يحتاج  
 اليه الاصطلاح ويتوقف على معرفته يعرف بالاصطلاح ليكون الكل اصطلاحا بالمقروض فلزم  
 توقف عرفان ذلك القدر على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته فيكون كل من الاصطلاح  
 ومعرفة ذلك القدر متوقفا على الآخر وسأبسط عليه وهو الدور ثم قال والجواب منع توقف ذلك  
 القدر على الاصطلاح اذ ربما يخطر لواحد ويعرف غيره بالتربية والقرائن كالاطفال وبه ذلك  
 يتوافقون على المواضع فان قيل لو كان الكل توقيفا لزم الدور أيضا لاحتياجه الى سبق  
 معرفة القدر الذي يتأني به وهو أيضا بالتعريف فالجواب ان التوقف قد يحصل بخلق العلم عند  
 الوحي انتهى كلام السيد (فان قلت) اذا استلزم الاصطلاح الدور في القدر المحتاج اليه عند  
 الاستاذ فليست لزمه في الباقي أيضا لوجود المعنى المقضى للدور فيمكن لا يجوز عنده ان يكون  
 اصطلاحا لم قال انه محتمل (قلت) كان وجه ذلك ان القدر الذي عرف بالتوقف يمكن به  
 من الاصطلاح فلا دور (قوله لجواز ان تكون توقيفية) ويتوسط تعليلها بالوحي الخ) فيه أمور  
 الاول قال شيخنا العلامة لفتاوى ان يقول بل لا يلزم من كونها توقيفية ان تعليلها بالوحي

التوسط المذكور بل واز ان يكون تعليمها بالوحي النبي فيكون الوحي بذلك نبوة ثم النبي علمها  
 العباد بذلك وان لم يؤمر به بل يجوز ان يكون تعليمها للعباد بالوحي سابقا على النبوة أيضا  
 اذ النبوة هي الوحي الى انسان بشرع وكون التعليم شرعا لا يظهر والالكان الوحي برسالة  
 فلم توسط بين النبوة والرسالة انتهى (وأقول) هو كلام صحيح في نفسه لكن ان أراد بذلك  
 الاعتراض فهو غير وارد لان ما ذكره الشارح تعالىهم لا ينافي جواز ذلك لان الحكم بجوز  
 أحد الامرين أو الامور لا ينافي بجوز غيره منهما أو منها وانما ترك ذلك لانه قد ثبوت وحي  
 بالتعليم قبل النبوة لا يخفى بعده وكذا تعلم العباد بين النبوة والرسالة من غير أمر بذلك والثاني  
 انه ما المانع من انه يجوز أيضا ان يكون التعليم بعد الارسال بان يوحى اليه بشرع ويؤمر  
 بتعليمه بعد التعليم فان الارسال يتحقق بالامر بتعليم ما وحي اليه به قبل حصول التبليغ  
 بالقول وذلك كما يجوز ان يؤمر المكاتب بالعبادة قبل وجود ما يتوقف عليه على معنى ان ياتي بها  
 بعد وجوده كما يؤمر بالحدث بالسلامة بان يظهر ثم يسلي فالمانع ان يؤمر النبي بالتبليغ على  
 معنى ان يعلم ما يتوقف عليه فهم المبلغ اليهم ثم يلقاهم ثم لا ياتي تأخرها في حقه عن الارسال  
 لتوقف ايصال الشرع اليه عليها والثالث قال الكمال هذا الدفع تسمى ان كان الذي علمها  
 بالوحي غير آدم فان كان آدم كما اقتضاه الاستدلال السابق فهو معنى على ان آدم رسول ولا شك انه  
 أمر بتبليغ غيره السرائع وهو رسول اليهم بهذا المعنى اما ان أريد بالرسول في الآية من بعث الى  
 قوم كفار كما هو الظاهر وعليه يدل سابق الآية فليس آدم داخل في الآية لان نوحا أول الرسل بهذا  
 المعنى كادل عليه حديث الشفاعة في الصحيح وغيره ولا يحتاج حينئذ في الدفع الزماد كراى لجواز  
 علم القوم اللسان المنسوب اليهم بواسطة من قبل رسولهم من نبي أو رسول (قوله وخالفه ابن  
 سريج الى قوله فقالوا ثبت) أي اللغزة قياسا أي سواء الحقيقة والجماز بدليل المناهضة بقوله  
 الا في وقيل ثبت الحقيقة لا الجماز (وأقول) ينبغي التأمل في قوله وير المسئلة بالنسبة للمبارقان  
 صورت بان العرب اذا استعمت القلط في شيء غير موضوعه مجازا قلنا استعماله في شيء آخر غير  
 موضوعه مجازا فلا بد من علاقة اذ لا صائر الى جواز الجوز بدونه فان اعتبر بين الشيء الثالث  
 الذي تجوز قياسا به مال اللفظ فيه وبين الموضوع له وتحققت بينهما فلهذا ليس من القياس في شيء  
 لان العرب اذنت فيه ابتداء وان اعتبر بين ذلك الثالث الذي تجوز قياسا به مال فيه والثاني  
 الذي تجوزت العرب بالاستعمال فيه وتحققت بينهما دون الموضوع له فيتوجه عليه ان شرط  
 القياس وجوده الاصل في التفرج والعلة في الثاني الذي هو الاصل على هذا التقدير على اطلاق  
 اللفظ عليه هو الملافة التي تحققت بينهما وبين الموضوع له ولم توجد في التفرج الذي هو الثالث  
 (قوله في معنى آخر) قال الكمال ان تقرأ بتقوين معنى على انه موصوف باخر ولك ان تقرأ  
 باضافة معنى الى آخر أي معنى اسم آخر فعلى الاول يكون في قوله كالنيذ حذف أي كعنى النيذ  
 الخ (وأقول) لا حاجة على الاول الى جعل النيذ على حذف مضاف لان المقهور من قوله كالنيذ  
 التمثيل بنفس النيذ الذي هو المسكر من غير ماء العنب ولهذا فسره وانما يحتاج الى ذلك  
 لو أريد بالنيذ في قوله كالنيذ لفظ التميز وهو خلاف الظاهر والتميز من ان المراد بالالفاظ  
 معانيها الاقتضاه (قوله وقيل ثبت الحقيقة لا الجماز لانه أخفض رتبة منها) أقول لو ذهب ذهاب

قال القاضي أبو بكر  
 الباقلاني (وامام الحرمين  
 والغزالي والآمدي  
 لا سبب للغة قياسا وخالفه  
 ابن سريج وابن أبي هريرة  
 وأبو اسحق الشيرازي  
 والامام الرازي فقالوا  
 ثبت فاذا اشتمل معنى اسم  
 على وصف مناسب للتسمية  
 كالمسكر من ماء  
 العنب لتسميه أى تعبطته  
 للعقل ووجد ذلك الوصف  
 في معنى آخر كالنيذ أي  
 المسكر من غير ماء العنب  
 ثبت له بالقياس ذلك الاسم  
 لغة فيسمى التميز خرا  
 فيجب اجتنابه بأية انما  
 الخمر والميسر لا بالقياس  
 على الخمر وسواء في الثبوت  
 الحقيقة والجماز (وقيل  
 ثبت الحقيقة لا الجماز)  
 لانه أخفض رتبة منها

الى عكس ذلك كان مذهبا أخذنا من التحليل المذكور لانه لما كان اخفض رتبة جازان يتوسع فيه بالقياس ما لا يتوسع فيها فليست اقل (قوله كرفع الفاعل ونصب المفعول) قال شيخنا العلامة لا يتحقق ان الاعراب وأنواعه امور معنوية الى آخر كلامه الطويل (وأقول) قد عبرا العوض بعقل عبارة الشارح فانه قال ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب أو بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول انتهى وشرحه السيد في حاشيته ولم يقدح فيه بوجه فقال قوله أو بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول اذ حصل لنا باستقراء جزئيات الفاعل مثلا فاعادة كلمة هي ان كل فاعل مرفوع لاشك فيها فاذا رفعنا فاعلا لم يسمع رفعه منهم لم يكن قياسا لا ندراجه تحتها انتهى والجب ان الشيخ أكثر في هذه الحواشي من اعتراض كلام المصنف أو الشارح بمجرد مخالفة كلام العوض واذ اتوا في كلام أحدهم مع كلام العوض سكنت عن كلام العوض ونخص اعتراضه بكلام أحدهما وهذا مما يورث سوء الظن به (ثم أقول) أما قوله فلا يصح التمثيل به الملح فهو ممنوع من مخالفتها مع بلواز ان يكون الاعراب وأنواعه امور القضية كما هو أحد المذهبين انه انطى بل هو المختار عندنا كبر متاخري التحاة كابن الحاجب وابن مالك واتباعهما وقد ورد على تعريف ابن الحاجب الكلمة بانها اللفظ وضع لمعنى مفرد الحركات الاعرابية فانها ألقاظ وليست بكلمة وأجيب بانه يمتنع انهم ألقاظ وأخرى بالتزام انها ألقاظ وكلمات وانها من قبيل الحروف لدانها على معنى في غيرها فقد صرح المورد الجيب الثاني بأن الحركات الاعرابية ألقاظ ولو سلم فيجوز ان يكون مسمى اللفظة اصطلاحيا مجموع الألقاظ وكيفياتها كرفع والنصب فتكون الكيفيات أجزاء من الألقاظ بل صرح بذلك أعمى جزئية الكيفيات من الألقاظ أعمدة المنطق كما هو معلوم الاعتراض بمجرد الاحتمال مما تقر بطلانه عند ذوى الكمال بخلاف الجواب يكفي فيه مجرد الاحتمال فكيف اذا تأيد الاحتمال بمثل نص هؤلاء الأئمة والجهت والخلاف في هذه المسئلة شامل للفظ ولا جزاءه ولو سلم عدم شمولها اصطلاحيا للكيفية فالمراد بها ههنا ما يشمل الكيفية كما ينص عليه هذا الكلام منهم غاية الامر انهم تجاوزوا على هذا التقدير في اطلاق اللفظة على كيفيتها أيضا للعلاقة الظاهرة الواضحة بينهم ما ولا محذور في ذلك بوجه بل يتعين ارتكابه حيث وقع النزاع في الكيفية أيضا كما هو ظاهر ولو سلم فيجوز ان يريد بقوله كرفع الفاعل الخ كالتصاعل المرفوع والمفعول المنصوب غاية الامر انهم تجاوزوا في التعبير اشارة الى ان المراد الفاعل باعتبار رفعه والمفعول باعتباره به ومثل هذا التصريح لا محذور فيه بل هو كثير شائع واما قوله ثم نسبة التعميم الى رفع الفاعل ونصب المفعول الخ فجوابه اختيار انه أراد نسبة الى الماهية قوله والصحيح منه قلنا هذا التباس فان الصحيح انما هو منع كونه حقيقة لا مطلقا والافهم ويجاز كما سأتى ولا خفاء في تبوت الشمول للمعنى ولا يضر ان اطلاق لفظ العموم عليه مجازا على الصحيح لان هذا مع كونه لا يخل في بوجه ولذا أكثر وقوع الجاز في القرآن والسنة وكلام الفصحى من غير توقف من عاقل فيه بل صرح العقلاء بانه أكثر وابلغ من الحقيقة بل اتفقوا على ذلك أمر آخر ورواه المقصود من كون الشمول قد ثبت بالاستقراء غير محمل به ولا معارض له والخاص ان الشمول متحقق هنا قطعا وان المقصود بيان ان هذا الشمول ثبت بالاستقراء واما ان هذا الشمول لا يسمى عموما حقيقة اصطلاحيا لا يتحقق

(واقظ الضامن) فمأذكر  
 (يقع عن قولك) أخذنا  
 من ابن الحاجب (محل)  
 الخلاف ما لم يثبت تعميمه  
 بالاستقراء فان ما ثبت تعميمه  
 بذلك من اللفظة كرفع الفاعل  
 ونصب المفعول



انه امر اجنبى عن المقصود ولا يتعلق به ولا يتألفه ولا اختلال بوجه فانه قائل ذلك فانه في غاية  
التأهول وبالجملة فهذا الامتناع لا يشك في الاثبات الشائكة والشكف بالتعصب وحبك  
لشيء يعنى ويصم (قوله الى اعتدالهما) قال شيخنا العلامة ان اراد الاعتدال في القائلين  
فقول بعضهم الاكثر على التنى مقدم ومن حفظ حجة على من لم يحفظ وان اراد الاعتدال في  
القولين بسبب الاعتدال في القائلين فكذلك ويزيد هذا ان الاعتدال والترجح متكافؤ الادلة  
ورجحنا بالانظر الى استواء القائلين وتفاوتهم انتهى (وأقول) فختار الاول اولا وهو ما يشعر  
به قوله خلاف قول بعضهم ان الاكثر على التنى قوله فقول بعضهم الخ قلنا هذا مما يتوجب منه  
بل هو هو ونظائر لا يخفى على ماهر لوضوح ان ليس المقصود الاستدلال بما أشار به على ثبوت  
الاعتدال في نفس الامر حتى يتوجه تقديم قول البعض بناء على ان من حفظ حجة على من  
لم يحفظ وانما المقصود انه لما ثبت عند المصنف بطريق صحيح كاستقراءه معتبر رد قول البعض  
المدكور أحب الاشارة الى ذلك في هذا فغير بما ذكرنا من استواء القائلين وانما ليس الاكثر  
على التنى قائل ذلك فانه مع كونه في غاية التأهول وقد خفي على الشيخ وختار الثاني ثانيا قوله  
فكذلك قلنا قد تبين جواب ذلك قوله ويزيد هذا الخ قلنا استواء القائلين مظنة متكافؤ الادلة  
فالمصنف استند الى المظنة على هذا التقدير حيث لم ينهض الخائف بترجيح أدلة التنى قائل ذلك  
ففيه لطف وحسن ثم بالغ صدر الشريعة في رد القول بالجواز حيث قال بعد كلام قرره فعمل بهذا  
ان الوضع قد لا يعبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعبر كالتقارورة والحجر واعتبار المعنى الاول  
في الوضع الثاني ابيان المناسبة والاولوية لاصحة الاطلاق والايتم ان يسمى الدين قارورة فلهذا  
السر لا يجرى القياس في اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر عنى بحامرة العقل فان معنى  
الخامرة وليس مرادى في الخمر لاصحة اطلاق الخمر على كل ما توجد فيه الخامرة بل لاجل المناسبة  
والاولوية فيوضع الواضح لهذا المعنى انظما مناسبة فاحفظ هذا البحث فانه شريف بديع لم يزل  
اقدام من جوار القياس في اللغة الالفاظ له عنه انتهى وأقره هنا صاحب التلويح وقال أعني  
صاحب التلويح في باب القياس ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب  
اليه الشافعي رضي الله عنه من استعمال ألقاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتمالها على  
ازالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على الالفاظ قياسا على الزانى فانما هو قياس في الشرع  
دون اللغة أو هو قول بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم  
ان امثال ذلك قول يجزى ان القياس في اللغة وليس كذلك انتهى ولا يخفى ان القائل بالجواز  
لا يسلم ما ذكره صدر الشريعة فانه ليس امر اقطاعي بل يدعى ان الوضع والاطلاق لاجل المناسبة  
فلا يمنع جريان القياس (فان قلت) قول التلويح ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا الخ هل يخالف  
قول المصنف وقيل ثبت الحقيقة لا المجاز (قلت) لان كلام التلويح فيما اذا أطلق اللفظ  
الحقيقة على غير المعنى الموضوع له لعلاقة وهذا ليس من باب القياس ولا نزاع في جوازه وكلام  
المصنف فيما اذا أطلق لفظ على غير موضوعه قياسا على اطلاق لفظ آخر على غير موضوعه (قوله  
مسئلة اللفظ والمعنى ان اتحاد الخ) قال الكمال فيه امران أحدهما ان هذا التقسيم للمفرد كما  
في المختصر وغيره ولا وجه لعدول المصنف الى جعله لطاق اللفظ الشامل للمركب الثاني ان

لا حاجة في ثبوت ما لم يسمع  
منه الى القياس حتى  
يختلف في ثبوته وأشار  
كما قال بذكر قائل  
القولين الى اعتدالهما  
خلاف قول بعضهم ان  
الاكثر على التنى ويذكر  
القاضي من الناقلين الى ان  
من ذكره من المثبتين  
كالاتمى لم يجز النقل  
عنه لتصريحه بالتنى في  
كاتبه التقريب (مسئلة  
اللفظ والمعنى ان اتحاد)  
أى كان كل منهما واحدا  
(فان منع تصور معناه)  
أى معنى اللفظ المذكور  
(السرقة) فيه من اثنين  
مثلا

الاقسام فيه متداخلة فان القرع مشترك وهو كلي بالنسبة الى كل من معنيه والتحقيق ان هذا  
التقسيم للمفرد وانه تقسيم بحسب الاعتبار لا بحسب الذات انتهى (وأقول) جعل صاحب  
التسمية هذا التقسيم للاسم وقال السيد في حواشيه ما نصه جعل هذه التسمية مختصة  
بالاسم لان اتقسام اللفظ الى الجزئي والكلّي انما هو بحسب اتصاف معناه بالجزئية والكلية  
ومعنى الاسم من حيث هو معناه صالح للاتصاف به ما فان معنى زيد من حيث هو معناه معنى  
مستقل يصلح ان يوصف بالجزئية ويحكم به اعليه وكذا معنى الانسان يصلح لان يحكم به اعليه  
بالكلية واما الحرف فان معناه من حيث هو معناه ليس معنى مستقلا صالحا لان يحكم به بشئ  
أصل الى ان قال واما الاتقسام الى المشترك والمنقول باقسامه والى الحقيقة والجزء فليس مما  
يخص الاسم وحده واطال بيأتين مراجعته في تحقيق المقام وما يتعلق به وقوله ومعنى الاسم  
من حيث هو معناه صالح للاتصاف به ما الخ قال بعضهم اراد بصلاحيته اتصاف معنى الاسم  
بهما صلاحيته ضرورة من حيث انه معنى الاسم محكوم اعليه بهما بقرينة قوله ويحكم به اعليه  
وقوله واعتبار الحكم به اعلى موصوفاتها فينبذت تظهر فائدة تقييد معنى الاسم بالحقيقية ولا يردان  
معنى الحرف واللفظ بل من حيث انه معناه ما غير خال عن الاتصاف بالكلية والجزئية لانها  
متقابلان لا يجوز خلوه عنهما نعم يرد انه لا حاجة الى اعتبار المقسم في التقسيمات على وجه  
يكون ملتقنا بحيث يحكم به اعلى ثم قال هذا البعض في قوله واما الاتقسام الى المشترك الخ الظاهر  
ان مقصوده من هذا الكلام هو الاعتراض على المصنف بمعنى صاحب التسمية بأن تخصيص  
الاسم بهذه الانقسامات مما لا وجه له وجيه لجرى بانها في الفعل والحرف أيضا بل نقول هذه  
الاتقسامات بل الاتقسام الى الكلّي والجزئي أيضا جارية في المركبات أيضا كما يظهر بالتأمل  
فلا وجه وجيه لتخصيص الاسم الذي هو من الالفاظ المفردة بهذه الانقسامات اه وحينئذ  
يندفع الامر الاول من الامرين اللذين أوردتهما الكمال لجواز أن يكون عدول المصنف  
الى جعل التقسيم لطلق اللفظ الشامل للمركب اشارة الى جريانه فيه أيضا وقا قال هذا  
البعض فلا وجه لقول الكمال لا وجه لعدول المصنف بل لعدول المصنف الوجه الحسن  
الذي يجب الكمال عن التمتع به اعتباره بعبارة المختصر التي لم يبق دليل على انه لا يأتى الباطل  
من بين يديها ولا من خلفها مع تقصير بعدم التأمل والمراجعة وأما الامر الثاني فان اراد به  
الاعتراض فهو مردود لان تداخل الاقسام عمالا محذور فيه والمصنف اسوة في ذلك بغيره وفي  
شرح التسمية المولى التقنازاني (فان قلت) هذه الاقسام متداخلة لان العلم والمتواطى  
والمشكك يكون حقيقة ومجازا مثلا (قلت) قد الحيقية مراد في هذه التعريفات أعني ان  
الاسم من حيث انه وضع لمشخص علم ومن حيث انه مستعمل في مفهومه الاسمي حقيقة وقس  
على هذا الخ اه واذا علمت جميع ذلك ظهر لك بطلان قوله والتحقيق ان هذا التقسيم للمفرد  
وأما قوله وانه تقسيم بحسب الاعتبار الخ فلا يخفى ما فيه فان كلام المصنف مع موافقته لكلام  
غيره لا يتأنيبه (قوله فجزئي) قال شيخنا العلامة نكره وما بهداه اذ لو عرفها لدل تعريفها على  
حصرها في الالفاظ الواحدة التي لكل منها معنى واحد ولا خفاء في بطلانه اه (وأقول) لا خفاء  
في صحة الحصر الاضافي ههنا والمعنى انه لا جزئي من الالفاظ المذكورة الا هذا وعلى هذا

(فجزئي) أي فذلك اللفظ  
يسمى جزئيا كزيد  
(والا) أي وان لم يمنع تصور  
معناه الشركة فيه (فكلّي)

سواء امتنع وجود معناه  
 كالجحيم يوجد بين الضدين أم  
 أمكن ولم يوجد فرد منه كبحر  
 من زئبق أو وجد وامتنع  
 غيره كالأله أي المعبود بحق  
 أو أمكن ولم يوجد كالشمس أي  
 الكوكب النهاري المضي  
 أو وجد كالإنسان أي  
 الحيوان الناطق وما تقدم  
 من تسمية المدلول بالجزئي  
 والكلية هو الحقيقة وما هنا  
 يجاز من تسمية الدال باسم  
 المدلول (متواطئ) ذلك  
 الكلية (ان استوى) معناه  
 في افراده كالإنسان فانه  
 متساوي المعنى في افراده  
 من زيد وعمر وغيرهما  
 سعي متواطئ من التواطؤ  
 أي التوافق لتوافق افراد  
 معناه فيه (مشكك ان  
 تفاوت) معناه في افراده  
 بالشدّة أو التقدّم كالبايض  
 فان معناه في الثلج أشد منه  
 في العماح والوجود فان  
 معناه في الواجب قبله في  
 الممكن سمي مشككا  
 لتشكيكه الناظر فيه في انه  
 متواطئ نظر الى جهة  
 اشتراك الافراد في أصل  
 المعنى أو غير متواطئ  
 نظر الى جهة الاختلاف  
 (وان تعددا) أي اللفظ  
 والمعنى كالإنسان والقرص

القياس في إطلاق قوله ولا يخفى في بطلانه ما فيه حق العبارة أن يقال نكروه وما بعده مثلا  
 يتوهم الحصر الحقيقي ولا يخفى بطلانه (قوله سواء امتنع وجود معناه) قال شيخنا العلامة  
 قد علمت غير مرة ان الكلي مطلقا يمتنع وجوده خارجا للخ (وأقول) قد ذكرنا لك أيضا انه سمي أي  
 في بحث المطلق بما لا مزيد عليه ما يرد على دعوى الامتناع وانه قول البعض وان دندن عليه  
 الشيخ ولم يأت له دنته بطائل على انه يمكن أن يحتمل كلامه هنا على ان المراد بامتناع وجود  
 معناه أو عدم امتناعه امتناع وجوده أو عدم امتناع وجودها كما قاله الشيخ (قوله  
 لتوافق افراد معناه فيه) قال شيخنا العلامة فيه اسناد التوافق الى الافراد والاستواء الى  
 المعنى كانه لان التوافق يقتضي التعدد دون الاستواء وانت خبير بانهما في اقتضاء التعدد  
 سواء الخ (وأقول) الاوجه ان وجه اسناد الاستواء الى المعنى قصد موافقة ظاهر المتن لان ضمير  
 استوى للكل والمراد معناه مع صحة نسبة الاستواء الى غير المتعدد اما التأويل الاستواء بمعنى  
 عدم التفاوت واما باعتبار نسبه الى المتعدد لان النسبة في المعنى حيث ذلك المتعدد بمعنى  
 استواء المعنى في الافراد على الاقل عدم تفاوته فيها وعلى الثاني استواءها فيه ولا حاجة الى  
 تأويل المعنى بالمعنى كما فعله الشيخ بل لا يصح الابارادة الحصر من المعاني وفي مطابقتة ذلك  
 للمقصود نظر (قوله مشكك ان تفاوت) قال السيد في حواشي شرح المطالع مانصه بقا به في  
 المشكك بعضهم حيث قال ان كان التفاوت داخل في مفهوم اللفظ كان مشتركا وان كان خارجا  
 عنه كان مفهوما للفظ وهو أصل المعنى حاصل مع الكل على السواء اذا اعتبر بذلك الخارج  
 فيكون متواطئا وأجيب عنه بان التفاوت خارج عن مفهومه الا انه داخل في وقوعه على افراده  
 وحصوله في افعالهم فسماع على حدة مقابلا ليس فيه هذا التفاوت اه (قوله أو التقدّم) قال  
 شيخنا العلامة أي بالرتبة أو بالزمان (وأقول) قوله أو بالزمان سهو ظاهر أو منسوخ عدم تحرير  
 المسئلة وذلك لعدم اعتبار التقدّم بالزمان ههنا والا كان الانسان مشككا وقد نصوا على انه  
 من المتواطئ وفي شرح التسمية للمولى التقاربات مانصه فان قلت كثير من المفهومات يوجد  
 لبعض افراده تقدم على البعض كالانسان مثلا وليس مشكك قلت ليس المراد الاولوية  
 والاقدمية والاشدية في الوجود بل في الاتصاف بمفهوم اللفظ بمعنى ان العقل اذا حاول مطابقتة  
 المفهوم لكثيرين وجد بعض الافراد أولى بهذا المفهوم أو أقدم أو أشد وافراد الانسان  
 ليست كذلك لان مطابقتة الانسان لجموعها على السوية والتقدم انما هو في وجودها فاقههم اه  
 وهو تصريح بعدم اعتبار التقدم الزماني كما ذكرته نعم قال حفيده في شرح التهذيب مانصه  
 وههنا بحث وهو انهم جعلوا الاشدية باعتبار كثرة الاثار وكما لها والظاهر ان ذلك يوجد  
 في المتواطئ كالانسان اذ بعض افراده كنعينا عليه الصلاة والسلام أكثر وأكمل بحسب  
 الخواص الانسانية كالادر المن غيره كعبي عليه الصلاة والسلام مع انه لم يتكدر بالشهوات  
 الانسانية أصلا تماثل اه وهذا وان لم يتعلق بقصودنا لكنه نفيس متعلق بالقيام فلا بأس  
 باستفادته (قوله اشتراك الافراد الخ) قال شيخنا العلامة الاولى ان يقول توافق الافراد في ذلك  
 اه (وأقول) لتقابل أن يقول بل الاولى ما قاله الشارح كغيره لان التوافق هو عدم التفاوت  
 في المعنى مع ان أمر المشكك بخلافه لا يقال الكلام بالنسبة لأصل المعنى والافراد غير

متفاوتة في لانا نقول هذا منوع كمن وقد تتفاوت الافراد في أصل المعنى بالاندية أو غيرها  
لا يقال الكلام في بيان منشأته كيك انه متواطى وليس ذلك الا توافق الافراد وعدم تفاوتها  
لانا نقول هذا منوع بل مجرد الاشتراك يصلح منشأ ذلك وان كان معه تفاوت في الواقع بل  
التفاوت في الواقع لازم ههنا فكيف تسوغ أولوية الاعراض عنه وملاحظة التوافق بلا  
تفاوت مع اتفاهه فليست أمثل (قولنا قتيابين) فيه أمران \* الاول انه ينبغي ان يبدأ عم من  
المتباين كليا وفي الجملة حتى يشمل ما لو كان بينهما عموم وخصوص مطلق أو من وجه والازم  
خروج ذلك عن جميع الاقسام وكان ناقضا للتقسيم \* والثاني انه قال شيخنا العلامة ان قلت  
لقتائل أن يقول تعدد اللفظ والمعنى لا يخصر في التباين لصدقه على نحو الانسان والبشر  
والقرص كذا رأيت عنه بلا زيادة ولعله سقط جواب هذا السؤال مما وقتت عليه أو اخر  
الجواب لما تعقب عن العمود اليه (وأقول) جواب هذا السؤال ان الكلام في تعدد المعنى  
ولا تعدده بالنسبة للانسان والبشر فلا تباين بينهما وهو متعدد بالنسبة لكل منهما مع لفظ  
القرص فكل منهما بالنسبة اليه متباين والحاصل ان تعدد المعنى حقيقة لا يكون الا للمتباينين  
نعم رد نحو الانسان والضحك من المتساويين كما سأذكره (قوله وان اتحد المعنى دون اللفظ)  
(أقول) لا يخفى اشكال كلام المصنف في هذا المقام لانه ان أراد فيه بالمعنى الذات دخل المتساويان  
كالانسان والضحك في هذا القسم لاتحاد المعنى بمعنى الذات فهما دون اللفظ مع انهما ليسا من  
الترادفين لانه يشترط فيهما الاتحاد في المفهوم وهو مختلف في المتساويين وان أراد به المفهوم  
دخل المتساويان في قوله وان تعددا قتيابين لانه تعدد في اللفظ والمعنى بمعنى المفهوم مع انهما  
ليسا من المتباينين وان أراد به أعم من الذات والمفهوم دخل المتساويان في كل من قسمي  
المتباين والترادف اما الاول فلانه يصدق عليه ما تعدد اللفظ والمعنى بمعنى المفهوم وأما الثاني  
فلانه يصدق عليه ما اتحد المعنى بمعنى الذات دون اللفظ مع انهما ليسا من واحد من القسمين  
فكان ينبغي ان يقول وان اتحد المعنى أي الذات دون اللفظ فان اتحد المفهوم أيضا مترادف  
وان اختلف تقسا واللفظ الا ان يريد بالمعنى المفهوم ويكون هو قد اصطلح على ادخال المتساويين  
في قسم التباين أو يريد بالمعنى الذات ويكون قد اصطلح على ادخال المتساويين في قسم المترادفين  
وفي سابقه فليست أمثل (قوله وعكسه ان كان حقيقة فمع ما مشترك) أقول رد عليه أمران \* الاول  
الضمائر وأسماء الاشارة بناء على انها موضوعة بالوضع العام لموضوعات الاشخاص وهو  
مختار السيد وغيره ان يصدق عليها انه اتحد اللفظ وتعدد المعنى واللفظ حقيقة في الجميع مع  
انها ليست من المشترك اللفظي لاتحاد الوضع فيها ولا يدق المشترك اللفظي من تعدد الوضع  
كما صرح به السيد في حواشي الرسالة الوضعية وان توقف فيه العصام كما تقدم بسط ذلك اللهم  
الا ان يكون المصنف لا يرى اشتراط تعدد الوضع في المشترك اللفظي أو يكون بنى كلامه على  
المذهب الاخر المختار عند المولى القنطازي وغيره ان الضمائر وأسماء الاشارة موضوعة  
للمفهوم الكلي دون الموضوعات فلم تعدد المعنى فيخرج عن هذا القسم ويكون مما تعدد في  
اللفظ والمعنى ولم يمنع توريده عناه المشتركة فيه أو يكون أراد بقوله مشترك أعم مما هو مشترك  
حقيقة ومما هو في حكم المشترك فان السيد قال ان الموضوع عم بالوضع العام لموضوعات

(قتيابين) أي فأحد اللفظين  
مثلا مع الآخر متباين  
تباين معناه (وان اتحد  
المعنى دون اللفظ) كالانسان  
والبشر (فترادف) أي  
فأحد اللفظين مثلا مع  
الآخر مترادف ترادفهما  
أي توالم ما على معنى واحد  
(وعكسه) وهو ان يتحد  
اللفظ ويتعدد المعنى كان  
يكون للفظ معنيين (ان  
كان) أي اللفظ حقيقة  
فيهما أي في المعنيين مثلا  
كالكفر والنجس والظهور  
(مشتراك) لاشتراك المعنيين  
فيه (والا حقيقة ومجانف)  
كالاسد والخوان المقترص  
والرجل الشجاع ولم يقل  
أو مجازا ان ايضا مع انه يجوز  
ان يجوز في اللفظ من غير  
أن يكون له معنى حقيقي كما  
هو المختار الآتي

الشخصات

الشخصيات وان لم يكن مشتركا اشتراكا كالتظاير لكنه في حكم المشترك من حيث الاحتياج الى  
 قرينة لتعيين ما يراد به والثاني المنقول فانه لفظ واحد تعدد معناه وهو المنقول عنه والمنقول  
 اليه وهو حقيقة فهم ما مع انه ليس مشترك كما اقتضاه قول المصنف الا في وهو اي الجاز  
 والنقل بخلاف الاصل واولى من الاشتراك انتهى فان اولوية النقل من الاشتراك تقتضي  
 ان المنقول ليس من قبيل المشترك ولا يصح اخراجه باشتراط اتحاد الواضع اما اولاهذا القيد  
 غير مستفاد من كلامه واما ثانيا فلما صرح به الشارح في مسئله يصح اطلاقه على معنييه  
 من انه لا فرق بين تعدد الواضع وعدمه اللهم الا ان يشترط اتحاد الاصطلاح الذي الوضع  
 باعتبار له لكن بردي على هذا انه غير مستفاد من كلامه فليست امل (قوله كانه لان هذا القسم لم  
 يثبت وجوده) قال شيخنا العلامة قد ثبت وجوده بان عسي موضوعه للرجاء في الزمن الماضي  
 ولم تستعمل فيه فلا تكون حقيقة بل استعملت في كلام الخلق للرجاء المجرد من الزمن وفي  
 كلام الله تعالى للعلم المجرد فهما معنيتان مجازيتان بدون معنى حقيقي الى آخر ما اطل به  
 (واقول) اما ما ادعاه من ثبوت وجوده بما ذكره في عسي فاعلم اولان معنى قول الشارح لم يثبت  
 وجوده لم يعلم ثبوت وجوده لانه في نفس الامر والاتصال لم يوجد كما هو ظاهر وثانيا ان  
 ما ذكره الشيخ في عسي غير معلوم فان كونه موضوعا للزمان غير معلوم وان كان محتملا ولهذا قال  
 شيخنا الامام المحقق والهام المذوق الشرقي عسي رجه الدرجة واسعة مانصه المقهور من  
 شرح المفصل انه لم يثبت وضع عسي للزمان لكن لما وجد فيه خواص الفعل قد رد ذلك ادراجا  
 له في نظم اخواته ومنه يتحقق ان المراد الوضع الحقيقي او التقديري وهي مسئله مهمة انتهى  
 فانظر هذا الامام الغواص باتفاق جميع الخواص كيف نقل عن شرح المفصل لابن الحاجب  
 ذلك الامام المعتمد المتبع في هذا الشأن انه لم يثبت وضع عسي للزمان ولم يتازعه في ذلك بمنقول  
 ولا بمنقول بل اقره عليه ورضى به مع العلم ان الوضع التقديري لا يكفي في كون اللفظ مجازيا  
 حيث لم يستعمل في هذا الموضوع المقدر وان الاراد لا يصح بمجرد الاحتمال كما صرح الشيخ  
 ولولم فكوتها في كلام الله للعلم امر غير ثابت وان قاله جماعة لاحتمال انها في كلام الله تعالى  
 للرجاء ايضا باعتبار الخطابين كما هو نص سيبويه في اعل ونصره الرضى فانه نقل عن بعضهم انها  
 اعني اعل في كلام الله التعليل وعن بعضهم انها التحقن مضمون الجملة بعدها ورد كلامهم بما ثم قال  
 والحق ما قال سيبويه وهو ان الرجاء والاشفاق يتعلق بالخطابين وانما نصرنا بالمشدبه لان  
 الاصل في الكلمة ان لا تخرج عن معناها بالكلية فاعلم منه تعالى حمل لنا على ان يرجع ونشقق  
 الخ انتهى فتسكون للرجاء في كلام الله تعالى ككلام غيره فلا يكون هناك مجازان بل مجاز  
 واحد وهو مطلق مجرد الرجاء اعم من كونه من المتكلم او من المخاطب ثم قد يقال الذي حمل  
 عليه كلام الرضى انه العمل على الرجاء والحمل على الرجاء ضمير نفس الرجاء فهناك مجازان لا مجاز  
 واحد الا ان هذا امر على الاحتمال لا قطع فيه فليست امل وبالجملة فقد ظهر صحة قول الشارح  
 لم يثبت وجوده وان دفاع ما ورد في الشيخ عليه والمعنى انه لم يعلم معنى انه لم يتيقن ولا ظن وجوده  
 بطريق يعول عليه فلا يرد ان لا يصح من الغويات لم يثبت الا بالاحتمال لا تفيد سوى  
 الظن واما قوله ثم لولم انه لم يثبت لم يثبت عن قوله او مجازان الى قوله وهو خارج عن التقسيم

كانه لان هذا القسم لم يثبت  
 وجوده

بجوابه ان الالف لم تر وجهه عن التقسيم بل هو داخل في القسم الاخير منه وهو قوله والاحقيقة  
 ومجاز لان معناه وان لم يكن اللفظ حقيقة في المعنيين شيئا اى او المعاني فهو حقيقة ومجاز  
 في المعنيين او المعاني اى حقيقة في البعض واحداً او أكثر ومجاز في البعض كذلك وقد  
 صرح بذلك المولى التفتازانى فانه لما قال العضد الثالث اى من الاقسام لفظ واحد المعنى  
 متعدد فان كان المتعدد حقيقة فهو المشترك والالكان للبعض حقيقة والبعض مجاز وهذا  
 بناء على ان المجاز يستلزم الحقيقة والافتد به ون لهما مجازين انتهى قال اعنى المولى  
 التفتازانى قوله وهذا بناء على ان المجاز يستلزم الحقيقة فان قيل على هذا التقدير ايضا يجوز ان  
 يكون للمعنيين مجازا بيان لا يكون شئ من المعنيين نفس الموضوع ف ثلاثا لم يكن يصدر عنه  
 حقيقة في البعض مجازي في البعض ضرورة وجود الاستعمال في الموضوع له بخلاف ما اذا لم  
 يستلزم فانه يجوز ان لا يتحقق الاستعمال في الموضوع له ويكون كل من المعنيين غير الموضوع  
 له فيكون مجازا فيما انتهى لا يقال فاذا شمل هذا القسم الاخير ما تدفبه المجاز فمعنى قول  
 الشارح ولم يقل او مجازا ان ايضا فان قسم المجازين على هذا التقدير داخل في عبارة القسم  
 الاخير كما نقرر لاننا نقول المراد مجازا لان حقيقة اهما بان يقع استعمال اللفظ في معناه  
 الموضوع له كما صرح بذلك قوله مع انه يجوز الخ فتأمل واما قوله واعلم به ذلك كله ان اللفظ  
 الموضوع له فى الخ بجوابه ان المراد فى هذا المقام بالمعنى ما استعمل فيه اللفظ بالفعل اعم من  
 ان يكون حقيقيا ومجازيا وعمدا على ان المراد به ذلك انه لما قال المولى التفتازانى في تمذيده  
 وايضا ان الحمد معناه فتح تشخصه علم وبدونه متوالى حتى ان تساوت افراده الى ان قال وان كثر  
 معناه فان وضع لكل مشترك الخ قال حقيقته في شرح قوله ان الحمد معناه مانص بان كان المعنى  
 المقصود المستعمل فيه بحيث لا كثرة فيه الاباغتبار افراده دون نفسه وفي شرح قوله وان كثر  
 معناه مانص بان يكون المقصود منه تارة معنى واخرى معنى آخر انتهى فتأمل كيف قيد المعنى  
 اولا بالمقصود والمستعمل فيه وثانيا بالمقصود منه فانه صرح في ان المراد ما قلناه وانه لما نقرر  
 السيد عبارة العضد السابقة قال فان منع بان ليس المراد من معنى اللفظ ما استعمل هو فيه بل  
 ما يصح استعماله فيه بمقتضى الوضع الى ان قال يجب على تقدير صحة ما ذكر بان ليس المراد  
 جميع ما يصح استعماله فيه الخ وهو ظاهر بلاشفاق ان الصواب ان المراد بمعنى اللفظ ههنا  
 ما استعمل هو فيه واذا ثبت ان المراد بالمعنى ما استعمل اللفظ بالفعل فيه كان هذا القسم الذى  
 اوردته وهو اللفظ الموضوع له معنى تجوزيه الى معنى آخر بدون استعماله في الاول خارجا عن  
 القسم وهو ان يحدد اللفظ ويتعدد المعنى لعدم تعدد المعنى فيه فلا يضر خروجه عن هذه  
 الاقسام بل يجب خروجه عنها كما هو ظاهر وكذا ما ليس بحقيقة ولا مجاز وهو اللفظ الموضوع  
 له الذى لم يستعمل في معناه الموضوع له ولا في معناه المجازى يكون خارجا عن القسم لما ذكر  
 وبما تقدم نقله عن العضد وخواشيه تعلم ان الاعتراض الثانى والثالث فى كلام الشيخ لوجهما  
 وردا على ابن الحاجب ايضا كالتذ كورين وانما لا لا يحتمل ان يصحقت تمام (قوله والعالم  
 ما وضع لمعنى الخ) فيه أمران الاول ان التكررة وضع لمعنى ايضا اذا الواضع انما يضع لمعنى قوله  
 تخرج التكررة ممنوع ويجب ان المراد انه وضع لمعنى باعتبار تعيينه تخرج التكررة فانه وان وضع

(والمعنى ما) اى اللفظ  
 (وضع لمعنى) تخرج التكررة  
 (لا يتناول) اى اللفظ  
 (غيره) اى غير المعنى تخرج  
 ما عدا العلم من اقسام المعرفة

لعين لم يمتد بعينه والثاني قال شيخنا العلامة واعلم ان حد العلم بما ذكره يقتضى بعلم الغلبة أى  
 لا يصدق عليه وبالمعرف بلام الحقيقة أى يصدق عليه لانه موضوع للحقيقة المعتبرة لا يتناول  
 غيرها انتهى وقال الكوراني وكان عليه زيادة قواهم بوضع واحد لثلاث فخرج الاعلام المشتركة  
 فانها وان كانت متساوية غيرها لكن لا بوضع واحد بل باوضاع متعددة انتهى (وأقول) اما ما قاله  
 شيخنا بجوابه اما أولا فينبغي ان يعلم ان هذا التعريف مساو لتعريف الكافية لابن الحاجب فانه  
 قال العلم ما وضع لشيء بعينه غير متناول غيره بوضع واحد انتهى وقد بين ابن الحاجب نفسه ان  
 قوله بوضع واحد غير محتاج اليه كما سبق نقله عنه ولا يفتي عليك شغف الشيخ بمناسبة ابن  
 الحاجب ومبالمغة ودفع اعتراضات المصنف والشارح عليه وفي رد كلام المصنف أو الشارح  
 بمجرد مخالفة لحد كلام ابن الحاجب وفي ترجيح كلام ابن الحاجب على كلام المصنف حيث  
 اعترف بصحة كل منهما فكان الواجب عليه ان يجب عما أورده على المصنف لانه وارده على ابن  
 الحاجب أيضا وبين انه وارده على ابن الحاجب أيضا ولا يخص الايراد بالمصنف بما به أعرض  
 عن ذلك واما ثانيا فالالتقاض بعلم الغلبة يجب عنه بان المراد بالوضع في حد العلم الوضع حقيقة  
 أو كما واردة مثل هذا التعميم والتحويل عليه في التعاريف وغيرها وجريان المسامحة  
 بارتكابها كثيرة الوقوع في كلامهم كما هو في غاية الأوضح لمن له تتبع وأنس بضميهم ثم رأيت  
 العلامة الخامس في شرح الكافية وقد حد ابن الحاجب فيه العلم بنصوح المصنف كما تقرر قال  
 مانصه والاعلام الغالبة داخله في التعريف لان غلبة استعمال المستعملين بحيث اختص العلم  
 الغالب بفرد معين بمنزلة الوضع من وضع معين فكان هؤلاء المستعملين وضعوا ذلك انتهى  
 أى فالمراد بالوضع في هذا الحد هو الوضع حقيقة أو تزيلا وحكما فانظر هذا العلامة المحقق  
 كيف جزم بدخول علم الغلبة في هذا الحد واحتج على هذا الجزم بان الغلبة بمنزلة الوضع فان ذلك  
 صريح في ان مثل هذا الأمر سألوك معروف عندكم غير متكور ولا محذور واما الالتقاض  
 بالمعرف بلام الحقيقة فباعتبار مقدمته وهي ان المعروف بلام التعريف يستعمل في أربعة  
 معان المفهوم الكلي والفرد المعين والفرد الغير المعين وجميع الافراد ثم هذه المعاني الأربعة  
 هل هي معان متقابلة مستقلة يتعين كل منها بحسب القرائن كافي الاقناظ المشتركة ويكون  
 كل منها معنى وضعيا تقويا أو عرفيا أو يكون بعضها مجازيا وهي كلها راجعة الى معنى واحد  
 وضعي لم يستعمل اللفظ الا فيه والتعدد مستفاد من القرينية والمقام بان يكون اللفظ موضوعا  
 للمفهوم الكلي المطلق فتارة يراد بذلك المفهوم من حيث هو وتارة يراد به ذلك المفهوم في  
 ضمن فرد معين أو غير معين أو جميع الافراد والمراد على جميع هذه التقادير الاشارة الى تعيين  
 المفهوم الكلي والعلم به فكأنه قيل هذه الحقيقة المعتبرة المعروفة وحدها أو في ضمن فردها  
 أو افرادها أو هي بعضها مستقل كالقرد المعين وبعضها راجع الى غيره كالعلماني الثلاثة الباقية  
 فالقرد الغير المعين وجميع الافراد منها راجعان الى المفهوم الكلي بان يكون اللفظ موضوعا  
 له أو كنه تارة يتصدد من حيث هو وتارة في ضمن فرد غير معين وتارة في ضمن جميع الافراد  
 احتمالات دل كلام المولى القمى في بعض كتبه على أنها واجبة بعضهم على ظاهره وذهب  
 الى الثاني بعض كاهل العلامة القوشجي شارح التجريد والى الثالث أكابر المحققين كالمولى

التفاتوا في والسيد الجرجاني كما حقق جميع ذلك مع ما يتعلق به شيخنا العلامة الشريف عيسى  
 في رسالته وحيث قد فهم والذي ينبغي أن يكون عليه التعويل وعلى الاول فهم الالوهية في ذلك  
 المعنى المتقابلة المستقلة واحداً وتعدد محتمل نظر وعلى هذا أعني الثمانيات فهم المراد ان الالوهية  
 موضوع لكل واحدة من الخصوصيات الثلاث أعني الماهية من حيث هي والماهية في ضمن  
 فرد غير معين والماهية في ضمن جميع الافراد على طريق ما اختاره السيد وغيره في وضع الضمائر  
 ونحوها أو هو موضوع للتقدير المشترك بين تلك الخصوصيات وهو الماهية لا بقيد من حيث هي  
 ولا بقيد كونها في ضمن فرد غير معين أو في ضمن جميع الافراد كما في وضع الرجل لا آدمي  
 الخصوص لا بقيد خصوصية زيد أو غيره محتمل نظر والظاهر الاول لانه يلزم على الثاني كون الالوهية  
 مجازاً فيما اذا استعمل في الماهية باحد القيود المذكورة كان استعمل في الماهية من حيث  
 هي أو من حيث وجودها في ضمن فرد غير معين أو من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد كما ان  
 انظر رجل مجازاً اذا أطلق على زيد باعتبار خصوصه أو على عمرو وكذلك وهو بعيد كل البعد مخالفاً  
 لما يتبادر من قوة كلامهم وعليه أعني على الاول فهم وضعه انكل خصوصية من الخصوصيات  
 الثلاث بوضع واحد كما في وضع الضمائر ونحوها على مختار السيد وغيره السابق فيكون وضعه  
 من قبيل الوضع العلم لخصوصيات المنفصلات أو باوضاع متعددة محتمل نظر أيضاً ولا يبعد ان  
 الاقرب الاول واذا تقر بذلك فان في الشيخ الاتقاض الذي ادعاه على الاحتمال الثاني ليصح  
 كما هو ظاهر نروج المعرفة بلام الحقيقة على هذا التقدير بقوله لا يتناول غيره لتناوله على هذا  
 التقدير أي بوضع واحد كما هو المراد كما سابقاً غير الحقيقة المعينة من حيث هي كالحقيقة في ضمن  
 فرد معين أو غير معين أو جميع الافراد أو على الاحتمال الاول فان ادعى تعدد الوضع عليه من معناه  
 فانه غير معلوم ولا ثابت أو اتحاده بطل الاتقاض نروج المعرفة المذكور حيث قد بقوله لا يتناول  
 غيره اذ يتناول على هذا التقدير بوضع واحد بقرينة معانيه أو على الاحتمال الثالث فان صح  
 ذلك على تعدد الوضع من معناه اذ هو غير معلوم ودون اثباته شرط القناد ومجرد الاحتمال لا يكفي  
 في صحة الاتقاض أو على اتحاده بطل الاتقاض أيضاً نروج المعرفة بلام الحقيقة بقيد  
 لا يتناول غيره لان لفظ الانسان مثلا على هذا التقدير يتناول أي بوضع واحد كما هو المراد من  
 التعريف كما سابقاً غير الحقيقة المعينة التي هي الحيوان الناطق من حيث هي لانه يتناول تلك  
 الحقيقة من حيث وجودها في ضمن فرد غير معين ومن حيث وجودها في ضمن جميع الافراد  
 ولا شك في تغير الحقيقة باعتبار هذه المنفصلات (فان قلت) قد جلت كلام الشيخ على انه أراد  
 التقاض بالمعرف بلام الحقيقة من حيث هي وليس كذلك وانما أراد التقاض بالمعرف بلام  
 الحقيقة بمعنى التقدير المشترك بين الخصوصيات الثلاث وهذا لا يتناول غير الحقيقة بغير المعنى  
 اذ لفظ الانسان هو ادمية الحقيقة بهذا المعنى لا يتناول غيرها كحقيقة الفرس (قلت) كون اللام  
 للحقيقة بمعنى التقدير المشترك المذكور أمر غير ثابت بل الظاهر خلافه كما تقدم فالبناء عليه لا يقيد  
 خصوصاً في مقام نقض التعريف الذي لا يكفي فيه مجرد الاحتمال فان زعم زاعم انه موضوع  
 لكل منهما أعني التقدير المشترك بين الخصوصيات وتلك الخصوصيات أيضاً فان زعم مع ذلك  
 تعدد الوضع من معناه أو اتحاده قلنا صحة هذا التقدير تمنع الاتقاض لان المعرفة بلام الحقيقة



بمعنى القدر المشترك المذكور يتناول بالوضع الواحد غير القدر المشترك وهو كل واحد من  
 الخصوصيات كأنه يتناول كل واحد من الخصوصيات بوضع واحد وهو ما عداها ومنها القدر  
 المشترك وإن شئت تفيض الجواب واختصاره قلت الاتفاض يتوقف على كون المعرف  
 المذكور موضوعا بوضع واحد وهو يتنوع لادليل عليه لاحتمال انه موضوع  
 للمفهوم الكلي أو للخصوصيات بوضع واحد فن ادعى خلاف ذلك فعليه اثباته ودون ذلك خرط  
 التناقض فتمل ما ما ما طاله الكوراني بفوايه ان المتبادر من قوله لا يتناول غير عدم تناوله من  
 حيث ذلك الوضع والالفاظ يجب جعلها على المتبادر منها حيث لا مانع مع ما انضم الى ذلك من  
 العلم الضروري لكل أحد بان هذا هو المراد والالزم خروج أصغر الأعلام بل  
 المقصود العلم في بعض أسماء الله تعالى وهو ضروري بالمعنى الذي رأيت قول الشارح الا في  
 لا يتناول غيره من حيث الوضع وهو نص فيما أجبنا به وإشارة الى اعتبار قيد الحتمية لانه  
 مراد في تعريف الامور التي تختلف بالاعتبار كما نص عليه الأئمة فالعنى هنا ما وضع لعين  
 لا يتناول غيره من حيث انه وضع لذلك المعين وحينئذ يدفع الاشكال رأسا ثم رأيت في امالي  
 ابن الحاجب التصريح منه بعدم الاحتياج في التحقيق الى هذا القيد حيث قال ما نصه  
 فقولنا بوضع واحد دفع لوهم من توهم ان زيدا اذا وضع علما الواحد ثم وضع فلما بعد ذلك لا آخر  
 انه يتناول ما أشبهه فلا يكتفى بقوله غير يتناول ما أشبهه بل يوجب مثل هذا عنه لانه يتناول  
 ما أشبهه وانما يتناوله بوضع ثان ولم تدخل اسماء الاجناس لانها خارجة بالفصل الاول من قوله  
 ما وضع لشيء بعينه وهو في الحقيقة غير محتاج اليه والاعتراض بزيد اذا سمى به باعتبار تعدد وضع  
 منه دفع من غير حاجة الى زيادة بوضع واحد وذلك ان الواضع لما وضعه لشيء بعينه في جميع  
 تقديراته لم يضعه الا آخر أصلا فهو غير يتناول ما أشبهه قطعا فلا حاجة الى قوله بوضع واحد في  
 التحقيق انتهى وكان حاصل جوابه ما أجبنا به أولا وبذلك يتضح سقوط اليراد رأسا وتعلم ان  
 المورد لم يطلع على كلام الامالي واعتقد على تقليده ظاهرا تعريف الكافية والله در المنصف (قوله  
 وضع امين وهو أي جزئي يستعمل فيه) أقول قد يتشكل بالنسبة للمعرف بال أو الاضافة من  
 وجهين أحدهما انه لا يصدق على الحقيقة من حيث هي ولا على جميع الجزئيات في الاستغراق  
 اذ لا يصدق على الحقيقة أي جزئي اذ ليست من الجزئيات ولا على جميع الجزئيات أي جزئي  
 لان جملة الجزئيات ليست من الجزئيات مع ان كلا الأمرين من معاني المعرف بال أو الاضافة  
 على ان اللفظ في الثاني مستعمل في الحقيقة في ضمن جميع الجزئيات لما في نفس الجزئيات كما علم  
 مما تقدم عن كبار المحققين ويمكن ان يجاب بان ما ذكره باعتبار الغالب فهو باعتبار المعرف  
 بال أو الاضافة بالنسبة ليه من معانيه وهو المراد امين والثاني انه لا يصدق على ما فيه آل  
 العهد الذهني بالاصطلاح الباقى لان معناه الحقيقة في ضمن فرد ما كان أراد امين بالنسبة اليه  
 الحقيقة لم يصدق قوله وهو أي جزئي يستعمل فيه أو الفرد لم يصدق قوله وضع لعين اذ لم يعتبر  
 تعيين الفرد ويمكن ان يجاب عن هذا بما ذكرنا أيضا ويأتيه ليعتبر هذا التسم لانه في المعنى كالنكرة  
 كما صرح به أهل البيان (قوله فانت مثلا وضع لما يستعمل فيه من أي جزئي) أقول هذا  
 ظاهر في ان الضمائر والاشارات موضوعة بالوضع العام للخصوصيات المشخصات وهو

فان يلا منها وضع لعين وهو  
 أي جزئي يستعمل فيه  
 ويتناول غيره بدلا عنه فانت  
 مثلا وضع لما يستعمل  
 فيه من أي جزئي ويتناول  
 جزئيا آخر يده وهم وكذا  
 الباقى

ما اختاره السيد وغيره بل وفي ان بقية المعارف كذلك لكن هذا يخالف قوله الاتي واستعمال  
علم النفس أو اسمه معرفا أو منكر في الفرد المعين أو المبهم من حيث اشتغاله على الماهية حقيقي  
بالنسبة لاسم الجنس المعرف وذلك لان قضية الوضع لاى جزئي يستعمل فيه أن يكون استعماله  
في الجزئي من حيث نفسه حقيقة لا مجازا كما اقتضاه مفهوم قوله من حيث اشتغاله على الماهية  
فليستأمل (قوله فان كان التمييز خارجيا الخ) قال السيوطي من المهم معرفة اسماء الكتب من  
أى قبيل هي وقد سأل بعض الفضلاء ذلك وأورد على القائل بأنها من الاعلام الشخصية  
تعدد المسمى بها في الواقع باعتبار تعدد نسخ الكتاب الواحد وأجاب شيخنا العلامة الكافي  
بان التحقيق انه لا يمتنع في تشخص الكتاب منه وصحة المحل فحينئذ يكون المسمى به واحدا في  
الواقع يعني وهو الكلام المؤلف المنظوم الذي صدر عن مؤلفه على الترتيب الذي وضعه وهو  
شيء واحد في الواقع وان تعبدت بحاله المكتوب فيها قال وقد يجاب بان وضع الاسم لعين  
ما نسخته المؤلف ثم وضع ما نسخ عنه وصفا شخصيا لا اتحاديا بينهما اتحادا كما قد قلت جازم زيد  
قال وأما الجواب عنه بان وضعه في معناه كوضع اسم الاشارة في معناه فلا يدفع السؤال كما ترى  
انتهى وفي شرح الرسالة الوضعية للعلامة صاحب الدين مائة قبل اللفظ الموضوع للمشخص  
بالوضع العام لا يخصص في الاقسام المذكورة اذ اسماء حروف التهجى منه وكذا اسماء الكتب  
أقول اسماء الكتب ليس مما ضمن فيه اذ الكتاب الذي هو عبارة عن الالفاظ وال عبارات  
المخصوصة لا يتعدد الا بتعدد الالفاظ وذلك التعدد تدقيق فلسفي لا يعتبره آرباب العربية  
الأتري انهم يجعلون وضع الضرب والقتل وضما شخصيا لا نوعيا لجعل الموضوع أحرار متعينا  
لا متعدد اقسام الكتاب موضوع لأحرار واحد ملحوظ بخصوصه فلا يكون موضوعا بالوضع العام  
وأما اسماء حروف التهجى فموضوعات لقهومات كتابات صادقات على متعدد يشدك اليه قول  
المرقيني كل واو متحرك متحرك ما قبلها تتلج النار وتوهم كل واو وقعت رابعة تصاعد اول  
بضم ما قبلها انقلاب واو قرأهم كل همزة ما كتبه بدهمزة متحركه تقاب بما يجانس حركتها ما قبلها  
الى غير ذلك فان قلت اذ المتعدد الالفاظ متعدد التلظظ ولم يتعد ذلك التعدد فكيف يكون  
ما يطلق عليه اسماء حروف التهجى متعددا حتى يقال انها موضوعات لقهومات كلية صادقة  
على متعدد قلت كلهم اعتبروا تعدد الحروف بتعدد وقوعها في الكلمات مثلا يجعون واو  
القول غير واو الرضوان فمذكران التعدد المستفاد من ادخال الكلمة ٢ على هذه الاسماء هو  
التعدد الحاصل بتعدد الالفاظ مما لا يلتفت اليه انتهى كلام العصام (قوله أى ملاحظ الوجود  
فيه) قال شيخنا العلامة السواب أن يقول ملاحظ التعين فيه لان الوجود في الذهن مشترك  
بينه وبين سائر الصور الذهنية فلا يميز به عن سائر هابل بالمشخصات الذهنية الخ (وأقول) هذا  
التصويب سهل وان الشارح لم يفسر مجرد الوجود حتى يقال الوجود مشترك فلا يحصل به  
التمييز وانما اعتبر ملاحظة الوجود كما هو صريح قوله أى ملاحظ الوجود و فرق كبير ظاهر  
بينهما فقوله لان الوجود في الذهن مشترك الخ فهو عن قول الشارح أى ملاحظ الوجود  
وانما كان يصح لو قال الشارح أى موجود وانما قال أى ملاحظ الوجود والفرق بالملاحظة  
المذكورة صحيح لان ملاحظة الوجود ليست مشتركة فيه وبين سائر الصور الذهنية ضرورة

(فان كان التعين في المعين  
خارجيا فاسم الشخص)  
فهو ما وضع لمعين في الخارج  
لا يتناول غيره من حيث  
الوضع فلا يخرج العلم  
العارض الاثر الذي كريد  
مسمى به كل من جماعة  
(والا) أى وان لم يكن  
التعين خارجيا بان كان  
ذهنيا (فعلم النفس) فهو  
ما وضع لمعين في الذهن أى  
ملاحظ الوجود فيه كإسامة  
علم السبع أى لما هيته  
الحاضرة في الذهن

٢ بخطه أى لفظ كل في نحو  
قوله السابق كل واو الخ اه  
من هاشم

عدم اعتبارها في وضع التكرات وأسماء الأجناس التكرات كما لا يخفى وقد قال الزركشي  
 كغيره وتحققه أي الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس ان اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة  
 الذهنية من حيث هي فاسد موضوع الحقيقة من غير اعتبار قدمها اصلا وعلم الجنس  
 موضوع الحقيقة باعتبار حضورها الذهني الذي هو نوع مشخص لها مع قطع النظر عن  
 افرادها وتفسيره المعرف بالادام التي للحقيقة والماهية فان الحقيقة الحاضرة في الذهن وان  
 كانت عامة بالنسبة الى افرادها فهي باعتبار حضورها في نفسه شخص من مطلق الحقيقة فاذا  
 استحضر الواضع صوراً لا يستلزم لها تلك الصورة الكائنة في ذهنه جزئية بالنسبة  
 لمطلق صورة الاسد فان هذه الصورة واقعة لهذا الشخص في زمان ومثلاً يقع في زمان  
 آخر وفي ذهن آخر والجميع مشتركة في مطلق صورة الاسد وفي كلام سيبويه اشارة الى هذا  
 الفرق فانه قال الى آخر كلامه وقال الكوراني ما نصه واما الجواب عن الثاني وهو الفرق بين  
 علم الجنس واسمه فهو ان في اسم الجنس التكرات مذهبين أحدهما انه موضوع للفرد المنتشر  
 وعلى هذا الاشكال لان علم الجنس ليس موضوعاً لتعدد الحقيقة وإنما هو موضوع  
 لتعامة وحيث يحصل الاشكال والجواب ان في علم الجنس لوحظ الحضور الذهني وفي اسم  
 الجنس لم يلاحظ فان قلت الواضع اذا وضع لفظة بازا معني لا بد وان يلاحظ المعنى وكذلك  
 القائل جاءني زيد لا بد وان يلاحظ معناه قلت قولنا لم يلاحظ فيه الجواب لان الحضور الذهني  
 وان كان حاصل لم يلاحظ في التكرات بخلاف المعرفة فان الملاحظة واجبة فيه وعدم اعتبار  
 الشيء ليس اعتباراً لعدم انتمى لخاصة الفرق انه اذا حضرت الماهية في الذهن يتحقق  
 فيه أمران صورة تلك الماهية ونفس حضورها والثاني وصف الاول فان وضع للموصوف  
 وحده من غير اعتبار صفته التي هي الحضور فيه فهو اسم الجنس وان وضع لمجموع الموصوف  
 والصفة أو نقول للموصوف باعتبار صفته التي هي الحضور فيه فهو علم الجنس وهذا فرق  
 صحيح لا يخار عليه ولا خلل يتطرق اليه فافهمه ولا تغتر بتشجيع الشيخ المبني على السهو كما حملت  
 على ان عدم استلزام ملاحظة الوجود ملاحظة التعين وعدم استلزام اعتبار الملاحظة  
 الاولى اعتباراً للملاحظة الثانية ممنوع كما أشرنا اليه وسأني أيضاً الاشارة اليه ولا يخفى ان  
 قوله فلا يتعين به غير سائرهما مقتضى ان المقصود بهذا القيد التعين تميزه عن سائر  
 الصور الذهنية غير محرراً لا يميز بذلك عن المعرف بلام الحقيقة بل بما بعده أعني قوله لا يتناول  
 غيره كما تقدم بيانه في الكلام على تعريف العلم واما قوله في آخر كلامه وبه هذا  
 ظهر ان الملاحظة أي ملاحظة التعين لا بد منها في هذا العلم وعلم الشخص وان سكت الشارح  
 عنها انما يجوابه بعد تسليم أن ملاحظة الوجود في الذهن لا تستلزم ملاحظة التعين فيه وأن  
 اعتبار الملاحظة الاولى لا تستلزم اعتبار الملاحظة الثانية انه ان أراد انه لا يتم تعريف واحد  
 منهما الا بذكرها فيه فهو غير صحيح لان ما ذكره المصنف في تعريف كل منهما جامع مانع على  
 ما تقر فلا حاجة الى زيادة شيء آخر وان فرض اعتبار المعرف اذ لا يجب في التعريف  
 المقصود به تمييز المعرف عن غيره ذكر جميع ما يعتبر في المعرف بل الواجب ليس الا ذكر ما يميزه  
 عن غيره وذلك حاصل ما ذكره وان أراد انه لا بد منها في نفس الامر ليحقق المعنى العلي فليس كلام

المصنف والشارح هنا في بيان ما يتحقق به المعنى العلى في نفس الامر بل في مجرد تعريف العلم  
 الجماع المانع كما هو ظاهر وما ذكره كاف في ذلك فلا وجه لاجاب ذكر هذه الزيادة هنا وان  
 فرض اعتبارها في المعرف لما تقدم لا يقال كلام الشيخ ليس بالنسبة الى التعريف الذي ذكره  
 المصنف بل بالنسبة لقوله فان كان التعيين خارجا عن الخ وهذا لا يبر في معرض التعريف لانا نقول  
 هو تقسيم لاحد قيود التعريف للتوطئة لبيان انقسام العلم الى القسمين فهو متعلق بالتعريف  
 ومعلوم ان هذا الانقسام لا يتوقف على الملاحظة المذكورة لان الخارج من هذا التقسيم لكل  
 منهما اذا انضم الى بقية قيود التعريف جعل منه ذلك القسم من غير احتياج في ذلك الى تلك  
 الزيادة كما اشار الى ذلك الشارح بقوله في الموشحين فهو ما وضع لعين الخ وبالجملة فما ورد في  
 في هذا المقام مبنى على الضبط والاشباه كما سئل بما قررناه فعليك بالتأمل (قوله أي من غير أن  
 تعين) قال شيخنا العلامة الصواب ان يقول من غير أن يلاحظ تعيينها في الذهن اذ تعيينها في الذهن  
 لا يتفك عنها اذا وجدت فيه ووجودها في الخارج يمنع انتهى (وأقول) هذا التصويب سهو  
 عند التأمل الصحيح وانما كان يصح لو عبر الشارح بقولك أي من غير أن تعين بوزن تسكيم بمثنائين  
 فوقيتين وليس كذلك بل انما يصح بقوله من غير أن تعين بوزن تعلم مبدؤا بآباء الغائبة مبيها  
 للمفعول وهو هنا ضمير الماهية وظاهر ان معناه جعل أي الماهية متعينة وان معنى جعلها  
 متعينة في الذهن هو احرازها فيه وملاحظة حضورها في الخارج هو التوجه الى فرد ما  
 والاحساس بشخصه قال معنى قوله تعين هو ملاحظة تعينها واعتبارها فكيف يصح هذا التصويب  
 وتمايله بقوله اذ تعينها في الذهن الخ فعمل استقامة عبارة الشارح وفاد هذا التصويب بل  
 لو فرض تغيير الشارح بـ و ان تعين بمثنائين فوقيتين لم يلزم هذا التصويب بل واصل التعين  
 حيث على مطاوع التعين بوزن التسكيم ولهذا عبر العصف في رسالته الوضعية بـ نحو عبارة  
 الشارح ولم يعترضه شراحه مع من يده مناقشهم وثدقهم بل فسروا بما حاصله ما قلته فانه  
 قال فان علم الجنس كاسامة وضع لعين بـ و هو وأسد وضع لغير معين فقال بعضهم عقب قوله  
 لغير معين وان كان لا يتناول من التعين في حد ذاته لكن تعينه غير ملاحظ الخ فانظر كيف فرق بين  
 التعيين المستقادم لفظ معين في قوله لغير معين وبين التعيين حيث أثبت التعين ونفى عنه  
 الملازمة على تقدير اتقاء التعيين المشار اليه بقوله لغير معين فانه يشرح فيما فسرها به التعيين  
 وقال بعضهم في قوله لغير معين أي لما لم يعتبر فيه التعين انتهى وهو ايضا صحيح فيما قلناه وقال  
 العصام منهم في قوله لعين والمراد بالوضع لعين انه وضع لشيء باعتبار تعينه وعلى وجه يستفاد مع  
 تعقل من اللفظ تعقل التعين وأما أن التعين داخل في مدخول اللفظ وجزء منه فغير معلوم فاقبل  
 ان التعين جزء مفهوم علم الجنس لا يبدل من دليل كما ان ما أفيد انه خارج عن المدلول واعتبار  
 منه لا يبدل من دليل انتهى فأشار الى ان معنى معين معتبر تعينه والى ان التردد في ان التعين جزء  
 أو خارج وقد وقعت الاشارة الى ذلك بقولنا السابق وان وضع لمجموع الموصوف والصفة  
 أو نقول الخ ثم قال في قوله لغير معين لا يعني انه جعل عدم التعين معتبرا معه كما يفيد ما سمعت  
 في حل قوله وضع لعين بل معنى لغير معتبر معه التعين انتهى فقد ظهر ان تعبير الشارح موافق  
 لتعبير غيره من الأئمة وانه معنى صحيح مطابق للمعنى الذي قصده الأئمة وأن تصويب الشيخ في غير

(وان وضع) اللفظ (للماهية  
 من حيث هي) أي من غير  
 أن تعين في الخارج والذهن  
 (تاسم الجنس) كما سدا سم  
 للسمع أي لاهية واستعماله  
 في ذلك كان يقال أسدا جراً  
 من تعاب كما يقال اسامة  
 أجر من تعالة

والدال على اعتبار التعيين في علم الجنس اجراء الاحكام اللغوية لعلم الثمن ٧٧ عليه حيث مثل منع الصير فتمتع تاه

بحد الا ان يريد في الاولوية بناء على ان ما ذكره اوضح فيما قبل (قوله والدال على اعتبار التعيين) قال شيخنا العلامة هذا دليل على ما تقدم من ان قوله ملاحظ الوجود فيه صوابه ملاحظ التعيين فيه (واقول) قد علمت الدفاع هذا التصويب واما هذا الاستدلال فهو سهو قطعاً وذلك لان الشارح قسر التعيين بملاحظة الوجود في الذهن حيث قال فيما تقدم فهو ما وضع لعين في الذهن أي ملاحظ الوجود فيه فانه اذا كان المعين هو ملاحظ الوجود في الذهن كان التعيين هو ملاحظة الوجود في الذهن وعلى هذا معنى اعتبار التعيين اعتبار ملاحظة الوجود في الذهن وهذا واقف لقوله السابق ملاحظة الوجود في الذهن وليس مقارن الحق يسوع الاستدلال على شلل ذلك وان صوابه ما ذكره على انه لو صح ما قاله كان ما عندنا ليل على المراد بذلك وغاية الامر ان هذا ادفع لايهام ذلك وميز المراد منه ومثل ذلك بما لا يعد دخلاً قسماً ذلك فقلنا حتى على الشيخ مع ظهوره (قوله واستعمال علم الجنس أو اسمه معرفاً أو منكرافى الفرد المعين أو المبهم من حيث اشتماله على الماهية حقيقى) قال شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان التعيين الذهني معتبر في وضع علم الجنس والمعرف بلام الحقيقة ولم يوجد مع الفرد فكيف يكون فيه حقيقة انتهى (واقول) جواب هذا البحث ان الفرض ان اطلاقه من حيث اشتماله على الحقيقة بشرطها كما صرحت به عبارة الشارح ولا يمتحن ان مال هذا هو للاطلاق على الحقيقة بشرطها في ضمن الفرد المعين أو المبهم فلا اشكال وهذا في غاية الوضوح قسماً (قوله فهو هذا اسامة أو الاسد أو أسد) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان استعمال اللفظ في الفرد هو اطلاق اللفظ مراد به ذلك الفرد والمحمول في ما ذكره مراد به مفهومه الوضعي وجمله على الموضوع بمعنى انه صادق عليه لانه هو عينه والالكان كذا في انتهى (واقول) بهد كون هذا البحث مناقشة في تمثيل وأن غير الشارح من الائمة قد سبقه الى ذلك التمثل فان الرضى تقيلاً عن ابن الحاجب قد مثل لاستعمال علم الجنس الفرد فهو هذا اسامة اماً ولا فقوله والمحمول فيما ذكر مراد به مفهومه الوضعي ممنوع لانه مسبوق على ان الجزئى الحقيقى لا يجعل على شئ حقيقة أصلاً وهو ممنوع في حواشى التهذيب للعلامة الدواني في الكلام على تعريف الجنس مانحة قوله المقول أي المحمول وهو شامل للكل والجزئى فان الحمل منهما معاً على ما صرح به الفارابي في المدخل الاوسط بل الشيخ في الشفاء أيضاً وما يقال من ان الجزئى الحقيقى لا يقال ولا يجعل على شئ حقيقة أصلاً لان جملته على نفسه لا يتصور قطعاً اذ لا بد في الجمل الذي هو التسمية من أمرين متقاربان وجهه على نفسه ايجاباً تمتنع فأقول فيه نظر اذ يجوز جملته على جزئى متمايزه بحسب الاعتبار فمقدمه بحسب الذات كما في هذا الضاحك وهذا الكتاب فانها مختلفتان بحسب المفهوم ومختلفتان بحسب الذات فان ذاتها ما يزيد بعينه وكذا يجوز جملته على كللى آخرى جزئية كما في قولك بعض الانسان زيد انتهى فانظر هذا الامام المتفق على جلالة المعروف بغزارة العلم المشهور وبغاية التحقيق والتدقيق المعول عليه في امثال هذه المباحث كيف حكم بصدقه لجزئى الحقيقى على غيره ونقل ذلك من شجى الحكماء الفارابى وابن سينا مع تمثيله لذلك بهذا الضاحك وهذا الكتاب الدال على ان المراد بالضاحك والكتاب في هذين المثالين هو الجزئى الحقيقى لا اللهو والكللى والالفاظى تمثيله كما اتفاه من جعل الجزئى الحقيقى على غيره

التاثير وواقع الحال منه فهو هذا اسامة مقبلاً ومنه في التعيين المعرف بلام الحقيقة نحو الاسد اجرا من اللعب كما ان مثل التكررة في الابهام المعرف بلام الجنس بمعنى بعض غير معين نحو ان رأيت الاسد أي فرداً منه فقتر منه واستعمال علم الجنس أو اسمه معرفاً أو منكرافى الفرد المعين أو المبهم من حيث اشتماله على الماهية حقيقى فهو هذا اسامة أو الاسد أو أسد وان رأيت اسامة أو الاسد أو أسد فقتر منه وقيل ان اسم الجنس كاسد ورجل وضع لفرد مبهم كما يؤخذ مع تضعيفه مما سيأتى ان المطلق الدال على الماهية بلا قيد وأن من زعم دلالة على الوحدة الشائعة فوهمه التكررة فالعبر عنه هنا باسم الجنس هو المعبر عنه فيما سيأتى بالمطلق نظراً للمقابل في الموضوعين وما يؤخذ من هذا الآتى من اطلاق التكررة على الدال على واحد غير معين والمعرفة على الدال على واحد معين صحيح كما لا يخوز مما تقدم صدر البحث من اطلاق التكررة على الدال على غير

المعين ماهية كل أو فرداً والمعرفة على الدال على المعين كذلك

فهو يبق مع ذلك تردد من عاقل في صحة تمثيل الشارح وانذاع بحث الشيخ وأما ثانياً فقد قرأتمه  
الميزان ان المراد من حمل الشيء على الشيء بيان اتحادهما في الوجود على تقدير وجودهما  
فقوله لانه هر بعينه ممنوع بل هو عينه باعتبار الوجود كما يصرح به كلامهم هذا وكفى في تحقق  
الاستعمال هنا فادة هذا الجمل الايجاد بحسب الوجود ولا كذب في اتحادهما بحسب الوجود  
فاللازمة في قوله والالسان كذا ممنوعة منعاً ظاهراً ثم قد يشك فيل التأمّل توقّف كون  
الاستعمال - قبيحاً حيث كان هناك حمل على الحقيقة التي ذكرها الشارح لانه يقتضى مجازية  
زيد في نحو قولنا زيد حيوان حيث لوحظ زيد من حيث نفسه ومن حيث اشتغاله في ماهية  
الحيوان وهو في غاية البعد بل مناقف لظاهر ما تقدم في معنى الجمل ويوجب جرح اقتضائه ذلك انما  
يقتضى مجازية استعمال لفظ الحيوان في زيد من حيث خصوصه لا مجازية استعمال لفظ زيد  
فيه من حيث خصوصه وهذا ظاهر (قوله مسئله الاشتقاق) قال السيد في حاشية الهضد (فان  
قلت) عرفت الفرق بين الاشتقاق المعرف والعدل المعبر في منع الصرف (قلت) المشهور بان  
العدل معتبر فيه الاتحاد في المعنى والاشتقاق ان اعتبر فيه الاختلاف في المعنى كما نسبنا بين  
والا فالاشتقاق أعم الا ان المصنف قد صرح في بعض مصنفاته بمغايرة المعنى في العدل فالأولى  
ان يقال العدل أخذ صيغة من صيغة أخرى مع ان الاصل البقاء عليها والاشتقاق أعم من ذلك  
فالمعدل قسم منه وذلك قال في شرحه للكافية على الصيغة المشتقة عن منها جعل ثلاث مشتقة  
من ثلاثة انتهى قوله ولذلك أي لكونه قسم من الاشتقاق (قوله من حيث قيامه بالفاعل)  
أقول ذكر المحشيان ان هذا اشارة الى ان حد المصنف حد باعتبار العلم وانه احتراز عن حد  
باعتبار العمل وتعلقه بالمفعول كما يقال هو اخذ لفظ من لفظ يناسبه في التركيب فيجعل دالا  
على معنى يتناسب معناه ولي في هذا الاسترازال نظر لان الاخذ المذكور قائم أيضاً بالفاعل فانه  
الاخذ مع صحة حمل الاخذ على معنى الحكم بان أحدهما مأخوذ من الآخر وقدر منه فيكون  
هذا الحد أيضاً باعتبار العلم فان قيل يمكن جعل الاخذ مصدر المبنى للمفعول فيكون وصف  
المفعول دون الفاعل قلت ويمكن جعل الرد أيضاً كذلك فكل منهما يمكن جعله على مصدر المبنى  
للفاعل فيكون الحد باعتبار العلم وعلى مصدر المبنى للمفعول فيكون الحد باعتبار العمل فلا يوجب  
حمل الرد على مصدر المبنى للفاعل وجعله استرازالاً عن التعريف بالاخذ المذكور مع انه على مصدر  
المبنى للمفعول مع امكان العكس في كل منهما كما تقرروا أن يجيب بان حمل الاخذ مصدر المبنى  
للفاعل على نفس العمل أقرب من جعله على معنى الحكم المذكور ولعل الاقرب في هذا المقام ما قرره  
شيخنا في حاشيته فراجع (قوله رد لفظ الخ) فيه أمران أحدهما قال الامههاني في شرح  
المحصل لإيقال لوضع ما ذكرتم من حد الاشتقاق لكان جبريل وسكائل واسرافيل مشتقات  
لوجود حد الاشتقاق فيها واللازم باطل وذلك لانها لو كانت مشتقة لما كانت أجمية لكون  
الجمية مناقبة للاشتقاق لكنها أجمية والانصرفت واللازم باطل فاللزوم كذلك لانها تقول انما  
ذكرنا حد الاشتقاق الحاصل في الاسماء العربية وتلك الالفاظ ليست بعربية اهـ فليست حاصل  
جوابه وكيف اندفع به الاعتراض بغير وجهها من الحد ثم قال أعني الامههاني فان قيل لا نسلم  
وجود حد الاشتقاق في تلك الالفاظ قلنا الدليل عليه ما روى انه صلى الله عليه وسلم سأل جبريل

(مسئلة الاشتقاق) من  
حيث قيامه بالفاعل (رد)  
لفظ ال) لفظ (آخر) بان  
يحكم بان الأول مأخوذ من  
الثاني

لم سميت خبر بل وكذلك قال عن ميكائيل واسرافيل فقال لعن علي وسلم لاني آت  
 بالجبروت في قبائل وميكائيل سمي بذلك لانه يكبل الازراق واسرافيل سمي بذلك لعظم خلقه  
 انتهى والثاني أن من الافعال ما لا يتصرف وما لا مصدر له موجود كعسى وليس فهل فيهما  
 اشتقاق حتى يكون المراد بقولهم رد لفظ الخ موجوداً ومقتدر الوجوداً ولا فيه نظر ثم رأيت  
 ما سألني من دلالة كلامهم على انه لا يشترط وجود المصدر والاستعمال فتكون الافعال  
 المذكورة مشتقة (فان قلت) ينافي ذلك قولهم في نحو عسى وليس انهما جامدان (قلت) لا ينافيه  
 لجواز أن يكون وصفاً للجود بمعنى عدم التصرف لاجتماع عدم الاشتقاق ويؤيد ذلك تمثيل  
 الشالبي فيما سألني بتبارك وتعالى التجب لدلالة على اشتقاقهما مع وجودهما وعدم قسرها  
 قليلاً (قوله أي فرع عنه) قال شيخنا العلامة هذا التفسير يفسد الحد الصفة حيث تدعى على رد  
 المنسوب والمصرف والجمع والتنقية ولو فسره بظاهرة أي مقتطع لم يصدق على شيء منها على ان  
 ذكره الفرع والاصل في الحديث لتوقف العلم بهما على الاشتقاق فيلزم الدور صرح به  
 التقنازاني انتهى (وأقول) حاصل ما ذكره أمران الأول ان تفسير الشارح المأخوذ بالفرع  
 يفسد التعريف من وجهين أحدهما كونه غير مانع لصدقه حيث تدعى باليس من افراد  
 المحدود كد المنسوب وغيره مما ذكر وثانيه مالزوم الدور والثاني انه لو لم يفسر المأخوذ بالفرع  
 ونسره بالقطع اندفع القساد بوجهيه والجواب عما عني الوجه الاول من وجهي الامر الاول  
 فهو انه لا يمتنع على التخيير بقواعدهم البصير ينصرفهم ان صحة هذا الاعتراض متوقفة  
 على ثبوت الاتفاق على ان رد المنسوب وغيره مما ذكر ليس من أفراد المحدود الذي هو  
 الاشتقاق أو ثبوت ان الاصح عند الجميع حتى المصنف والشارح ذلك اذ لو لم يثبت واحد  
 منهم ما بآن ثبت الاتفاق على انه منه أو اختلف فيه لكن لم يكن الاصح عند الجميع ذلك أو  
 احتمال الاتفاق والاختلاف المذكور لم يصب الاعتراض بذلك على المصنف والشارح اعلى  
 الاول فظاهر واما على الثاني فلجواز أن يذهب الى القول بأن ما ذكر منه واما على الثالث  
 والزابع فلا حقال ثبوت توافقها والاعتراض بمجرد الاحتمال لا يصح كما هو مذكور ومشهور  
 واذا علمت ذلك علمت فساد جزم الشيخ بهذا الاعتراض لقدم ما يتوقف عليه من ثبوت أحد  
 الامرين كما تقر به بل دون ثبوت واحد منهما ما شرط القناد وشيب الغراب بل قد ثبت خلاف  
 كل منهما فقد صرح امام الدنيا باجماع من يعتمد به من أئمة المسلمين الامام فخر الدين يجعل  
 المنسوب من المشتق حيث قال في المحصول استدلالاً على انه لا يشترط في المشتق منه قيامه  
 بمن له الاشتقاق مانصه ولأن لفظة اللابن والتامر والمكي والمدني والحداد مشتقة من أمور  
 يتبع قيامها بمن له الاشتقاق اه وأقره على جعل هذه الامور من المشتقات شرآح كتابه  
 كالأصناف والقرآني وناهيك بها واستيعابها واحاطتها ثم في الكلام على الفروق بين  
 الحقيقة والجماع من علامات المجازة نقل عن الغزالي امتناع الاشتقاق ثم نقضه بقولهم للبلد  
 سمار والجمع جراه وفيه نص على اشتقاق الجمع من الفرد والاصح النقص بذلك كما لا يمتنع  
 وصرح القاضي البيضاوي يجعل مسلمات مشتقات حيث مثل به المشتق الذي تغير بزيادة  
 الحرف ونقصانه وان نظر الاسنوي في شرحه في كونه مشتقاً من مفرد ولم يعرف ابن الحاجب

أي فرع عنه (ولو) كان  
 الاخر (بجواز المناسبة  
 بينهما في المعنى)

المشتق بقوله ما وافق أصلا مجردة في الأصول ومعناه عقبه بقوله وقد زيد بتغيير ما أي وقد زيد  
على التعريف هذا القيد فهو إشارة إلى تعريف ثان قال الأصمها في شرحه لكنه أي  
التعريف الثاني يشكل بمثل ذلك جمعا ومفردا فإنه ليس بينهما تغيير بحسب اللفظ الآن يقال  
المراد بالتغيير اللفظي أعين أن يكون تحقفاً واعتباراً هـ وهو نص في أن الجمع مشتق من  
مفرده والآن يسعه الجزم بإيراده على التعريف الثاني ثم شكك الجواب ولا يظن بمثل هذا  
الامام أنه يجزم بالإيراد مجرداً احتمال أنه من المشتق بدون سند له إلا بمازف غافل ولم يعرف  
الصق الهندي وبأهيكه وباستيعابه واحاطته الاشتقاق في قوله قيل هو ما غير من أسماء المعاني  
عن شكله بزيادة أو نقصان من الحروف أو الحركات أو من حواويله ذلك المعنى وعلى  
موضوعه غير معين قال وهو غير جامع فإن التسمية والجمع من أسماء الأعيان كقولك رجلان  
ورجل مشتقان من المفرد مع أنه ليس اسم المعنى اه فاطر هذا النص الناطع من هذا الامام  
بأن التسمية والجمع مشتقان من المفرد وإيرادهما على هذا التعريف ولو لان كونهما من  
المشتقات من الأمور المقررة المتروكة منهما ما وسع مثل هذا الامام هذا القطع كما لا يخفى وفي  
حاشية السيد للعضد ما نصه فان قلت نحو أسد مع أسد يشدح في التعريفين كما تقول  
في ذلك جمعا ومفردا قلت يحتمل القول بالاستشراك فلا اشتقاق ويمكن أن يعتبر التغيير تقديرا  
فيندح فيه ما ويكون من نقصان حركة وزيادة مثلها هـ وفيه دلالة قطعا على اشتقاق الجمع  
من المفرد كما هو على المسائل فظهر أن هؤلاء الأئمة فائقون بان المنسوبة والجمع من المشتقات بل  
فاطعون بذلك إذ لم يحكوا اختلافه ولا شبهة لعاقل في أن شاهما الصغير والمتنق وأنه لا يربسه  
للفرق بينهما مع شمول التعريف للجمع بل تقدم في كلام الهندي التصريح بالمعنى أيضا فمع  
ذلك كيف يصح لعاقل أن يجزم بنسب تعريف المصنف والسارح بقاؤه هذه المذكورات  
سكن عذرا الشيخ ما هو عادة من عدم مراجعته كتب الأئمة والاطلاع على ما فيها مع وقوعه بما  
يقع في خاطره الكرم وهذا أمر مشكل كما لا يخفى (فان قلت) صرح القراني في شرح  
الحصول بان التسمية والجمع والمفرد فيما أقود الجدل الذي ذكره الامام عن المدافى للاشتقاق  
وليس أحدهما مشتقان الآخر وقال أيضا ما نصه هذا انما يجبه اذا كان الجمع مشتقان  
المفرد حتى يكون هو مشتقان من حار وهو مجاز فيكون الاشتقاق دخل في الجواز وهذا لم يقل به  
أحد فيما علمت بل قالوا الحار مشتق من الجهرة لانها الغالب على حار الوحش ولكن حسد  
المدافى الذي قدمه أقول الكتاب يقتضيه في قوله ان تجدي بين بين اللفظين تناسباً في المعنى  
والتركيب فتدأ أحدهما إلى الآخر ولا شك ان بين حار وهو مناسب في المعنى والتركيب فتكون  
أحدهما مشتقان الآخر اه (قلت) غاية الأمر انه مختلف لما تقدم عن البيضاء والأصقها في  
والصق الهندي والسيد ومع ثبوت الخلاف على الوجه المذكور لا يصح الجزم بالاعتراض بل  
مجرد احتمال الخلاف يمنع صحة الاعتراض كما تقدم والظاهر ان الشيخ لم يعتمد في ذلك  
الاعتراض الاعلى مجرد استبعاده كون المذكورات من المشتقات وغفل أو تغافل عما هو  
مشهور بينهم من أن مادة تقض التعريف يجب أن تكون معلومة وأن مجرد الاستبعاد  
لا يوجب التقض فضلا عن الجزم به على ان اقتصارنا على ما بيناه انما هو بحسب اطلاعنا



التاسر والاقتضال أن الشارح الطالع على ما هو أدل وأظهر وأقوى وأبهر وأما عن الثاني  
من وجهي الأمر الأول فهو أن كلام من الفروع والاصل أعم من الاشتقاق لتحققهما بغيره  
أيضا فمكون العلم بكل من سماء دون العلم به محكما فلا دور ومن نظائر ذلك دفع اعتراض ابن هشام  
على قول الخلاصة \* الحال وصف فصلة منتصب \* حيث قال وفي هذا الحد نظر لأن النصب  
حكم والحكم فرع التصور والتصور موقوف على الحد فجاه الدوراه يمنع التوقف لأن النصب  
أعم من الحال لثبوته لغيره فلا يتوقف تصور على تصور ولو سلم فليكن هذا التعريف لفظيا بل  
قد سبق أن تعاريف سائر الاصطلاحات لا تكون الا لفظية وحينئذ لا منشأ للاعتراض هنا  
بالدور الا الذحول عن ذلك واعلم أن الشارح في التفسير بالاصل والفرع موافق لغيره ولهذا  
قال الاصفهاني في شرح المحصول والمراد بالرجوع إلى أصله ما فرعا والآخر أصلا والفرع  
مردود إلى الأصل اه وأما عن الأمر الثاني فهو أنه ان أراد بالانقطاع أخذ ببعض الشيء لم  
يصح في اشتقاق نحو ضارب من ضرب اذ ليس ضارب بعض ضرب حتى يصح الحكم بأنه  
أخذ ببعضه أعني بعض ضرب وان أراد به التصرف فيه بنحو تغييره وزيادة فهذا المعنى متحقق  
قطعا في نحو المنسوب مما ذكره الحكم بعدم ورود المذكورات على تفسير الماخوذ بظاهرة غير  
صحيح أيضا فتأمل والله الموفق (قوله بأن يكون معنى الثاني في الأول) أقول فيه أمران  
الأول أنه قد يشكل ذلك في المصدر المزيد اذا قلنا انه مشتق من المصدر المجزأ اذ لا يصدق  
بالنسبة اليه ان معنى الثاني في الأول بل معنى الثاني هو معنى الأول ويجيب بجمع الضد اذ  
لا معنى لتكون في الأول الا كونه مدلوله وهو أعم من كونه تمام مدلوله أو بعض مدلوله  
(فان قيل) ينبغي أن يزيد معنى المشتق والافلا فائدة في اشتقاقه (قلنا) قد تكون الفائدة  
التوسعة في العبارات أو المبالغة في المعنى أخذ من قولهم زيادة المنة تدل على زيادة المعنى  
والثاني انه قد يشكل على قول المصنف الآتي وقد يطرده كاسم الفاعل وقد يخص كالقارور ورفع  
الفرق بينهما الذي صرح به المحشيان وغيرهما كالمركب وهو أنه ان اعتبر معنى الأصل المشتق  
منه جزأ من معنى المشتق داخل في مفهومه بحيث يكون المشتق اسم الذات مبهمه من حيث  
اتساق ذلك المعنى اليها بالصدور عنها أو الوقوع عليها ونحو ذلك فهذا المشتق مطرد الالمانع  
كالفاضل لا يطلق على الله تعالى مع اثبات التفضل له وان اعتبر معنى الأصل المشتق منه في  
المشتق من حيث انه مرجح لتعيين الاسم المشتق من بين الاسماء لهذا المعنى من غير دخول المعنى  
في مفهوم المشتق بل بحيث يكون المشتق اسم الذات مخصوصة بما وجد فيه معنى الأصل كالقارور لا تطلق  
المشتق مختص لا يطرده في غير تلك الذات المختصة بما وجد فيه معنى الأصل كالقارور لا تطلق  
على غير الزباجة المختصة بما هو مقتر للمانع وجه الاشكال أنه لا يصدق على هذا القسم الذي  
لا يطرده من المشتق ان معنى الأصل فيه لانه غير داخل في معناه ويجاب اما بان قوله بان معنى كان  
فهو للتمثيل على عادته في استعمالها للتمثيل واما بان يكون معنى الثاني في الأول أعم من أن  
يكون فيه على معنى الجزئية لمعناه وعلى معنى كونه موجودا في معناه ومرجا لوضعه (فان  
قلت) هل يصدق ذلك على نحو المنسوب كالمكي والمدني بناء على شمول المشتق لهما كما تقدم  
(قلت) نعم لان معناه الشخص المنسوب لمكة والمدنية بنحو كونها مسكنه فمعنى المشتق منه

بان يكون معنى الثاني  
في الأول (والحروف  
الاصولية) بان تكون فيهما  
على ترتيب واحد كما في  
الناطق من النطق بمعنى  
التكلم حقيقة وبمعنى  
الدلالة مجازا كما في قولك  
الحال ناطقة بكذا أي دالة  
عليه وقد لا يشتق من الجاز  
كما في الأمر بمعنى الفعل  
مجازا كما سبأني لا يقال  
منه أمر ولا أمور مثلا  
بجلافة بمعنى القول حقيقة  
فلا يلزم من قول الغزالي  
وغيره ان عدم الاشتقاق  
من اللفظ من علامات  
كونه مجازا انهم مانعون  
الاشتقاق من الجاز كما  
فهو عن المصنف وأشار  
بلو كما قال به لان العلامة  
لا يلزم انعكاسها

حاصل في المشتق لانه من قيود معناه ومبنياته (قوله فلا يلزم من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة) اعترضه شيخنا العلامة بأق للفظ الموضوع لمعنى لم يستعمل فيه هو بالنظر الى هذا المعنى ليس حقيقة ولا مجازا فالعلامة لو قيل يلزم انعكاسها لم يلزم الاتفاء المجاز وهو أعم من وجود الحقيقة لاستلزامه كما يقتضيه كلام الشارح انتهى (وأقول) وجه ما اقتضاه كلام الشارح ان مقتضى منيعهم أحد الأمرين اما اشتراط الاستعمال في المشتق منه واما فرض الكلام في اللفظ المستعمل فعلى الاول لا اشكال في أنه لو قيل بالانعكاس العلامة لزمن وجود الاشتقاق وجود الحقيقة وكذا على الثاني لأن المعنى حينئذانه يلزم من وجود الاشتقاق من اللفظ المستعمل كونه حقيقة لا اقتضاء كلام الشارح لا اعتبار عليه على التقديرين وبما يدل على أن مقتضى منيعهم أحد الأمرين المذكورين قول الامام حجة الاسلام في المستصفي مانصه الثانية أى من العلامات التي يعرف بها الجواز أن يعرف باستناع الاشتقاق منه اذا الامر اذا استعمل في حقيقة اشتق منه الأمر واذا استعمل في الشأن مجازا لم يشتق منه أمر اهـ فقسيده بالاستعمال في قوله اذا استعمل الخ يدل على أحد الأمرين كما لا يخفى وقول الامام فخر الدين في المحصول من جملة فروق بين الحقيقة والمجاز نقلها عن الغزالي مانصه وثانيها قال الغزالي رحمه الله تعالى امتناع الاشتقاق دليل كون اللفظ مجازا فان الامر لما كان حقيقة في القول اشتق منه الأمر والمأمور ولما لم يكن حقيقة في الفعل لم يوجد منه الاشتقاق وهذا أيضا ضعيف لما تقدم من أن الدعوى العامة لا تصح بالمثال الواحد ولانه يقتضى بقولهم للبلد حمار والجمع حمر وعكسه أن الرأفة حقيقة في معناها ولم يستق منه الاسم اهـ فاقصاره على النقص طردا وعكسا بالمجاز والحقيقة يدل أيضا على أحد الأمرين وقول الصفي الهندي في نهايته مانصه وتاسعها أى العلامات القارفة بين الحقيقة والمجاز أن يكون اللفظ مستعملا في معنيين ويشترق منه بحسب أحد المعنيين ما يمكن الاشتقاق منه من اسم الفاعل والمفعول وغيرهما ولا يشترق منه ذلك بحسب المعنى الآخر مع عدم المانع منه فيعلم انه مجاز فيه وحقيقة في الاول ثم قال فان قلت ولتنسب ان الاشتقاق دليل الحقيقة لكن لانسلم أن عدمه دليل التجوز الخ انتهى وهو دال أيضا على أحد الأمرين وقول المصنف في منع الموانع وأما قولنا ولو مجازا فإشارة الى أن الاشتقاق قد يكون من حقيقة وقد يكون من مجاز خلافا لمن منع الاشتقاق من المجازات وقال انما يكون الاشتقاق من الحقائق وهو القاضي أبو بكر والغزالي واليكما انتهى وهو دليل أيضا على ما ذكره على الامر الاول بعينه وبعبارة العراقي في شرح المتن وأشار بقوله ولو مجازا الى أن الاشتقاق قد يكون من المجاز كما يكون من الحقيقة وهذا هو الصحيح خلافا للقاضي أبي بكر والغزالي واليكما حيث منعا الاشتقاق من المجاز وجعلوا ذلك محتملا بالحقيقة انتهى وهي أصح من عبارة منع الموانع في الدلالة على الامر الاول بعينه كما لا يخفى فلماذا منيعهم على استلزام الاشتقاق الحقيقة لو قيل بالانعكاس بنى الشارح عليه كلامه ورد على المصنف مخالفة على عدم الخروج عما قالوه وعدم الزيادة على ما ذكره فقله دره ثم رأيت في أدلتهم على اصالة المصدر للفعل ما يصرح بعدم اشتراط الاستعمال وبعبارة الشاطبي في شرح الاضية مانصه الخامس أى من الوجوه الدالة على ما ذكر

فلا يلزم من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة ثم ما ذكر تعريف للاشتقاق المراد عند الاطلاق وهو الصغير اما الكبير فليس فيه الترتيب كما في البند وجذب والا كبر ليس فيه جميع الاصول كما في السلم وثاب ويقال أيضا أصغر وصغير وكبير وأصغر وأوسط وأكبر (ولابد) في تحقق الاشتقاق (من تعبير) بين الفعلين تحققا كما في ضرب من الضرب وقسمه في المنهاج خمسة عشر قسما أو تقديرا كما في طلب من الطلب فيقدر أن فحمة اللام في الفعل غيرهما في المصدر كما قد روي به ان ضمة التون في جنب جما غيرهما فيه مقردا ولو قال تعبير بشدياليه

كان أنسب

ان من المصادر ما لاقبل له لفظا ولا تقديرا وذلك ويح ويويل ويويس ويوب فلو كان الفعل أصلا  
كلمات هذه المصادر فروعا لأصول لها وذلك محال وإنما قلنا لا أفعال لها تقديرا لأن الوصيغ  
من بعضها فعل لا يستحق فأوهم من الحذف ما استحق فاه بعد أعنى في المضارع ولا يستحق عينه من  
السكون ما استحق عين يبيع فبتوالي اعلال الفاء والعين وذلك من فرض في كلامهم فوجب  
إهمال ما يؤدى اليه وليس في الأفعال ما لا مصدر له مستعمل الا وتقديره يمكن كسائر الأفعال  
التجب اذا ما منع له في اللفظ انتهى ويمكن نعيم كلام المصنف والشارح بحيث يوافق ذلك  
بأن يراد بالحقيقة في هذا المقام الحقيقة ولو بالقوة بأن يكون معنى اللفظ بحيث لو استعمل  
اللفظ فيه كان حقيقة وان لم يستعمل فيه بالفعل ثم قال شيخنا المذكور (فان قلت) قد فسر  
الشارح انعكاس الخديجيات بانه كلما وجد الحد وجد هو فالمتطابق هنا أن يعسر انعكاس  
العلامة بأنه كلما وجد العرف بها وجدت هي فما الحامل على تفسيره بما تقدم المطابق لتفسير  
ابن الحاجب هناك أى التلازم في الانتفاء (قلت) قوله فلا يلزم الخ اذ لو أراد المعنى الآخر أى  
استلزام وجود العرف وجود العلامة لقال فلا يلزم من وجود المجاز عدم الاشتقاق وان كان  
هذا الازم لما قاله انتهى وقوله بما تقدم اشارة الى ما ذكره في قوله ما نصه قوله لا يلزم انعكاسها  
أى انتفاء العرف بها كلما انتفت انتهى (وأقول) لا يخفى ضعف هذا الجواب فان قوله فلا يلزم  
الخ مرتب على التفسير الذى ذكره وتابعه فكيف يكون التفسير مرتب عليه وتابعه والوجه  
انه أراد المعنى الآخر ولا ينافيه انه لم يقل فلا يلزم من وجود المجاز عدم الاشتقاق أى الذى هو  
نقي لزوم الانعكاس الذى هو نقي استلزام وجود المجاز عدم الاشتقاق لان ما ذكره لازم لذلك لانه  
اذا استلزم المجاز عدم الاشتقاق استلزم الاشتقاق الحقيقة بناء على ما تقدم من دلالة كلامهم  
على أحد الأمرين السابقين وإنما تر هذا اللازم للتصريح فيه بيقى ما فهمه المصنف عن  
الغزالي وغيره من استلزام الاشتقاق للحقيقة تمامه فانه في غاية الظهور ويهذى يدفع أيضا  
ما أورده شيخ الاسلام والحاصل ان معنى الاعتراض هو ان المصنف فى كلام الشارح هو  
نفس العكس وليس كذلك وإنما هو لازم العكس وإنما أثر ما بيناهم فناقش ولا يمكن من  
العاقلين واعلم أن طرف هذه العلامة هو انه كلما تحقق عدم الاشتقاق تحقق كونه مجازا وعكس  
هذا بالعكس المستوى كلما تحقق كونه مجازا تحقق عدم الاشتقاق ومن لازم ذلك انه كلما وجد  
الاشتقاق لا يكون اللفظ مجازا فيكون حقيقة بناء على ما تقدم بيانه من أن الكلام فى اللفظ  
المستعمل وعكسه بعكس النقيض كلما تحقق كون اللفظ مجازا تحقق الاشتقاق ومن لازم  
هذا انه كلما تحقق الاشتقاق تحقق الحقيقة بناء على ما ذكره فلنأتمل (قوله كان أنسب)  
قال شيخنا العلامة أى بقواهم تحقيقا أو تقديرا اذ المحقق والمقدر الأثر لا التأثير انتهى وقال  
الكامل كانه يريد انه أنسب بتعريف الاشتقاق فان حاصل تعريفه اياه انه الحكم بأن  
لفظا مأخوذا من لفظ للتناسب فى المعنى والحروف الاصلية والحاكم لا يقع منه تغير اللفظ ولكنه  
يدل لتغير اللفظ الاول عما كان عليه وقد يقال بل الانسب ما فى المتن اذ المراد انه لا بد فى تحقق  
الاشتقاق الذى هو فعل المشتق أى الواضح من تغييرين الواضح كادل عليه الاستقراء بان يغير  
اللفظ الذى هو الاصل الى الفرع الذى قصد اقتطاعه للدلالة على معناه الموضوع له انتهى

وبسبب جرت صفة الاشتقاق على التغيرات بين التثنيين والمحقق لتغايرهما هو التغير الذي  
هو الوصف القائم بهما لا التغير الخارج عنهم ما نلتنا مثل (قوله وقد يطرده) فان قلت قضية  
الفرق الذي أبدوه هنا بين ما يطرده وما لا يطرده ان الفعل من الاول مع أن بعض الافعال فيه  
لا يستعمل لان العرب أماتهم فهل يتأني ذلك اطراد الافعال قلت لا يتأني لان تلك الافعال  
التي أماتهم العرب كلستثناء من القاعدة (قوله ومن لم يقيم به وصف لم يجز أن يشتق له منه)  
أقول احتري بالوصف عن الاشتقاق من الاعيان فلا يجب في الاشتقاق منها كما في تامر ولابن  
وحداد والمكي والمدني على ما تقدم أن المنسوب من المشتقات قيام المشتق بحال الاشتقاق وكأنه  
وقد مال السيد في قول الاحكام وهل يشترط قيام الصفة المشتق منها بحال الاشتقاق وكأنه  
اعتبر الصفة احترازا عن مثل لابن وتامر عما اشتق من الذوات فان المشتق منه ليس قائما بحال  
الاشتقاق اه وفي الحصول اعتراضا على ما ذكره المصنف كغيره ما نصه ومما يدل على انه ليس  
من شريطة المشتق منه قيامه به ان الاشتقاق أن المفهوم من اسم المشتق ليس الا انه ذو ذلك  
المشتق منه ولقطة ذواتا تقتضي الحمول ولان لقطة التامر واللابن والحداد مشتقة من أمور  
يستعمل قيامها به الاشتقاق اه وأجاب الاصمغاني فقال وأما قوله ان لقطة ذواتا تقتضي  
القيام به قلنا لا نسلم ذلك على الاطلاق بل ذلك في أسماء الاجناس وهذا لاننا نقول ذو العلم  
وذا القدرة والمراد قيام العلم والقدرة بالعالم والقادر وتقول أولا لان اسم لا معنى للمشتق  
الا انه ذو ذلك المشتق منه فقط بل ذو ذلك المشتق منه بمعنى القيام به وهذا أخض مما ذكرتم  
وهذا المتع متقدم على الاول ثم نقول يلزم المصنف المدني والمكي فانه زعم أنهم من المشتقات  
مع انه ليس معناها ما ذومكة وذومدينة وأما اللابن والتامر والمكي والمدني وأمثالها فلا ترد  
لانا ندعي الحكم المذكور في المشتقات من المصادر فلا ترد اه وذو كرموه القرافي وقد ينظر  
في قوله مع انهم ليس معناها ما ذومكة وذومدينة فليتنا مثل واقه أعلم (قوله حيث تقوا عن  
الله تعالى صفاته الذاتية الخ) أورد المحشيان أن هذا يدل على ان ما نقل عن المعتزلة من  
تجويرهم ما ذكرتم بصراحة وانه لم يصرحوا به وانما لم يصرحوا به لانه ليس بذهب على الصحيح  
(وأقول) هذا لا يرد على المصنف في نسبة الخلاف للمعتزلة اما أولا فلان نسبة اليهم صادقة  
يكونه باعتبار لازم مذهبهم أو بانه أراد خلافا للذي لازم مذهب المعتزلة وانما صادقة لاحتمال أن  
يقولوا به اذ ليس من لازم كون الشيء لازما للمذهب وان لازم المذهب ليس بذهب أن لا يقول به  
صاحب المذهب بل غاية الامر أنه لا يلزم أن يقول به ولكن قد يقول به وانما انما انما لا يلزم  
من أن هذا لازم مذهبهم اليه في مسألة الكلام أن لا يكونوا صرحتوا به بل كلام المحصول  
صريح بحقه فانه قال في أثناء تقرير خلافهم مع الأشاعرة في ذلك واستدل المعتزلة بان القتل  
والجرح والضرب قائم بالمقتول والجرح والمضروب ثم ان المقتول لا يسمى قاتلا فاذا حصل  
المشتق منه لم يحصل له اسم القاتل وحصل ذلك الاسم لغير محله ثم ذكر جواب الأشاعرة عن ذلك  
وما عليه جواب طائفة المعتزلة وغيره (قوله كالعالم والقدرة) قال شيخنا العلامة حقه أن يقول  
والكلام لانه بالمعنى الحقيقي منقح عندهم عن الذات وان قالوا بقيامه بعمل آخر كالشجرة أو  
بقبولة صفة فعلية بمعنى خلق الكلام وانما قلنا حقه ذلك لانه ذكره فيما وافقه واعلم من المشتقات

(وقد يطرده) المشتق (كاسم  
الفاعل) كضارب لكل  
واحد وقع منه الضرب  
(وقد يتخصص) ببعض الاشياء  
(كالقارورة) من القرار  
الزجاجية المعروفة دون غيرها  
بما هو مقرر للمانع كالكون  
(ومن لم يقيم به وصف لم يجز  
أن يشتق له منه) أي من  
لقطه (اسم خلافا للمعتزلة)  
في تجويرهم ذلك حيث تقوا  
عن الله تعالى صفاته الذاتية  
كالعالم والقدرة ووافقوا على  
انه عالم قادر مثلا لكن قالوا  
بذاته لا بصفات زائدة عليها  
منكلم

اه وأقول هذا مما يجب منه والله سهل لأن الكلام كغيره من بقية الصفات مذكور في قوله  
 صفاته الذاتية وفي تمثيل ذلك بقوله كالعلم والقدرة بواسطة دخول كافي التمثيل عليه وهذا  
 تعرض له بعد بقوله متكلم الخ فتمامه فانه في غاية الظهور (قوله بمعنى انه خالق الكلام) قال  
 شيخنا العلامة فيه نظر اذا الكلام في المشتق الحقيقي لا المجازي فهو عندهم بمعنى انه ذوكلام  
 لكن قائم بحمل آخر فالزاع اذن معهم في جوارز الاشتقاق للمحمل مع قيام معنى المشتق منه بحمل  
 آخر كما قال ابن الحاجب لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره لامع عدم قيامه بحمل  
 الاشتقاق كما قال المصنف وبينهما فرق لا يخفى اه (وأقول) أما قوله فيه نظر اذا الكلام في المشتق  
 الحقيقي لا المجازي فبضم أمر ان الاول انه ان صرح هذا النظر ورد على غير الشارح فان ما قاله  
 الشارح قاله غيره أيضا كما يتوهم من سياق كلام الشيخ فاحذره فبضم تليس قال العضدي  
 شرح عبارة ابن الحاجب طائفة خلاف المعتزلة قائم بهم لموا التكام بل باعتبار كلام هوله بل  
 كلام الجسم هو مخلقه فيه وية ولون لاه معنى لكونه متكلما الا انه يخلق الكلام في الجسم اه  
 فانظر قوله عنهم لامع لكونه متكلما الا ان يخلق الكلام في الجسم فان معناه عين معنى قول  
 الشارح متكلم لكن بمعنى انه خالق الكلام والثاني ان الاصل ان الكلام في المشتق الحقيقي  
 لا المجازي بل هو في الاعم من كل منهما ومن ادعى تخصصه بالاول فعليه البيان بالنقل الصحيح  
 الصريح ولهذا اقر الكمال قول الشارح في الحقيقة لم يخالفوا فيما هنا بما يصرح بان الكلام  
 في الاعم حيث قال بعد كلام مهده فكان معنى الكلام في وصفه تعالى خلقه اياه وهذه الصفة  
 ثابتة له تعالى وباعتبارها وقع الاشتقاق فلم يخالفوا قاعدة الاشتقاق اذ هم قائلون بان الاشتقاق  
 باعتبار صفة ثابتة له تعالى وهذا هو مراد الشارح بقوله في الحقيقة لم يخالفوا فيما هنا أي من  
 قاعدة الاشتقاق وهي ان من لم يبق به وصف لم يميز ان يشتق منه وخاصة ان الاشتقاق عندهم  
 باعتبار اطلاق الكلام على خلقه مجازا وخلقته وصف ثابت لله تعالى اه فان قلت لكن يرد  
 ما قاله قول السيد في حواشي العضة مانعه فان قيل فاعل التكام عندهم يطلق على معنيين  
 أحدهما المشهور وثانيهما خلق الكلام والتكام انما ينطلق عليه تعالى ما اخوذا من المعنى  
 الثاني وهو قائم به تعالى قلنا التكام والتكلم وسائر تصاريفه مشتقة من الكلام فهو المشتق  
 منه حقيقة ولم يبق به بل بغيره اه (قلت) يرد على السيد اناس لما ان المشتق منه الكلام لكن  
 اشتقاق التكام منه هنا عندهم باعتبار معناه المجازي وهو خلق الكلام بناء على جواز  
 الاشتقاق من المجاز كما هو الصحيح عند المصنف وغيره فان وافق السيد على الجواز أي جواز  
 الاشتقاق من المجاز صرح ما قاله الكمال على وفق ما أشار اليه الشارح ولم يكن مردودا بما قاله  
 السيد وان خالف في ذلك لم يقدرد ما قاله الكمال كالشارح لسنائه على ما هو الصحيح عند المصنف  
 وغيره من جوارز الاشتقاق من المجاز ولا يبعد ان يكون الشارح كما قصد بما قاله في هذا المقام  
 وقرره الكمال بما ذكره ما قاله المصنف والعضد وغيرهما من نسبة المعتزلة الى مخالفتهم قاعدة  
 الاشتقاق فيما قالوه في الصفات قصد ابيار ما قاله السيد في حاشيته في جواب السؤال المذكور  
 كما ظهر مما قررناه فلنأمل وأما قوله فهو عندهم بمعنى انه ذوكلام فلا يفتن ولا يفتن من جوع  
 لانه ان اراد ان معناه عندهم انه قائم به الكلام حقيقة فليس الامر كذلك كما علم من كلام العضة

لكن بمعنى انه خالق الكلام  
 في جسم كالشجرة التي فرع  
 منها موسى صلى الله عليه  
 وسلم بناء على ان الكلام  
 عندهم ليس الا الحروف  
 والاصوات المصنوع اتصافه  
 تعالى بها في الحقيقة لم  
 يخالفوا فيما هنا لان صفة  
 الكلام بمعنى خلقه ثابتة  
 له تعالى وبقيمة الصفات  
 الذاتية لا يسعهم فيها  
 لموافقهم على تزيمه تعالى  
 عن اضدادها وانما يتقون  
 زيادتها على الذات

ويزعمون انها نفس الذات  
 مرتين ثم اتها على الذات  
 ككونه عالما قادرا فورا  
 بذلك من تعدد القدماء على  
 ان تعدد القدماء انما هو  
 محذور في ذوات لاف ذات  
 وصفات (ومن يتأهم) على  
 التجوز (اتفاقهم على ان  
 ابراهيم) صلى الله عليه وسلم  
 (ذابح) أي ابنه اسمعيل  
 حيث أمره ندمه آله الذبح  
 على محله منه لاهم الله  
 تعالى اياه بنصبه لقوله تعالى  
 حكاية يابنني اني ارى في  
 المنام اني اذبحك الى آخوه  
 (واختلافهم هل اسمعيل)  
 صلى الله عليه وسلم (مذبح)  
 فقيل نعم والتأم ما قطع منه  
 وقيل لا أي لم يقطع منه  
 حتى قالوا انهم بهذا أطلق  
 الذابح على من لم يقسم به  
 الذبح لكن بمعنى انه مجز  
 آتبه على محله فما خالف  
 في الحقيقة وما هنا أنسب  
 بالمتصود بما في شرح المختصر  
 لاعلى وجه البناء من انهم  
 اتفقوا على ان اسمعيل غير  
 مذبح أي غير من ذبح الزوج  
 واختله واهل ابراهيم ذابح  
 أي قاطع فؤدها ما واحد  
 وعندنا لم يتر الخليل آله الذبح  
 على محله من ابيه لفسخه قبل  
 التمكن منه

وغيره وان أراد ان معناه عندهم انه خلق الكلام في ذاته واما الشارح كثيره رأسا اذ جاء  
 من الفرق بين عبارة المصنف وعبارة ابن الحاجب فالامر فيه يسير جدا بل قد يرجح صانع  
 المصنف بان المحذور ما أفاده من عدم قيام معنى المشتق منه بجعل الاشتقاق لقيامه بجعل آخر  
 كما لا يخفى ان مجرد قيامه بجعل آخر مما لا أثر له بخلاف عدم قيامه بالمحل فتأمل (قوله ويزعمون  
 انها نفس الذات) قال شيخنا العلامة في شيء لان هذا الزعم يذهب الى استحالة لما يلزمه من اتحاد  
 الذات والمعنى والحق انهم عندهم وعند الحكماء صفات اعتبارية لاحقيقة فالعلم بمعنى  
 انكشاف المدلول لا بمعنى صفة توجبها فليس تقوامه انتفاء قيام المعنى ولم يلزمهم جعل الذات  
 معنى اه (وأقول) أما قوله لان هذا الزعم يذهب الى استحالة فهو محتوج بل لم ينشأ الا عن غاية  
 التساهل والاستراخ وقوله لما يلزمه من اتحاد الذات والمعنى قلنا ليس اللازم على هذا الزعم  
 الاتحاد الذات والصفات بحسب الذات لا بحسب الاعتبار أيضا فها واحد الذات محتلة ان  
 بالاعتبار بمعنى ان الذات من حيث انكشاف المعلومات بها علم وهكذا والصفات عندهم ليست  
 من قبيل المعاني بل هي نفس الذات بالاعتبارات المخصوصة وعبارة المولى التقطازاني في شرح  
 العقائد وزعموا أي الفلاسفة والمعتزلة ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق  
 بالمعلومات عالما وبالقدرة ورات قادرا الى غير ذلك ثم قال ويلزمكم يعني معاشر الفلاسفة  
 والمعتزلة كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالما وحييا وقادرا ووصفا للعالم ومعبودا للخلق وكون  
 الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات اه قوله تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما  
 الخ لو قال عالما كان أولى وقد رد قوله ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة الخ بانهم انما يلزمهم ذلك  
 لو أرادوا ان مفهوم الذات وكل من الصفات واحدا لانه المحال وهم لا يقولون به وانما  
 يقولون ان الذات يتقرب عليه ما يترب على الصفات وما هو غيراتها لها وليس ذلك محالا وان  
 كان ظاهر التقلبات يحالقه ورد قوله وكون الواجب غير قائم بذاته أي لانهم جعلوا نفس العلم  
 والقدرة وغيرهما وهذا غير قائم بذاتها بانهم انما يلزمهم ذلك لو قالوا باعتبار العلم للذات وهم  
 لا يقولون بها كما عرف مما مر فان أراد الشيخ بالاتحاد الذي زعم لزومه بالاتحاد بالذات مع  
 التغير باعتبار فلا محذور في ذلك وان أراد به الاتحاد بالذات والاعتبار حتى يكون مفهومهما  
 واحدا فلزوم ذلك لما ذكره ممنوع منعلا لخصا معهما وأما قوله والحق الخ فلان معنى له ان ثبت ان  
 مذهبهم ما نقله الشارح كالمعدود وغيره عنهم وأما قوله لم يلزمهم جعل الذات معنى فيرد عليه انه  
 قد تبين انه لا يلزمهم ذلك على ما نقله الشارح كالمعدود وغيره عنهم قد دبر (قوله ومن يتأهم على  
 التجوز) قال الكوراني واعلم ان ابتناء هذه المسئلة على أصل المعتزلة في غاية البعد اذ هذه  
 المسئلة مستقلة لا تعلق لها بذلك الاصل لان الخلاف هنا بيننا وبينهم انما هو في جواز النسخ  
 قبل التمكن من الفعل كما سبأني فعندنا يجوز ان ينسخ الحكم قبل التمكن والدليل على ذلك  
 قصة ابراهيم صلوات الله وسلامه عليه اذ امر بالذبح فسبح قبل التمكن من الفعل وهم منعوا  
 ذلك وأجابوا عن هذا الاستدلال تارة بأنه لم يؤمر بالاجتماع الذبح وقد أتت به اوتارة يقولون  
 بل أتى بالذبح وروون في ذلك خبرا موضوعا وهو انه ذبح ولكن التأم موضع الذبح فانه كلما  
 قطع جزءا التأم مكانه وبالجملة ذبح أولم يذبح الذبح فعل قائم بالذبح وان ذهبوا الى ما نقل عنهم

من أن الضرب قائم بالضررب كما قدمناه فلا وجه لقول المصنف اتفاقهم على ان ابراهيم ذابح  
 بناء على الاصل المذكور فتأمل اهـ (وأقول) لا يجتنى ان الحصر في قوله لان الخلاف هنا بيننا وبينهم  
 انما هو في جواز التسخير قبل التمكّن من الفعل ممنوع لان بيننا وبينهم خلافا في غير ذلك أيضا  
 فانه عندنا لم يجر آله الذبح على محله من ابنه وعندهم قد امره عليه بل مع القطع أيضا مع  
 الالتئام عند بعضهم وهذا خلاف في هذه القضية في غير جواز التسخير ويمكن تخرجه ما ترتب  
 عليه من اتفاقهم على ان ابراهيم ذابح واختلافهم في أن اسمعيل مذبح على أصل المعتزلة  
 المذكور كما أشار إليه المصنف وبينه المحقق المحلى وان بحث فيه بقوله لكن معنى انه عز آله  
 الخ فكيف يستقيم ما زعمه من الحصر المذكور وتوجيه البعد الذي زعمه فان كان وجه البعد  
 عنده ما يبحث به المحلى مما ذكر اتفاق كون كلامه لا يفيد ذلك بوجه يلزم ان يكون التوجيه  
 بقوله لان الخلاف الخ لقول الموقوع له ههنا وما قوله وبالجمله ذبح أو لم يذبح الذبح فعل قائم  
 بالذابح الخ فهو كلام من لم يفهم معنى عبارة المصنف وذلك من أعظم المصائب اذ قد تصدى  
 اشرح كلام المصنف واتصب لمعارضته ومعارضته الشارح مع عدم فهمه كلامه في كثير من  
 المواضع كما يطالعك على كذا هذا وبيان ذلك هنا انه توهم ان المصنف بنى كون الذبح فعلا  
 قائما بالذابح على أصلهم المذكور حيث بنى اتفاقهم على ان ابراهيم ذابح على ذلك الاصل وهذا  
 غلط فاحش وانما معنى كلام المصنف كما هو ظاهر من عبارته وفي غاية الوضوح من تقرير الشارح  
 المحلى ان اتفاقهم على ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام ذابح مع اختلافهم في ان اسمعيل  
 عليه الصلاة والسلام مذبح المتضمن ذلك للقول بان ابراهيم عليه الصلاة والسلام ذابح  
 مع القول بان اسمعيل عليه الصلاة والسلام غير مذبح مبنى على الاصل المذكور لانه قد اشترق  
 لا ابراهيم عليه الصلاة والسلام على القول بان اسمعيل عليه الصلاة والسلام ليس مذبح  
 وصف الذابح مع انه لم يقم به معنى المشتق منه وهو الذبح وهذا البناء في غاية الظهور غير انه  
 يحدسه بحيث المحقق المشاور اليه اتفاقا فاعتبروا يا اولي الابصار (قوله لقوله تعالى وقد بناه الخ)  
 قال شيخنا العلامة قديقال قديناه أى من الذبح يدل على ان القداء قبل الذبح أى القطع  
 وقبل الذبح أعم من قبل التمكّن ثم يونه بعد التمكّن باعرا الالة اهـ (وأقول) يمكن ان يجاب  
 بان المتبادر من المعنى وسياق الآية ان القداء قبل الشروع مطلقا ثم رأيت الشارح في شرح  
 قول المصنف في مجت التسخير والتسخير قبل التمكّن تعرض لدفع ما أبداه الشيخ فقال واحتمال ان  
 يكون التسخير قبل التمكّن خلاف الظاهر من حال الاتيابه في امتثال الامر من مبادرتهم الى  
 فعل المأمور به وان كان موسعا اهـ (قوله فان قام به ما أى وصف له اسم وجب الاشتقاق  
 لغة من ذلك الاسم) أقول فيه أمور الاول انه ملغى الوجوب لغة وكان معناه لزوم وقوع  
 ذلك أو صفة والثاني انه هل يجب الاشتقاق اذا كان من الذوات كما مر ولان وحيد اذ فانه  
 صحيح كما تقدم في الكلام على قوله ومن لم يقم به وصف لم يجر ان يشتق له منه فيه نظر ولا يبعد  
 تخرجه على اطراد استعمال ذلك وعدمه فان قلنا باطراده فالقياس الوجوب أو بعدمه فقه  
 ما ياتي اتفاقا والثالث انه يشمل المطرد وغيره كالمطرودة قال شيخ الاسلام والظاهر تخصيصه  
 بالمطرودة فاعادة والقاعدة لا تكون الامطرودة اهـ (وأقول) يحتمل ان المراد الوجوب ولو في

لقوله تعالى وقد بناه بذبح  
 عظيم والجمهور على انه  
 اسمعيل كما ذكر لا اسمعق  
 (فان قام به) أى بالشئ (ما)  
 أى وصف (له اسم وجب  
 الاشتقاق) لغة من ذلك  
 الاسم لمن قام به الوصف  
 كاشتقاق العالم من العلم ان  
 قام به معناه (أو) قام بالشئ  
 (ما ليس له اسم) كأنواع  
 الروائح فان لم توضع لها  
 اسما استغناء عنها بالتصديق  
 كرائحة كذا وكذلك  
 أنواع الالام (لم يجب) أى  
 الاشتقاق لاستحالة

الجملة فيشمل غير المطرد أيضا فليستأمل (قوله وعدل عن نقي الجواز المراد ان نقي الوجوب  
الصادق به رعاية للمقابلة) فان قلت نقي الوجوب وان صدق مع نقي الجواز الذي هو المراد لكنه  
يوهم الجواز وهو تقيض المراد فلا وجه لرعاية المقابلة مع انها تقيض المراد قلت الاستحالة  
قرينة واضحة على دفع ذلك الابهام فلا اعتبار به ولذا جعلوا الاستحالة من قرائن الجواز ولم  
يعترضه أحد بان اللفظ معها يوهم الحقيقة مع عدم ارادتها ووجهنا يظهر سقوط اعتراض الكمال  
توجيه الشارح العدول عما ذكره وان تعبيره بالعدم في غير محله (قوله والجوهور على اشتراط بقاء  
معنى المشتق منه في كون المشتق حقيقة الخ) قال الكوراني قد اختلف في ان بقاء المعنى شرط في  
كون المشتق حقيقة أم ذقبة من ذهاب أحد اشتراطه وثانيتها تقيده وثالثها شرط ان كان البقاء  
مكثرا والافلا ونسب المصنف الى الجوهور انهم يشترطون البقاء ان أمكن والافلا تجزئة بقاء كما في  
المتكلم اه ثم قال واعلم ان قول المصنف والجوهور على اشتراط بقاء المشتق منه في كون  
المشتق حقيقة والافلا تجزئة يشعر بان هذا مذهب رابع غير الثلاثة التي قد سئذ كرها وليس  
كذلك بل هو مذهب من يشترط بقاء المعنى ولما أورد عليه ان البقاء لو كان شرط لما كان مثل  
متكلم ومخبر حقيقة ولو حين المباشرة واللازم باطل اتفاقا ووجهه الملازمة ان حصول هذه  
الافعال انما يكون بتقضى اجزائها شيئا فشيئا فلا تجتمع الاجزاء في حين من الاحيان قط فقبل  
الحصول لا تحقق وبعد الحصول قد انقضت اجاب بان اللغة متبعية على المساهلة والالترجى  
أكثر الافعال التي هي من الاحوال كضرب ويمشي ضرورة انها تحصل تدريجا فالبقاء في جزء  
كاف أي مادام مباشر الجزع منه فهو حقيقة وعند انقضاء الاجزاء باسرها يصير مجازا من نسخة  
سقيمة (واقول) أما الثالث الذي حكاهم ولا فقديين المحلي انه مردود بقوله وما حكاه الأمدى  
من عدم الاشتراط فيه أي في القسم الثاني وهو ما لا يمكن بقاءه دون الاول أي ما يمكن بقاءه  
بمجرد كره في الحصول ودفعه بانه لم يقل به أحد فلذلك ترك المصنف خلاف ابن الحاجب وذكر  
بده الوقت اه وأما قوله واعلم ان قول المصنف والجوهور الخ فلا يخفى ضعف هذه المناقشة  
لان المصنف لم يجمع بين هذا الذي نقله عن الجمهور وبين الثلاثة الاقوال التي ذكرها الكوراني  
حتى يقال انه يشعر بما ذكره واما اشعاره بالنسبة لاطلاق غيره في حكاية الاشتراط فلا أثر له  
لان غاية الامر ان الغير أجل والمصنف فصل ولا محذور في ذلك بوجه بل فيه غاية الحسن كما  
لا يخفى وأما قوله أجاب بان اللغة الخ ففي العوض والتحقيق ان المراد المباشرة العرفية كما يقال  
يكذب القرآن ويمشي من مكة الى المدينة ويراد به اجزائه من الماضي ومن المستقبل متصل  
لا يتخللها فصل بعد عرفات كالذالك الامر واعراض عنه اه قال السيد الخليل والمتكلم حقيقة  
لمن يكون مباشرا للجزء والكلام مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بتنفس أو سعال قليل لم يخرج  
عن كونه متكلما حقيقة وعلى هذا القياس افعال الحال فقد تسو الخ لغة في اعتبار  
الحال واعتبار هذه الامور على الوجه المذكور اه ويؤخذ من قوله وعلى هذا القياس افعال  
الحال انه لا يخرج عن كونه كتابا وما شيا في المثالين المذكورين فيصير المحتاج اليه من الاشتغال  
باصلاح القلم والمكث الاستراحة في السير واعلم ان هذا التحقيق الذي ذكره العوض جعله شيئا  
العلامة مقابل لما قاله المصنف من اعتبار تجزئة اه ولا يخفى انه لا مانع من اعتبار كفاية كل

وعدل عن نقي الجواز المراد  
الى نقي الوجوب الصادق به  
رعاية للمقابلة (والجوهور)  
من العلماء (على اشتراط  
بقائه) معنى (المشتق منه)  
في المحل (في كون المشتق)  
الطلق عليه (حقيقتان  
أمكن) بقاء ذلك المعنى  
كالقيام (والافلا تجزئة)  
أى وان لم يمكن بقاءه  
كالمتكلم لانه باصوات  
تتقضى شيئا فشيئا فالمتكلم  
بقائه تجزئة منه فاذا لم يبق  
المعنى أو جزؤه الاخير في  
المحل يكون المشتق المطلق  
عليه مجازا كالطلق قبل  
وجود المعنى نحو التلميح  
وقيل لا يشترط بقاء ما ذكر  
فكون المشتق المطلق بعد  
انقضاء حقيقة اشعابا  
للإطلاق



منه ما في كون المشتق حقيقة بل لا يتبعه الا ذلك ويمكن حمل كلام المنصف عليه بان يراد بشرط  
 بقاء آخر جزءه اشتراط أن لا ينقضى آخر جزءه وهذا صادق بما قبل آخر جزءه أيضا فعني والابقاء آخر  
 جزءه والعدم مضمي آخر جزءه (قوله وثالثها الوقف) لا يخفى أن الذي يفني أن محل هذا الثالث  
 في غير وجود المعنى حال النطق اذ لا يسع أحد التوقف في الكون حقيقة حينئذ والله اعلم (قوله  
 دون الوجود الكافي في الاشتراط) قال شيخنا العلامة قال العضد المشتق عند وجود المعنى  
 المشتق منه كالضارب لمباشرة الضرب حقيقة اتفاقا وقبل وجوده كالضارب لمن لم يضرب  
 وسيضرب مجازا اتفاقا وبعده وجوده منه وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب قبل وهو الا ان  
 لا يضرب قد اختلف فيه على ثلاثة أقوال أولها مجازا مطلقا ثانیها حقيقة مطلقا ثالثها  
 ان كان مما يمكن بقاءه فجازوا الحقيقة فتقدر كلامه اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة  
 فيه مذاهب أحدها اشتراطه وثانيها نفيه وثالثها ان كان البقاء ممكنا اشتراطه والا فلا اه  
 وهو صريح في أن موضوع الاقوال المشتق المطابق على محل بعد انقضاء معنى المشتق منه  
 فالبقاء المشتراط فيه هو استمرار الوجود والوجود المطلق فيه غير كاف في الاشتراط اه (وأقول)  
 لا يخفاء في ان المراد الوجود والبقاء بالنظر الى حال اطلاق المشتق وانه اذا وجد حين اطلاقه  
 وانقطع بحيث لم يتحقق لوجوده استمرارا كان تلبس بأول أجزاء القيام حين اطلاق قائم وجلس  
 قويا قبل أن ينصت استمرارا وجود القيام أو أتى بأول اللفظ كعرف بين اطلاق ناطق وسكت  
 قويا قبل تحقق استمرار وجود النطق كان حقيقة قطعا مع انه لم يتحقق البقاء الذي هو استمرار  
 وجود المعنى بل التحقق مجرد الوجود والحاصل ان البقاء هو الوجود في الزمن الثاني فاذا فرضنا  
 الوجود والاطلاق في الزمن الاول فقط مع اتفاقهما في الزمن الثاني كان ذلك الاطلاق  
 حقيقة قطعا مع اتفاق البقاء قطعا فيلزم أن المعنى في كون المشتق حقيقة مجرد وجود المعنى  
 لاستمرار وجوده الذي هو البقاء والالزم أن يكون المشتق فيما فرضناه مجازا لعدم استمرار  
 الوجود وهو باطل قطعا كما هو معلوم فلذا ثبته الشارح المحقق على أن مجرد الوجود كاف في  
 الاشتراط وانه لا يشترط البقاء الذي هو استمرار الوجود وانه انما عبر به لتأني حكاية المقابل  
 المقابل لعدم الاشتراط اذ لو عبر بالوجود لكانت حكاية هكذا وقيل لا يشترط وجود المعنى  
 والمفهوم منه عدم اشتراط وجوده مطلقا حتى فيما مضى وليس كذلك لان الشرط على هذا  
 القول وجوده فيما مضى وان كان الاطلاق بعد انقضائه لا باعتباره (فان قلت) قد ذكرت أن  
 المراد الوجود أو البقاء بالنظر الى حال اطلاق المشتق وعلى هذا في حكاية المقابل لا توقف  
 على التعبير بالبقاء لانه لو قيل وقيل لا يشترط وجود المعنى أي حال الاطلاق بل يكفي تقدمه  
 عليه كان صحيحا مطابقا المراد (قلت) لتبادر من نبي الوجود نفي وجوده مطلقا ولو سلم فهو  
 صادق حتى وجوده مطلقا نفي التعبير به ايهام قوى بخلاف المقصود مع عدم التنبيه فيه على  
 المقصود بخلاف التعبير بالبقاء فانه لا ايهام فيه مع التنبيه فيه على المقصود اذ يفهم منه الوجود  
 فيما مضى وهو المعنى على هذا القول ثم اذ الشارح بقوله لتأني حكاية مقابله لتأني حكاية على  
 وجه يتبرر بالمقصود ولا يتبادر منه خلاقه اذ ما لا اشعار له به مع تبادر خلافه منه كالاخبر عنه  
 قطعا واذ علمت ذلك على وجهه علمت بطلان قول الشيخ فالبقاء المشتراط فيه هو استمرار الوجود

(وثالثها) أي الاقوال  
 (الوقف) عن الاشتراط  
 وعدمه لتعارض دليليهما  
 وانما سبر البقاء الذي هو  
 استمرار الوجود دون الوجود  
 الكافي في الاشتراط

والوجود المطلق فيه غير كاف وعبارة العضد التي حكاه لا تدل لما توهمه كما هو ظاهر يادني  
 تأمل صادق وذلك لأن القول الأول الذي حكاه بقوله أولها مجاز مطلقا هو القول الذي حكاه  
 المصنف عن الجمهور ولا شبهة عليه في أن سبب كون المشتق مجازا هو عدم وجود المعنى أو آخر  
 أجزاء عند اطلاقه وباعتباره ضرورة أنه لو وجد أول أجزاء المعنى عنده ثم انقطع كان حقيقة  
 لوجود المعنى وان لم يستمر كما تقدم بيان ذلك ومنشأ توهم الشيخ انه لما رأى ان الكلام مفروض  
 فيما بعد انتضاء المعنى وان القات حثتذ هو البقاء لأصل الوجود لتقدمه ظن ان السبب  
 في التجوز هو فوات البقاء فيكون هو المترط وهذا غلط لانه كما أن البقاء قائم بعد الانتضاء  
 فأصل الوجود قائم أيضا بالنظر الى عين الاطلاق وهو الاعتبار كما تقدم فثبات أصل الوجود  
 هو السبب في التجوز ولا ينافي ذلك تغيير العضد بالبقاء في قوله فتقدير كلامه اشتراط بقاء المعنى  
 الخ لانه بالنظر لحكاية المقابل كما قاله الشارح على ان قوله أعنى العضد في صدر العبارة المحكية  
 عنه المشتق عند وجود المعنى المشتق منه كالضارب يلبس الضرب حقيقة اتفاقا الخ نصريح  
 في كفاية مجرد الوجود حيث عبر به دون البقاء فعليك باحسان التأمل ولا تهولك تلك  
 التويلات والله الموفق (قوله لتأني له حكاية مقابله) أقول قد يعترض عليه بان هذه  
 القائمه معارضة بايهام التعبير بالبقاء اشتراط حقيقة عند الجمهور ويمكن أن يجاب بان  
 انصراف البقاء في قوله والا فأنخرجه الى مجرد الوجود لاستحالة اتصافه بالبقاء والا لم يكن آخر  
 جزءا ترمته على انصراف البقاء فيما قبله الى ذلك أيضا وقد يتطرق في هذا بان ينافي التوجيه للتعبير  
 بالبقاء اذ حصل هذا أن المراد بالبقاء مجرد الوجود وهذا لا يناسب المقابل المذكور (قوله  
 وانما اعتبر في القسم الثاني آخر جزء) قال شيخنا العلامة مقتضى كلام العضد وغيره أن  
 المعتبر في هذا القسم التلبس بأجزاء منه متصلة قال فيه والتحقيق أن المعتبر المباشرة العرفية  
 كما يقال يكسب القرآن ويمشي من مكة الى المدينة الى آخر ما ذكره (وأقول) ما ذكره العضد  
 من التحقيق المذكور ووجهه جدا وعلى ما نقله المصنف كالاتي قد مدى نظرها أن اعتبار آخر  
 الأجزاء مصورا بما اذا كان معنى المشتق منه مشتقا على جميع تلك الأجزاء والأفلا اعتبر  
 ما تضمنه معنى المشتق منه مثلا اذا أريد اشتقاق ناطق لمن صدر منه النطق بزبد قائم فان أريد  
 بالنطق المشتق منه النطق بجميع الجمل اعتبر آخر حروف هذه الجملة وان أريد النطق بجزءها  
 الأول فقط أو الثاني فقط اعتبر آخر ذلك الجزء فقط وان أريد النطق بأحد حروف أحد الجزأين  
 اعتبر ذلك الحرف دون غيره وان أريد النطق بحرفين من أحد الجزأين أو منهما اعتبر ثاني ذلك  
 الحرفين وان أريد النطق لا بقيد شيء من ذلك اعتبر أي بعض كان من الجملة حرفا كان أو أكثر  
 وأهل هذا في غاية الظهور وانما بهت عليه لتلاسيق الفهم الى خلافه على انه قد تقدم قبول  
 عبارة المصنف لجمها على ما يشمل ما قاله العضد (قوله وفي التعبير فيه بالبقاء تسميح) فيه أمران  
 الأول قال شيخنا العلامة وعلى ما قدمناه عن العضد أي من اعتبار حقيقة البقاء لا تسميح  
 في التعبير بالبقاء اه (وأقول) قد بينا فيما سبق ان ما قدمه عن العضد لا يخالف ما قاله الشارح  
 خلافا لما ظنه الشيخ على ان التسميح في التعبير بالبقاء في قول المصنف والا فأنخرجه عما  
 لا يتصور الخلاص عنه فان الآخرة من الأجزاء لا يمكن بقاؤه مما لا يتصور استمرار وجوده

لتأني حكاية مقابله وانما  
 اعتبر في القسم الثاني آخر  
 جزءا تمام المعنى به وفي التعبير  
 فيه بالبقاء تسميح

وما تضمنه من العسدية بقدر مخالفتها لا يجدي شيئا في دفع هذا التسميح كالأجنبي وكان الشيخ ظن  
 أن مراد الشارح بالتسميح هنا عدم اشتراط البقاء والاكتفاء بالوجود وليس كذلك بل لا منشأ  
 لهذا الظن الا الغفلة عن مراد الشارح من ان البقاء هنا غير منصوص وقد ذكره لا يكون الاعلى  
 وجه التسميح والتجويزه والثاني انه ظهر ان وجه التسميح ان آخر جزء لا يتصور استمرار وجوده  
 حتى يتصور وصفه بالبقاء وأما قول الكمال ويصح عود الاله اعلى القسم الثاني أي في التعبير في  
 القسم الثاني بالبقاء تسميح والمعنى انه تسويح لغة بطلاق البقاء فيما لا يجتمع اجزأؤه في الوجود  
 وان لم يكن ذلك مجازا فلا يجتبي انه في غاية البعد عن كلام الشارح لان الذي لا يجتمع اجزأؤه  
 جهة الحدوث وليس كلام الشارح فيه وانما كلامه في آخر جزء من اجزأؤه فليتأمل (قوله وما  
 حكاه الامدي من عدم الاشتراط) قال شيخنا العلامة فان قلت اذا كان موضوع الخلاف  
 الاطلاق بعد انقضاء المعنى كافة المضد فكيف يمكن على القول الاول اشتراط بقاء المعنى  
 باحد هذين الاحتمالين قلت الاشتراط يمكن وان تعذر الاتيان بالشرط بالاحتمال الثاني وفائدة  
 الاشتراط فيهما أن الاطلاق مجازي عند عدم الاتيان بالشرط تعذراً لا فليتأمل اه (وأقول)  
 لا يجتبي ما في جوابه من مزيد البعد والوجه ان يقال ان القول الاول المذكور مرتب على  
 الاشتراط والمعنى انه لما اشترط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة تلم كونه مجازا عند عدم البقاء  
 لقد شرط كونه حقيقة وعلى هذا الاشكال بوجه لان ذلك الاشتراط ليس للقول الاول وهو  
 مجازي به الاطلاق حتى يقال كيف يمكن اشتراط بقاء المعنى بعد انقضائه بل لكون المشتق حقيقة  
 وهذا غير القول الاول وان تلامنا فليتأمل (قوله وهو اشتراط ما ذكر) أي من بقاء المعنى الخ  
 قال شيخنا العلامة وفيه نظر لان البقاء المشروط ان كان هو حال الاطلاق أي التعلق كان معناه  
 يشترط بقاء المعنى أي التلبس به وقت التعلق في كون المشتق حقيقة وذلك يقتض قوله لا حال  
 التعلق وان كان في الجملة أي أي وقت كان معناه ان وجود المعنى في محل أي وقت شرط في كون  
 المشتق حقيقة فاللازم ان المشتق حقيقة فيما تلبس بالمعنى سواء أطلق عليه حال التلبس أو قبله  
 أو بعده وهو مع كونه خلاف الاجماع يقتض قوله حال التلبس أي دون غيره اه (وأقول هذا)  
 النظر نظري ضعيف ودليله دليل ضعيف فلتبين أو لا مقصود المصنف ليتضح صحة ما ذهب اليه  
 وقد ساد ما هوول به الشيخ عليه مما يفتر به ضعفة العقول ويلبس الخيال على من ليس عندهما تقان  
 للمنقول ولا امام بالمعقول فنقول وبالله المستعان حاصل كلام المصنف تبعا لايه الشيخ الامام  
 كما يعرف بالتأمل الصحيح والنظر الصادق الملحج من كلام آية المنقول في طائفة الكمال وغيرها  
 هو ان مدلول الومف كاسم الفاعل ذات تلمتصفت بمعنى المشتق منه من غير اعتبار زمان أو  
 حدوث في ذلك المدلول وانه قد يقصد به الحدوث أي حدوث معنى المشتق منه من تلك الذات  
 مثلا وكون أصل مدلوله ما ذكر وانه قد يقصد به الحدوث بجمعه قول المعايين ان كون المستند  
 اسما لا فائدة الدوام والثبوت قال السيد وليس فيه تعرض لحدوثه أصلا سراه كان على سبيل  
 التبعيد والتعطي أو لا ثم قال ان اسم الفاعل دون الصفة المشبهة قد يقصد به الحدوث بمعنى  
 القرائن اه وأما ما وقع في كلام ابن الطائيب من اعتباره في حد اسم الفاعل كونه بمعنى  
 الحدوث فقال شيخنا واحدا من الحققين وخاصة المدققين عيسى الصقوي انه يخالف ما ذكره الشيخ

وما حكاه الامدي من عدم  
 الاشتراط فيه دون الاول  
 بحيث ذكره في المحصول  
 ودفعه وبأنه لم يقل به أحد  
 فلذلك تركه المصنف خلاف  
 ابن الحاجب وذكره  
 الوقف (ومن ثم) أي من  
 هنا وهو اشتراط ما ذكر  
 أي من أجل ذلك (كان  
 اسم الفاعل) من جملة  
 المشتق (حقيقة في الحال  
 أي حال التلبس) بالمعنى  
 أو وجوده الاخير (لا حال  
 النطق خلافا للقرافي)  
 في قوله بالثاني حيث قال في  
 بيان معنى الحال في المشتق  
 ان يكون التلبس بالمعنى حال  
 التعلق به وبني على ذلك  
 سؤاله في نصوص الزانية  
 والزانية فاجدوا والسارق  
 والسارقة فاقطعوا فاقتلوا  
 المشركين ونحوها أنها انما  
 تتناول من تصف بالمعنى  
 به مدلولها الذي هو حال  
 التعلق مجازا والاصل عدم  
 المجازة قال والاجماع على  
 تناولها حقيقة وأجاب  
 بان المسئلة في المشتق  
 المحكوم به يجوز يضارب

عبد القاهر انه لا دلالة في زيد منطلق على أكثر من ثبوت الانطلاق وغيره من ان الاسم للثبوت  
 قال ولعل ذلك لاختلاف علماء النحو والمعاني فتأمل ثم كتب بخطه بها من ذلك ما نصه ويمكن  
 الجمع بجمل أحد الأمرين على كثرة الاستعمال والتشوع والآخر على الوضع اه (أقول)  
 أو يجتمع بان له استعمالين أحدهما وهو الاكثر ما قاله أهل المعاني والثاني وهو الاقل ما قاله  
 أهل النحو كما يشعر بذلك ما قلناه عن السيد حيث قال وقد يقصد به الحدوث بمعنى القرائن  
 وانه اذا أطلق بالمعنى الاول أعني أن مدلوله ذات ما تصف بمعنى المستحق منه من غير اعتبار  
 زمان أو حدوث كان متناولا حين الاطلاق حقيقة لا مجازا لكل ذات ثبت لها ذلك الاتصاف  
 باعتبار ذلك الاتصاف وخاله ذلك الاتصاف وان تأخر الاتصاف عن الاطلاق لان الزمان غير  
 معتبر في مدلوله حتى يمنع تساويه له كذلك قبل ثبوت الاتصاف باعتبار حال ذلك الاتصاف  
 ولا يتناول ذاتا لم يثبت لها الاتصاف باعتبار حال عدم ثبوتها وان سبق الاتصاف الاطلاق  
 أو تأخر عنه فإذا قبل الزاني عليه الحد كان معناه الحقيقي تعلق وجوب الحد بكل ذات اتصفت  
 بالزنا باعتبار اتصافها به وان تأخر اتصافها به عن النطق بهذا الكلام أو تقدم عليه ولا يتناول  
 من لم يتصف به حال النطق باعتبار عدم اتصافها به أي في هذه الحالة وباعتبارها وان كانت قد  
 اتصفت به قبل ذلك أو ستصاف به بعد ذلك فزيد الذي لم يتصف به حال النطق بهذا الكلام داخل  
 فيه حقيقة باعتبار اتصافه به قبل أو بعد فيكون مستحقا لحد هذا الكلام غير داخل  
 باعتبار عدم الاتصاف الاجازا باعتبار اتصافه السابق أو اللاحق فاتصافه السابق أو اللاحق  
 ان لوحظ هو باعتباره كان بذلك الاعتبار اخلافيه حقيقة وان لوحظ باعتبار حاله الآن  
 وجعل الاطلاق بذلك الاعتبار لكن بسبب انه ذو طائفة أخرى سابقة أو لاحقة كان داخل فيه  
 مجازا لا حقيقة فتعطف للفرق بين المقامين وأحسن التمييزين هذين الاعتبارين وعلى الاطلاق  
 بهذا المعنى تحمل الأوصاف في النصوص المذكورة فتقوله تعالى والزانية والزاني فاجلدوا معناه  
 الحقيقي والله أعلم تعلق وجوب الحد بكل ذات ثبت لها الزنا من ذكر أو أنثى باعتبار حال ثبوتها  
 وان تأخر ثبوتها من حال التعلق أي زمان التزول فزيد الذي تأخر زناه عن التزول وهند التي  
 تأخر زناها عن التزول داخلان حقيقة في هذا اللفظ باعتبار حال ثبوت الزنا لهما فهما  
 محدودان بهذا الكلام ولا يمنع من دخولهما فيه حال التزول حقيقة تأخر زناهما عن  
 التزول لان الزمان غير معتبر في معنى ذلك اللفظ فكل متصف بالزنا ولو في زمن متأخر داخل  
 باعتبار اتصافه فيجب حده اذا اتصف به بمتضى هذا الكلام واما اذا أطلق بالمعنى الثاني  
 أعني أن يقصد به الحدوث كان قبل الزاني واو يد الذي حدث زناه في الزمن الحاضر مثلا فيجب  
 حده لم يتناول لفظا من لم يحدث زناه في ذلك الزمان ولو باعتبار اتصافه بالزنا في غيره على سبيل  
 الحقيقة كما هو ظاهر ثم رأيت في شرح المهاج المصنف ما نصه الثانية أي من القوائد اذا قلت  
 زيد ضارب أمس أو غدا فقد يطلق المطلق انه مجاز لان اسم الفاعل حقيقة في الحال  
 والتصريح بأمس أو غدا انما هو قرينة لا ارادة الجواز كقولك رأيت أسدا يرمى بالشباب وقد  
 يطلق انه حقيقة لانه اتصل بمسوله والحق خلاف الاطلاقين الى أن قال والمحكوم به وهو  
 ضارب غدا أن أريد معناه وهو انه يحصل منه الضرب غدا كأن حقيقة مثل زيد سيضرب

غدا وان أريد به غير ما أمي بان أردت ان تصفه الآن بضره غدا كما يأتي أيضا كان مجازا  
 وهكذا ضرب أمس ولا يمكنك أن تريد أن الضرب الثابت الذي يقع غدا هو ثابت الآن فذلك  
 مستحيل الى ان قال فان أردت ان تصفه الآن بضره في غدا كان مجازا اه وفيه فوائد منها انه  
 يخرج منه مسئلة أخرى وهي انه اذا استعمل الوصف في الزمان فان أريد به ذات لها هذا  
 الوصف في ذلك الزمان كان حقيقة كما في زيد ضارب غدا وأمس اذا أريد بضارب انه يقع منه  
 الضرب غدا أو وقع منه الضرب أمس كما افاد ذلك قوله وهو انه يحصل منه الضرب  
 غدا كان حقيقة وان أريد به ذات لها هذا الوصف الآن أي متصفة الآن بهذا الوصف  
 الذي ستقع أو الذي وقع فهو مجاز كما افاد ذلك قوله فان أردت ان تصفه الآن الخ وحسنه  
 فالجامل ان الوصف ان لم يستعمل في الزمان كان متنا ولا حقيقة عند الاطلاق لكل من قام  
 به ذلك الوصف سواء قام به الآن أو في الماضي أو المستقبل وان استعمل في الزمان فان أريد به  
 المتصف بذلك الوصف في ذلك الزمان كان حقيقة أو المتصف به في الحال فهو حقيقة والامتناع  
 كأن يراد معنى ضارب الآن انه سيضرب أو لانه ضرب فتأمل ذلك ومنها انه لا فرق في كون  
 الوصف حقيقة في حال التلبس بالمعنى وان تأخر عن النطق بالمشتق بين ان يكون محكوما عليه  
 أو محكوما به وأما التقيد بالمحكوم عليه فيما حكاه السارح عن المصنف ووالده بقوله وقال  
 المصنف تبعا لوالده في دفع السؤال الى قوله وان تأخر النطق بالمشتق فيما اذا كان محكوما عليه  
 فليس للفرق بينهما بل لان القرافي أخرجه عن اعتبار الحال في نفسه في كونه حقيقة به على  
 ما فهمه من أن المراد سال النطق فهو عنده حقيقة من غير اعتبار الحال فرد المصنف كوالده ذلك  
 وبين ان الحال معتبر في كونه حقيقة أيضا لكن المراد حال التلبس وان تأخر عن حال النطق  
 ثم رأيت شيخ الاسلام قال ما نصه قوله فيما اذا كان محكوما عليه قيد في تأخر نظر الجواب  
 القرافي عن سؤاله والافالاحسن الاطلاق اه والامر كما قال اذا تقرر ذلك فقول المصنف  
 والجمهور على اشتراط بقاء معنى المشتق منه الخ ليس معناه بقاءه في حال النطق ولا في حال ما  
 مطلقا كما يتوهم من ظاهر العبارة قبل التأمل في المعنى بل معناه بقاءه هو وأخر أجزاءه  
 في الحال الذي يكون الاطلاق باعتباره وحاصله انه يشترط كون الاطلاق باعتبار حال وجود  
 المعنى أو آخر أجزاءه فظهر بما لا حيز يد عليه للعامل المتجهل الطالب لصريح الحق صحة ما قاله  
 المصنف تبعا لايه وانه لا مناقاة بين قوله والجمهور الخ وما بناء عليه في قوله ومن ثم الخ وأن  
 لا منشأ لاعتراض الشيخ الامايتوهم من ظاهر العبارة وظنه ان الحال الذي يعتبر البقاء فيه  
 منحصرا في حال النطق ومطلق الحال وليس الامر كذلك اذ قد بقي قسم آخر وهو الحال الذي  
 يكون الاطلاق باعتباره وبالتنظر اليه وهذا حال مخصوص لا يجب ان يكون حال النطق ولا هو  
 مطلق الحال لتعمول مطلق الحال للحال الذي لا يكون حال النطق ولا يكون الاطلاق باعتباره  
 وعند ذلك يظهر فساد اعتراض الشيخ لانه مبني على تقديرين لم ينحصرا الامر فيهما وليس واحد  
 منهما مرادا فان قبل هذا الذي قررت به كلامه وقوله والجمهور على اشتراط بقاء معنى المشتق  
 منه الخ صحيح في نفسه لكن جعل عبارته عليه لا يتناول بعد قلنا لولمنا ذلك كان غاية الامر  
 ارتكاب مسامحة في العبارة فان رد الاعتراض اليها كان مناقشة لفظية ليست من دأب

المحصلين ولا التفات اليه بين المحققين ولا منشأ التوقف في أمثال ذلك لعدم الاتف بصنيع  
الأئمة ومحققهم الا ترى انه كثيرا ما يعترض صاحب التخصص مثلا على السكاكي والشيخ عبد  
القاهر اعتراضات لا يمكن التخلص منها الا بزيادة التكلف في تأويل عبارتهما ومع ذلك يحمل  
السيد تلك العبارات على محامل صحيحة وان كانت في غاية البعد من العبارة ومع ذلك يفت  
المعترضين الى الوهم والغلط حيث فهموا من العبارة خلاف المقصود منها فن كان في شك من  
ذلك فليصفح المطول ونحوه يعقب من ذلك على العجب العجيب (فان قلت) قد اشهر ان المراد  
لا يدفع الايراد قلت لا اعتبار باشتهار ذلك ولا التفات اليه عندائمة التحقيق كما رأيت مع انه ان  
أريد بكونه لا يدفع الايراد انه لا يدفع الايراد على ظاهر الكلام مع اعتقاد صحة المراد فلهذا سلم  
ولا يضربنا وأنه يقتضى قساد العبارة أو فساد المراد فهو باطل قطعاً وكيف لا وكثيراً ما يقع  
في كلام الصادق الايراد ظاهره يدل ما لا تصح اراده تظاهرة فليأمل وانما اصل انه ان ورد  
الاعتراض على الوجه الذي أورده الشيخ بطلناه بما يناه وان ردد الى هذه المناقشة اللفظية كان  
بما لا التفات اليه ولا اعتماد بين المحصلين عليه واذ علمت ذلك علمت سقوط جميع ما أظالم به الشيخ  
في هذه القولة والتي بعدها قوله وفيه نظر لان البقاء المشروط ان كان هو حال الاطلاق أي  
التنطق الخ يقال عليه كما أشرنا اليه ذلك البقاء ليس هو البقاء حال التنطق ولا حال ما قبل هو البقاء  
في الحال الذي يكون الاطلاق باعتبارها وبالنظر اليه ومعنى ذلك انه يعتبر عرف الاطلاق على  
الحال باعتبار حال وجود المعنى أو حرته الاخير في ذلك الحال سواء كانت تلك الحال مقارفة لزمان  
الاطلاق أم لا وهذا مما ليس بخلاف الاجماع ولا تبسؤ قوله حال التلبس بل هو عين قوله  
حال التلبس وانما الذي هو خلاف الاجماع وتبسؤ قوله حال التلبس كون المشتق حقيقة  
باعتبار غير حال التلبس لكن هذا غير مراد المصنف ولادل عليه كلامه كما بين بما لا مزيد عليه  
ومن هنا يظهر لك ما في قوله فاللازم ان المشتق حقيقة فيما تلبس بالمعنى سواء أطلق عليه حال  
التلبس أو قبله أو بعده من الاجمال لانه كما لا يخفى مما يفتاه انه ان أطلق عليه باعتبار حال التلبس  
فهو حقيقة سواء كان الاطلاق حال التلبس أم قبله أم بعده وان أطلق عليه باعتبار غير حال  
التلبس كان مجازاً سواء كان الاطلاق حال التلبس أم قبله أم بعده والتقدير الاول هو الذي  
أراد المصنف كما تحققت مما حررناه فتظن ولا تمكن من الضالين وقوله فيكون المشتق المطلق  
على من سيتلبس بالمعنى مجازاً قبل التلبس حقيقة حاله ولا قائل به يقال عليه هذا محرف  
على المصنف لا يتفرع على مقصوده ولا يوافقها كما علم محقرناه بما لا مزيد عليه بل الذي يتفرع  
عليه ويوافقها ان المشتق الذي أطلق قبل زمن التلبس ان كان اطلاقه باعتبار غير حال التلبس  
انككتناه بموصول التلبس في المستقبل فهو مجازاً بعداً وان جاء حال التلبس لان اطلاقه ليس  
باعتبار حال التلبس وان كان اطلاقه باعتبار حال التلبس والنظر اليها هو حقيقة أبدأ قبل مجيء  
حال التلبس وبعدها وليس في هذا دعوى ان بقاء المشتق ثابتاً على الاستسنة وفي الصنف الى  
حال التلبس فقط به ولا تسليم بما قاله القرافي كما هو على لاستزجه وعند ذلك ينضم سقوط ما ربه  
الشيخ على ما ذكره فليكن بانحسان التأمل والتفطن لما يفتاه المصنف الذي خفي  
على الشيخ وجمع قوله في حيزه من وقالوا ما قالوا ما هو هباء منثور أو غير ذلك والله

هو الموفق للصواب ثم رأيت الكوراني قال ما نسه ثم الحال المستعير في كون اسم الفاعل حقيقة  
هو حال التلبس بالفعل كما قدمنا من التكلم والاختبار متلا لآجال النطق كما توهمه بعضهم وبني عليه  
اشكال بالزاني والسارق في زمانا بعد انقطاع الوحي يجلد ويقطع مع انه لم يكن حال الخطاب  
موجودا وأجاب عن هذا الاشكال بان النزاع في اسم الفاعل واشتراط البقاء فيه انما هو فيما  
اذا كان محكوما به وأما اذا كان محكوما عليه كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما  
وقوله الزانية والزاني فاجلدوا فهو حقيقة مطلقا وهذا كلام من لا تحقيق عنده أما ولا فلان  
الكلام في اللغة هل يشترط بقاء المعنى للاطلاق حقيقة أم لا ولا ريب في أن كون اللفظ محكوما  
عليه أو محكوما به لا يدل في هذا التقيا ولا اثباتا وأما ثانيا فلان وجوب الحكم في مسألة  
الزاني والسارق ليس مبنيا على ان الصفة في النصين المذكورين وقع محكوما عليه وانه حقيقة  
مطلقا لان الشارع رتب الحكم على الوصف الصالح العلية ثبت وجد الوصف وجد الحكم  
كارتب وجوب الزكاة على السوم في قوله في السائمة كاتفق ان القول بان اسم الفاعل حقيقة  
في المستقبل مخالف للاجماع واما قوله بخلافه فيما اذا كان محكوما به كقولنا زيدان أو زيد  
سارق في الزمان الماضي تقطع يده عند القائل بانه مجاز في الماضي فاي فائدة شرعية يعتد بها في  
هذه التفرة وقد حققنا لك المقام بالامر يد عليه فاعقده والله الموفق هذا كلام الكوراني وهو  
وان واقفنا على صحة كلام المصنف واستقامته لكن في مقدمته ما لا يخفى على التامل العارف  
(قوله فان كان محكوما عليه الخ) قال شيخنا العلامة هذا حق لاشك فيه اقول المناطقة  
واما صدق وصف الموضوع على ذاته فبالفعل عند ابن سينا أي ما صدق عليه مفهوم  
الموضوع بالفعل سواء كان ذلك الصدق في الماضي والحاضر والمستقبل اه (وأقول) كل من  
دعوى حقيقة ما ذكره من نفي الشك فيه ومن التمس بقول المناطقة المذكور مما لا شك في انه  
بمرا حل عن الحق اما ولا فقول المناطقة المذكور لادلالة فيه لما زعمه لان حاصل هذه العبارة  
التي نقلها عنهم كما ترى ان المراد بموضوع القضية كل من اتصف بالعنوان ولو فيما مضى أو ما يأتي  
وليس في هذا ان اطلاق الموضوع على المتصف بالعنوان فيما مضى أو ما يأتي حقيقة كان  
الاطلاق في حال عدم الاتصاف باعتبار عدم الاتصاف بل يجوز ان يكون مرادهم انه حقيقة  
في كل متصف ولو فيما مضى أو ما يأتي لكن باعتبار حال الاتصاف وملاحظته وهذا عين ما قاله  
المصنف على ما قررناه وحررناه فتمامه وقطن له وعض عليه بالنواجذ واعرف الرجال بالحق  
وابالان تعود نفسك معرفة الحق بالرجال واما ثانيا فقد صرح الاصفهاني شارح المحصول  
ذلك الامام الخبير بالنطق وغيره بان قول المناطقة المذكور اصطلاح لهم ليس موافقا لثقة  
حيث قال في هذا البحث من شرح المحصول ما نصه نعم قال أي ابن سينا ان الاصطلاح في علم  
المنطق في قولنا كل ج ب انالان معنى به ما هو ج دائما وفي الجمال أو في وقت معين بل هو أعم  
من ذلك وهو انه ما صدق عليه ج سواء كان ذلك في الماضي أو في المستقبل أو في الجمال  
أودائما وغير ذلك فهذا اصطلاح عليه فعلى هذا اذا قال الانسان الضارب متحرك لا يلزم ان  
يكون ذلك حكما على الضارب في الجمال بل على ما صدق عليه الضارب سواء كان ذلك الصدق

فان كان محكوما عليه كافي  
الايات المذكورة حقيقة  
مطلقا وقال المصنف تبعا  
لوالده في دفع السؤال ان  
المعنى بالجمال حال التلبس  
بالمعنى وان تأخر عن النطق  
بالمشتق فيما اذا كان محكوما  
عليه لاحال النطق به الذي  
هو حال التلبس بالمعنى أيضا  
فقط فابقيا المسئلة على  
صومها وغيرهما كالاشوى  
سلم القراني تخصيصها

(وقيل ان طرأ على المحل) للوصف (وصف ٩٦ وجودي يناقض) الوصف (الأول) كلسواد بعد البياض والقيام بعد القعود

(لم يسم) المحل (بالأول) أي  
بالمشتق من اسمه (اجماعاً)  
والخلاف في غير ذلك والاصح  
بريانه فيه اذ لا يظهر بينه  
وبين غيره فرق (وليس في  
المشتق) الذي هو دال على  
ذات متصفة بمعنى المشتق  
منه كالأسود اشعار  
بخصوصية تلك (الذات)  
من كونها جسمياً وغير جسم  
لان قولك مثلاً الأسود  
جسم صحيح ولو أشعر الأسود  
فيه بالجسمية لكان بمثابة  
قولك الجسم ذو السواد  
جسم وهو غير صحيح لعدم  
افادته (مسئلة المترادف)  
وهو كما تقدم اللفظ المتعدد  
المتجدد المعنى (واقف) في  
الكلام (خلافاً لطلب رابن  
فارس) في تفسيره وقوعه  
(مطلقاً) فالأول ما يظن أنه  
مترادف كالإنسان والبشر  
قتبان بالصفة فالأول  
باعتبار التسيان وأنه يأتي  
والثاني باعتباره أنه يادی  
البشرة أي ظاهر الجلد  
والمخاصح بالخالف الذي  
أبهمه غيره انغرابه النقل عنه  
كما قال (و) خلافاً للإمام  
الرازي في نفسه وقوعه  
(في الاسماء الشرعية) قال  
لانه ثبت على خلاف الأصل  
للحاجة اليه في التنظيم  
والسجع مثلاً

في الماضي أو في المستقبل أو في الحال ومن المعلوم ان الاصطلاحات لا مناقشة فيها ولا يلزم  
الاصطلاح المنطقي ان يكون موافقاً للاوضاع اللغوية الا اذا ادعى صاحب الاصطلاح  
الموافقة وأبو علي لا يدعي ذلك ولا غيره من المنطقيين اه كلام الاصطفاة في لكن اذا جملنا عبارتهم  
هذه على ما قررناه فيها كما تقدم آتفاً كان موافقاً لما قاله المصنف ووالده ولم يكن مخالفاً للغة  
فتأمله واما ما لنا فكون اعتبار صدق وصف الموضوع بالفعل عند الشيخ ابن سينا شئ ذكره  
العلامة قطب الدين في شرح التسمية كونه بين في شرح المطالع انه ليس على ظاهره فانه  
قال مراد الشيخ ان تصانف ذات ح يفهوم ح بالفعل انما هو بحسب القرص الذي يفرضه  
العقل متصفاً به لا بحسب الخارج قال بعضهم ولا يخفى عليك ان هذا لا يستلزم ان يكون  
التزاع بينهما أي بين الشيخ والقارابي الذاهب الى اعتبار الصدق باعتبار الامكان لفظياً  
نعم يلزم ان يكون الفرق بينهما ما بالاعتبار مثلاً اذا قلنا كل انسان أسود كذا دخل فيه الروي  
عند القارابي وعند الشيخ اذا فرض العقل أسود بالفعل اه ولا يخفى عليك انه اذا كان مذهب  
الشيخ اعتبار الصدق بالفعل فرضاً صار حاصل قول المناطقة المذكور ان المعبر في وصف  
الموضوع فرض صدق بالفعل في أحد الأزمنة حتى يكون المحكوم عليه كل ما فرض تصافه  
بوصف الموضوع بالفعل فيه فيدخل فيه الروي في قولنا كل أسود كذا اذا فرض صدق السواد  
عليه بالفعل في أحد الأزمنة ومن البديهي لكل عاقل ان صدق نحو الأسود على الأبيض الذي  
فرض صدق السواد عليه بالفعل لا يكون حقيقة لانه فيكون اصطلاح المناطقة  
المذكور مخالفاً للغة مما لا بد منه على هذا ولهذا المواجه السيد ظاهر ما في شرح التسمية عن  
الشيخ بقوله انما عدل الشيخ عن مذهب القارابي واعتبر مع الامكان الثبوت بالفعل لان  
الاقتصار على مجرد الامكان مخالف للعرف واللغة فان الأسود اذا أطلق لم يفهم منه عرفاً ولفظاً  
شئ لم يتصف بالسواد أولاً وابدأ وان أمكن اتصافه به اه اعترض بعضهم على قوله مخالفاً  
للعرف واللغة الخ بقوله فيه أن الظاهر ان هذا امتزاج الأقسام على ما حققناه كلام الشيخ  
يعني ما تقدم عن شرح المطالع اذ لم يفهم من الأسود اذا أطلق عرفاً ولفظاً شئ لم يتصف بالسواد  
أزلاً وابدأ وان فرضه العقل متصفاً به اه فاجب غاية الحب بعد هذه الامور الثلاثة القاطعة  
على بطلان تمسك الشيخ بقول المناطقة المذكور من قول الشيخ هذا حق لا شك فيه لقول  
المناطقة الخ في البت شعري كيف يسوغ لعاقل التمسك بقول المناطقة المذكور مع ما قررناه  
فيه على ما زعمه من الحقيقة ونفي الشك فيه لكن لا منشا لذلك الا التماسه في التأمل مع عدم  
مراجعة كلام الأئمة وعدم الاطاعة بما قالوه وعدم الوقوف على مقاصدهم في ذلك والاقتصار  
على بادية الفهم الموافقة للمعجوب من الاعتراض فتأمله ولا تنكسر من العاقلين (قوله وقيل  
ان طرأ على المحل وصف وجودي يناقض الأول) أقول احترزاً لوجودي عن العدمي كالسكوت  
أي ترك الكلام بعد الكلام ولكونه يناقض الأول عما لا يناقضه كالتكلم في القيام مثلاً  
فان التكلم لا يناقض القيام لاجتماعه معه (قوله والاصح بريانه فيه اذ لا يظهر بينه وبين  
غيره فرق) اعترضه الكمال بما أوضح شيخ الاسلام سقوطه فراجع (قوله فالأول ما يظن انه  
مترادف قتيبان بالصفة الخ) يريد عليه انما قطع بان العرب تطلق الانسان حيث لا يحظر يسألها



معنى القسيان والانس والبشر حيث لا يحظر بيالها معنى بدو البشرية وذلك يقتضى عدم اعتبار ذلك في المعنى والالام تصورا واطلاقهم له واستعماله في معناه من غير ملاحظة ذلك مع انه جزء المعنى على هذا التقدير ولا يمكن استعمال اللفظ في معناه من غير ملاحظة بوجهه (قوله وذلك منتف في كلام الشارع) أقول من فوائد الترادف ان أحد اللفظين قد يناسب القواصل دون الآخر وذلك منتف في كلام الشارع لاعتبار القواصل في كلامه من غير محذور بل قد يقتضيه البلاغة وغاية الامر أنا لانسمى ذلك مجعما لكن هذا امر آخر وراة تحقق الفائدة (قوله ويجاب بانها الاسماء اصطلاحية لاشريعة الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال مانصه عرفوا الشرعية باللفظ المستعمل فيما وضعه في عرف الشرع أى وضعه الشارع لعنى الى آخر ما أطلب به الختم بقوله فجعلها عرفية جرى على قول القاضي ويلزمه نقي الحقيقة الشرعية أصلا فليست أملى انتهى (وأقول) لا ريب اما قل مع ادق تأمل وانصاف في انه ليس التزاع في جميع الالفاظ المتداولة بين أهل الشرع للقطع بأن منها ما بعد لم انه من اصطلاحهم لا وضع للشارع فيه قطعاً فالاعتراض على الشارع بأن لفظ القرض وما عطف عليه من الالفاظ المتداولة الخ إنما يصح اذا ثبت ان لفظ القرض وما عطف عليه من تلك الالفاظ التي وقع التزاع فيها ودون اثبات ذلك خوط القناديل تقرير الأعمق لانه ترادف القرض والواجب دال على ان ذلك ليس عماداً كقول كلام بعضهم مصرح بذلك كالأسنوى فانه قال فان ادعوا أى الخنثية المرفقون بين القرض والواجب ان التفرقة شرعية أو لغوية فليس في اللغة والشرع ما يقتضيه وان كانت اصطلاحية فلا شامة في الاصطلاح انتهى وفي حواشيه للعلامة ابن جماعة مانصه الترادف خلاف الأصل فدعوى الترادف محوج الى الدليل أيضا وحينئذ يقال الترادف لغوي ودليله النقل وما هو أو اصطلاحى ولا مشامة في الاصطلاح انتهى فتأمل وتقبل وتعدل (قوله والحد والمحدود) أقول دل تقرير الشارع حشا على انه لا تفاوت بين الحد والمحدود الا بالاجمال والتفصيل وقد يستشكل ذلك بأن الحد عند أرباب هذا الفن مرادف للمعرف فتناول ما يسمى وما هو التعريف بالعرضيات ودعوى انه لا تفاوت بين العرضيات المذكورة في الرسم والمعرف كالانسان الا بالاجمال والتفصيل في غاية البعد اذ عرضيات الشيء لا تصور كونها تفصيلا لحقيقتها الا ان يجاب بان المراد بالحد هنا مقابل الرسم أو بان المراد بالحد ودق الرسم الشيء باعتبار وجهه لا باعتبار كونه ثم رأيت السيد في حواشيه العضة قال قوله زعم قوم ان الحد الخ يريد الحد الحقيقي كدال عليه الجواب ولان اللفظ مرادف ودعوى الترادف في الرسمى بعيد جدا انتهى (قوله ونحو حسن بسن أى الاسم وتابعه) فيه امران أحدهما انه قال القطب الشيرازى في شرح مختصر ابن الحاجب هما أى التابع والمتبوع كل لفظين على وزن واحد موضوعين أو المتبوع فقط لمعنى على وجه لا يذ كر التابع دونه انتهى ولم يرد صاحب النورود والرود على نقله عنه وقضيته التردد في ان التابع موضوع لعنى الاول أولا وفي نكت المتهلج للعراقى مانصه الفرق بينهما أى التأكيد والتابع من أوجه أحدها ان التأكيد يقدم مع تقوية الاول عدم ارادة الجواز بخلاف التابع فانها ان التابع يشترط ان يكون على زنة المتبوع بخلاف المؤكد فالله ان المؤكد كدله اول في نفسه بخلاف التابع فانه

وذلك منتف في كلام الشارع  
واعترض عليه المصنف  
كالترادف بالفرض والواجب  
وبالسنة والتطوع ويجاب  
بانها اسماء اصطلاحية  
لا شرعية والشرعية  
ما وضعها الشارع كما  
سيأتى (والحد والمحدود)  
كالحوان الناطق  
والانسان (ونحو حسن  
بسن) أى الاسم وتابعه  
كعطشان نطشان (غير  
مترادفين) أى غير متحدى  
المعنى (على الاصح)

في نفسه مهمل انتهى لكن يخالف وجهه الاول ما سياتي عن الهماميني من انه من قبيل  
التاكيد اللفظي مع قول المختصر كالمطول اودفع توهم الجوز اى التسليم بالجواز نحو قطع اللص  
الامير الاميراً ونفسه اوعينه لتلايتوهم ان القاطع بعض علمائه اودفع توهم السهو نحو جاني  
زيد زيد لتلايتوهم ان الجاني غير زيد وانما ذكر زيد على سبيل السهو وانتهى الا ان يستثنى هذا  
من التاكيد اللفظي فليتامل وفي العوض لان نطشان لا يقرد ولو اقرده لم يدل على شئ بخلاف  
عطشان انتهى وقول الشارح الاتي لا يقبده المعنى بدون متبوعه كقول العوض ولو اقرده لم  
يدل على شئ يدل على دلالة على المعنى اذا كان مع متبوعه وادل على ذلك عماد كقول  
بالترايف والثاني ان هذا التابع هل يقصر على السماع او يتقاسم فيه نظروا على المراد الاول  
(قوله فلان الحد يدل على اجزاء الماهية تفصيلاً الخ) عبارة العوض اذا الحد يدل على المفردات  
بارضاح متعددة بخلاف المحدود قال السيد قوله اذا الحد يدل على المفردات اى على اجزاء  
المحدود بأوضاع متعددة فدلالته علمية اتمه صلياً بخلاف المحدود فانه يدل عليها بوضع واحد  
فدلالته اجمالية فهما وان دلالة على معنى واحد لا يدلان عليه من جهة واحدة وانما اختار اتحاد  
المعنى في الحد والمحدود دون مذهب البه غير من اختلافه فمما دلالة المحدود على الماهية  
والحد على جميع الاجزاء نظر الى اتحاد الماهية بجميع الاجزاء بحسب الحقيقة واما الاختلاف  
بالاجمال والتفصيل فهو عند التحقيق راجع الى الدلالة لا الى تقس المدلول في ذاته انتهى (قوله  
والمحدود اى اللفظ الدال عليه) قال الكمال لما كان الحد هو اللفظ المعروف الماهية الى آخر  
كلامه (وأقول) الحد بالحقيقة هو المعنى لا اللفظ كما هو مبين في محله فالاولى ان يقال لما كان  
الحد قد يطلق أيضاً على اللفظ بخلاف المحدود وتعرض لبيان ان المراد بالحد وهذا اللفظ الدال  
عليه لانه يوصف بالترايف وسكت عن بيان ان المراد بالحد اللفظ لان اطلاقه بهذا المعنى معهود  
ظاهر مع ان ذلك لا يخلو عن شئ لان حقيقة الحد المعنى فكان يليق التبيه على ان المراد به اللفظ  
دفعاً لتوهم (قوله ومن شأن كل مترادفين افادة كل منهما المعنى وحده) قال شيخنا الشهاب  
لوقال افادته المعنى كان اخصر وأوضح اذ لا يقال شأن الواحد منهما افادة كل منهما بل افادة  
الخ فليتامل انتهى (وأقول) هذا الايراد هو ظاهره فثبوت توهم ان كلاه اولى والثانية عبارة ان  
عن معنى واحد وهو سهو وقطع بل معناه متساين فان لاوى عبارة عن الافراد التي كل واحد  
منها مجموع لتظن مقصدى المعنى والثانية عبارة عن الافراد التي هي اللفظان المذكوران  
فمجموع لفظ الانسان ولفظ البشر فرد واحد من افراد لاوى ومجموع لفظ القمح ولفظ البر  
فرد آخر من افرادها وهكذا ولفظ الانسان وحده فرد واحد من افراد الثانية ولفظ البشر  
وحده فرد آخر من افرادها وهكذا فمعنى عبارته ان من شأن كل مجموع لتظن مقصدى المعنى  
افادة كل واحد من ذلك اللفظين المعنى وحده ولو قال ومن شأن كل مترادفين افادته المعنى  
وحده كما زعم الشيخ ان ذلك اخصر وأوضح كان معناه ان من شأن كل مجموع لتظن مقصدى  
المعنى افادة ذلك المجموع المعنى وحده وهذا لا يقصد المطلوب الذى هو ان كلا من جرواى ذلك  
المجموع يقيد المعنى وحده فتامله (قوله والقائل بالترايف يمنع ذلك) قال شيخ الاسلام اى  
كون التابع لا يقيد المعنى بدون متبوعه الخ انتهى فجعل الشارح قوله ان التابع لا يقيد

اما الاول فلان الحد يدل على  
اجزاء الماهية تفصيلاً  
والمحدود اى اللفظ الدال  
عليه يدل على الاجمال  
والفصل غير الجمل ومقابل  
الاصح يقطع النظر عن  
الاجمال والتفصيل واما  
الثاني فلان التابع لا يقيد  
المعنى بدون متبوعه ومن  
شأن كل مترادفين افادة  
كل منهما المعنى وحده  
والقائل بالترايف يمنع ذلك

المعنى يدون متبوعه والذي يظهر انه قوله ومن شأن كل مترادفين الخ (قوله والحق افادة التابع التقوية) أقول صرح الدمايني في شرح التسهيل بان هذا التابع تا كيد لفظي وأورده على تعريف التا كيد اللفظي بانه اعادة اللفظ بعينه أو مجرد افعاله فان هذا تا كيد لفظي وليس عين اللفظ الاول ولا مرادفاله أي على الاصح فقول الكمال عن شرح المنهاج للمصنف فان قلت فصار كالتا كيد الخ أيضا فذلك الا ان يريد التا كيد المعنوي لا مطلق التا كيد ولا اللفظي والافادتين هما متساويتان (قوله ان التابع وحده لا يقيد أي المعنى) فيه أمران الاول انه ليس فيه ايضاح بانه في نفسه مهمل أو لا وقد سبق ما فيه والثاني ان الكمال ساق عبارة المحصول وقال عقبها وظاهرها يوافق ما قاله المصنف فان أراد بقوله ما قاله المصنف ما قاله من ان الحق افادة التابع التقوية ويكون مقصوده الاعتراض على قول الشارح فهو على هذا ساكت عن التقوية لاناف لها فهذه تامة نسليم ان ظاهرها ما ذكره انما يريد على الشارح لو أراد بضمير العيبة في قوله فهو على هذا ساكت الامام في المحصول وهو ممنوع بل أراد به البيضاوي على انه على ذلك التقدير لا ينبو ظاهر عبارته عن تاويل الشارح بل يوافق كما هو ظاهر وان أراد بقوله ما ظاهرا ما أشار اليه من المخالفة في افادة التقوية فتبوجه عليه ان قول الامام في تلك العبارة بل شرط كونه مقيدا تقدم الاول عليه ظاهري تاويل الشارح ان لم يكن صريحا فيه اذ لو كان المراد في افادة التقوية استوى التابع والتا كيد في ذلك اذ التا كيد وحده لا يقيد التقوية اذ افادته اياها فرع انضمامه الي غيره فان قلت يرد على تاويل الشارح ان مقتضاها ان التابع يقيد المعنى اذ تقدم المتبوع وهذا يناقض ما تقدم عن العراقي انه في نفسه مهمل قلت لانتم المناقاة اذ لا يلزم من اعماله في نفسه اعماله مع غيره بل قول العراقي في نفسه احتراز عنه مع غيره فليست بل (قوله وسكانه أراد ما في المحصول الخ) قال الكمال ويراد البيضاوي قوله والتابع لا يقيد عقب قوله والتا كيد يقوى الاول ظاهر في ان المراد ان التابع نحو يسكن وليطان لا يقيد شيئا التقوية ولا غيرها انتهى (وأقول) وكأنه يريد رد تاويل الشارح بقوله وكأنه أراد الخ ويرد عليه ان ما زعمه من الظهور معارض بان الظاهر ارادة البيضاوي ما في أصله وهو المحصول ولا يخفى ان قول المحصول ان التابع وحده لا يقيد ظاهر في ان المراد انه لا يقيد المعنى ولم يرد انه لا يقيد التقوية اذ لا يتخيل أحده وحده يقيد التقوية (لا يقال) يرد هذا انه لو أراد انه لا يقيد المعنى وحده دل على انه مع الانضمام يقيد المعنى وقد تقدم انه مهمل (لانه قول) اهماله غير مطوع به وقد تقدم في كلام القطب التردد في انه موضوع للمعنى بخلاف ان يكون الامام فالتا بوضعه للمعنى وانه يدل عليه عند الانضمام فليست بل (قوله فهو على هذا ساكت عن افادة التقوية لاناف لها) أقول يمكن التوفيق بين المصنف والشارح بان مقصود الشارح ان كلام البيضاوي غير متعين للخالفته ومقصود المصنف انه يوجه المخالفة فان ارادها فالحق خلافته فليست بل (قوله وقوع كل من الرديفين مكان الآخر) أي بحسب المعنى والافظان ان أحد الرديفين قد لا يقوم مقام الآخر في نحو السجود والتنظيم (قوله خلافا للامام الرازي في نفسه ذلك مطلقا) قال شيخنا الشهاب يظهر هل ذلك من سبب العموم أو عموم السلب انتهى (وأقول) قد يقتضي احتجاج الامام الثاني لان حاصل احتجاجه احتمال المانع وهو جار في كل مادة وقد

(والحق افادة التابع التقوية) للمتبوع واللام يكن لذكره فائدة والعرب لا يكتمها لا تكلم بها لا فائدة فيه ومقابل هذا كما أشار اليه قول البيضاوي والتابع لا يقيد عقب قوله والتا كيد يعني المؤكد يقوى الاول وكأنه أراد ما في المحصول ان التابع وحده لا يقيد أي المعنى يعني بخلاف كل من المترادفين فهو على هذا ساكت عن افادة التقوية لاناف لها (و) الحق (وقوع كل من الرديفين) أي اللفظين المتحدى المعنى (مكان الآخر) ان لم يكن تعبد بلفظه) أي يصح ذلك في كل رديفين بان يوثق بكل منهما مكان الآخر في الكلام اذ المانع من ذلك (خلافا للامام الرازي في نفسه ذلك مطلقا) أي من لغتين أو لغة قال لان لو أثبت مكان من في قولك مثلا خرجت من الدار بمرادها بالقارسية أي أذ يفتح الهمزة وسكون الزاي لم يستقم الكلام أي لانه ضم لغة الى أخرى بمثابة ضم مهمل الى مستعمل

قال واذا عقل ذلك في لغتين فلم لا يجوز مثله في لغة أي لا مانع من ذلك وكان ان القول الاول أي الجواز الاظهر في قول النظر  
والثاني الحق (و) خلافا (للضاري) والصفي ١٠٠ الهندي في نفي ما ذكر (اذا كانا) أي الديقان (من لغتين) لما تقدم اما

تعبدا بلفظه كسكبيرة  
الاجرام عندنا لا تقدر عليها  
فلا يقوم مرادها مقامه  
لعروض التعبد ويكن قال  
المصنف تامة فتعبد بلفظ  
المصدر فاعلموا وضيم بالظلمة  
للآخر (مثلة المشتركة)  
وهو كما تقدم اللفظ الواحد  
المتعدد المعنى الحقيقي  
(واقع) في الكلام جوارزا  
(خلافا لتعلب والابهرى  
والبلخي) في تفهيم وقوعه  
(مطلقا) قالوا وما يظن مشتركا  
فهو اما حقيقة أو مجازا أو  
متواطئ كما عين حقيقة في  
الباصرة مجاز في غيرها  
كالذهب لصقانه والشمس  
لضياها وكالقرء وضوع  
لقدرة المشرك بين الطهر  
والخبيص وهو الجمع من  
قرأت الماء في الحوض أي  
جعله فيه والدم يجمع في زمن  
الطهر في الجسد وفي زمن  
الحيض في الرحم وما هنا عن  
الثلاثة أقرب مما في شرحي  
المختصر والمنهاج انهم  
أحالوه (و) خلافا (لقوم)  
في تفهيم وقوعه (في القرآن  
قبل والحديث) أيضا قالوا  
لوقوع في القرآن لوقوع اما  
مينا فيطول بلا فائدة  
أو غير ميين فلا يفيد  
والقرآن ينزع عن ذلك ومن  
في الوقوع في الحديث

بشكل ذلك بانه قد يستعمل استعمال أحد المترادفين فيه مطلقا اذا مانع معنى يستعمل  
فيه أحدهما الا ويحتمل المانع من استعماله فيه (قوله فلم لا يجوز مثله في لغة أي لا مانع من  
ذلك) أقول هذا النماية بثبوت الاحتمال فكيف يحتاج به على الجزم بالثاني كما أفاده قول المصنف  
والشارح في نفسه ذلك مطلقا فليتام (قوله مسألة المشتركة واقع في الكلام جوارزا خلافا  
لتعلب والابهرى والبلخي في تفهيم وقوعه) فان قيل قول الشارح جوارزا بصيرا المعنى ان المشترك  
يجوز وقوعه أي يمكن بالامكان الخاص وقوعه بديل قوله الآتي وقيل واجب الوقوع وقوله  
وقيل ممنوع الوقوع ويمتنع تنويجه الاشكال بان قوله خلافا لتعلب الخ ان أريد به خلافا لهم  
في نفس الوقوع كما هو مقتضى قول الشارح في نفسه م وقوعه لم تصح المقابلة حينئذ لان نفي  
نفس الوقوع لا ينافي بمجرد جوارزا لوقوعه فلا يقابله وان أريد به تسلافا له م في جوارزا لوقوع  
فالمقابلة صحيحة لكن هذا القول يمتنع داخل في قوله الآتي وقيل ممنوع فلا وجه لافراده عنه  
وبعله قول آخر قلنا لان سلم ان قوله جوارزا بصيرا المعنى ما ذكر ل المعنى انه واقع بالهـ هل وان  
كيفية ذلك الوقوع هو الجواز بمعنى الامكان الخاص فالمدعى أمر ان نفس الوقوع وكيفية  
المدكورة وقوله خلافا لتعلب الخ معناه خلافا لهم في تفهيم نفس الوقوع وهذا يقابل الأمر  
الاول وهذه مقابلة صحيحة لان نفي الوقوع يقابل الوقوع وقوله وقيل واجب الوقوع يقابل  
الأمر الثاني وقوله وقيل ممنوع يقابل كلا الأمرين فليتام (قوله لا تقدر المشترك بين الحيض  
والطهر وهو الجمع) أقول الجمع لا يصدق على واحد من الحيض والطهر اذا لم يضم الدم  
المختص أو نزع وجهه والطهر الخاوم ذلك والجمع غير كل من ذلك ففضية ذلك ان لا يطلق القرء  
حقيقة على واحد من هذا القائل فليتام (قوله أقرب مما في شرحي المختصر والمنهاج)  
أي أقرب من حيث الصحة عنهم (قوله فيطول) قال شيخنا العلامة في لزوم الطول فلو اذ  
البيان قد يفتق بدونه اذا كان الحكم المتروط خاصا بالمراد كقولك شربت من العيين انتهى  
(أقول) ولو سلم في لزوم عدم الفائدة نظر ان في البيان فائدة الاجمال والتفصيل وهي من القوائد  
المعتبرة والسائل ان لا نسلم لزوم الطول ولو سلمنا فلا نسلم عدم الفائدة فم قد يرد ان تصمم الجزئية  
أي قد يطول فلا يرد عليه نظر الشيخ (قوله وأجيب باختياره وقع في ما غير ميين الخ) أقول  
وباختياره وقع ميينا والقائدة ما ذكرناه على التسليم (قوله الذي سيبين) أقول أو الذي  
لا يمين وان لم نقل بحمله على معنييه والقائدة حينئذ هي الفائدة في التشابه على القول بان الوقف  
على الاقعة فان خالف المصنف في ذلك والاقعة فرق بينهما (قوله وقيل هو ممنوع) هلا قال مطلقا  
لقابله قول الامام الآتي كما قال في الاقول لقابله القول الثاني (قوله وأجيب بانه يفهم بالقرئنة  
الخ) أقول أو لا يفهم بالقرئنة وان لم يفهم على معنييه والقائدة حينئذ هي الفائدة في التشابه  
المدكور ولا نسلم ان المقصود من كل وضع فهم المراد بديل التشابه على القول المدكور  
(قوله الميين بالقرئنة) لا يعني ما فهم من المسامحة فانه صفة للقرئنة الاجمالي والميين بالقرئنة  
ليس هو الفهم بل المفهوم فلا يبدل ذلك بقوله المستند الى القرئنة كان أوضح (قوله حاصل في  
العقل) يمكن ان يدفع بان حصوله في العقل لا يترتب على وجه ارادة أحد هما اذ قد لا يراد  
شيء منهما بخلافه بهد مع اللفظ فتأمل (قوله مسألة المشتركة يصح اطلاقه على معنييه)

يقول مثل ذلك فيه واجب باختياره وقع في ما غير ميينا ويقدر ارادة أحد معنييه مثلا الذي سيبين وذلك كاف فيه  
في الافادة بترتيب عليه في الأحكام الثواب أو العقاب بالعزم على الطاعة والعصيان بعد البيان فان لم يمين حمل على

فيه أمران الأول قال شيخ الاسلام أي سواء استعمل في تيقنه نحو تبرص قرأ أي طهرا  
وحيضا أم في مجازيه أو حقيقة ومجازه نحو لا اشترى ويراد السوم وشراء الوكيل أو الشراء  
الحقيقي والسوم والثلاثة معلومة من كلامه الآتي انتهى (أقول) ينبغي أن يتأمل في هذا  
التعميم مع عدم صدق المشترك على الجواز كما علم من قوله السابق قبيل مجتهد العلم وعكسه ان  
كان حقيقة فهما مشترك والاحتمالية ومجازا انتهى وقول الشارح في اول المسئلة السابقة  
وهو كناية قد لفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقي وأما قوله والثلاثة معلومة من كلامه  
الآتي فالظاهر انه أراد قوله الآتي وفي الحقيقة والمجازا لخلاف ثم قال وكذا المجازان وحيث  
تربى عليه من ذلك انه هذا لا يدل على ان الحقيقة والمجاز والمجازين من قبيل المشترك  
بل سابقه صريح في ان ذلك ليس من قبيله خصوصا مع ملاحظة كلام الشارح فليتأمل  
والثاني انهم استدلوا على ذلك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الآية ووجه  
الدلالة ان الصلاة من الله رجة ومن الملائكة استغفار وهما مختلفان وبقوله تعالى الم تر ان الله  
يسجد له من في السموات الآية ووجه الدلالة انه نسب فيها السجود الى العقلاء وغيرهم فمما نسب  
لغير العقلاء مراد به الانتقاد لا وضع الجبهة ومما نسب له قلاير اديه وضع الجبهة لا الانتقاد  
والإلتفات وكثير من الناس لان الانتقاد شامل لجميع الناس وأجيب عن الاول بأنه قد حذف  
التبر للقرينة والاصل ان الله يصلى وملائكته يصلون وبان سابق الآية لا يجب اقتداء  
المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام فلا بد من اتحاد  
معنى الصلاة في الجميع سواء كان معنى حقيقيا وهو الدعاء فالمراد والله أعلم ان الله تعالى يدعو  
ذاته بإرسال التبر الى النبي عليه الصلاة والسلام ثم لوازم هذا الدعاء الرجعة فن قال ان  
الصلاة من الله الرجعة فقد أراد هذا المعنى لان الصلاة وضعت للرجعة وكان معنى مجازيا كإرادة  
التبر ونحوها مما يلحق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا بأس  
به ولا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع وانما قلنا لا بد من اتحاد معنى الصلاة  
في الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي والملائكة يتفكرون لهايها الذين آمنوا ادعوا له  
لكان هذا الكلام في غاية الركاهة ويؤيد اتحاد ذلك المعنى من الجميع تبيينهم اختلاف المعنى  
باعتبار اختلاف السند اليه لانه يفهم ان المعنى واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لان  
معناه مختلف وضعا وعن الثاني بأنه يجوز ان يراد بالسجود المنسوب للعقلاء الانتقاد أيضا  
وقر لكم الانتقاد شامل لجميع الناس ممنوع لان الكفار لا سيما المكبرون منهم لا يسلم الانتقاد  
اصلا وبانه لا يسجدان يراد بالسجود وضع الرأس على الارض في الجميع ولا يحكم باستحالة  
من الجمادات الامن يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء  
يوم القيامة على ان يحكم التسويل ناطق بهذا وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم سمع تسبيح  
الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم محقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة  
على وحدانيته تعالى فان قوله لا تفقهون لا يليق بهذا المعنى فعمل ان وضع الرأس خضوعا لله  
تعالى غير ممنوع من الجمادات بل هو كائن لا يشكره الا منكر خوارق العادات ورد الاول بان  
الاضرار خلاف الاصل أي تخلقه ارجح والاخذ بالارجح ومثل ذلك كاف في هذا المطلب

المعنيين كما سياتي  
(وقيل) هو (واجب  
الوقوع) لان المعاني أكثر  
من الافظاظ الدالة عليها  
وأجيب بنوع ذلك اذا من  
مشترك الا ولسل من  
معنیه مثلا لفظ يدل عليه  
(وقيل) هو (ممنوع) لاختلافه  
بفهم المراد المقصود  
من الوضع وأجيب بأنه  
يفهم بالقرينة والمقصود  
من الوضع الفهم التفصيلي  
أو الاجال المبين بالقرينة  
فان اتفقت حل على المعنيين  
كما سياتي (وقال الامام  
الرازي هو (ممنوع بين  
التفصيلين فقط) كوجود  
الشيء واتقائه اذ لو جاز  
وضع لفظ لهما لوقد سمعاه  
غير التردد بينهما وهو حاصل  
في العقل وأجيب بأنه قد  
يقبل عنهما فيستحضرهما  
بمعناه ثم يبحث عن المراد  
منهما (مسئلة المشتركة  
يصح) لغة (اطلاقه على  
معنیه) مثلا (معنا)

الظني وبمثلها وما قبل في الدليل الثاني من ان قوله وكثير من الناس على حذف الفاعل أي  
ويسجد له كثير من الناس والثاني بان دعوى الزكاة ممنوع وانما يصح لولم يكن بين  
المعاني المسذ كورة أمر مشترك هو المقصود بالاجاب للقطع بانه لا زكاة في مثل قولنا ان  
السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه أي الرعية فكذا المراد هنا  
ان الله يرحم النبي عليه الصلاة والسلام ويومل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه  
وملائكته يعظمونه بما في وجههم فانوا أي المؤمنون بما يليق بحاكمهم من الدعاء والثناء  
عليه (قلت) وأما فهم الاتحاد المعنى من تعيين اختلافه باختيار اختلاف المسند اليه فان أريد ان  
الاتحاد احتمال مرجوح فسلم ولا يضر في ثبوت هذا المطلب الظني وان أريد انه المتبادر  
من اللفظ فهو مكابرة صريحة لا يلتفت اليها الظهور وان المتبادر من ذلك التيسير انما هو وضع  
الصلاة لتلك الخصوصيات ولهذا لما نقل بعض المحققين عن أبي العالمة وابن عباس رضي الله  
عنهم انها من الله ثناء واطهار شرف ومن غيره طلبه ثم قال وهذا الطلب عين الثناء والتعظيم  
فيكون مشتركا كمنفردا قال شيخنا الشريف انما يتم هذا ان لم تكن موضوعة لخصوص  
المطلب كما هو الظاهر الا ان يرجح ما ذكرناه المانبت الوضع للثناء والاصل عدم الاشتراك فيعمل  
ما ذكره على مجرد تخصيص شرعي انتهى والثالث بانه ان أريد بالانقياد امتثال أوامر  
التكليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلام الجيب فهو لا يصح في غير المكلفين وان أريد  
امتثال حكم التكوين والتسخير ومطلق الاطاعة اعم من هذا وذلك فشموله لجميع الناس  
ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة وامتثال التكليف  
لكن اجيب عن ذلك بان المراد مطلق الاطاعة لكن يقيد في كل مادة بما يناسبها في العقلاء  
بأمر التكليف وفي غيرهم بحكم التكوين والتسخير والرابع بانه بعيد لان حقيقة السجود  
وضع الجبهة لا وضع الرأس حتى لو وضع رأسه من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم قائمات  
حقيقة الرأس في كثير من المذكورات كالكواكب والشمس والقمر وغيرهما مشكل  
ولو سلم في مثل هذا الأمر الخفي لا يناسب ان يقال المتر واما الحكم باستحالة السجود من  
الجمادات فليس باعتبار ان ذلك ليس في قدرته تعالى فان هذا لا يتوهمه احد بل باعتبار انه ليس  
لها وجود ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالأرجل والبطش بالأيدي والنظر بالعين  
بخلاف التسبيح فانه القاطع ومعلوم لا يتبع صدورهما عن الجمادات بامجاد القدرة الالهية  
كما روى عن الحمصي والحداد وكذا شهادة الاعضاء والحوارج وما ذكره من ان يحكم التنزيل  
ناطق بهذا ان اراد بالاشارة الاشارة الى حقيقة التسبيح فبانه ان أكثر المفسرين على انه مؤول  
بالدلالة على الالوهية والوحدانية وهو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يريد بالحكم المنفع  
المعنى وقوله ولو لم يكن لاتفههون غير مناسب للدلالة المذكورة ونحوها ممنوع لان معناه ان  
المتركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها الا خلاهم بالنظر الصحيح بل هو المناسب لها  
والمناسب لحقيقة التسبيح انما هو لانه لا يسمعون ثم اجاب بعضهم بان حقيقة السجود ليست وضع  
الجبهة بل الخضوع مطلقا وأما وضع الجبهة فمعتبر في سجود الصلاة قال ابن الاثير في النهاية بسجود  
بمعنى خضع ومنه سجود الصلاة وهو وضع الجبهة على الارض ولا خضوع اعظم منه ثم لما كان

في وضع ناصبة الرأس معنى الخوض بخلاف وضع ساثر جوائبه سمي سجودا دون وضع ساثرها  
 (قوله بان يراد به من متكلم واحد الخ) أقول هو ظاهر فيما سيظهر أنه محل النزاع وهو ارادة  
 كل واحد من المعنيين على أن يكون بقرده مناط الحكم (قوله لأنه لم يوضع له مامعا وانما  
 وضع لكل منهما من غير نظر الى الآخر) أقول يرد على هذا الدليل انه ان اريد بقوله من غير  
 نظر الى الآخر شرط عدم النظر الى الآخر فهو ممنوع وان اريد به عدم شرط النظر فلم  
 الا ان ذلك لا يقتضى العمود في محل النزاع وهو استعماله في كل منهما بان يراد به في الملاق  
 واحد هذا وذلك على ان يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والتي وسيزاد هذا  
 الايراد وضوحا عند تقرير المتقول عن الشافعي الا في وقد استدل ابن الحاجب كغيره بأنه  
 يسبق منه الى الفهم احد المعنيين على البديل دون الجمع وهو علامة الحقيقة في أحدهما دون  
 الجمع قال المولى بعد الذين قبل المصحح علاقة النكيلة والجزئية وفيه نظر اما اول فلان الكلام  
 في ارادة كل من المعنيين لاقى ارادة المجموع الذي احده المعنيين جزئيه وأما ثانيا فلما سبق  
 ان ليس كل جزء منه بصح اطلاقه على الكل بل اذا كان له تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا  
 اتقى اتقى الكل بحسب العرف أيضا كقرينة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك  
 هذا وقد ينفع سبق احد المعنيين من الملاقاة المشتركة بل انما يدعى سمية هما على ما هو مذهب  
 الشافعي رضي الله عنه ثم قال اقول بقرينة مجازا عند الاستعمال في كل من المعنيين مشكل  
 لان كلامهما نفس الموضوع له انتهى أي فليس يستعمل اللفظ الا في الموضوع له من كل منهما  
 واستعماله في الآخر مخرج لا يخرج عن استعماله في الموضوع له كما ظهر بما ذكره وأق  
 وقال الكوراني بعد ان ذكر ان ابن الحاجب ذهب الى هذا القول وهذا ليس بشيء إذ قد  
 قدمنا ان محل النزاع هو ارادة كل من المعنيين ولا شك ان اللفظ موضوع للمعنيين بوضع  
 مختلفين ولا يخرج اللفظ بالاستعمال في المعنيين عن كونه حقيقة لكون اللفظ مستعملا  
 فيما وضع له ثم لو اريد المجموع من حيث هو مجموع كان مجازا اذا اللفظ لم يوضع للمجموع  
 واتفرق بين الكل الافرادى والمجموعى واضح يظهر لك في ثركا كل الريال يجعل هذه الصخرة  
 وكل الرجال يشبهه هذا الرغيف فالملق الذي لا يحد عنه هو ما ذهب اليه امام الأئمة الشافعي  
 عليه من الله الرحمة متواصلة الى يوم الدين انتهى ثم رأيت شيخنا العلامة قال قوله من غير نظر  
 الى الآخر لا وجودا ولا عدما فيتحقق الوضع لكل منهما وجودا لا تزعمه ام لا وكون  
 الوضع حقيقة فهما يتوقف على وضعه لكل منهما الاعلى وضعه له مامعا كما قال انتهى (وأقول)  
 ان اراد كما قال هذا القائل فيكون الاعتراض المشار اليه بهذا الكلام على القائل دون  
 الشارح فلا اشكال وان اراد كما قال الشارح فيكون الاعتراض عليه فلا يخفى سقوطه لان  
 هذا الكلام ليس من عنديات الشارح بل لم يرد على حكاية عن أصحاب هذا القول الذي سنى  
 عليه ابن الحاجب أيضا واعتراض الحكاية خطأ كما تقر في محله لكن كثيرا ما يحمل الشيخ  
 على الوقوع في ذلك شغفه بالتحويل على كلام الشارح (قوله وعن الشافعي والقاضي والمعتزلة  
 حقيقة نظرا لوضعه لكل منهما) أقول فيه اشارة الى دفع ما استدل به على منع كونه حقيقة  
 فيما من انه يتوقف على كونه موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في

بان يراد به من متكلم واحد  
 في وقت واحد كقولك  
 عندي عين وتريد الباصرة  
 والجارية مثلا ومليوسي  
 الجون وتريد الاسود  
 والايض وأقرأت هند  
 وتريد حاضت وطهرت  
 (مجازا) لأنه لم يوضع لهما  
 معا وانما وضع لكل منهما  
 من غير نظر الى الآخر بان  
 تعدد الواضع أو وضع  
 الواحد شيئا لثلاث (وعن  
 الشافعي والقاضي) أبي بكر  
 الباقلائي (والاعتزلة) هو  
 حقيقة نظرا لوضعه لكل  
 منهما زاد الشافعي وظاهر  
 فيها عند التبصر عن  
 القران) المعينة لاحدهما

نفس الموضوع فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لم يصح استعماله في احد المعنيين على الاطلاق حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه واللازم باطل بالاتفاق وبوجه الدفع ان حمل النزاع كما قررته الائمة استعماله في كل واحد من المعنيين على أن يكون بمفرده مناط الحكم واستعماله فيهما كذلك حقيقة انما يتوقف على كونه موضوعا بشكل واحد من المعنيين والامر كذلك نعم قد اعترض على هذا بانه اما أن يكون موضوعا بشكل منهما بشرط انفراد عن الآخر واما أن يكون موضوعا مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر واجتماعه معه اذ لا يجوز أن يكون موضوعا بشكل واحد بشرط الآخر والاصح استعماله في أحدهما على الانفراد وهو باطل كما تقدم وعلى التقديرين يمنع استعماله فيهما حقيقة اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اى جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوز ولا يراد به غيره عند الاستعمال قد اشتمل لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم أن يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة واجيب بان هذا مغلطة منشؤها اشتراك اللفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر التخصص على المخصص به كما يقال في ما زيد الاطعم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصوص منقردا من بين الاشياء بالحصول للتخصص به كما يقال في اياك نعبد ونخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص السند اليه بالسند ونخصت فلانا بالذ كراى ذ كونه وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اى تعيينه لذلك المعنى وجعله منقردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب أن لا يراد باللفظ الا ذلك المعنى وحيث قد فحتمت ارادة موضوع لكل واحد من المعنيين من غير اشتراط انفراد أو اجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له اللفظ حقيقة (قلت) وقد يشكل قول المجيب وجعله منقردا بذلك من بين الالفاظ بوضع المترادفين اذ لا يصدق الاتفراد من بين الالفاظ على واحد منهما بالنظر الى الآخر الا ان يراد من بين الالفاظ ولو في الجملة (قوله كالمصوب بالقرائن العممة لهما) في بعض الهوامش بخط بعض العلماء انه سأل التجرد عن القرائن وقد يتوهم فساد لان المصوب بالقرائن المذكورة لا يصدق عليه التجرد عن القرائن وانما هو تظهير لكن هذا مدفوع بأن القرائن العممة لهما غير المعينة لاحدهما فالمصوب بالعممة مجرد عن المعينة (قوله فيصل عليهما) قال شيخ الاسلام فيه تجوز لانه اذا كان ظاهرا فيهما انصرف اليهما فالمراد بجمعه عليهما انصرفا لهما انتهى (وأقول) لعل الاولى ان المراد بجمعه عليهما اعتقاد السامع ارادة المتكلم اياهما به وهذا هو الموافق لقوله بعد ذلك والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم اوما اشتمل على مراده وهو من صفات السامع انتهى والمجيب بما ذكره هنا مع ما ذكره بعد ثم قال وتسمية الشافعي لظاهرهما فيما ظاهرا في انه عنده عام وهو ما قاله القاضي عضد الدين قال والعام عنده قسم منقسم

كالمصوب بالقرائن العممة  
 لهما (فصل عليهما)  
 لظهوره فيهما (وعن  
 القاضي) هو عند التجرد  
 عن القرائن المعينة والعممة  
 (بجمل) أى غير متضخ المراد



الحقيقة وتسمى مختلفها الخ (وأقول) ينبغي ان المراد بالعموم هنا تناول المعنيين كما يدل عليه قوله  
والعام عنده قسمان الخ وأما تناوله لجميع افراد المعنيين فينبغي ان يقال ان وجد صيغة عموم  
كأل والاضافة يشترطها محكم به والا فلا فليتامل (قوله ولكن يحمل عليهما احتياطاً) أقول  
في اطلاقه نظر اذا الاحتياط قد لا يكون الا في جملته على أحدهما فقط كما لا يخفى على المتأمل  
(قوله والغزالي يصح ان يراد لانه لغة) اعترضه الكوراني فقال وقد نقل المصنف عن الغزالي  
انه يصح ان يراد بالمشترك المعنيان لانه وفي شروحه أي لاحقيقة ولا مجازاً وكلام الغزالي في  
المستصفي لا يدل على شيء من ذلك وهو انه أورد قوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات  
ومن في الارض الى آخر الآية وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الى آخر الآية  
ثم قال يعضد الشافعي ويفتح هذا الباب في معنيين يتعلق أحدهما بالآخر فان طلب المغفرة  
يحتاج بالمغفرة ولكن الاظهر عندنا ان هذا انما أطلق على معنى واحد مشترك بين المعنيين وهو  
العناية باهر النبي لشرفه وجرمته والعناية من الله بمغفرة ومن الملائكة الاستغفار ومن  
المؤمنين دعاءه وصلاته عليه وكذلك العذر عن السجود وليس في هذا الكلام شيء مما قاله المصنف  
ولانه لاحقيقة له ولا مجاز بل صرح بأنه أراد بلفظ واحد معنى مجازاً بالشبه المعاني المرادة من  
اللفظ كما استحققه في باب المجاز ان شاء الله تعالى بل نقول لا يجوز عقلاً ان يستعمل لفظ على  
قانون اللغة استعمالاً صحيحاً ولا يكون مجازاً ولا حقيقة انتهى (وأقول) أما منازعته في النقل  
عن الغزالي فليست بشيء بل لا مفسأها الافساد التصور ومزيد التساهل والثوراً ما أولاً لا نقد  
قال في المستصفي قبيل الكلام على الآيتين المذكورتين ما نصه احتج القاضي أي على صحة  
استعمال المشترك في معنييه بأنه لو ذكر اللفظ مرتين وأراد بكل مرة معنى آخر جازاً أي بعدد  
ان يقتصر على مرة واحدة ويريد به كلا المعنيين مع صلاح اللفظ للكل بخلاف ما اذا قصد بلفظ  
المؤمنين الدلالة على المؤمنين والمشركين جميعاً فان لفظ المؤمنين لا يصلح للمشركين بخلاف  
اللفظ المشترك فنقول ان قصدنا اللفظ الدلالة على المعنيين جميعاً بالمرّة الواحدة فهذا يمكن لكن  
يكون قد خالف الوضع كما في لفظ المؤمنين فان العرب وضعت اسم العيين للذهب والعصو  
الباصر على سبيل البديل لا على سبيل الجمع انتهى فقوله فنقول ان قصدنا اللفظ الدلالة الخ صريح  
فيما نقله المصنف عنه فانه صرح فيه بأنه يمكن ان يقصد باللفظ المعنيان ويأن ذلك مخالف للوضع  
وهذا عين ما نقله المصنف كما لا يخفى على عاقل صحيح التصور واما ما ذهب ان كلام الغزالي في  
المستصفي لا يدل على ذلك لكن هذا لا يقدح في صحة النقل عنه لان كتيبه الاصولية لم تقتصر في  
المستصفي ولا مفاداته الاصولية مختصة بكتبه الاصولية بل ولا بكتبه مطلقاً والمصنف لم يستند  
لخصوص المستصفي فيجوز ان يكون ما ذكر في غير المستصفي من كتيبه الاصولية أو غيرها ومن  
مفاداته التي لم تودع في كتيبه والمصنف ثقة مطلع باجماع من يعتمد به ممن تأخر عنه وقد نقل ذلك  
فوجب قبوله وان خلا عنه المستصفي بل وان خالفه وغاية ما يلزم حجتاً باختلاف كلامه  
فاقتصر المصنف على نقل قوله الخالف لغيره دون المواظفة لانه في مقام بيان الخلاف واما قوله  
بل نقول لا يجوز عقلاً ان يستعمل لفظ على قانون اللغة الخ فهو غلط فاحش لان المصنف  
وشراحه لم يدعوا عن الغزالي ان اللفظ المشترك استعمل في اللغة الا صحيحاً ولا يكون

(ولكن يحمل عليهما  
احتياطاً وقال أبو الحسين  
البصري (والغزالي يصح  
ان يراد به ما ذكر من  
معنييه عقلاً (لانه) أي  
مراد من معنييه (لغة)  
لاحقيقة ولا مجازاً الخالفته  
لوضعه السابق اذ قضيتيه  
ان يستعمل في كل منهما

مفردا فقط وعلى هذا التقى الميانيون وغيرهم (وقيل يجوز) لغة ان يراد به المعنى (في الشيء لا الاثبات) فهو لا عين عندي يجوز ان يراد به الباصرة والذهب مثلا بخلاف ١٠٦ عندي فلا يجوز ان يراد به الامعنى واحذوزيادة التقى على الاثبات

١٠٥ هوده كافي عموم النكرة  
المتنيسة دون المتبسة وفي  
نسخة بدل يجوز يصح وهو  
انسب والخلاف فيما اذا  
أمكن الجمع بين المعنيين  
كافي الامثلة المذكورة  
فان امتنع كافي استعمال  
صيغة اقل في طلب الفعل  
والتهديد عليه كما سياتي  
مروجواتها مشتركة بينهما  
فلا يصح قطعاً وظهور ذلك  
سكت المصنف عن التبيه  
عليه (والاكثر) من العلماء  
على (ان جمعه باعتبار  
معنيه) كقولك عندي  
عيون وتريد مثلا باصرتين  
وجارية أو باصرة وجارية  
وذهباً (ان ساغ) ذلك الجمع  
وهو ما رجحه ابن مالك  
وخالفه أبوحيان (سبني  
عليه) في صحة اطلاقه على  
معنيه كما ان المتع مبينى  
على المتع والاقل على انه  
لا ينبغي عليه فيها قطع بل بان  
على المتع أيضا لان الجمع في  
قوة تكريره المقصودات  
بالعطف فكانه استعمال  
كل مفرد في معنى ولو لم يقل  
المصنف ان ساغ المزيد على  
ابن الحاجب وغيره كان  
المعنى ان الجمع مبينى على  
المفرد صحة ومعنا وقيل  
لا بل يصح مطلقا فؤدى  
العبارتين واحدا والزيادة  
أصرح في التبيه على الخلاف

مجازا ولا حقيقة بل الذي ادعوه عنه كما هو في نهاية الوضوح من عباراتهم انه لا يصح في اللغة استعماله في معنيه استعمالا صحيحا لاحقيقة ولا مجازا وان صح عقلا ان يراد منه المعنى انظر بعد احد المقامين عن الاخر واجب مع ذلك من التماس أحدهما عليه بالاخر وما ذكر واقبح مفاصلة افعال التامل بالمره (قوله مفردا فقط) قال شيخنا العلامة فيه نظرا لانه قدم ان الوضع لكل منهما من غير نظر الى الاخر وعدم النظر الى الاخر ليس نظرا الى عدمه انتهى (وأقول) هذا الاعتراض مما يتوجب منه فانه لا منسأله الا افعال التامل بالمره وذلك لان قائل هذا الكلام غير قائل ما تقدم اذا قائل هذا هو الغزالي المانع صحة استعمال المشترك في معنيه مطلقا وقائل ما تقدم غير القائل بصحة ذلك لكن مجازا وكل من لا يعلم الاخر ما قاله مما يخالف قوله كما هو شان كل مختالفين فكيف يدعى مناقضة ما هنا لما تقدم كما هو محمول نظره وكأنه لم يستحضر ما اشتهر من ان شرط التناقض اتحاد القائل أو ظن ان القائل في الحلين واحد وعقل عن تنافي الحكمين في الحلين المانع من اتحاد القائل على انه ان أراد بقوله وعدم النظر الى الاخر الخ ان عدم النظر الى الاخر يستلزم عدم النظر الى عدمه فهو ممنوع أو لا يستلزم ذلك لم يقد اذ قد يدعى قائل ما تقدم ان المراد من عدم النظر الى الاخر النظر الى عدمه بل هذا هو المناسب لمداه من مجازية الاستعمال في المعنيين وحينئذ في توافق قائل ما هنا وقائل ما تقدم في ان دعوى النظر الى العدم وان تحالفا في ان قضية ذلك التجوز أو امتناع الاستعمال واما مجرد ان الكلام هنا في الاستعمال وما تقدم في الوضع فالظاهر انه لا أثره في الفرق بين الحلين ودفع الاعتراض لان قضية النظر الى العدم أو عدم النظر اليه في الوضع النظر اليه أو عدم النظر اليه في الاستعمال فليتامل (قوله باعتبار معنيه) قال شيخنا العلامة كان ينبغي للشارح ان يزيدا ومعانيه لاجل الثاني من مناليه (وأقول) هذا الايراد مدفوع لان ذلك علم من قول الشارح عقب قول المصنف في أول المسئلة على معنيه مثلاقه أشار الى ان ذكر المعنيين للتمثيل دون التقييد فرض المسئلة المعنيين أو الاكثر وما رقول المصنف معنيه مراد منه معنيه أو معانيه فقوله هنا باعتبار معنيه معناه معنيه أو معانيه لما تقرره فلم يمتحج الشارح هنا الى زيادة أو معانيه فتدبره فانه في غاية اللطف فله دهره (قوله فؤدى العبارتين واحد) قال شيخنا العلامة فيه نظرا لان مؤدى الاولى ان الجمع مبينى على المشترك أى صحته مبنية على صحة اطلاقه على معنيه وأما كون المتع مبينيا على المتع مستفاد من غير العبارة الى آخر كلامه (وأقول) حاصل ما ذكره اعتراضان أحدهما على ما ذكره الشارح من ان مؤدى العبارتين واحد والآخر على تقييد المصنف بقوله ان ساغ فاما الاول فجوابه انه مبينى على ما زعمه مما هو في غاية السقوط وهو ان كون المتع مبينيا على المتع مستفاد من غير العبارة ووجه سقوط هذا ما لا ينبغي من ان كون المتع مبينيا على المتع مفهوم عبارة المصنف ومفهوم العبارة مؤداهما اذ لا معنى لكون الشيء مؤداهما للعبارة الا كونه مدلولها والمفهوم مدلول للفظ كما صرح به تعريف الاصوليين للهموم بأنه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق واذا كان هذا المبنى ساقطا كان الاعتراض كذلك كما هو ظاهر وأما الثاني فجوابه باختصار وان قوله ان ساغ شرط في صحة الجمع ولا يلزم كون الشيء شرطا لنفسه بناء على ان معنى

قوله ان سماعه ان قيل بانته سماع لان المشروط على هذا هو الصحة والشرط هو القول بها ومخلص  
المعنى ان صحة الجمع ان قيل بها مبنية عليه وليس في هذا اشتراط الشيء بنفسه كما لا يخفى فان  
القول بالشيء غير ذلك الشيء كما هو يدعيه وقائمة الاشتراط حينئذ هو التمسك على الخلاف على  
انا انسلم محذور به كون الشيء شرطاً لنفسه مطلقاً بل انما يكون محذوراً اذا اريد لنفسه اما  
اذا اريد لغرض آخر كالتسبيه هنا على الخلاف فلا واعلك تعترف في كلام الائمة على تطاير ذلك  
فتسبغ وتامل (قوله وفي الحقيقة والمجاز هل يصح ان يراد امعاً باللفظ الواحد) فان قلت قد  
تقرر احتياج المجاز الى القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الموضوع له اولاً فكيف يتصور  
ارادتهم امعاً باللفظ الواحد لان ذلك اللفظ الواحد لا يبدل باعتبار جهة المجاز من قرينة صارفة  
عن ارادة الموضوع له اولاً فكيف مع وجودها توسع ارادته مع المجاز (قلت) سيد كذا الشارح  
في الكلام على المجاز ان احتياج المجاز الى القرينة المذكورة مبنى على انه لا يصح ان يراد باللفظ  
الحقيقة والمجاز معاً حيث قال ومن زاد كاليائين مع قرينة مانعة عن ارادة ما وضع له اولاً مسمى  
على انه لا يصح ان يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معاً انتهى وفي التلويح فان قيل فاللفظ في المجموع  
مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مراداً وغير  
مراداً قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس مراداً وهو  
لا يتأني كونه داخل تحت المراد انتهى نعم قد يقال لاحاطة الى البناء المذكور للاستغناء عنه  
بتقدير الاحتياج بما اذا اريد المعنى المجازي وحده أو بتعميم القرينة وجعلها شاملة للصارفة  
عن ارادة معنى الموضوع له مطلقاً أي فيما اذا اريد المعنى المجازي وحده والصارفة عن ارادته  
وحده أي فيما اذا اريد المعنى الان يجب عن الاول بان ذلك لا يناسبه اعتبار التمسك  
في تعريف المجاز وعن الثاني بانه يعنى من اعتبارها والصرف عن ارادة الموضوع له وحده اعتبار  
القرينة الدالة على ارادة المعنى المجازي مع الحقيقي كما ذكره الشارح فليتامل (قوله خلافاً  
للقاضى) فيه أمران الاول قال شيخنا العلامة اعلم ان القاضى قال هناك بالصحة ويلزمه القول  
بها هناك عدم الفرق فيثبت الخلاف كله هناك لكنه قال بعد ذلك هناك من الفرق فهو نافي هنا  
للخلاف الثابت هناك لاتقاء المركب باتقاء قول منه وبهذا يدفع توهم ان مخالفة القاضى  
تستلزم دعوى الاتفاق وهو لا يقول به انتهى (واقول) ان اراد الاعتراض على قول الشارح في  
قطعه بعدم صحة ذلك بانه دال على دعوى القاضى الاتفاق مع انه لا يقول به وان الشارح أخذ  
قوله المذكور الدال على ما ذكر من مخالفة القاضى وان هذا الاخذ توهم فهذا الاعتراض قاسد  
لامتناله الا لتوهم ومجرد التخييل وذلك لان الشارح لم يأخذ القطع المذكور من مجرد مخالفة  
القاضى وانما أخذ من الواقع ودلالة كلام القاضى من محله عليه بحسب ما علم من كلامه  
على وفق ما اراده المصنف لاستناده أيضاً في ذلك الى ما علم من كلام القاضى فاعتراض الشيخ  
انما كان يصح لو أثبت من كلام القاضى ما يتأني كلام المصنف والشارح وهو لم يثبت ذلك  
ولا يثبت به والثاني قال شيخ الاسلام كذا نقله المصنف وهو الركنى فيه وقال لم يمنع القاضى  
استعماله في حقيقته ومجازه وانما منع حمله عليهم بما لا قرينة فاختلفت مسألة الاستعمال  
بمسئلة الحمل قال وحمل الخلاف كما فرضه ابن السجاني اذا ساوى المجاز الحقيقة لتسهرته

(وفي الحقيقة والمجاز هل  
يصح ان يراد امعاً باللفظ  
الواحد كما في قولك رأيت  
الاسد وتريد الحيوان  
المقترب والرجل الشجاع  
(الخلاف) في المشترك  
(خلافاً للقاضى) أبى بكر  
الباقلانى في قطعه بعدم  
صحة ذلك

والا امتنع الجمل قطعا وما قاله من اختلاط المثلين فيما مر يلزمه فيما قاله آخر الان الكلام في  
الاستعمال لاني الجمل انتهى كلام شيخ الاسلام (وأقول) اما ما ادعاه من الاختلاط على المصنف  
فجبر دعوى لم يات لها بسند في غير مسوعة واهذا أقوال شارح المحقق المصنف على ما نسبه  
للقاضي وقرره بما وافقه واما قوله والا امتنع الجمل قطعا فبسته نظر ظاهر لان شرط الجمل وجود  
قرينة على ارادة المجاز مع الحقيقة كما ذكره الشارح ومع وجود القرينة المذكورة لا وجه  
لما ذكره ولا منع الجمل اذ ليسوا بالمجاز الحقيقة فليتام (قوله) قال لمافيه من الجمع بين متناهيين  
(الخ) أقول هذا استدلال بوجه عقلي وقد قال في التلويح الحق ان امتناع استعمال اللفظ في  
المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يقب ذلك واقوم يستدلون على امتناعه  
عقلا بوجوه الاول الى آخر الوجوه التي نقلها ورددها فراجعها (قوله) أو حقيقة ومجازا  
(باعتبارين) أقول الظاهر مخالفة هذا الاحتمال السابق عن التلويح في الكلام على قول  
الشارح ومن زاد كالميليين مع قرينة مانعة عن ارادة ما وضع له من انه لا نزاع في  
استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون بسبب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا  
الخ لكن الظاهر ان الشارح اطلع على ذلك وانه لا يسلمه فليتام (قوله) ويجعل علم ان  
قامت قرينة الخ) أقول اشراط القرينة في الجمل والسكوت عنه في الاستعمال قد يقتضي عدم  
اشراطها فيه وقد يستشكل صحة ارادته ما أي لغة كما صرح به أول المسئلة بدون قرينة  
ويجيب بان قرينة الاستعمال مخالفة لقرينة الجمل لانه لا يكتفي في قرينة الاستعمال ما يدل على  
عدم ارادة الحقيقة وحدها كما تقدم عن التلويح ويجرد هذا لا يكتفي في الجمل علم ما بل لا بد مما  
يدل على ارادة المجاز مع الحقيقة فليتام (قوله) ان قامت قرينة على ارادة المجاز مع الحقيقة  
حال في التلويح مثل رأيت أسدين يرمي أحدهما ويرتس الآخر انتهى ونظائر عبارة  
الشارح ما ذكرناه من انه لا يكتفي في هذه القرينة بمجرد اللفظ على عدم ارادة الحقيقة وحدها  
وله التحاه لان عدم ارادة الحقيقة وحدها أهم من ارادة المعنيين معا فليتام (قوله) كما جعل  
الشافعي الملامسة في قوله تعالى ولا مستمسك النساء الخ) أقول لم يبين القرينة التي قامت هناك على  
ارادة المعنيين ويمكن ان يقال انهما شاركة المعنى المجازي للمعنى الحقيقي في المعنى الذي لا وجه  
تعلق استكم بالمعنى الحقيقي وهو انه مظنة التلذذ المنير للتمتة وهذا نظري جعل عموم متعلق  
الامر في افعال الخير قرينة على ارادة المعنيين وعلى هذا فيمكن تعميم المعنى المجازي في غير الوطء  
أيضا ان قلنا ان اللبس الذي هو المعنى الحقيقي هو اللبس باليد فقط ويستغنى عن قياس التقهات  
اللبس بغير اليد على اللبس بها فانهم قالوا اللبس اللبس باليد وبغيرها أو باليد فقط كما فسره ابن عمر  
وغيره وألحق باليد غيرها بما جمع انه مظنة التلذذ المنير للتمتة فاذ جعلنا ذلك من قبيل استعمال  
اللفظ في حقيقة التي هي اللبس باليد فقط على تفسير ابن عمر وغيره ومجازه الذي هو بيقية صور  
الاتقاء ومنه الوطء نظر المعنى عم الحكم واستغنى عن القياس والحاصل اننا جعل المعنى الذي  
استندوا اليه في القياس قرينة على ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي فيكون عموم الحكم  
ناشئا بالنص دون القياس ومبني على نظري في جواب التلويح عما يقال لم لا يجوز ان يراد باللامسة  
مطلق اللبس الشافعي الرطوء غير فيثبت الحكم في الجمع بطريق عموم المجاز بانه يتوقف على

قال لمافيه من الجمع بين  
متناهيين حيث أريد باللفظ  
الموضوع له أي أول وغير  
الموضوع له معا وأجيب  
بانه لا تنافي بين هذين وعلى  
أنه يمكن مجازا أو حقيقة  
ومجازا باعتبارين على قياس  
ما تقدم عن الشافعي وغيره  
ويجعل علم ما ان قامت  
قرينة على ارادة المجاز مع  
الحقيقة كما جعل الشافعي  
اللامسة في قوله تعالى  
اللبس باليد والوطء

القرينة

القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم تفارح عن البحث انتهى وجه النظر ان اشتراك المعنيين في المعنى المذكور يصلح أن يكون قرينة صارفة عما ذكر فليست أمثلة (قوله ومن ثم عم نحووا وفعالوا الخ) أي عم نحووا والخير في نحووا وفعالوا الخير بدليل قوله الواجب والمندوب دون قوله الوجوب والتدب وقد يتشكل بان قوله ومن ثم ترضى ان العموم مسبب عن حمل الصيغة افعال على معنيها مع ان حملها على معنيها مسبب عن العموم بدليل قوله بقرينة كون متعلقها كالخبر شاملا الخ ويجيب بان المراد انه لا جعل ماذ كعم ذلك أي حكم بعمومه لا جعل حمل هذه الصيغة على المعنيين فالعموم لا جعل ماذ كعم وهو صحة الحمل بواسطة حمل هذه الصيغة على المعنيين وجعلها على المعنيين لا جعل صلاحية نحووا الخير للعموم فالعموم أي الحمل عليه مسبب عن صحة حمل اللفظ على حقيقةه ومجازه بواسطة حمل هذا اللفظ على حقيقةه ومجازه وحمل هذا اللفظ على حقيقةه ومجازه مسبب عن صلاحية نحووا الخير للعموم فالواصل انه لما صح الحمل على المعنيين حملنا هذا اللفظ على المعنيين بقرينة صلاحية لفظ المتعلق للعموم فترتب على ذلك الحكم بالعموم ويحتمل ان المراد عم افعالوا في نحووا وفعالوا الخير أي الواجب والمندوب أي وجوب الواجب وتدب المندوب فليست أمثلة (قوله بناء على القول الآتي ان الصيغة حقيقة في القدر المشترك) أقول كان يمكن البناء على الحمل على عموم المجاز للقرينة السابقة فلا يختص بالقول بان الصيغة حقيقة في القدر المشترك (قوله ان قامت قرينة على ارادتها أو تساويها في الاستعمال) أقول سكت هنا عن القرينة الصارفة عن ارادة الموضوع له كانه لظهور اعتبارها لعدم ارادة الموضوع له أيضا (قوله الحقيقة) قال السيد الحقيقة في اللغة فعلية من حق بحق بالكسر اذ لم تثبت فهي بمعنى الثابتة الملازمة ولذلك أطلق في اللغة على ذات الشيء الملازمة ونقل في الاصطلاح منها الى اللفظ المذكور والمناسبة في لزوم والثبات هذا هو المفهوم من كلام الشارح يعني العضد واقفا لا محكم وأنت خير مما ذكر فيها من التوجيهات الاخيرة فلا حاجة الى ذكرها انتهى (قوله لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء) قال شيخنا العلامة يتناول المركب وفي كونه حقيقة شئ الى آخر ما أطال به هنا وأقول يحصل ماذ كرم ثلاثة ارادات على المصنف أحدها ان تعرفه صادق على اللفظ المركب وكونه حقيقة غير معلوم وجوابه ان خروجه عن الحقيقة أيضا غير معلوم كما يفهم من العبارة التي نقلها عن المولى التقائاني لان قوله لو سلم صريح في احتمال كونه حقيقة وان خروجه غير مقطوع به لان قوله لا نسلم حاصله المتع وهو طلب الدليل وذلك يستلزم التوقف واحتمال ثبوت المنوع كما لا يخفى واذ لم يكن نحو وجهه مقطوعا لم يصح اراده اذا اريد مجرد الاحتمال غير صحيح كما هو متهور يقرر في محله واعلم ان التعبير باللفظ واقع في عبارة غير المصنف أيضا كالبيضاوي وابن الحاجب والثاني انه صادق على لفظ الصلاة اذا استعمله الشارع في الدعاء مثلا فلا يمتنع قيد آخر صريح به الوجه وهو قولنا في اصطلاح الخطاط وانما ترك هذا القيد بناء على اشتهار ان قيد الحينية مراد في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاضافات والاعتبار خصوصا عند تعليق الحكم بالمشق فصار المعنى انه اللفظ الموضوع له من حيث انه الموضوع له ومع هذا القيد يلزم استدراك قيد الابتداء او يجاب أولا بجمع صدقه على لفظ الصلاة المذكور بل هو خارج

(ومن ثم) أي من هنا وهو الصحة الراجحة المبني عليها الحمل عليه ما أي من أجل ذلك (عم نحووا وفعالوا الخير الواجب والمندوب) جلا لصيغة افعال على الحقيقة والمجاز من الوجوب والتدب بقرينة كون متعلقها كالخبر شاملا للواجب والمندوب (خلافا من خصه بالواجب) بناء على انه لا يراد المجاز مع الحقيقة (ومن قال) هو (القدر المشترك) بين الواجب والمندوب أي مطلوب الفعل بناء على القول الآتي ان الصيغة حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والتدب أي طلب الفعل (وكذا المجازان) هل يصح ان يراد معا باللفظ الواحد كقولك مثلا واقد لا اشتري وتر يد السوم والشرايه بالوكيل فيه الخلاف في المشترك وعلى الصحة الراجحة يحمل عليهما ان قامت قرينة على ارادتهما أو تساويها في الاستعمال ولا قرينة تبين أحدهما واطلاق الحقيقة والمجاز على المعنى كما هنا مجازي من اطلاق اسم الدال على المدلول (الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء)

بصد ابتداء لان المراد بالابتداء ان لا يكون بملاحظة وضع آخر فلا يراد لفظ الصلاة المذكور  
لان استعمال الشارع له في الدعاء ان كان باعتبار اصطلاح اللغة والجرى على مقتضاه فهو  
مستتبه يجب صدق التعريف عليه كما هو ظاهر وان لم يكن بذلك الاعتبار فليس الابداء ملاحظة وضع  
آخر وهو وضع الشرع وكون هذا المعنى من توابعه فيكون خارجا بقيد الابداء قال السيد  
وثانيهما ان الوضع الاول هو ما لم يلاحظ فيه وضع سابق فلا يتجه حيث ان الاولية امر اضافي  
لا يتحقق لوضع الا اذا كان هناك وضع آخر ثان بالقياس اليه فيلزم ان يكون لكل حقيقة  
وضمان احدهما بالقياس اليها هو حقيقة فيه وثانيها بالاضافة الي غيره ويلزم في كل لفظ  
كونه مشتركا وثبوت المعنى المجازي مع كونه موضوعا لجزء ما انتهى ثم جزم بان المنقول من  
الالفاظ الشرعية لمناسبة او للمناسبة سواء وجدت ولم تعتبر أو لم توجد أصلا حقيقة شرعية على  
التقديرين أي تقديري النقل لمناسبة والوضع ابتداء للمناسبة ثم قال اما على الثاني فظاهر وأما  
على الاول ففيه اشكال لان النقل لمناسبة وضع قد لوحظ فيه وضع سابق فلا يكون وضعاً اول  
بملاك من التصير وانما يتدفع اذا اراد عدم ملاحظة الوضع السابق حال الاستعمال والمجاز  
محتاج اليها في الاستعمال بناء على وجوب النظر في العلاقة للتجوز وانتهى وعلى هذا فالمراد  
بالوضع الاول ما لم يتوقف الاستعمال باعتبارها على ملاحظة وضع آخر ويقول المصنف ما وضع له  
ابتداء ما لم يتوقف استعمال اللفظ فيه على ملاحظة وضع آخر وانما حدثت عن قول السيد  
وضع سابق الى وضع آخر لانه أظهر في اخراج نحو الصلاة اذا استعمله الشارع في الدعاء على  
وجه التجوز فانه بملاحظة وضع آخر وهو وضع الشرع لاجل ملاحظة وضع سابق لعدم سبق وضع  
الشرع بدليل انهم عدوه من المنقولات ولو سلم سبقه فيرد نحو الدابة اذا استعملها أهل العرف  
في الجملة مثل لا يجاز او عما تقر في معنى الاولية والابتداء هنا يتدفع النقض بانك تقول ان الشرع  
في زمانين معينين فانه حقيقة في المعنى الثاني ولا يصدق عليه ما وضع له ابتداء الا بالمعنى الذي  
تقرر فيشكل عليه ان مقتضاه ان يراد بالوضع الثاني في تعريف المجاز الا في ما يتوقف  
الاستعمال باعتبارها على ملاحظة وضع آخر وحيث يلزم استدراك قوله بعلاقة لان ملاحظة  
الوضع الآخر في الاستعمال عبارة عن اعتبار العلاقة وسيأتي بيانه في محله فان قلت سلما ان  
نحو لفظ الصلاة خارج بقيد الابداء على ما قرره الا ان ذلك لا يمنع استدراك قيد الابداء  
للاستغناء عنه بقيد الحيثية المراد في مثل ما نحن فيه كما تقدم قلت قيدا للحيثية وان كان مراد في  
مثل ما نحن فيه وسلمنا كفايته هنا في الانحراج لكن لا تسلم وجوب اعتبارها وامتناع الاعراض  
عنه والتصريح بما يقضى عنه بل بما هو بمعنىها وبمثلة التصريح واقمع ذلك لا بعد استدراك  
نحو ما اذا خيف خفاء المراد وذا المقام الى الايضاح فليأتنا مثل ما يتبع كفاية بقيد اصطلاح  
التخاطب كقيد الحيثية على طريق المصنف حيث اراد بالوضع ما يعم النوعي المتحقق في المجاز  
اصدق التعريف على هذا المجاز اذ يصدق على لفظ الصلاة اذا استعمله الغوي في الاركان  
أو الشرعي في الدعاء على سبيل المجازاته لفظ مستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب ومن  
حيث انه وضع له لانه موضوع في اللغة التي هي اصطلاح التخاطب في الاول للاركان وضعا  
نوعيا وفي الشرع المعنى هو اصطلاح التخاطب في الثاني للدعاء نوعيا فلا بد من زيادة قيد

الابتداء لاخراج ذلك به يستغنى عن قيد اصطلاح الخطاب كما تقرر الثالث ان تعريفه غير جامع  
 لانه لا يشمل الحقيقة التي لا يكون لها وضع آخر اصلا بالاشتراك ولا بالجواز وجوابه ان المراد  
 بالوضع ابتداء ما لم يلاحظ فيه وضع سابق كما اشار اليه العضد وبينه السيد كما تقدم وهذا شامل  
 للحقيقة المذكورة بلاشياء (قوله فيما وضع له) قال شيخنا العلامة قال التقنازاني بقي اشكال  
 قوي الى آخر كلام الشيخ واقول جوابه بالنسبة لكلام المصنف باختبار ان المراد مطلق الوضع  
 اعم من الشخصي والتوحي ولا نسلم عدم خروج الجواز حينئذ بل هو خارج بقيد الابتداء بالمعنى  
 الذي تقدم فيه نعم يلزم استدراك قيد العلاقة في تعريف الجواز كما تقدم ذلك لكن هذا امر آخر  
 سيأتي الكلام عليه في محله وما قول الشيخ في آخر كلامه ولعله الخ فيرد عليه ان هذا الجواب غير  
 مناسب في دفع هذا الاشكال لانه حقيقا ما ان يراد بالوضع في كل من تعريف الحقيقة والجواز  
 هذا المعنى وهو غير صحيح لعدم تحققه بهذا المعنى في الجواز وما ان يراد به في تعريف الحقيقة هذا  
 المعنى وفي تعريف الجواز معنى آخر فيلزم التشتيت ومخالفة الظاهر وذلك لا يناسب مقام  
 التعريف كما لا يخفى فتأمل (قوله نخرج عنها اللفظ المهمل) أي بقوله مستعمل كما قاله المحشيان  
 وصرح به الاسنوي في شرح المتاج وفيه نظر لان المراد بالمهمل غير الموضوع لا الموضوع الذي  
 لم يستعمل لانه ذكر ذلك بقوله وما وضع ولم يستعمل والمهمل قد يستعمل ولو في معنى عقلي ككتابة  
 المتكلم فلا يخرج الابتداء بالوضع وانما كان يخرج بقوله مستعمل لو اريد بالاستعمل الموضوع  
 كما يريد ذلك في قوله السابق ولفظ مقرد مستعمل كالكلمة وليس كذلك اذ لا يتأتى هنا ارادة  
 ذلك مع قوله فيما وضع له فليتأمل (قوله والغلط) أي نخرج بما وضع له كما صرح به المحشيان  
 الغلط كقولك خذ هذا القرس مشيرا الى حمار (واقول) بقى ان من الغلط ما لو قال مثلا خذ هذا  
 القرس مشيرا الى فرس آخر غير القرس الذي اراد الامر بأخذه لظنه انه هو وفي خروجه بذلك  
 نظر اللهم الا ان يكون المراد الغلط الثاني فقط فليتأمل (قوله وهو لغوية الخ) لا يقال الخ  
 الذي ذكره المصنف كغيره للحقيقة في الاصطلاح ولهذا قال العضد الحقيقة في اللغة ذات الشيء  
 اللازمة لمن حق اذا لزمت وثبت وفي الاصطلاح اللفظ المستعمل الخ وحينئذ فتقسمها الى  
 اللغوية والشريعة والعرفية من قبيل تقسيم الشيء الى نفسه وغيره لان الاصطلاحية عرفية  
 وهو باطل لاننا نقول هذا انما ارد لو كان المراد باللغوية والشريعة والعرفية ما يسمى حقيقة  
 لغة أو شرعا أو عرفا وليس كذلك بل المراد ما كان الوضع فيه وضع لغويا أو شرعا أو عرفيا  
 (قوله بان وضعها أهل اللغة باصطلاح أو توقيف) اعترض شيخنا العلامة قوله أو توقيف فقال  
 التوقيف طريق الى العلم بالوضع لاسبب الحقيقة فلما أسقطه وما قبله وقال أولان وضعها  
 واضح اللغة كان سديدا انتهى (واقول) لا يخفى ان المراد باللغوية المنسوبة الى أهل اللغة وهم  
 العرب فان قلنا ان لغة العرب اصطلاحية فلا اشكال في نسبة وضعها اليهم وان قلنا انها  
 توقيفية بان كان الواضع هو الله تعالى فوجه النسبة ما قال شيخ الاسلام حفيد المولى التقنازاني  
 في حواشيه على مختصره شرح التلخيص ان المراد بوضع كل طائفة واصطلاحهم اعم من ان  
 يكون صادرا عنهم بنفسهم أو يفسب اليهم باعتبار ظهوره عليهم بواسطة الوحي أو العالم  
 الضروري وهم يتسكون به ويخاطبون به في محاوراتهم انتهى والحاصل انه لا بد من مساهمة

نخرج عنها اللفظ المهمل  
 وما وضع ولم يستعمل والغلط  
 كقولك خذ هذا القرس  
 مشيرا الى حمار والجواز (وهي  
 لغوية) بان وضعها أهل  
 اللغة باصطلاح أو توقيف  
 كالاستدلال للجوان المقترن

في الوضع ليم قول التوقيف والا كان شاربا واشتمل التقسيم فلهذا قال الشارح بان وضعها  
 أهل اللغة يعني العرب ثم أشار الى القولين في كون لفهم اصطلاحية أو توقيفية والى المسامحة  
 في الوضع ليصح شموله قول التوقيف بقوله باصطلاح أو توقيف أي بسبب اصطلاحهم عليها  
 أو بسبب توقيفهم عليها فإشار الى ان نسبة الوضع اليهم على الاول بمعنى اصطلاحهم عليهم وعلى  
 الثاني بمعنى توقيفهم عليهم ولو قال بدل ذلك بان وضعها واضح اللغة فاما ان يراد بوضع اللغة  
 العرب وينتقد يكون وجه نسبة الوضع اليهم على التوقيف ما تبين وهذا حاصل ما ذكره الشارح  
 واما ان يراد به الله تعالى وفيه اشكال أما أولافلانه حينئذ لا يظهر تمييز اللغوية عن الشرعية لانه  
 تعالى واضح للشرعية كما صلاوة والزكاة فتفسير اللغوية بما وضعها واضح للغة مراد به الله  
 تعالى شمل الشرعية أو بعض أنواعها فلا يكون هذا التفسير مميزات اللغوية عن الشرعية ولو سلم  
 بان يتكلف بان يقال بان وضعها الله تعالى ليكون للعرب بها اختصاص وتبين فيصيح التكلف  
 ان مسلكه الشارح أظهر وأوضح في تميز اللغوية عن الشرعية وأما ثانيا فلان التفسير حينئذ  
 ان كان مبنيا على ان لغة العرب توقيفية وان وضعها هو الله تعالى لم يكن التقسيم مدخلا لقول  
 الاصطلاح مع ان تعميمه له أولى بل متعين ليم التقسيم وان كان مبنيا على القولين احتج الى  
 ارتكاب مسامحة في نسبة وضعها اليه تعالى حتى يشمل قول الاصطلاح وارتكاب هذه  
 المسامحة ليس باولى من ارتكاب المسامحة اللازمة على طريق الشارح واما ان يراد به أعم من  
 العرب والله تعالى فيرد على ارادة أحد فرديه وهو الله تعالى ما ورد على ارادة الله تعالى فقط ما  
 تقدم فتأمل ذلك بانساف اتعرف ان هذا من محاسن الشارح الجليله الشأن وان اعتراضه فيه  
 لازيادة فيه على التغيير في الوجوه الحسان (قوله أهل العرف العام) أقول العرفية بالعرف  
 العام هي ما يتبعين ناقله عن المعنى اللغوي وبالعرف الخاص ما تبين ناقله كما صرحوا بذلك وكان  
 هذا باعتبار الواقع والاصح ان يتبعين الناقل في الاول ولا يتبعين في الثاني فليتأمل (قوله لكل  
 مليد على الارض) فيسه أمران الاول قال شيخنا العلامة الاول ان يقول مليد على الارض  
 الموضوعه الماهية لا افرادها انتهى (وأقول) قد سبق الشارح الى ما عبره غيره كالعهد ويوجه  
 بان زيادة انظر كل ليظهر كون المعنى اللغوي أعم من المعنى الاصطلاحي ومقابله اذ لو عبر بقوله  
 مليد بعد تفسيره المعنى الاصطلاحي بذات الاربع لم تظهر أعمية منها ومقابله اها وتوهم انها  
 المراد منه والخاص ان قد يراد لفظ كل الذي للأفراد وان كان المراد الماهية الغرض يقتضى  
 زيادتها (فان قلت) زيادتها هذا الغرض معارض بايها ان الموضوع له الافراد قلت لم يلتفتوا  
 لهذا الابهام لعدم تعاق الغرض في هذا المقام بغير المعنى اللغوي لان المقصود فيه مجرد بيان  
 أهمية المعنى اللغوي مع تكفلهم بغيره في محله وقدأ كثيرا من الحاجب من تقرير الحد وبإبقاء  
 كل واعتراض عليه بنحو اعتراض الشيخ وأجابوا عنه بوجودها ان زيادة لفظ كل لبيان الاطراد  
 وفي هذا الجواب منهم اعتراف بصحة الحد مع الاتيان به للغرض المذكور وذلك نص في صحة  
 تأييدهما جيبنا به عن الشارح فتأمل \* والثاني انه لا يجد انهم ارادوا باليد على الارض مطلق  
 الانتقال عليها أو مليد ولو باعتبار نوعه أو جنسه على ذلك حتى يشمل غير المشى كالزحف والقفز  
 ويحتمل انهم ارادوا ما من شأنه الدب على جفاس الارض سواء وجهها أو غير وجهها بمعنى ما يمكن منه الدب

(وعرفية) بان وضعها أهل  
 العرف العام كالأبواب لذوات  
 الاربع كالحمار وهي لغة  
 لكل ما يدب على الارض



على ذلك أو ما يدب ولو باعتبار نونه أو غيره على ذلك حتى يشمل ما لم يدب مطلقا وعلى الأرض  
كبعض الطيور والملائكة وما كان في خلال الأرض أو على غير الأولى منها فليتا مثل قوله  
أو الخاص) فيه أمران الأول أنا إذا جعلنا الإعلام من قبيل الحقيقة خلافا للامدى فهل  
هي من العرفية بالعرف العام أو بالعرف الخاص ان قلنا بالاول أشكل يتعين ناقل الاعلام أو  
بالثاني أشكل بانتفاء الخصوص هنا اذ وضع العلم بقصد مواطاة كل أحد فيه ولا يقصد طائفة  
مخصوصة ولا يختص كونها حقيقة على هذا التقدير بطائفة دون أخرى اللهم إلا أن يلتزم  
الاول ويحمل قوله لهم ما لم يتعين ناقله على الغالب ولا يجتري بعده من عبارتهم ثم رأيت في حواشى  
التلويح الخسرية بعد كلام ساقه عنه ما نصه كأنه إشارة الى رد ما ذكره الامدى في الاستكام  
والامام الرازى في الحصول ان الاعلام ليست بحقيقة ولا مجاز لان المراد بالوضع وضع اللغة  
أو الشرع أو العرف وذلك لان الوضع العلى من الاوضاع المتغيرة بل أقواها لانه وضع  
شخصى يتعين فيه الموضوع والموضوع له فكيف لا يكون استعماله في الشخص حقيقة وفي  
غيره علاقة مجازا على ان الظاهر انه مندرج تحت الوضع العرفى لان أهل العرف لما قبلوه  
وسلموه وتعارفوه بينهم كان بحيث فعلوه وفاطوا وان صدر عن واحد منهم ولهذا قال في حواشى  
شرح المختصر وقد صرح الامدى في الاحكام بان الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع  
انصاف أسماء الاعلام كزيد وعمر وما بعده أراد الحقيقة والمجاز اللغويين على ما يشعر به  
احتجاجه والافهم شكل اه والتبادر من قوله لان أهل العرف الخ انه أراد العرف العام  
لا سيما وهو المراد عند الاطلاق فليتا مثل والثاني قال شيخنا العلامة هذه الحقيقة تسمى  
اصطلاحية والتي قبلها تسمى عرفية عامة وغلب العرفية عند الاطلاق فيها ذكر معناه العوضه  
فقول المتن عرفية من غير الغالب اه وأقول فيه بحث من وجهين أحدهما أنا لانتم ان المتن  
أطلق العرفية لان المراد باطلاقها انتفاء القرينة على المراد بها وقوعها في مقام التقسيم  
ومقابلتها للقوية والشرعية قرينة واضحة على ان المراد بها معادها الشامل للعامة  
والخاصة وما قاله العوضه لا يتأتى ذلك ولا يقتضى كونها مطلقة في خصوص هذا التقسيم  
والثاني أنا لانتم ان الذى غلب في العرفية العامة هو لفظ العرفية وان كان منكرا كما هنا بل  
ذلك انما هو في المعرف ويؤيد ذلك ما ذكره شيخ الاسلام حفيد المولى التفتازانى في حواشيه  
على مختصره فانه لما حمل في المختصر العرف في قول التخصيص في أوائل ن البيان ولولا اعتقاد  
المخاطب بعرف أو غيره على العرف العام قال اذ هو المقهور من اطلاق العرف قال شيخ  
الاسلام هذا ليس بظاهر في العرف المنكر فالوجه تعميم العرف وجعل أو غيره إشارة الى  
سائر القرائن الحالية والمقابلة اه فانه اذا منع تخصيص العرف المنكر عند الاطلاق بالعام  
فليمنع تخصيص المنسوب اليه المنكر به أيضا (قوله بناء على ان بين اللفظ والمعنى مناسبة  
مانعة من نقله الى غيره) فيه أمور الاول ان قضية هذا في العرفية أيضا فاقصر على الشرعية  
ثم رأيت شيخنا العلامة أورد هذا الكوراني سبقه اليه ويمكن أن يجاب بأن هؤلاء القوم  
لعلهم يلتزمون نفي العرفية أيضا وانما اقتصر المصنف على الشرعية في النقل عنهم لعدم  
تصريحهم بنفي غيرها مع احتمال فرقهم بينهم ما والتصرف في الدليل به يفيض الشرعية

أو الخاص كالفاعل للاسم  
المعروف عند الحاجة  
(وشرعية) بان وضعها  
الشارع كالمسألة  
للعيادة المختصة (ووقع  
الاوليان) أى القوية  
والعرفية يقسمها جزما  
وفي خط المصنف الاولتان  
بالقوية مثنى الاولى وهى  
لغة قليلة بحرف على الالسنه  
والكثير الاولى كذا ذكره  
التورى في مجموعه فمناه  
الاوليان بالتحانية مع ضم  
الهمزة (وتقى قوم أمكان  
الشرعية) بناء على ان بين  
اللفظ والمعنى مناسبة مانعة  
من نقله الى غيره (و) نفي  
(القاضى) أبو بكر  
الساقطاني (وابن القشيري  
وقوعها)

والشأن أن في حاشية شيخ الإسلام أن هذا جار على قول المعتزلة دون غيرهم كما يعلم مما يأتي على  
 الأثر اه وأشار بقوله مما يأتي على الأثر إلى قوله ما نصه قوله وقال قوم وقعت مطلقا هو قول  
 جمهور الفقهاء والمتكلمين والمعتزلة واختلفوا في كيفية وقوعها فقالت المعتزلة انها حقائق  
 وضعها الشارع مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى اللغوي أصلا ولا للعرف فيها انصرف اه وعلى  
 هذا فليتأمل امكان جريان ذلك على هذا مع ظهور المناقاة بينهما ثم يتأمل وجه الجريان ويحتمل  
 أن مرادهم النقل الذي تنمعه المناسبة انما يتحقق على قولهم انها مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى  
 اللغوي بخلافه على قول غيرهم باللاحظ المعنى اللغوي والاستعارة منه لما به علاقة وهذا  
 لا يتأهله المناسبة لانها لا تنافي ما له تعاقب في المناسبة مطلقا بل قد يقال ان النقل للمناسبة  
 يقتضي اشتراك المنقول عنه والمنقول اليه في المناسبة وان المعنى الذي اقتضى الوضع للاول  
 يقتضى الوضع الثاني أيضا فليتأمل والناتج قال شيخنا العلامة هذا لا يتم به المطلوب لان  
 الشرعية ما وضعه الشارع لعني فاما المناسبة بينه وبين المعنى الاول فنقول أولا للمناسبة  
 فوضع مبتدأ فالمنقول الشرعي أخص ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم الذي هو المدعى  
 (وأقول) مبنى هذا الايراد على سهولة النقل على الوضع للمناسبة بين الموضوع له والمعنى الاول  
 وبماحت أن يمنع ذلك بل هو ان يكون المراد بالنقل هنا اعم من ذلك ومن الوضع للمناسبة  
 بل هذا هو الظاهر فان المعنى الذي اعتبره هذا القائل موجود في القسمين ولا يلزم من تغييره  
 بالنقل ان المراد المنقول الاصطلاحى ثم لا يخفى ان هذا الايراد بعد تمامه انما يتوجه على  
 التورم المذكورين لاعلى الشارح لانه حاكم والحكاية لا تعترض كما تقرر في محله مع انه أشار كما  
 قال الكمال الى ضعف هذا القول ببناءه على ما ذكره (قوله قالوا لفظ الصلاة مثلا مستعمل في  
 الشرع في معناه اللغوي) قال شيخنا العلامة قال المشدوع محل النزاع اللفظ التداو له شرعا  
 وقد استعملت في غير معانيها اللغوية الى آخر ما أطل به وقال في آخره ولا يخفى ان هذا الكلام  
 صريح في ان مذهب القاضي مخالفا لقول الشارح مستعمل في الشرع في معناه اللغوي الخ  
 اه (وأقول) هذا الاعتراض مما يتوجب منه العاقل ولا يليق أن يصدر منه بله عن فاضل ولكن  
 الشكف به منى عن الحق الواضح ويصم أما ولا فقد يناق غير موضع من كتابنا هذا ان كلام  
 الشارح لا سيما في أمر نقل لا يردي مجرد مخالفة فهو العوضد ولا سيما مع الاتفاق على جلالة  
 الشارح واحاطته وامامته وتحريره وتنايه واحتياطه مع تاخره عن العوضد وامعان تام له فيما  
 فيه وفيما قبل عليه وهل يسوغ لعامل ان يتوهم تصدى الشارح لشرح هذا الكتاب الذي  
 دأبه التعرض لمشروع العوضد واستدراكه عليه بدون احاطته بما في العوضد بل كلامه في كثير  
 من النقليات مقدم قطعاً على ما في العوضد وغيره فب ان العوضد صرح بخلاف ما قاله ماذا يلزم  
 مجرد ذلك من غير حجة على ترجيح نقل العوضد على نقل الشارح وهو ذاك من شرور أنفسنا  
 وأما ما نانا فقد صرح الأئمة بعين ما قاله الشارح فقد قال الاستنوي في شرح المنهاج الذي قال  
 فيه استاذنا استاذ عصره ومحققه الشريف عيسى الصفوي ليس على المنهاج أجل منه ما نصه  
 قد اختلفوا في وقوعها أي الشرعية فتمعه القاضي أبو بكر وقال ان الشرع لم يستعملها الا في  
 الحقائق اللغوية فالمراد بالصلاة المأمور به وهو الدعاء ولكن أقام الشرع أدلة أخرى على ان

قالوا لفظ الصلاة مثلا  
 مستعمل في الشرع في  
 معناه اللغوي أي الدعاء  
 بغيره لكن اعتبر الشارع  
 في الاعتداد به أمورا  
 كالركوع وغيره (وقال  
 قوم وقعت مطلقا وقوم)  
 وقعت (الا الايمان) فانه  
 في الشرع مستعمل في  
 معناه اللغوي

المعنى لا يقبل الا بشراط مضمومة اليه اه وقال الزركشي مانصه واما وقوعها فقبه  
 مذاهب أحدھا انكاره مطلقا وهو قول القاضي أبي بكر وابن القشيري وغيرهما ونقله  
 المتأوردى في الحاوى عن الجمهور وزعموا ان لفظ الصلاة والصوم وغيرهما في الشرع مستعمل  
 في المعنى اللغوي وهو الدعاء والامسال لم يقتل أصلا وانها باقية على أوضاعها لكن الشرع  
 شرط في الاعتدالها أمور أخرى نحو الركون والسجود والكف عن الجماع والتبعية اه فإذا  
 يقول الشيخ في هذا النقل من هؤلاء الأئمة أي لفظ مجرد مخالفة العضد واما اننا فإبالت الشيخ  
 أمعن التأمل في كلام العضد الذي رده أدنى امعان أو راجع شيئا من حواشيه حتى يعلم  
 حاصل كلامه فيتحقق انه غير مخالف لما قاله الشارح بل موافق له فقد قال المولى سعد الدين  
 في كلام العضد الذي نقله الشيخ ورد به على الشارح مانصه قوله أي العضد ومحمل النزاع يعنى  
 لاتراع في ان الاقفاط المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد  
 صارت حقائق فيها وانما النزاع في ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها بحيث تدل على تلك  
 المعاني بلا قرينة لتسكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا وبغلبتها في تلك المعاني في لسان أهل  
 الشرع والشارع انما استعملها فيها مجازا بعمونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة  
 لا شرعية وهو مذهب القاضي فاذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام أهل الكلام والفقه  
 والاصول ومن يخاطب باصطلاحهم يحمل على المعاني الشرعية وفاقا واما في كلام الشارع  
 فعندنا يحمل على ما عند القاضي على معانيها اللغوية اه فتأمل هذا الكلام الشارح  
 لعبارة العضد المصرح فيه بعين ما قاله الشارح الا ترى الى قوله وعند القاضي على معانيها  
 اللغوية تعلم ان الشيخ لا قصده على النظر في العضد وعدم تأنيبه في تأمله التمس عليه مقصود  
 العضد فبادر الى الانكار به على الشارح لمزيد اهتمامه بالاعتراض وقصور عرضه عليه وهذا  
 أمر صعب يورث الريبة وعدم الوثوق بكلام الشيخ في كثير من المواضع وحاصل ذلك ان تلك  
 الاقفاط اذا استعملها أهل الشرع في غير معانيها اللغوية كانت حقائق عرفية وان استعملها  
 الشارع في ذلك فهي حقائق شرعية عند الجمهور ومجازات لغوية عند القاضي وانها اذا وقعت  
 في كلام الشارع مجردة عن القرائن كانت محمولة عند الجمهور على المعاني الشرعية وعند  
 القاضي على المعاني اللغوية وحينئذ فحاصل مذهب القاضي ان تلك الاقفاط لم ينقلها الشارع  
 الى غير معانيها اللغوية ويتفرع على ذلك أمران أحدهما انه ان استعملها في غير المعاني  
 اللغوية كان مجازا بعمونة القرائن والثاني انها اذا وقعت في كلامه مجردة عن القرائن كانت  
 محمولة على المعاني اللغوية فقول الشارح ولفظ الصلاة مثلا مستعمل في الشرع في معناه  
 اللغوي انما هو باعتبار الامر الثاني وقول العضد في أول كلامه الذي نقله الشيخ وقد  
 استعملت في غيره معانيها اللغوية انما هو باعتبار الامر الاول واما الامر الثاني فاشارة اليه  
 بقوله في آخر كلامه المذكور حتى اذا وجدناها في كلام الشارع من غير قرينة الى قوله فعلى  
 ايها يحمل فقد ذكر الامرين وميز بينهما تعيينا ظاهرا لكن لما لم يتأن الشيخ في تأمل كلامه مع  
 كلام الشارح ولم يراجع كلام الحواشي أو لم يتأن أيضا في مراجعته وقع فيما وقع وقد قرر  
 السيد في حاشية كلام العضد بمثل ما قرره به التقطازاني ومن كلامه على قوله ثم يذكر

في الاحكام والحصول سوى مذممين الخ الذي سكاها الشيخ في آخر كلامه عنه مانصه قوله ثم لم يذكر  
 في الاحكام والحصول قال في الاحكام ولا شك في امكان الحقيقة الشرعية اذ لا حالة في وضع  
 الشارع اسم من اسمه أهل اللغة أو من غير اسمائهم على معنى يعرفونه لم يكن موضوعا لاسمائهم  
 ثم قال وإنما الخلاف تقنيا واثباتا في الوقوع والحاج ههنا مفروض فيما استعمله الشارع من أسماء  
 اللغة كلفظ الصوم والصلاة هل يخرج به عن وضعهم أو لا يمنع القاضي أبو بكر من ذلك وأثبتته  
 المعتزلة والخوارج والفقهاء اه فتأمل قوله في تقرير كلام العبد عن الاحكام تمنع القاضي  
 أبو بكر من ذلك والله الموفق فتعظن ولا تكن من الغافلين (قوله أي تصديق القلب) قال  
 شيخنا العلامة قد يقال الايمان شرعا معناه تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم  
 بالضرورة وتجبته به ولغة مطلق التصديق فهو أعم من الاول والاعم غير الاخص قطعاً وان  
 صدق عليه بدون العكس اه (وأقول) تنديقال هذا الاعم وان كان غير هذا الاخص لكن هذا  
 لا يمنع كون ذلك الاخص فرداً منه ولا كون استعمال اللفظ فيه استعمالاً في معناه اللغوي لانه  
 لم يوضع ليستعمل في ذلك الاعم دون غيره بل يستعمل في كل من اقراده أيضاً كما ان اسم الجنس  
 كلفظ الرجل الموضوع للذكر الأدمي لغة اذا استعمل في زيد الذي هو اخص منه باعتبار  
 كونه ذكراً آدمياً كان استعماله لغيره باحتمالاً قطعاً ولو منع كون فرداً للمعنى اللغوي اخص منه  
 كون الاستعمال فيه لغوياً بالزم المنع في سائر افراد سائر الاجناس اللغوية وهو باطل قطعاً وكان  
 منشأ هذا الوهم توهم ان اتحاد فرداً للمعنى اللغوي مع المعنى الشرعي مانع من كون الاستعمال  
 فيه لغوياً وان الوضع للجنس يقتضي قصر الاستعمال عليه وكلاهما باطلان كما لا يخفى بما ذكرنا  
 ثم رأيت الكمال ذكر في قول الشارح الا في كالايمان فانها في الشرع مستعملة في معناها  
 اللغوي ما يوافق ما ذكره فقال واعلم ان الايمان لغة تصديق القلب مطلقاً وشرعاً تصديق خاص  
 وهو تصديق القلب بما علم ضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم وجعل المتعلق خاصاً  
 لا يقتضي نقل الايمان عن كونه تصديقاً بالقلب بل هو باق على الاستعمال في المعنى اللغوي  
 اه والحاصل ان المراد بطلق التصديق الذي هو المعنى اللغوي التصديق من غير اعتبار قيد  
 وذلك لا يتنافى صدقه مع وجود القيد وليس المراد به التصديق بشرط عدم القيد حتى يتنافى  
 صدقه مع هذا الوهم توهم ان وجود القيد ولعمري انه ان ذلك من واضح الواضحات وان  
 التمسك في هذا الايراد بمجرد المغايرة المذكورة لا ينبغي أن يكون منشأه الا العقله الفاحشة  
 فتأمل (قوله وان اعتبر الشارع في الاعتداد به التلطف بالشهادتين) قال شيخنا العلامة هذا  
 يصح ان اعتبر شرطاً لا شرطاً كما هو أحد القولين اه (وأقول) لا يحصى عن ذلك وليس  
 في كلامهم ما يتنافى ان هؤلاء القوم من القائلين بالشرطية دون الشرطية (قوله لا الدينية  
 كالايمان) قال شيخنا العلامة قال التفاتاً في تبعاً للعقد وزعمت المعتزلة الى آخر ما أطال  
 ينقله عن التفاتاً في وعقبه بقوله فقول الشارح كالايمان جار على هذا واذا تأملت كلام  
 التفاتاً في والعقد علمت ان كون نحو المؤمن والايمان من الدينية من جعل المعتزلة الذي هو  
 مجرد دعوى لبرهان عليها وان غير مسلم لهم فتأمل اه (وأقول) هذا الايراد من الشيخ لا ينبغي  
 أن يـسـمـون الاسم وذلك لا ينبغي بادني تأمل ان الذي نسب التفاتاً في الى زعم المعتزلة

أي تصديق القلب وان  
 اعتبر الشارع في الاعتداد  
 به التلطف بالشهادتين من  
 القادر كاسماني (وتوقف  
 الامدى) في وقوعها  
 (والمتأد وفاقاً لابي اسحق  
 الشيرازي والامامين)  
 أي امام الحرمين والامام  
 الرازي (وابن الحاجب  
 وقوع القرعية) كالصلاة  
 (لا الدينية) كالايمان فانها  
 في الشرع مستعملة في  
 معناها اللغوي

(ومعنى الشرعي)

وأنكره عليهم - هو إثبات الدينية بالمعنى الذي صرح به قول التفتازاني فيما نقله عنه يعني ان  
 أهل اللغة لم يعرفوا معانيها وعبارة العبد وأثبت المعتزلة الحقيقة الدينية وهو ما لا يعلم أهل  
 اللغة لفظه أو معناه أو كما قال التفتازاني والظاهر ان الواقع هو القسم الثاني فقط أي ما لم  
 يعرف أهل اللغة معناه اه وحاصله ان المعتزلة زعموا ان لفظ الايمان مثلا ابتكر الشارع  
 وضعه المعنى لا يعرفه أهل اللغة وهو العبادات كما يدل عليه قول العبد بعد ذلك المعتزلة قالوا  
 أولا الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع العبادات المخصوصة اه والمصنف أعنى التاج  
 السبكي خالفهم في ذلك بقوله لا الدينية أي لم تقع الحقيقة الشرعية الدينية كالإيمان خلافا  
 للمعتزلة فالخالف ان لمحو لفظ الايمان ادعى المعتزلة ان الشارع ابتكر وضعه لمعان لا تعرفها  
 أهل اللغة والمصنف والشارح ادعيا ان الشارع لم يبتكر وضعه لمأذكر وانما استعمله في معناه  
 لغوي فقول الشيخ مانصه فقول الشارح كالإيمان جار على هذا ان أراد به الاعتراض بان  
 الشارح وافق المعتزلة كما هو كالصريح من سياقه فهو غلط وظهور انه لم يوافقهم وانما انقضى  
 كالمصنف قولهم كائين وان أراد انه مثل لثني الدينية كما مثلوا به لاثباتهم اورد المذهبهم فهذا  
 لا محذور فيه بل هو مطلوب كل أحد من خالفهم كالمصنف وابن الحاجب والعبد والسعد  
 وغيرهم فان قصد بذلك الاعتراض فهو غلط والافلام وقع لا يراد هذا الكلام هنا ولا فائدة فيه  
 وأما قوله واذا تأملت كلام التفتازاني الى قوله من جعل المعتزلة الذي هو مجرد دعوى الخ فان  
 أراد به الاعتراض على الشارح ففساده في غاية الظهور مما تقر لان الشارح كائنين لم يوافقهم  
 حتى يرتد عليه بان ذلك دعوى لا برهان عليه وانه غير مسلم لهم بل خالفهم وأشار الى رد مذهبهم  
 وان لم يرد به الاعتراض فهو من لغو الكلام الذي لا موقع له هنا على ان اقتضاه على انه من  
 جعل المعتزلة غير صحيح بل وافقهم فيه الفقهاء كما نقله نفس التفتازاني بعد الكلام الذي نقله  
 عنه الشيخ حيث قال فينبغي ان يعلم ان الامدى في الاحكام والامام في الحصول لم يذكر اسوى  
 مذهبين أحدهما كونها حقائق شرعية ونسبة كل منهما الى المعتزلة مع تهرج الامدى  
 بنسبته الى الفقهاء أيضا اه وزاد السيد نقله عن الخوارج أيضا فان الله وانا اليه راجعون  
 (قوله ومعنى الشرعي) أقول يجوز ان تكون الاضافة فيه بيانية أي والمعنى الشرعي ويجوز ان  
 يكون حقيقة بان يراد بالشرعي لفظه أي ومعنى هذا اللفظ أي لفظ الشرعي وعلى التقديرين  
 لفظة ما في قوله ما لم واقع على المعنى وعلى التقدير الاول بشكل قوله وقد يطلق أي الشرعي على  
 المدبوح والمباح اذا الاطلاق من صفات الالتقاط دون المعاني الا أن يجعل على الاستخدام فيراد  
 بضمير الشرعي في قوله وقد يطلق لفظ الشرعي أن الشرعي يوصف به اللفظ تارة والمعنى أخرى  
 وعلى التقدير الثاني فقد يلزم التكرار لان المفهوم من قولنا اللفظ الشرعي ان الشرع استعمل  
 يجعل ذلك اللفظ لذلك المعنى فلم يستفاد اسم ذلك المعنى الا من الشرع ولو أسقط المصنف لفظه  
 اسم لا يمكن جعل الشرعي على اللفظ وكان التقدير حتميا ومعنى اللفظ الشرعي أي  
 وضابطه ما أي لفظ لم يستفاد أي هو أي لم يستفاد من حيث كونه لذلك المعنى الا من الشرع وعلى  
 ما ذكره المصنف فهذا استفاد منه اذ يستفاد من كون المعنى الشرعي ما لم يستفاد منه أي لفظه  
 الا من الشرع ان اللفظ الشرعي هو اللفظ الذي لم يستفاد كونه لذلك المعنى الا من الشرع

فليتأمل (قوله الذي هو مسمى ما صدق الحقيقة الشرعية) فيه أمران أحدهما قال شيخنا العلامة لا ينبغي عليك ان الشرعي موضوع بازاء مفهوم كلي هو شئ لم يستفد اسمه الا من الشرع وان الصلافة لا موضوع بازاء الهيئة المذكورة وان الهيئة من جزئيات ذلك المفهوم لانفسه فهي اخص منه والاخص لا يحمل على اعمه وهو كما فعل الشارح اه (واقول) لا ينبغي بادنى تأمل ان حاصل هذا الاعتراض ان الشارح جعل الهيئة المذكورة على المفهوم الكلي به وهو وان هذا الحمل لا يصح لان الهيئة اخص من المفهوم والاخص لا يحمل على الاعم جعل هو هو وعند ذلك يظهر لك فساد هذا الاعتراض لظهور ان ليس في كلام الشارح جعل الهيئة على المفهوم فانه انما وصف معنى الشرعي بقوله الذي هو مسمى ما صدق الحقيقة الشرعية ولا شكال في هذا الوصف وليس فيه جعل الاخص على الاعم لان كلام من معنى الشرعي ومن مسمى ما صدق الحقيقة الشرعية مفهوم كلي اذ لم يرد مسمى الماصدق معين بل مفهومه الكلي ثم مثل لقوله ما لم يستفد اسمه الا من الشرع الذي هو مفهومه الكلي بقوله كالمهنة المسماة بالصلافة وليس في هذا التمثيل جعل الهيئة على المفهوم والاخص يطلان كل تمثيل اذ من لازم كل مثال انه اخص من ممثله ولا يقول ذلك عاقل فان كان منشأ هذا الاعتراض توهم ان قول الشارح الذي هو مسمى الخ يتضمن جعل المسمى على معنى الشرعي وذلك يستلزم جعل الاخص على اعمه جعل هو هو لان المسمى اخص فقد ظهر بطلان ذلك وانه لم يرد بالمسمى معين حتى يكون اخص بل مفهومه الكلي المساوي لمفهوم معنى الشرعي لانهما كليان اختلفا فهو ما واتحد ما صدق لان كل ما صدق عليه معنى الحقيقة الشرعية الذي هو معنى قوله ومعنى الشرعي ما صدق عليه مسمى ما صدق الحقيقة الشرعية وبالعكس وان كان منشأ تمثيل الشارح بالهيئة المذكورة فقد ديان بطلان ذلك أيضا وان ذلك التمثيل لا يقتضي ذلك الحمل فالقول ان لا منشأ لهذا الاعتراض الا الغفلة عن معنى الكلام مع وضوحه وليت شعري كيف خفي على الشيخ مع ذلك ولكن حبك للنشئ يعنى ويصم \* وثانيهما قال الكمال وكان الاليني بالشارح ان يقول ومعنى الشرعي الذي هو مسمى الاسم الشرعي الصادق بالحقيقة الشرعية لان الاولى اضافة المسمى للاسم وجعل الماصدق للفظ باعتبار معناه على انه قد كان الاليني بالمصنف ان يقول والشرعي الاسم الذي لم يسبق وضعه لعناء الا من الشرع لان مراد تعريف الحقيقة الشرعية أو الاسم الشرعي الصادق عليها وعلى الجواز الشرعي والاسم لفظ وكل من الحقيقة والمجاز لفظ كما ينبغي عنده تعريفه هما اه (واقول) أما قوله وكان الاليني بالشارح الى قوله لان الاولى اضافة المسمى للاسم الخ فيرد عليه انه ان اراد اضافة للاسم بشرط عنونه بلفظ الاسم فدعوى اولوية ذلك ممنوعة وان اراد اضافة للاسم اعم من ان يعنون بلفظ الاسم اولاد والمصاحف ان يكون المضاف اليه هو اللفظ الذي ذلك الاسم مسماة قسما ولا يصح الاعتراض حينئذ لان الشارح اضافه الى اللفظ المذكور اذ الماصدق في عبارته واقع على اللفظ ضرورة ان الحقيقة الشرعية لفظ خاص صدقها كذلك فقد اضاف المسمى للاسم الذي يبرهنه بالما صدق وأما قوله وجعل الماصدق للفظ الخ فيرد عليه ان ما صدق الشئ فرده ولاشك ان مفهوم الحقيقة الشرعية ماصدقه الجزئيات المعينة أعني الالفاظ المخصوصة الموضوعات شرعا فلا اشكال فيما صنع

الذي هو مسمى ما صدق الحقيقة الشرعية (ما أي شئ)

الشارح على انه يقيد جعل الماصدق اللفظ باعتبار معناه أما الاول فحث أضاف الماصدق  
 الى الحقيقة لانها لفظ فمصدقها كذلك وأما الثاني فحث أضاف المسمى الى الماصدق لانه  
 يشعر بأنه لو حظ باعتبار معناه وأما قوله على أنه قد كان الاليق بالمصنف بخوابه ان هذا الاليق  
 مستفاد من صنيعه كما بيناه فيما سبق (قوله لم يستقد اسمه الامن الشرع) فيه أمران  
 الاول قال شيخنا أي لم يستقد كون اللفظ المحصور اسم لذلك الشيء فالاستفاد من الشرع  
 وصفه بالاسمية لاذاته ولو أسقط اسمه لكان أخصر وأظهر اه (وأقول) أما قوله أي لم يستقد  
 كون اللفظ المحصور اسم لذلك الشيء الخ فوجه تنزيل كلام المصنف على ذلك اما تقدير  
 المضاف أي وضع اسمه له وتقدر المضاف مما لا شبهة في صحته وانه أمر شائع ذائع بل صرح  
 ابن مالك بقبليته حيث استحال الظاهر (فان قلت) أي قرينة على تقدير المضاف (قلت)  
 استحالة الظاهر ولو في الجملة للقطع بان ذات الحقائق الشرعية أو أكثرها أو كثر منها  
 مستفادة من غير الشرع واما اعتبار قيد الحقيقة أي لم يستقد اسمه من حيث كونه اسمه  
 وقيد الحقيقة في الامور التي تختلف بالاعتبار أو مرتبها في غاية الاعتبار فلا اشكال بوجه  
 في صحة عبارة المصنف وأما قوله ولو أسقط اسمه لكان أخصر وأظهر فان أراد مع كون المراد  
 بالشرعي المعنى فليس على أنه لا يناسب قوله وقد يطلق على المندوب والمباح الآن يحصل على  
 الاستخدام الخالف للظاهر كما تقدم لان المقصود حينئذ بيان الشرعي باعتبار كونه معنى الحقيقة  
 الشرعية ولا يتم ذلك الا ببيان ان لفظه بوضع الشرع اذ لو أسقط ما ذكر لم يستقد ان لفظه  
 بوضع الشرع وقوله لكان أخصر قلنا مسلم لكن على وجه مفسد مقوت للمقصود فهو اختصار  
 ممتنع وقوله وأظهر قلنا لا يصح وكيف يكون أظهر مع فوات المقصود معه وان أراد مع كون  
 المراد بالشرعي اللفظ مسلم لكن فيه ايهام وخفاء في مرجع نائب فاعل يستقد لتردد بين  
 المضاف والمضاف اليه بل يتبادر منه الاول لانه الاصل في مرجع الضمير والثاني انه قد يقال  
 لاحاطة الى المصرف في قوله لم يستقد اسمه الامن الشرع وقد يجاب بمتنع ذلك لان الشرع  
 اذا استعمل اللفظ في معناه الغروي يستفاد منه ان ذلك اللفظ لذلك المعنى فيصدق ان اسمه  
 استفاد من الشرع وان استفيد من اللغة أيضا مع أنه ليس شرعا وفيه نظر فليتامل (قوله)  
 وقد يطلق على المندوب والمباح) قال الكوراني خارج عن البحث لأن قولهم المباح مشروع  
 والمندوب مشروع معناه فعل تعلق حكم الشارع به لاجبني وضع بازائه لفظا كالصلاة والزكاة  
 فتأمل اه (وأقول) الماذكر المصنف معنى الشرعي لتعلقه بالبحث بكونه معنى الحقيقة  
 الشرعية التي هي من جملة البحث ناسب كل المناسبة بيان به معانيه فهذا وان كان خارجا عن  
 البحث لكن به غاية التمام والمناسبة فالاعتراض بخروج عن البحث مجرد حجة أو ذهول  
 (قوله ولا يخفى بجامعة الاول لكل من الاطلاقات الثلاثة) قال شيخنا الشهاب نعم قد يفرد عن  
 الاطلاقات الثلاثة بالصلاة في الجام وغير ذلك من المطلوب الترك كصلاة الحائض فان تسميته  
 بالصلاة لم يستقد الامن الشرع ولا يوصف بالواجب ولا المندوب ولا المباح اه (وأقول) قد  
 ينبغ ذلك نظر الاله بوصف بذلك في نفسه باعتبار وضعه (قوله والمجاز) قال السيد الفاضل  
 امام صدر مبي عن الجواز أي الاستعمال من حال الى غيرها واما اسم مكان منه بمعنى موضع

(لم يستقد اسمه الامن  
 الشرع) كالهبة المسماة  
 بالصلاة (وقد يطلق) أي  
 الشرعي (على المندوب  
 والمباح) من الاول قولهم  
 من التوافق ما شرع فيه  
 الجماعة أي تندب كالعبد  
 ومن الثاني قول القاضي  
 الحسين لو صلى التراب  
 أربعين تسليمة لم يصح لانه  
 خالف المشروع وفي شرح  
 المختصر يدل المباح الواجب  
 وهو صحيح أيضا يقال شرع  
 الله تعالى الشيء أي اباحه  
 وشرعه أي طلبه وجوبا  
 أو ندبا ولا يخفى بجامعة  
 الاول لكل من الاطلاقات  
 الثلاثة (والمجاز)

الاتقال وقد نقل في الاصطلاح الى المعنى المذكور بالنسبة هي ان اللفظ قد انتقل الى غير معناه  
الاصلي فهو متصرف بالاتقال وسبب له في الجملة وان المستعمل قد انتقل فيه من معنى الى آخر  
هذا هو الظاهر من الشرح بمعنى المضدي وان أمكن أن يقال في توجيهه فنقل المجاز عن معناه  
اللغوي الى معنى الجائز ومنه الى اللفظ المذكور كما هو المشهور اه (قوله المراد عند  
الاطلاق) قيد بذلك للاحتراز عن المجاز في الاسناد وليبان ان المراد تعريف أحد نوعي المجاز  
(فان قلت) لم يذ كر مثل ذلك في تعريف الحقيقة كأن يقول في قول المصنف الحقيقة المرادة  
عند الاطلاق وهي الحقيقة بمعنى اللفظ (قلت) اعدم الحاجة الى ذلك لان كلامنا  
الحقيقة والمجاز عند الاطلاق ينصرف الى غير ما يكون في الاستعمال كما قال في المطول  
فالمدى بالعقل أي منهما ينصرف الى ما في الاسناد والمطلق أي منها الى غيره سواء كان لغويا  
أو عرفيا أو شرعيا اه وانما ذكر ما تقدم في المجاز لئلا يتوهم من قول المصنف الاتي وقد يكون  
في الاسناد ان المراد هنا تعريف الاعم وان هذا الاتي وما معه تفصيل له فليست امل (قوله وهو  
المجاز في الافراد) قال شيخنا العلامة فيه مناقشة وهو ان المجاز المطلق يراد به اللفظ والمجاز  
في قولك المجاز في الافراد مراد به المصدر المبيح أي التجوز في الافراد اه (وأقول) يمكن دفع  
هذه المناقشة اما اولها فبانه لا يتعين ارادة المصدر ههنا بل تجوز ارادة اللفظ وجعل قوله  
في الافراد حالا لاصلة المجاز أي المجاز بمعنى اللفظ حال كونه في الافراد لاني التركيب بناء على  
ان لفظه في المصاحبة أو الظرفية الاعتبارية على انه يمكن تعلق في المجاز بمعنى اللفظ لان فيه  
معنى الحدث أي الجواز وذلك مما يمكن لتعلق الظرف ولذا كان نظرا لتختي على ما هو وقد جوز  
بعضهم تعلق في السموات والارض بلفظ الجملة بالمعنى العلمي في قوله تعالى وهو الله في  
السموات وفي الارض نظر الما فهم ما من معنى الحدث بحسب الاصل أي الالهية بمعنى المعبودية  
واما ثانيا فلوسلمنا تعين ارادة المصدر لكن يمكن تقدير المضاف أي وهو مجاز المجاز في الافراد  
أي مجازا التجوز في الافراد واما ثالثا فيجوز ان يكون قولنا المجاز في الافراد اسما اصطلاحيا  
لفظ مخصوص فلا يضرنا كونه في الاصل بمعنى التجوز في الافراد فليست امل (قوله اللفظ  
المستعمل) شمل المركب وهو صحيح لان المجاز بمعنى اللفظ يكون مفردا ومركبا كما في نحو اتى اراك  
تقدم وجلا وتؤخر أخرى (قوله بوضع ثان) قد يقال لاحاطة البعث لروح الحقيقة التي  
أخرجه بقوله لعلاقة ويجب ان المقصود بالقصود بالذات بيان الحقيقة وما به تعرفها  
والاحتراز تابع وكذا يقال في الاحتراز بالوضع عن المهمل المستعمل في معنى عقلي كحياة المتكلم  
به (قوله كفضل) قال شيخنا العلامة في التمثيل به العلم المنقول لالعلاقة نظر اذا العلاقة في فضل  
مصدر او علم ظاهرة والمطابق التمثيل له بما مثل به التقتاز في وهو جعفر واعلم ان قول المصنف  
بوضع ثان لعلاقة جمع بين قولين في المجاز متقابلين الخ (وأقول) اما تنظيره في التمثيل بما  
ذكره فهو بتقدير تسليمه مما يتوجب منه لان قولهم لعلاقة ليس المراد منه وجود ما يصلح  
للعلاقة في نفس الامر ويصح أن تكون علاقة والالزم التجوز في كثير من الحقائق غير  
الاعلام لاشتمالها على ما يصح أن يجعل علاقة وهو باطل قطعيا كما لا يخفى بل المراد به أن يكون  
الاستعمال بسبب اعتبار العلاقة ولاجلها فانهم صرحوا بأن صحة استعمال المجاز تتوقف

المراد عند الاطلاق وهو  
المجاز في الافراد (اللفظ  
المستعمل) فيما وضع له لغة  
أو عرفيا أو شرعا (بوضع ثان)  
خرج الحقيقة (العلاقة) بين  
ما وضع له أو لا وبين ما وضع له  
ثانيا خرج العلم المنقول  
كفضل



على اعتبار العلاقة ومراعاتها وظاهر ان العلم المذكور ليس كذلك للقطع بعدم اعتبار العلاقة في استعماله وان كان معه ما يصلح أن يكون علاقة لكن فرق بين اعتبار ما يصلح أن يكون علاقة في الاستعمال وبين مجرد مصاحبة ما يصلح أن يكون علاقة الاستعمال ولعمرك ان هذا في غاية الوضوح وانه لا منشا لهذا الاعتراض الا اشتباه اعتبار العلاقة بمجرد تحقق ما يصلح أن يكون علاقة وأما قوله والمطابق له التمثيل بما مشبه به التفتازاني فلا ينبغي بطلان ما تضمنه من الحصر بعد ما تبين من مطابقت التمثيل الشارح أيضا ومن هنا يظهر أولوية تمثيل الشارح لأن فيه تنبيه على ان المشروط في الجواز هو اعتبار ما يصلح أن يكون علاقة لا مجرد تحقق ما يصلح لذلك وبذلك تعلم ان ذلك من دقائق الشارح التي يغفل عنها اعتراضها ليس الا من قبيل التفسير في وجوه الحسن وأما قوله واعلم الخ فخواهيه بعد تسليمه والافن أين ان أحد انهم لم يذكر تعريف المصنف ان الجمع بين قولين لا سيما في أمر اصطلاحى أشهر منه مبسب الأئمة انه لا مشاحة في أمثاله انما يكون محذورا اذا أدى الى محذور او سلم كفاية أحدهما ولم تشمل على فائدة تقوت بدونه وهما ليس كذلك اذا لم محذور وقد احتج اليه في الاحتراز كما يعلم من تقرير الشارح ثم قد تقدم في الكلام على تعريف الحقيقة انه آل الاسرار الى ان المراد بالوضع الثاني عما يتوقف الاستعمال باعتماده على ملاحظة وضع آخر وذلك يقتضى استدراك قوله لعلاقة اذ العلم المنقول ليس بوضع ثان بهذا المعنى فهو خارج بقوله بوضع ثان ولم يتطرق الى بعد جواب شاف عن هذا وقد يجاب بأن فائدة قوله لعلاقة التنبية على أن المراد بالوضع الثاني ما ذكره وبالابتداء مقابله المتقدم فهو كالتفسير المراد بالوضع الثاني هنا ورفع توهم ارادة غير ذلك مما يحتمل انه اذ قد تطلق الابتدائية والثانوية على مجرد السبق والتاخر حسب الزمان وما كان لدفع التوهم لا يكون مستدركا (فان قلت) فلا حاجة حينئذ الى قوله بوضع ثان (قلت) فأنه التنبية على ثبوته دفعا لالتوهم من تعريف من عرف الجواز بأنه المستعمل في غير ما وضع له فقد ظهر للجمع بين هذين القيدين كل من هاتين القائدين (فان قلت) على هذا يكون العلم المنقول خارجا بقيد الوضع الثاني لا بقوله لعلاقة كما قاله الشارح (قلت) لكن لما يتعين خروجه بقيد الوضع الثاني مع احتمال آخر جسه بقوله لعلاقة فتأمل ذلك تعلم انه في غاية الحسن ويمكن أن يكون التصريح بقيد العلاقة مع الاستغناء عنه لا بقيد ثانوية الوضع لا اعتباره في مة هو مة في اعتقاده ولو تركه لم يشعر اللفظ باعتبارها في المفهوم والأظهر وهو الجواب الثاني ان شاء الله تعالى أن يقال المراد بالوضع الثاني في تعريف الجواز ما هو الظاهر من الثاني لان الثانوية بالمعنى الظاهر متحققة في الجواز ابدان ضرورة ان الجواز عبارة عن اللفظ المستعمل فيما بينه وبين معناه الاول علاقة فلذا احتج بعد ذكر الوضع الثاني الى قيد العلاقة لان جرح العلم المذموم ولاعتقاد المصنف خروجه وكان ذكر العلاقة مع ذكر قيد الثانوية قرينة على ان المراد بها الحق الثانوية ما يتبادر منها وهذا بخلاف الوضع الاول في تعريف الحقيقة فانه لما كانت الاولى بمعنى معناه الظاهر غير مطردة بل قد يكون وضع الحقيقة ثانويا بالمعنى الظاهر احتج الى سله على ما تقدم ليطر دليلاً على ذلك فانه صحيح ان شاء الله تعالى (قوله ومن زاد كالبيايين مع قرينة مانعة عن ارادتها وضع له مشى على انه لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والجواز معا) قال شيخنا العلامة هذا

ومن زاد كالبيايين مع قرينة مانعة عن ارادة ما وضع له أولا مشى على انه لا يصح ان يراد باللفظ الحقيقة والجواز معا

غير مسلم بل هو ماش على انه يصح ان يراد به ما ذكره ولكنه ليس مجاز بل هو كناية اذا الكناية للفظ  
 اراد به لازم معناه مع جواز ارادته معه والكناية كما ان اليت مجاز كذلك ليست بحقيقة  
 الى آخر كلامه (وأقول) لا ينبغي بأدنى نظر في كلامه هذا ان هذه الدعوى التي رتبها ما قاله  
 الشارح وهي قوله بل هو ماش على انه يصح ان يراد به ما ذكره لم يستدل عليه بسوى ان في  
 الكناية الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو استدلال كالهباء المنثور اما اول فلان الشارح ثقة  
 وقد نقل ذلك عن البيهقي وغيرهم فكيف يسوغ رد نقله بمجرد التعلق بما هو محتمل لا سيما وان نقله  
 الشارح عن المذكورين نقله غيره عنهم ولهذا حال الكمال في قول المصنف وفي الحقيقة والمجاز  
 الخلاف في المشترك ما انه أى فالبيهقي وغيرهم كالحقيقة على المنع فلا يصح عندهم اطلاق  
 اللفظ على معنیه الحقيقي ومجازه معان استعمال المشترك في معنیه كما يعلم من عبارته أيضا  
 وأما ثانيا فلانه سبق على الاسترواح وعدم تحرير محل الخلاف حتى يظهر له ان ما في الكناية ليس  
 من هذا القبيل قال في التلويح لاتزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى  
 الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في  
 امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة  
 ومجازا أما اذا شرط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر وأما اذا لم يشترط فلان  
 اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى  
 تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما التزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في  
 اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق بالحكم مثل ان تقول  
 لا تقتل الاسد والاسدين أو الاسود وتريد السبع والزجل الشجاع أحدهما من حيث انه  
 نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا  
 الاستعمال مجازا والحقيقة انه فرع استعمال المشترك في معنیه فان اللفظ موضوع للمعنى  
 المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشتركين جواز ذلك جواز هذا ومن لا فلا وأما  
 ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المقام فليست من هذا الماعرف من أن مناط  
 الحكم أى في الكناية انما هو المعنى الثاني اه نعم لقائل ان يقول لا يلزم من اعتبار قرينة مانعة  
 عن ارادة الموضوع له ان لا يصح ان يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا لان الواجب في المجاز قرينة  
 مانعة عن ارادة الموضوع له أى وحده وذلك لا ينافي ارادتهما معا كما ذكر ذلك في التلويح  
 وهذا اراد على ما نقله الشارح عن البيهقي لاعلى الشارح نفسه لانه في مقام مجرد الكناية  
 عنهم هذا وما تقدم عن التلويح من انه لاتزاع في امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي  
 والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا مخالفات كما تقدم لقول  
 الشارح السابق قبل تعريف الحقيقة وعلى الصحة أى صحة أن يراد باللفظ الواحد الحقيقة  
 والمجاز معا يكون مجازا أو حقيقة ومجازا باعتبارين على قياس ما تقدم عن الشافعي وغيره  
 لأن يكون مراد التلويح ما اذا أريد المعنى لاعلى أن يكون كل منهما متعلق بالحكم بدليل  
 قوله بعده وانما التزاع الخ فلا مخالفة حيث قد قيلتا مل (قوله لا الاستعمال) قال شيخ الاسلام  
 حاتف على الوضع الواقع في سير قوله فعمل ومفاده أن وجوب سبق الاستعمال لم يعلم من التقييد

(فعلم) من تقييد الوضع دون  
 الاستعمال بالتالي (وجوب  
 سبق الوضع) للمعنى الاول  
 (وهو) أى وجوب ذلك  
 (اتفاق) أى متفق عليه في  
 تحقق المجاز (لا الاستعمال)  
 في المعنى الاول فلا يجب  
 سبقه في تحقق المجاز فلا  
 يستلزم المجاز الحقيقة  
 كالعكس (وهو) أى  
 عدم الوجوب (المختار)  
 اذ لا مانع من أن يتصرف في  
 اللفظ قبل استعماله فيما  
 وضع له ولا قبل يجب سبق  
 الاستعمال فيه والاعرى  
 الوضع الاول عن القائمة

المذكور وليس مراد بل المراد أنه علم أنه لا يجب سببه كما أشار إليه الشارح اه (وأقول) قد  
 يتفرقة بأنه انما يكون مقادما ما ذكر لو كان العطف على الوجوب اما لو كان على الوضع فلا اذ  
 حاصله حيث علم وجوب سبق هذا دون سبق هذا أي علم بما التفت هذا السبق لذلك السبق في  
 الوجوب أي علم ان سبق هذا واجب وان سبق ذلك غير واجب كما تقول علمت استحقاق زيد  
 دون عمرو أي علمت أن زيد يستحق وأن عمرا لا يستحق وهذا صريح في علم عدم وجوب سبق  
 المعلوم فليست أم (قوله والاصح للمصدر فيه أمران الأول ان المتبادر من مفهومه  
 ان المراد انه يجب في استعمال المصدر مجازا سبق استعماله حقيقة وليس مراد بل المراد انه  
 يجب في استعمال مشتقة مجازا سبق استعماله حقيقة كما بينه الشارح والثاني ان هذا  
 التفصيل الذي اختاره لم يظهر قويمه ولذا اعترضوه ومنهم الكوراني فقال وأما تفصيل  
 المصنف بقوله والاصح للمصدر ومثاله على ما نقل عنه أن لفظ المشتق كالرجح مثلا  
 وان لم يستعمل حقيقة قط اذ لا يستعمل في غير استعماله فيه حقيقة محال وهذا الجواز لا بد  
 وان يستعمل مصدره المشتق منه حقيقة كالمشتق لا يساعده عقل ولا نقل أما الأول فلان  
 المشتق موضوع مغاير للمشتق منه بلا ريب واذا كان كذلك فاي لزوم في أن اللفظ المشتق  
 اذا كان مجازا يكون مصدره مستعملا في معناه الموضوع له ليصبح حقيقة فان نظر الى  
 الاستقرار والتبعية لكلام البلاء واستعمالهم فاني يتم له ذلك وكيف السبيل الى الاساطة  
 بجزيئات المشتق بأسرها وان نظر الى لفظ الرجح وان مصدره مستعمل في معناه الحقيقي فذلك  
 ليصالح فيه أحد ولكن لا يجدي نفعهما أما الثاني فلان علماء البيان والاصول مطبقون على  
 ما ذكرنا من عدم التفرقة وان خالف فيه أحد فلا يلتفت اليه مخالفة العقل والنقل والجب  
 كيف حقي عليه فساد هذا حتى لم يرض بذكره احتمالا بل يتخذ مذهبها اه (وأقول) لا يجني  
 ما في تقريره ومنه ان احتجاجه على امتناع الاستقرار بقوله فاني يتم لذلك الخ انما يقيد لو أريد  
 الاستقرار التام أم لو أريد الاستقرار الناقص الكافي في المطالب الظنية كما في سائر  
 الاستقرار آت القوية فلا كما لا يجني وان دعوا مخالفة العقل في محل المنع فان العقل كما يشهد  
 لهذا لم يشهد عليه فكان الواجب الاقتصار على عدم مساعدة العقل كما ذكره أولا وكأنه لم يتبناه  
 للفرق بينهما على أن عدم مساعدة العقل في محل المنع أيضا لان الجواز لا يمكن من الجواز  
 والاتقال لم يعد بل استحسن عند العقل اعتبار سبق استعمال أصله حقيقة لفظه ومعنى  
 الانتقال عن المعنى الحقيقي فالجزم بفساد ما اختاره المصنف فاسد على انه لا يصح دعوى اعتبار  
 سبق استعمال نفس لفظ الجواز في المعنى الأول كما هو القول المقابل للمختار فلنصح دعوى اعتبار  
 سبق استعمال أصل الجواز والفرق بينهما بان المشتق موضوع مغاير لوضع المشتق منه  
 لا يجدي شيئا اذا اعتبار أصل الشق في أحكامه أمر موهود كما لا يجني نعم قد يتوهم انه ينبغي  
 اعتبار أحد الأمرين اما سبق استعمال الأصل أو سبق استعمال نفس المشتق دون اعتبار  
 خصوص الأول لظهور معنى الانتقال على كلا التقديرين لكن هذا أمر آخر ورواه القصاد  
 الذي زعمه على انه يمكن تأويل كلام المصنف على اعتبار أحد الأمرين ان لم يكن في كلامه  
 ما يثنى ذلك صريحا (قوله ويجب المصدر الجواز) قال شيخنا العلامة لوقال المصدر الجواز بالفت

وأجيب بمصطلح استعماله  
 فيما وضع له ثانيا وما ذكر من  
 انه لا يجب سبق الاستعمال  
 (قبل مطلقا والاصح) تفصيل  
 للمصنف اختاره مذهبها كما  
 قال في شرح المختصر وهو انه  
 لا يجب (للمصدر) تفصيل  
 ويجب المصدر الجواز فلا  
 يفتق في المشتق مجازا الا  
 اذا سبق استعمال مصدره  
 حقيقة

لا الاضافة لكان أولى ليشمل المصدر الجاز الذي لم يشتق منه شيء الخ (وأقول) لكنه لا يشمل  
حينئذ المصدر الذي لم يتجزأ فيه بل في مشتقه مع ان شموله لما ذكرنا انما يصح ان كان المصنف  
يشترط في التجوز بالمصدر أيضا سبق استعماله في معنى حقيق وهو غير معلوم بل ظاهر النقل عنه  
خلافه ولهذا قال شيخ الاسلام وقوله لا يجب لماعدا المصدر ليس المراد بجهومه أن المصدر  
اذا استعمل مجازا يجب سبق استعماله حقيقة بل انه اذا استعمل مشتقه مجازا يجب ذلك كما  
تبه عليه الشارح بقوله ويجب لمصدر الجاز الخ اه والحاصل أن عبارة النعت تشمل ما ليس  
بمعلوم الارادة ولا تشمل ما هو معلومها وعبارة الاضافة بالعكس فهي الصواب فظهر أنه لا معنى  
لهذا الاعتراض (قوله فلا يتحقق في المشتق مجاز الخ) قال شيخنا العلامة يقتض بقول ليس  
وعسى ونم ونس فانما مجازات لاستعمالها في الحدث مجردا عن الزمان ولم تستعمل مصادرهما  
لاستحقاقه ولا مجازا اه (وأقول) من صرح بكونها مجازات الضد فقال وكذا أي لو استلزم  
الجاز الحقيقة لكان نحو عسى وحيدان من الافعال التي لم تستعمل لزمان معين أي لكان لتلك  
الافعال حقيقة اه قال السعد لا يقال لانسان أن هذه مجازات بل لم توضع الا معانيها التي  
استعملت فيها ولو سلم فلانسان عدم الاستعمال غاية عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود  
لانقول الكلام مع من اعترف انها افعال مع الاطلاق على ان كل فعل موضوع لحدث وزمان  
معين من الازمنة الثلاثة ولا معنى بعدم الاستعمال الا عدم الوجدان بعد الاستقرار على أن  
عدم جواز استعمال هذه الافعال في المعاني الزمانية معلوم من اللغة الخ اه وقال السيد  
وأما نحو عسى من الافعال التي لم تستعمل في زمان معين مع كونه داخل في مفهوم الفعل فن  
اطلاق لفظ الكل على الجزء اه ولا يخفى قوة الاشكال بذلك على المصنف الا أن يكون  
تفصيله مقيدا بمصدره فخرج المذكورات اذ لا مصادر لها وتكلف الفرق بغير أن ساه  
مصدره تفرغ عنه وجوده تفرعا محققا فناسب أن يتفرغ تجوزا عن استعماله ولا كذلك  
ما لا مصدر له أو يقال ان كون هذه المذكورات موضوعا في الاصل للزمان حتى لزم انها الا أن  
مجازات لاستعمالها في مجرد الحدث غير معلوم لاحتمال انها لم توضع في الاصل للزمان كما هو  
المفهوم من شرح المفصل لابن الحاجب كما قد مناه قبيل مسألة الاشتقاق بل كما هو أيضا ظاهر  
كلامه في الكافية لقوله فيها أفعال المدح والذم ما وضع لانتساب مدح أو ذم فبها نعم ونس اه  
ومادة النقص لا يكتفي فيها بمجرد الاحتمال (قوله كالرحمن) الظاهر انه تمثيل للمشتق الذي تحقق  
فيه مجاز وقد سبق استعمال مصدره حقيقة فقوله وهو من الرحمة وحقيقتها الرقة والخير الخ  
بيان لوجوب كونه مجازا في حقه تعالى لاحقيقة لاستحالة معناه الحقيقي في حقه تعالى نعم  
التمثيل به لذلك لا يتوقف على نفي استعماله اذ الله تعالى قوله لم يستعمل الا الله تعالى الظاهر انه  
لزيادة الفائدة لا لتوقف التمثيل عليه (فان قلت) التجوز في الرحمن يقتضي على تصحيح المصنف  
سبق استعمال الرحمة بمعنى رقة القلب على اطلاقه عليه تعالى وهو غير مسلم (قلت) لا أثر لهذا  
الاعتراض اذ لا مانع من السبق المذكور ولم يثبت خلافه والاتفاظ كماها حادثة ويجوز أن  
يكون وقع اطلاق الرحمة بهذا المعنى منه تعالى أو من بعض خلقه قبل التجوز المذكور ومادة  
النقص لا بد من تحتملها (قوله وهو من الرحمة وحقيقتها الرقة والخير المستعمل عليه تعالى)

وان لم يستعمل المشتق  
حقيقة كالرحمن لم يستعمل  
الا لله تعالى وهو من الرحمة  
وحقيقتها الرقة والخير  
المستعمل عليه تعالى

قال العبد لو استلزم الجواز الحقيقة لكان للفظ الرحمن حقيقة وهو ذو الرحمة مطلقا حتى جاز  
اطلاقه لغير الله الخ قال السعد قوله وهو ذو الرحمة أي رقة القلب وهذا في حق الله تعالى محال  
فيكون مجازا ولم يستعمل فيمن نصح عليه رقة القلب أيكون حقيقة وظاهر كلام الشرح أن  
الرحمن حقيقة في ذي الرحمة قديما كان أو حادثا وقد يستعمل في القديم بخصوصه مجازا مع بعد  
الاستعمال في المطلق الذي هو معناه الحقيقي وأما ما يقال من أن مجازيته بناء على أن الصيغة  
المذكورة فيهم اه وقال السيد قوله لكان للفظ الرحمن حقيقة أي استعمال في المعنى الحقيقي  
وهو ذو الرحمة مطلقا ولم يستعمل فيه والالفاظ اطلاقا لغير الله سبحانه ولم يجز قطعا وأما قول  
بني حنيفة في مسيلة وجن اليمامة ومنه قول شاعرهم \* وأنت غيث الوري لا زلت رحمانا \*  
فباب من تعنتهم في كفرهم ومردود في عرف أهل اللغة أيضا فلا يعتد به والرحمن موضوع لمعنى  
عام ولم يستعمل الا في خاص مجازا وقيل هو من الصيغ الموضوعية المذكرة فاستعماله في غيره  
كالباري تعالى مجازا وليس بشئ وقيل هو مشتق من الرحمة أعني رقة القلب التي لا تتصور في  
سعة سبحانه فهو فيه مجاز اه وقوله وهو ذو الرحمة أي ذو الانعام لاذورقة القلب والانعاقولة  
مطلقا وقوله حتى جاز الخ كذا كتب في حاشية المقام وظاهر كلام السيدون السعد أن التجوز  
في اطلاق الرحمن على الله ليس بناء على أنه مشتق من الرحمة بمعنى رقة القلب وهي محال في حق  
القبول هو بناء على انه موضوع للمعامر قد استعمل في الخاص أي من حيث خصوصه فقد  
استعمل في غير الموضوع له وقد يتوجه على هذا انه من أين أنه مستعمل في الخاص من حيث  
خصوصه فالجواز في غير لازمة وظاهر كلام الشارح مخالفا لهذا ما وافق لكلام السعد (قوله  
وأما قول بني حنيفة الخ) جواب اعتراض على قوله لم يستعمل الله تعالى (قوله فن تعنتهم  
في كفرهم) قال شيخ الاسلام كغيره أي فخرجوا عما ائتمهم في كفرهم عن منهج اللغة حيث  
استعملوا المختص بالله تعالى في غيره (أقول) في فيه اشكال لانه حيث كان من الصفات  
الغالبية ومن لازمه ان يكون القياس جواز اطلاقها على غيره كان هذا الاطلاق من بني  
حنيفة غاية انه اطلاق موافق لقياس لغة العرب ونطق بما قياس اللغة جواز النطق به ومثله  
مما يجب صحتة فكيف يحكم بعدم صحتة وبانه خروج عن منهج اللغة لا يقال انه صار على الله  
تعالى أو ان الواضع شرط أن لا يستعمل في غيره تعالى فلا يصح الملاقة على غيره تعالى لاننا نقول  
أما الاول فغايته انه صار على الغالبية ومثله لا يمنع اطلاقه بالمعنى الوضعي على الغير كما في سائر  
الاعلام الغالبية بل لو سلم أنه بالوضع لم يمنع اطلاقه كذلك لان جعل اللفظ على الامتناع اطلاقه  
باعتباره معناه الاصلى خصوصا وظاهر عدم صحة ذلك لاحقيقة ولا مجازا مع أن الصحيح جواز  
التجوز في الاعلام وأما الثاني ففي غاية البعد ولا دليل عليه فلا يصح الجزم بالحكم عليهم بالخطا  
بجزد الاحتمال وبهذا يظهر قوة ما سلكه بقوله وقيل انه معتد به الخ وضمه قول الكمال فيه  
ان الشارح انما أخره لانه أضعف الاوجه (قوله أي ان هذا الاستعمال غير صحيح) ظاهره  
أنه لا يصح حقيقة ولا مجازا وكذا قوله الآتي كالواستعمل كفر الخ وقد يتشكك ذلك فلنستأمل  
(قوله فالأول ما يظن مجازا نحو رأيت أسدا يرى حقيقة) قال المصنف في شرح المنهاج وأما من  
أنكر المجاز في اللغة مطلقا فليس مراده أن العرب لم تنطق بمثل قولك للشجاع انه أسد فان ذلك

وأما قول بني حنيفة في  
مسيلة رحمان اليمامة وقول  
شاعرهم فيه  
سحوت بالهدايا ابن الاكرمين أبا  
وأنت غيث الوري لا زلت رحمانا  
أي ذا رحمة قال الزمخشري  
غثن تعنتهم في كفرهم أي ان  
هذا الاستعمال غير صحيح  
دعاهم اليه ليأجهم في  
كفرهم بزعمهم نيوة مسيلة  
دون النبي صلى الله عليه  
وسلم كالواستعمل كافر  
لفظة الله تعالى في غير الباري  
من آلهتهم وقيل انه شاذ  
لا اعتداده وقيل انه معتد  
به والمختص بالله المعترف  
بالآدم (وهو) أي المجاز  
(واقع) في الكلام (خلافه  
لاستاذ) أبي اسحق  
الاسفرايني (و) أبي على  
(القارسي) في تعنيهما  
وقوعه (مطلقا) فالأول ما  
يظن مجازا نحو رأيت أسدا  
يرى الحقيقة (و) خلافا  
(للتأهريته) تعنيهم وقوعه  
(في الكتاب والسنة)

مكابرة وعناد ولكن هو دائر بين أمرين أحدهما ان يدعى أن جميع الاناظ حقائق ويكتفى  
 في كونها حقائق بالاستعمال في جميعها وهذا مسلم ويرجع البحث لفظيا فانه حينئذ يطلق  
 الحقيقة على المستعمل وان لم يكن بأصل الوضع ونحن لانطلق ذلك وان أراد بذلك استواء الكل  
 في أصل الوضع قال القاضي في مختصر التقريب فهذه مراعاة الحقائق فاننا نعلم أن العرب  
 ما وضعت اسم الجار للبلد ولو قيل للبلد جار على الحقيقة كاللغة اليهودية وان تناول الاسم  
 لهما متساوي في الوضع فهذا ادون من يجد الضرورة الخ اه كلام المستفت وفي النهاية للصفي  
 الهندي فان عنى الخضم بالحقيقة ما يقيد معنى ولا يحقل غيره سواء كان ذلك المقيد لفظا صرفا  
 أولا يكون كذلك لكن يشترط أن يكون بعضه لفظا اذ الدلائل المعنوية الصرفة لا توصف  
 بكونها حقائق فهو نزاع لفظي فاننا نعني بالحقيقة الا اللفظ الذي يكون مستقلا بالافادة بدلالة  
 وضعية فان كان الخضم يراد بها غيره فله ذلك اذ لا مشاحة في الالفاظ اه ولا يخفى أن ما حوزته  
 المستفت والهندي حمله عليه بناقته استدلاله كافي العضد وغيره بانه لو كان الجواز واقعا لزم  
 الاخلال بالتفاهم اذ قد تخفى القرينة وان اجيب بان هذا لا يقتضي الامتناع غاية انه استبعاد  
 وهو لا يعتبر مع القطع بالوقوع أي الذي أفاده ما سياتي عن العضد (قوله لانه كذب بحسب  
 الظاهر) هذا الدليل يجرى في الجازي الاسناد قلل المراد بالجواز هنا ما يشبهه وان لم يتعرض له  
 بعد ويؤيد ذلك تعبير العضد بقوله لتأى على وقوع الجازي في اللغة أن الاسد للشجاع والجار  
 للبلد وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق مما لا يحصى مجازات لانها يسبق منها اعتد  
 الاطلاق خلاف ما استعملت فيه وانما يفهم هو بقرينة وهو حقيقة الجازاه (قوله وأجيب  
 بانه لا كذب مع اعتبار العلاقة) قال شيخنا العلامة اذا تأملت قول الجيب مع اعتبار العلاقة  
 وقول المستدل بحسب الظاهر وجدت الجواب غير ملاق للدليل والمناسب سوق الدليل مجردا  
 عن قوله بحسب الظاهر الى آخر ما أطال به (وأقول) أما قوله وجدت الجواب غير ملاق للدليل  
 فيجيب عنه بجمعه ويكتفى في الملافة بجهل حاصل الجواب انه لا يتصور كذب حقيقة مع اعتبار  
 العلاقة ويجزى ايهام الكذب الذي هو الكذب بحسب الظاهر لا التفات اليه ولا محذور فيه  
 مع اندفاعه بالتأمل في المعنى غاية الامر انه ترك التصريح بذلك لظهوره ومنه كثير في كلامهم  
 كما لا يخفى على المتبحر له فخلص الجواب كونه كذبا بحسب الظاهر لا يؤثر مع اتقائه حقيقة  
 وهذه ملافة أي ملافة اذ لا معنى لها الادفع دليل المستدل وتأثيره وهذا حاصل بما ذكره وأما  
 قوله والمناسب سوق الدليل مجردا عن قوله بحسب الظاهر فجوابه انه انما ترك سوقه كذلك  
 اما لكونه واقعا في كلام المستدل كذلك فاللائق سوقه كما هو ثم دفعه واما لانه لو ساقه كذلك  
 لورد على جوابه أن المراد الكذب بحسب الظاهر والجواب لا يدفعه فيحتاج الى كلام آخر  
 لبيان أنه يدفعه بخلاف ما اذا ساقه مع التقييد فان في الجواب حينئذ مع الاختصار اشارة الى  
 دفعه بانه لا أثر لايهام الكذب مع اتقائه حقيقة فكان اللائق التقييد فقامه فانه في غاية  
 الحسن والدقة للمتأمل المنصف العارف بطريقهم وأساليب الكلام وأما قوله ثم الكذب  
 لازم لارادة المعنى الحقيقي فارفعه انما هو بارادة المعنى الجازي والدال عليها هو القرينة  
 فاتقاه الكذب لاجل وجود القرينة على المعنى الجازي لاجل اعتبار العلاقة كما قال الشارح

قالوا لانه بحسب الظاهر  
 كذب كافي قولك في البلد  
 هذا جار وكلام الله  
 ورسوله منزوع عن الكذب  
 وأجيب بانه لا كذب مع  
 اعتبار العلاقة

والعلاقة غير القرينة إذ قولك رأيت أسدا رمي العلاقة فيه المشابهة والقرينة يرى اه  
 لجوابه انه مبني على اشتباه ذلك لانه لا يخفى مع التأمل الصحيح أن المحقق لا ارادة المعنى المجازي  
 الدافع للكذب انما هو اعتبار العلاقة وأما القرينة فانما هي علامة على تلك الارادة فاشتباه  
 الكذب انما هو لاجل اعتبار العلاقة وأما القرينة فانما هي دليل على ذلك الاتقاء فإذ عه  
 الشيخ من أن اتقاء الكذب لاجل وجود القرينة لاجل اعتبار العلاقة منشؤه اشتباه سبب  
 الشيء بسبب العلوية والمراد هنا انما هو الاول دون الثاني فتأمل لتعرف أن ما قاله الشيخ وهم  
 محض وان الصواب ما قاله الشارح من أن اتقاء الكذب لاجل اعتبار العلاقة على أن  
 الشارح ناقل عن غيره كما هو صريح تعبيره بقوله أجيب فاستناده اليه لا هو جرح اليه الا مجرد  
 محبة التشنيع عليه فكان الصواب أن يدل قوله كما قاله الشارح بقوله كما نقله الشارح (قوله  
 أي عدم الفهم) أقول وجه كونه صفة ظاهرة انه مما يطالع عليه بالمخاطبة ونحوها فان عدم  
 الفهم يظهر بمخاطبة صاحبه ظهورا تاما كما لا يخفى على المجرب (قوله عن الحقيقة الاصل)  
 أقول وجه الوصف بالاصالة الاشارة الى تحقيق معنى العدول الذي عبر به اذ لو لم يكن اصلا فلا  
 وجه لمعنى العدول الا أن المجاز لا يستلزم الحقيقة فلهذا الكلام باعتبار الغالب (قوله  
 يعدل عنها الى الغائط) أقول المتبادر من الغائط ما هو عرف القهها وهو الفضلة المعروفة  
 وقضية أن المراد بالمرأة تلك الفضلة أيضا فليتامل (قوله فانه أبلغ من شجاع) قال شيخنا  
 العلامة تعبير الشارح بأبلغ الموافق لتعبرهم في اقتضاء ثبوت البلاغة للحقيقة يقتضى أن  
 المصنف لو قال أو أبلغته كل أولى وما اقتضاه التمثيل بزيد أسد الخ (وأقول) اما ما اشار اليه  
 من أنه لو قال المصنف أو أبلغته كان أولى بجوابه بعد تعهيد مقدمة وهي ان أفعال التفضيل في  
 قولهم ان المجاز أبلغ من الحقيقة قال بعضهم لعله من المبالغة لا البلاغة قال شيخنا الشريف  
 الصقوي وفيه نظر اذ لا مبالغة في الحقيقة في كثير من المواضع ولعله انما قال ذلك دفعا لما يورد  
 على الابليغية من انه لا يجوز صرف كلام الله ورسوله عن الحقيقة ما أمكن وكيف ذلك مع أن  
 المجاز أبلغ وجوابه ان أبلغته اذا وافق مقتضى الحال والحال في كلامه ما انما يقتضى الحمل  
 على الحقيقة وان سلم فما المانع من عدم الحمل على الابليغ للمانع شرعي فتأمل اه وبه يظهر أن  
 التفضيل يقتضى للمشاركة بين المجاز والحقيقة في أصل الفعل غير مطرد سواء كان أبلغ من  
 المبالغة أو من البلاغة بل قد يفتنى كل من أصل المبالغة وأصل البلاغة عن الحقيقة وحيثئذ  
 فيوجه عدول المصنف عن التعبير بأبلغته بعدم اطراد التفضيل المقتضى للمشاركة في  
 الاصل اذ قد يتفرد المجاز بالبلاغة بخلاف التعبير ببلاغته أي بالنسبة اليها بمعنى البلاغة المختار  
 بها عنها فانه مطرد سواء تشاركا في الاصل أو لا فهذا من دقائق الكتاب التي خفيت عليه كما انه  
 قد تفرد الحقيقة بالبلاغة بحيث لا يكون في المجاز بلاغة ولا يرد ذلك على المصنف لانه لا يبدع  
 بلاغة المجاز انما بل انه اذا كان فيه بلاغة دون الحقيقة كان ذلك من أسباب العدول اليه  
 واما ما أشار اليه من المناقشة في التمثيل بان الحق ان أسد ابيه أي ومثله حمار في قوله السابق  
 هذا حار حقيقة لا مجاز لجوابه انه مناقشة في مثال وقد اشترط ضعف امرها وانها ليست من دأب  
 المحصلين لان المثال مما يكتفى فيه الاحتمال بل القرض والتقدير على انما قدمنا في أول الكتاب

وهي فيما ذكر المشابهة في  
 الصفة الظاهرة أي عدم  
 الفهم (وانما يعدل اليه أي  
 الى المجاز عن الحقيقة الاصل  
 لتقل الحقيقة) على اللسان  
 كالحق يقبى اسم للسداية  
 يعدل عنه الى الموت مثلا  
 (أو شاعها) كالمرأة يعدل  
 عنها الى الغائط وحقيقته  
 الممكن التخصص (أو  
 جهلها) للمتكلم أو المخاطب  
 دون المجاز (أو بلاغته) فهو  
 زيد أسد فانه أبلغ من شجاع

ان جواز كون اسما مثلا في نحو التمثيل المذکور واستعادة محاذير اليه المولى سعد الدين  
 وناهيك به وتقله غيره عن المحققين واذا كفي في التمثيل مجرد الاحتمال والقرض والتقدير كما  
 صرحوا بذلك فكيف اذا بنى على قول ذهب اليه مثل السعد وتقل عن المحققين واذا علمت ذلك  
 علمت ان دفاع ما اورده شيخنا الشهاب على قول الشارح يجوز يدا سدا فانه ابلغ من شجاع مما انه  
 فيه نظر من وجهين الاول ان زياد في هذا التركيب مستعمل في معناه الحقيقي لانه من باب  
 التشبيه البليغ الثاني ان قضية المتن ان البلاغة في المجاز دون الحقيقة والمثال وان كان صحيحا  
 في نفسه غير مطابق للمتن الابعنايه اه وجه علم اندفاع الوجه الاول مما ذكر ظاهر ووجه علم  
 اندفاع الثاني ما علم من ان الحقيقة والمجاز قد يتشاورا وكان في الاصل فيتمحق معنى التفضيل وقد  
 يتقدرا المجاز بالاصل فلا يتحقق وان قوله لبلاغته معناه بلاغته بالنسبة للحقيقة بمعنى لما فيه من  
 بلاغة ليست في الحقيقة فتشمل اختصاصه بالاصل وبالزيادة فقط وتعمير الشارح بلا بلاغته في  
 مثال مخصوص اشارة الى ذلك لا ينافي ذلك بل هذا من دقائقه كما لا يخفى بعد ما تقررناه فتأمل  
 (قوله او شهرته) قد يقال لاحاجة مع ذلك لقوله او جهلها لانه اذا كفي شهرته المقتضية للعلم  
 بالحقيقة فكيف الجهول بها ويوجب بان الجهول بها قد يكون مع عدم شهرته فهو ما غرض ان على  
 ان مقام التخصيص لا يثبت اليه مثل ذلك لانه مقام استيعاب (قوله وليس غالب على اللغات)  
 قال شيخنا العلامة ما حكاه الشارح عن ابن جنى بقوله انه غالب الخ يقتضى ان حق العبارة  
 وليس غالب على الحقيقة في اللغات الا ان تكون على في عبارة المصنف بمعنى في يستقيم بدون  
 ذلك اه (واقول) عبارة المصنف هي عبارة الامام في الحصول ويمكن ان يجاب ايضا مع بقائه  
 على على معناها بان المراد بكونه غالب على اللغات انه طائق علم الكونه أكثر وجودا من غيره  
 منها ولا ينافي ذلك انه منها كما يقال زيد غالب على الرجال بمعنى انه طائق مقدم عليهم مع انه من  
 عداهم ولا ينافي ذلك ما قاله الشارح لجواز كونه يان الحاصل المعنى دون تقدير الاعراب كما  
 يقع اهم مثل ذلك كثيرا كما لا يخفى على الممارس لكلامهم فليأمل (قوله أى ما من افظ  
 الا ويشتمل في الغالب على مجاز) المتبادر من العبارة ان المعنى انه ما من لفظ الا وهو في أكثر  
 استعماله مستعمل في معنى مجازي لانه حكم بان كل لفظ مشتمل في الغالب على مجاز ولا يكون  
 كذلك الا اذا كان في أكثر استعماله مستعملا في معنى مجازي فيكون استعماله مجازا أكثر  
 من استعماله حقيقة وهذا هو المتبادر من تعبير الصفي الهندي في من آيته بقوله المسئلة الحادية  
 عشرة في ان الغالب في الاستعمال الحقيقة أو المجاز قبل الحق هو الثاني للاستقراء أما بالنسبة  
 الى كلام القصاص في نظمهم ونثرهم فظاهر لان أكثرها تشبيهات واستعارات للمدح والذم  
 وكتابات واسنادات قول وفعل الى من لا يصلح ان يصحكون فاعلا لذلك كالحوانات والدهر  
 والاطلال والنمن ولا شك ان كل ذلك تجوز وأما بالنسبة الى الاستعمال المعلوم فكذلك فان  
 الرجل يقول سافرت البلاد ورأيت العباد وليست الثياب وملكت العبيد مع انه ما سافر في  
 كاهها ولا رأى كاههم ومالبس كل الثياب ولا ملك كل العبيد وكذلك تقول ضربت زيدا مع انه  
 ما ضرب الاجرم منه وكذلك اذا عين جرم منه مثل أن تقول ضربت رأسه مع انه ما ضرب  
 الاجرم منه وكذلك قولهم طاب الهوا ويرد المصروفات زيد مرضهم ويرى اسناد الاعمال

(او شهرته) دون الحقيقة  
 (أو غير ذلك) كاختفاء المراد  
 على غير المتخاطبين الجاهل  
 بالمجاز دون الحقيقة وكأمانة  
 الوزن والقافية والسجع  
 به دون الحقيقة (وليس)  
 المجاز (غالب على اللغات  
 خلافا لابن جنى) بسكون  
 الياء معرب كفى بين الكاف  
 والجيم في قول انه غالب في  
 كل لغة على الحقيقة أى ما من  
 لفظ الا ويشتمل في الغالب  
 على مجاز



الاختيارية كلها الى الحيوانات على مذهب أهل السنة مجاز لان فاعاها في الحقيقة هو الله تعالى فاستنادها الى غيره مجاز عقلي الخ اه ومن كلام القرافي في شرح المحصول فان الامام عقب هذه المسئلة بقوله المسئلة العاشرة المجاز خلاف الاصل فقال القرافي مانصه سؤال كيف يجمع بين هذه المسئلة ويزقوله في التي قبلها المجاز غالب على اللغات على ما قاله ابن جنى وساعده هو بالاستدلال فاذا كان المجاز غالباً كان هو الاصل كما تقول الاصل في كاس الخجام التماسه وفي سوسية القصار الطهارة بناء على الغالب جوابه ان المجاز انما غالب وقوعه مقرونا بالقرينة وهذا الاصل الذي ادعينا ان الاصل عدمه هو المجاز المجرى عن القرينة فلا تناقض اه وحينئذ ينظر في قول شيخ الامام في هذا أي قوله ما من لفظ الاو يشتمل في الغالب على مجاز لا يخفى ان هذا الاو في يدعي ابن جنى من أن المجاز غالب على الحقيقة لصدقه بما واثمها اه لكن يشكل حينئذ استدلاله بقوله تقول مثلاً رأيت زيدا وضربته والمرق والمضروب بعضه في اثباته المدعى اذ مجرد ذلك لا يثبت الاكثرية المذكورة ويجاب بأنه شبههم الذين المتألفين على غيرهما فكانه قال وهكذا غير ذلك من الامثلة واعلم ان الكوراني رد هذا الاستدلال بقوله وهو مردود اذا الالتاظ المذكورة قد استعملت في الموضوع لها وأما ان المرقى بعض أو كل فلا دخل له في كون اللفظ حقيقة بل لولم يرم من زيد شيئاً وقال رأيت زيدا يكون حقيقة غايته ان القضية تكون كاذبة اه وفيه نظر لان كونه حقيقة يتوقف على استعماله في المعنى الحقيقي وان لم يوجد ذلك المعنى فان وجد كان صادقا وان لم يوجد كان كذبا فلا يتوقف كونه حقيقة على وجود المعنى بل على استعمال اللفظ فيه والقرن من هذا الاستدلال انه لم يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي لانه استعماله في رؤية بعضه والمعنى الحقيقي رؤية كله فهذا الاستدلال لا يندفع بمجرد ما ورد ثم يمكن أن يقال في دفعه ان المفهوم من اللغة ان نحو رأيت زيدا وضربته موضوع للرؤية والضرب المتعلقين به أهم من أن يعماه أو لا فيكون حقيقة مطلقا فليأمل (قوله تقول رأيت زيدا وضربته) قال في المحصول الضرب امسا من جسم بلسم حيواني يعنف قال القرافي في شرحه الظاهر انه لا يشترط في المضروب أن يكون حيوانا لقوله أن اضرب بعصا البحر وفي الآية الاخرى أن اضرب بعصا الحجر الظاهر ان هذا حقيقة والاصل عدم المجاز اه (قوله والمرق والمضروب بعضه) قال شيخنا العلامة أي فاطلاق زيد على هذا البعض مجازي من اطلاق اسم الكل على الجزء الى آخر كلامه وذكر مثله شيخنا الشهاب فقال قضية ان العجوز في زيد حيث أطلق الكل على البعض فان قيل بل من حيث اسنادها للبعض الى الكل قلت فيكون مجازا في الاسناد وليس الكلام فيه اه (وأقول) قال الامام في المحصول بعد ان تكلم على المسئلة وذكر الامثلة مانصه ثم ههنا دقيقة وهي ان هذه المجازات من باب المجاز العقلي لانك اذا قلت رأيت زيدا وضربته بكرانصه فمجازا رأيت وضربت مستعملتان في موضوعيهما الاصلين فلا يكون مجازا وأما اللفظة زيد فهي من الاعلام فلا تكون مجازا فليبق الا ان المجاز واقع في النسبة فيكون مجازا علينا اه وقال الصني الهندي في نهايته ثم تعلم ان الغلبة لو ثبتت للمجاز فثبتت لمجموع المجازين أعني الافرادى والتركيبي وأما بالنسبة للافرادى وحده فلا وأما بالنسبة للتركيبي وحده فغيره نظر على رأي من لم يثبت

تقول رأيت زيدا وضربته والمرق والمضروب بعضه وان كان يتألم بالضرب كله

فاعلا وخالف غير الله تعالى اه وكلاهما يدل على ان الكلام فيما يشمل المجاز في الاستناد به  
يتطرق في قول شيخنا الشهاب وليس الكلام فيه وما ذكره الامام يتطرب في قول شيخنا العلامة  
اي فاطلاق زيد الختم نازع القرافي الامام فيما له فقال قوله ضربت زيدا مجاز عقلي لان زيدا  
علم لا يدخله المجاز والضرب مستعمل في موضعه فلم يبق الا المجاز في النسبة فيكون مجازا  
عقليا عليه سؤالا ان الاول انه قد تقدم ان العلم يدخله المجاز وهو نادخه المجاز من باب التعبير  
بالكلى عن الجزاء ان جعلنا المضروب بعينه والتعبير بالجمال عن المحل ان جعلناه اسما للتعبير  
خاصة الثاني ان مجاز التركيب انما يكون اذا وضعت العرب اللفظ ليركب مع لفظ معين فركب  
مع غير ذلك اللفظ وتركيب اللفظ مع لفظ زيد ليس على خلاف الوضع الاول فلا يكون  
مجازا في التركيب بل في المفرد فقط وهو زيد وزيد ليس من الالفاظ اللغوية حتى يكون مجازا  
لغويا يقتضيه ان هذا المجاز ليس لغويا ولا عقليا ان كان الكلام تقطن لعنى زيد واستعمل  
اللفظ في بعضه والافهوكذب محض ولا مجاز فيه بطريق اعلا وهذا احد القروق بين الكذب  
والمجاز اه لكن لا يخفى ما في السؤال الثاني فان قوله فيه انما يكون اذا وضعت العرب  
اللفظ الخ عما يتطرق به بان العرب وضعت لفظ الضرب ليركب مع لفظ معين وهو زيد بشرط  
وقوع الضرب على جميع اجزائه فاذا ركب مع زيد حين وقوع الضرب على بعض اجزائه فقط  
فقد ركب مع غير ما وضع ليركب معه فيكون مجازا في التركيب وقوله فيه وزيد ليس من الالفاظ  
اللغوية الخ مما يتطرق به ايضا ما اولافان المراد بالمجاز اللغوي ما وضعه أهل اللغة ووضع على  
طريقة وضعهم وقانونه والاعلام العربية كذلك واما ثانياً فبان المراد بالمجاز اللغوي ههنا  
ما ليس بعقلي وهو المجاز في الكلمة والاعلام كذلك فقوله قلخص ان هذا المجاز ليس لغويا  
ولا عقليا ممنوع ولا يتصور ما قلناه في قول (قوله ولا معتدا حيث تستعمل الحقيقة) فيه أمور  
الاول ان الكمال أشار الى منازعة المصنف في نسبة هذا الاصل الى الشافعية حيث قال في  
آخر كلامه قال يعني شيخه في تحزيره وليذكر الشافعية هذا الاصل اه وكان المصنف فهم من  
موافقة ما في القرم موافقة ما في الاصل ويوافقه قول الزركشي في البحر المحيط بعد نقل  
أصاه ما انه ظاهر مذهبنا اه (وأقول) لا يخفى بعد هذا الاعتذار المذكور بقوله وكان المصنف  
الخ وبرودته مع عدم الاحتياج اليه بل الظاهر الذي لا يمتنع منه منقول ولا معتقول ان المصنف  
اطلع على نقل في المسئلة ثم قد كتب شيخنا الشهاب بخطه بما من الكمال ما نصه ذكر  
هذا الاصل ظهير الدين الزنجاني في كتاب تحريج القروع على الاصول فقال مسئلة المجاز  
عند الشافعي رحمه الله خلف عن الحقيقة في الحكم كما انه خلف عنه في التكلم كذلك في  
مسائل العلم اه الثاني ان قضيته عدم الاعتقاد عليه ولو مع التبع وعبارة العراقي مصرحة  
به حيث قال الثانية اذا أريد باللفظ معناه المجازى وكان المعنى الحقيقي هناك مستحيلا فالمجاز  
عندنا لا يخبر معتد وعند أبي حنيفة مع مول به مثاله اذا قال لعبد الله هو أسن منه هذا  
ابن وأراد به العتق لم يمتنع عندنا لأن اللفظ انما يصلح مجازا اذا كان له حقيقة وهذا اللفظ  
في هذا المحل لاحقة له فلغا وقال أبو حنيفة يمتنع اه ألا ترى الى قوله وأراد به العتق  
مع قوله لم يمتنع عندنا فانه مريح في عدم الاعتداد به مع التبع له لكن قوله لان اللفظ انما

(ولا معتدا حيث تستعمل  
الحقيقة خلافاً لأبي حنيفة)  
في قوله بذلك حيث قال فيمن  
قال لعبد الله الذي لا يولد  
مثله لهذا هذا ابني انه يمتنع  
عليه وان لم يتوالفتق  
الذي هو لازم للنبوة صونا  
للکلام عن الالغاء والغناء  
كما حياه

يصلح مجازا اذا كان له حقيقة وهذا اللفظ في هذا المحل لاحتماله في ما تقدم من ان  
المجاز لا يستلزم الحقيقة الا ان يريد قوله اذا كان له حقيقة اذا كانت حقيقة ممكنة ومع  
ذلك فقيه نظر أيضا فسيأتي ان مما يعرف به المجاز الاطلاق على المستحيل انتهى الا ان يريد  
بعدم الصلاحية مجرد عدم ترتب الحكم عليه التثالث انه ينبغي ان المراد الاستحالة العقلية  
أو العادية لا الشرعية أيضا المذكرة الشارح من العتق فيما اذا كان مثل العبد ولو لمثل السيد  
وكان معروف النسب من غيره فان فيه اعتماد المجاز مع استحالة الحقيقة شرعا الرابع انه ينبغي  
ان لا يكون عدم الاعتماد عند الاستحالة عاما والافتقار للمجاز مع الاستحالة كثيرا في قوله  
تعالى واسأل القرية وامثاله وسند قاضيا ب عدم الاعتماد الا ان يكون عدم الاعتماد بالنسبة  
لما يترتب على المجاز من الاحكام المناسبة لدلوه كالمعتق في المثال ثم رأيت شيئا العلامة قال في  
قوله اذا ضرورة الى تصحيحه بما ذكرنا من احتراز عن مثل قوله وجاءه ربك واسأل القرية فان  
المجاز بالنسبة الى الحقيقة وقد ظهر بهذا ان محل الخلاف هو الاعتماد على سبيل الكلمة لا في الجملة  
الامر مع الى الحقيقة وقد ظهر بهذا ان محل الخلاف هو الاعتماد على سبيل الكلمة لا في الجملة  
انتهى الخامس قد يشبه قبل التأمل ما هنا بقوله الا انه والاطلاق على المستحيل والجواب  
ان المراد بما هنا انه عند استحالة المعنى الحقيقي يكون المجازة عوفا فلا يترتب عليه حكم والمراد بما  
سيأتي ان استحالة المعنى الحقيقي دليل على ارادة المعنى المجازي والحاصل ان الاستحالة تدل  
على ارادة المجاز وهو ما ياتي ويعد ارادته هل يترتب عليه الحكم فيه الخلاف وهو ما هنا فاستحالة  
البنوة في قوله لمن هو اسن منه هذا بنى قرينة على ان المراد لازم البنوة وهو الحرية وهو ما ياتي  
ويعد ان ارادته لانم البنوة من الحرية مثل تثبت الحرية فيه الخلاف وهو ما هنا فكم بين  
المقامين (قوله اذا ضرورة الى تصحيحه بما ذكر) قال شيخ الاسلام أي لجواز تصحيحه بقدر  
العتق كالتفقه والحنو ولك ان تقول هذا أيضا مجاز الخ (وأقول) يمكن ان يجاب بان المراد ان  
عدم الاعتماد انما هو بالنسبة للاحكام كما تقدم لامة طاعة فلا محذور في مجرد تصحيحه بما ذكره  
ولا ينافي ذلك قول الشارح وأغنياء لجواز ان يريد بالافتاء مجرد عدم ترتب الحكم عليه  
فليتأمل (قوله أو المنقول عنه واليه فالاصل) أي الرابع جملة على المنقول عنه ثم مثل المنقول  
بقوله سلمت (وأقول) ان اراد الجمل في نحو هذا المثال بالنسبة لعرف اللغة فليس هذا من باب  
احتمال اللفظ معناه المنقول عنه والمنقول اليه بل من باب احتمال معناه الحقيقي ومعناه المجازي  
لان استعمال الصلاة في غير الدعاء مجاز في اللغة وان اراد بالنسبة لعرف الشرع خالف قول  
المصنف الآتي فيما بعد ثم هو أي اللفظ محمول على عرف الخطاب في نطاق الشرع الشرعي  
لانه عرفه ثم اللغوي اه وقول الشارح الآتي هناك فحصل من هذا ان ماله مع المعنى  
الشرعي معنى عرفي عام أو معنى لغوي أو هو ما يحمل أو لا على الشرعي وان ماله مع في عرفي عام  
ومعنى لغوي يحصل أو لا على العرفي العام اه فليتأمل ثم رأيت المحسنين فالامتنع والنقطة  
الكامل قوله مثلا هنا الخ أي اذا كان الخطاب يعرف اللغة لا يعرف الشرع ولا يعرف العام  
لانه اذا كان الخطاب باحده ما قدم على اللغوي كما يؤخذ مما سيأتي اه ويرد عليهما انه  
اذا كان الخطاب يعرف اللغة كان المثال الثاني من باب احتمال اللفظ معناه الحقيقي

اذا ضرورة الى تصحيحه بما  
ذكرنا اذا كان مثل العبد  
ولو لمثل السيد فانه يعتق  
عليه اتفاقا ان لم يكن  
معرفة النسب من غيره  
وان كان كذلك فاصح  
الوجهين عندنا كقوله  
انه يعتق عليه موأخذة  
بالا لزم وان لم يثبت المزوم  
(وهو أي المجاز) والنقل  
خلاف الاصل فاذا  
احتمل اللفظ معناه الحقيقي  
والمجازي أو المنقول عنه  
والله فالاصل أي الرابع  
جملة على الحقيقي لعدم  
الحاجة فيه الى قرينة أو  
على المنقول عنه استحبابا  
للموضوع له أو لأمثالهما  
وأيت اليوم أسدا وصلت  
أي حيواتنا فترسا ودعوت  
يخبر أي سلامة منه ويحتمل  
الرجل الشجاع والصلاة  
الشرعية

(ب) المجاز والنقل (أولى من الاشتراك) ١٣٢ فإذا احتمل لفظ هو حقيقة في معنى أن يكون في آخر حقيقة ومجازاً أو حقيقة

والمجاز لا ينفصل عنه على المجاز  
أو المنقول أولى من حمل  
على الحقيقة المؤدى إلى  
الاشتراك لأن المجاز أغلب  
من المشترك بالاستقراء  
والحمل على الأغلب أولى  
والمنقول لا يفراد مدلوله قبل  
النقل ويعد لا يتبع العمل  
به والمشارك تعدد مدلوله  
لا يعمل به الأقرينة تعين  
أحد معنيهما مثلاً إذا  
قبل بحمله عليهما ولا يتبع  
العمل به أولى من عكسه  
فالاول كالنكاح حقيقة  
في العقد مجاز في الوطء  
وقبل العمل به وقيل  
مشترك بينهما فهو حقيقة  
في أحدهما محتمل للحقيقة  
والمجاز في الآخر والثاني  
كالزكاة حقيقة في التمام أي  
الزيادة محتمل فيما يخرج من  
المال لأن يكون حقيقة  
أيضاً أي اقوية ومنقولاً  
شريعياً (قيل) والمجاز  
والنقل أولى (من الأضمار)  
فإذا احتمل الكلام لأن  
يكون فيه مجازاً واضماراً  
أو نقلً واضماراً قبل حمله  
على المجاز والنقل أولى من  
حمله على الأضمار لكثرة  
المجاز وعدم احتياج النقل  
إلى قرينة وقيل الأضمار  
أولى من المجاز

والمجاز لا ينفصل عنه على المجاز  
أو المنقول أولى من حمل  
على الحقيقة المؤدى إلى  
الاشتراك لأن المجاز أغلب  
من المشترك بالاستقراء  
والحمل على الأغلب أولى  
والمنقول لا يفراد مدلوله قبل  
النقل ويعد لا يتبع العمل  
به والمشارك تعدد مدلوله  
لا يعمل به الأقرينة تعين  
أحد معنيهما مثلاً إذا  
قبل بحمله عليهما ولا يتبع  
العمل به أولى من عكسه  
فالاول كالنكاح حقيقة  
في العقد مجاز في الوطء  
وقبل العمل به وقيل  
مشترك بينهما فهو حقيقة  
في أحدهما محتمل للحقيقة  
والمجاز في الآخر والثاني  
كالزكاة حقيقة في التمام أي  
الزيادة محتمل فيما يخرج من  
المال لأن يكون حقيقة  
أيضاً أي اقوية ومنقولاً  
شريعياً (قيل) والمجاز  
والنقل أولى (من الأضمار)  
فإذا احتمل الكلام لأن  
يكون فيه مجازاً واضماراً  
أو نقلً واضماراً قبل حمله  
على المجاز والنقل أولى من  
حمله على الأضمار لكثرة  
المجاز وعدم احتياج النقل  
إلى قرينة وقيل الأضمار  
أولى من المجاز

لان قرينهته له والاصح انهما اسيان لاحتياج كل منهما الى قرينة وان الاضمار ١٣٣ اولى من النقل لسلامته من نسخ

المعنى الاول مثال الاول  
قوله اعبدوه الذي يولد منه له  
لمنه المشهور والنسب من  
غيره هذا بنى اى عتيق تعبيراً  
عن اللانم باللزوم فيعتق  
او مثل ابنى في الشفقة عليه  
فلا يعتق وهما وجهان  
عندنا كما تقدم ومثال  
الثانى قوله تعالى وحرم  
الربا فقال الخنفي اى اخذه  
وهى الزيادة في بيع درهم  
بدرهمين مثلاً فاذا أسقطت  
صح البيع وارتفع الاثم  
وقال غيره نقل الربا شرعاً  
الى العقد فهو فاسد وان  
أسقطت الزيادة في الصورة  
المذكورة مثلاً والاثم فيها  
باق (والتخصيص اولى  
منهما) اى من المجاز والنقل  
فاذا احتل الكلام لان  
يكون فيه تخصيص ومجاز  
او تخصيص ونقل فحمله  
على التخصيص اولى امانى  
الاول فلتعين الباقى من  
العام بعد التخصيص  
بجلاف المجاز فانه قد لا يتعين  
بان تعدد ولا قرينة تعين  
واما فى الثانى فسلامة  
التخصيص من نسخ المعنى  
الاول بخلاف النقل مثال  
الاول قوله تعالى زلاتنا كلوا  
عما لم يدكر اسم الله عليه  
فقال الخنفي اى عما لم يلقظ  
بالتسمية عند ذبحه وخص

من الحلاق المجاز والثانى مقابله بالاضمار ثم قديلا كلام الشيخ على استغناء المصنف عن ذكر  
الاضمار لا خوله في المجاز كما اقتصر ابن الحاجب على ما ذكره وهو مجموع ل المصنف يحتاج الى  
افراد بالذكري لتأتى له حكاية هذا القول ولثلاثه وعشرون انه اورد بالمجاز ما عدل الاضمار على ما هو  
المتبادر (قوله لان قرينهته متصله) قال شيخ الاسلام اى به اى بما يحتاجه اذا لا يدرك معناه  
الا بالاضمار فقرينه الاضمار كون ما يحتاجه لا يدرك الا بدخلاف قرينهته المجاز فانها منقطعة  
خارجة عنه والاصح اكنى باحتياج كل منهما الى قرينهته اه وقال شيخنا العلامة لان الاضمار  
هو المعنى سابقه بالاقتضاء وقد سبق ان قرينهته توافق الصدق والصححة العقلية والشريعة  
عليه وتوافق صدق الكلام وحمته وصف لازم وذلك غاية الاتصال اه (قوله والاصح انهما  
سيان) اى واستراؤهما لا ينافى ترجيح أحدهما للمدرك يخصه كافي المثال الا فى وكذا يقال فى  
قوله وان الاضمار اولى من النقل لا ينافى ترجيح النقل فى بعض الصور والمدرك يخصه كافي المثال  
الا فى (قوله لاحتياج كل منهما الى قرينهته) اقول وبإضافة قد تكون قرينهته المجاز الاستحالة  
والاستحالة ان لم تكن من قبيل المتصلة كانت مثلها ان لم تكن أبلغ (قوله وهما وجهان عندنا  
كما تقدم) اى والاصح منهما العتيق كما تقدمه ولا يرد عليه قول الكمال فى آخر كلامه على ان المختار  
فى الروضة من زوائده انه لا يحكم بعقده بمجرد قوله هذا بنى لما كتبه شيخنا الشهاب بهامشه مما  
نصه الذى فى الزيادة فى قوله لوجهته باينقى لاقى الرقيق وعبارته المختار فى هذا انه لا يقع به  
فرقة اذا لم تكن نية وأما مسألة قوله لعبدته أو أمته أنت ابنى أو أنت ابنتى فليس فيها باب  
الطلاق ولا فى باب العتيق ما يناقض ما فى الشرح من تصحيح العتيق اه (قوله فى شرح قول  
المصنف والتخصيص اولى منهما) فما شك فى استجماعه لها يحل ويصح على الاول لان الاصل  
عدم فساده دون الثانى لان الاصل عدم استجماعها) اعترضه شيخنا العلامة فقال لا يخفى ان  
استجماعها لها وهو الموافقة التى هى الصححة خلاف الاصل الذى هو عدم الاستجماع المذكور  
اذا اصل فى كل حادث عدمه وعدم الاستجماع المذكور هو الفساد فالفساد لكونه عدم  
استجماع هو الاصل فقوله لان الاصل عدم فساده لا يخفى ما فيه من التناقض والتناقض مع قوله  
بعده لان الاصل عدم استجماعها ان لم يتأمل الخ وتبعه فى هذا الاعتراض شيخنا الشهاب  
فقال فى قوله لان الاصل الخ قد سلف فى اول الكتاب ان الصححة موافقة الفعل الشرعى وان وجد  
ما يعتبر فيه شرعاً فنقول الشارح لان الاصل عدم فساده ينحل الى قوله الاصل وجود ما يعتبر فيه  
شرعاً وذلك بلا ريب مناقض لقوله الا فى لان الاصل عدم استجماعها فليست اهل اه (واقول)  
لامتنشأ هذا الاعتراض منها الا الغفلة وعدم التأمل والعجب انهما أهملتا التأمل مع أمرهما  
به وكانهما نسيان شرط التناقض التى منها اتحاد المعال مع اختلافه هنا فاقى المعال بالاول غير  
المعال بالثانى كما هو بديهى من الكلام فكيف مع ذلك يدعى التناقض (فان قيل) بل القائل  
واحد وهو الشافعى كما يدل عليه قوله وهما قولان للشافعى قلنا ما اولاً فهذا الادليل فيه على  
انهما له دون غيره بل سابقه صريح فى اختلاف قائلهما غير الشافعى فان ذلك هو المقهور من  
قوله فضل كذا وقيل كذا ولو سلم ان قائلهما هو الشافعى دون غيره فقد قاله ما على اعتقادين  
فكانت اعتراضه ما خالف قائلهما ولو سلم فقد قاله ما فى وقتين قطعاً وشرط التناقض اتحاد الوقت

منه الناسى لها فحبل ذبيحته وقال غيره اى مما لم يدع تعبيراً عن الذبح بما يقارنه بما بالامن التسمية فلا تحل ذبيحة المتعمد لتركاها

على الاول دون الثاني ومثال الثاني ١٣٤ قوله تعالى وأحل الله البيع قبيلا هو المباداة مطلقا وخص منه القاسم لعدم

وقيل نقل شرعا الى المستجمع لشروط الصحة وهما قولان للشافعي فاشك في استجماعه اهما بل ويصح على الاول لان الاصل عدم فساده دون الثاني لان الاصل عدم استجماعه لها ويؤخذ مما تقدم من أولوية التخصيص من الجازا لاولي من الاشتراك والمساوي للاضمار ان التخصيص أولى من الاشتراك والاضمار وان الاضمار أولى من الاشتراك ومن ذكر الجواز قبل النقل انه أولى منه والكل صحيح ووجه الاخير سلامة الجاز من نسخ المعنى الاول بخلاف النقل وقدم بهذه الاربعة العشرة التي ذكرها في تعارض ما يحل باللهم مثال الاول قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء فقال الحسن بن أي ما وطؤه لاق النكاح حقيقة في الوطء فيحرم على الشخص حرة أبيه وقال الشافعي أي ما عقدوا عليه فلا تحرم ويلزم الاول الاشتراك لما ثبت من ان النكاح حقيقة في العقد لكثرة استعماله فيه حتى انه لم يرد في القرآن لغره كما قال الزمخشري أي في غير محل التزاع فحرم

واعلم ما توجه ما ان الممثل في الموضوع هو الشارح وعقلا عن كونه ما يكامل لتعليل عن قائل وعن اشارته في تقرير القولين الى ملحظ كل قائل في ذلك التعليل بحيث لا يبقى اشكال بوجهه ويان ذلك ان الممثل بان الاصل عدم الفساد هو قائل الاول وهو ان البيع هو المباداة مطلقا ووجه هذا التعليل حينئذ ان الآية عاقت الحل ابتداء بطلاق المباداة الآن يصحها فسادا فصار الحل هو الاصل الثابت الى تحقق الفساد فالفساد على هذا المحلوط باعتبار كونه مانعا من ثبوت الحل لان وجود المخصص مانع من ثبوت الحكم والاصل عدم المانع فان الممثل بان الاصل عدم الاستجماع الذي هو معنى ان الاصل الفساد هو قائل الثاني وهو ان البيع هو المستجمع لشروط الصحة ووجه هذا التعليل حينئذ ان الآية عاقت الحل بالبيع المخصوص وهو المستجمع للشروط فثبوت الحل متوقف على اجتماع الشروط فصار اجتماعها محلوطا ابتداء باعتبار كونه شرط الثبوت الحل والاصل عدم وجود الشرط والحاصل ان الشيء الواحد يختلف حكمه باختلاف عنوانه والوجه الذي اعتبر فيه ولو حظ به فلما اعتبر الفساد على الاول مانعا من الحل قيل الاصل عدمه لان الاصل عدم المانع ولما اعتبر على الثاني الاستجماع الذي هو معنى عدم الفساد شرط الحل قيل الاصل عدمه لان الاصل عدم وجود الشرط فقتله في غاية الحسن والدقة لئلا يكتفى على الشيخين لان شقهما بالاعتراض على الشارح منه. ما من احسان التأمل وان امر ابيه لا يقال عدم المخصص شرط للحكم والاصل عدم الشرط فيكون الاصل الفساد فلا فرق لانا نقول المحلوط في المخصص مانع من لاشروطية عدمه بدليل ثبوت الحكم عند الجهل بوجود المخصص أو عدمه بخلاف ما جعل شرطا ابتداء لا يكتفى به بل يضر ولا يقدم تحفته قائل ولا تكن من العاقلين (قوله في تعارض ما يحل باللهم) قال شيخ الاسلام أي المصنوع لا الظني انتهى لا يقال بل الظني أيضا اذ لا ظن مع التعارض لانا نقول هذا إنما يصح لو كان احتمال التعارضين على السواء في صوراً أولوية أحدهما جامع رجحان أحدها في غيرها وليس كذلك كما يعلم من توجيه الشارح للراجح في هذه المسائل نعم يمكن ان يحذف أحدهما بقرينة توجب المعارضة على السواء في الاولى ومع رجحانه في الثانية كما لا يخفى ولا يتجه حينئذ الا العمل بقضية ذلك من الاحتياج الى المرجح لاحدهما في الاول وتقديم الاخر في الثاني وجه هذا يظهر ما في شرح الحصول للاستهتالي في هذا المقام (قوله قبيلا عن مجازيها عن الدعاء بخير لا شتمها عليه وقيل نقلت اليه اشراعا) أو رد شيخنا العلامة ههنا ما ملخصه ان قول الشارح قبيلا انها مجاز خلاف ما مشى عليه المصنف من انها منقولة اه (وأقول) هذا مما يتعجب منه لان الشارح ذكر هذا القول في معرض التمثيل لهذه القاعدة وليد كراهة محتمار المصنف ولانه راجح ولا هو بصدد ذلك وقد علمت ان المثال مما يكفه الاحتمال بل مجرد القرض والتقدير فكيف بما قيل فهذا الايراد في غاية السخافة كما لا يخفى على ذوي اللطافة (قوله وقد يكون الجاز) قال شيخ الاسلام قد للتحقيق اه (أقول) أي لان كون الجاز بهذه المذكورات كثير لا قلل (قوله بالشكل أو صفة ظاهرة) ينبغي ان المراد بالمشابهة فيها ومباراة المتهاج والمشابهة كالاسد للشجاع والمنقوش اه وبعبارة الاستوى في شرحه النوع الثالث المشابهة وهي تسمية الشيء باسم ما يشابهه ما في الصفة وهو ما اقتصر عليه الامام وأتباعه كاطلاق الاسد على الشجاع أو في

تنكح زوجا غيره فانكحوا ما نكحوا ما نكحوا من النساء ويلزم الثاني التخصيص حيث قال تحل للرجل من عقد عليها أبوه الصورة

فأسد بناء على تناول العقد للقاسد كالصحيح وقيل لا يتناول ومثال الثاني قوله تعالى ١٢٥ ولكم في القصاص حياة أي في

مشروعته لأن بها يحصل  
الاعتكاف عن القتل فيكون  
الخطاب عاما وفي القصاص  
نفسه حياة لورثة القتل  
المقتولين بدفع شر القتال  
الذي صار عدوا لهم فيكون  
الخطاب مختصا بهم ومثال  
الثالث قوله تعالى وإسأل  
القرية أي أهلها وقيل  
القرية حقيقة في الأهل  
كلايتهما المجتمعة اهذه الآية  
وغيرها نحو قولها كانت قرية  
آمنت ومثال الرابع قوله  
تعالى وأقيموا الصلاة أي  
العبادة المختصة بقيل  
هي مجاز فيها عن الدعاء بخير  
لاشتمائها عليه وقيل نقلت  
اليها شرعا (وقد يكون) المجز  
من حيث العلاقة (بالشكا  
كالقرس لصورته المنقوشة  
(أو وصفة ظاهرة) كالاسد  
للرجل الشجاع ودون الرجاء  
الابحار ظهور الشجاع  
دون البحر في الاسد المقتدر  
(أو باعتبار ما يكون) المسقبل  
مبت (أو ظنا) كالخمر للعص  
(لا احتمالا) كالخمر للعبدة  
يجوز أما باعتبار ما كما  
كالعبدة من عتق فتقدم  
مسئلة الاشتقاق (وبالف  
كالقازة للبرية المهلهة  
(والمجاورة) كالأوبه لظن  
الماء المعروف تسعة لها

الصورة كطلاقه على الصورة المنتشرة على الناظر وهذا النوع يسمى المستعار لأنه لما أشبهه  
في المعنى أو الصورة استعيرنا له اسم فكسوناها إياه ومنهم من قال كل مجاز مستعار حكماء القرافي  
اه (قوله أو وصفة ظاهرة) أي ظاهرة الثبوت لوصفها فقوله لظهور الشجاعة أي ظهور ثبوت  
الشجاعة له ونسبها إليه ويحتمل ان المراد ظهوره اذ ذلك للاطلاع على شجاعته بالمشاهدة  
بخلاف البحر للاحتياج في ادراكه الى مخالطته والقرب منه وهو غير ممتاد (قوله أو ظنا  
لا احتمالا) ينبغي ان المراد الظن والاحتمال باعتبار ما من شأنه في نفسه فلا يرد انه قد يظن عتق  
العبد في المستقبل بنحو وعد السيد وان العتق قد يحصل اليأس من تخميره لعراض فينتفي ظن  
تخميره (قوله وبالضد) أي الضدية ركائنه على حذف النافي أي ضدية الضد وتسمية هذه  
العلاقة صحة التجوز باطلاق لفظ البياض على السواد ولفظ القيام على القعود والعكس مثلا  
(قوله والمجاورة) لم أرها من بطاوقضية اطلاقها صحة التجوز باطلاق لفظ الارض على  
النابت فيها من شجر وغيره ولفظ الشفة على الاسنان ولفظ السقف على الجدران ولفظ المسجد  
على ملاصقه من نحو الدور وبالعكس ولا يخالو ذلك عن غرابة وبعد (قوله والزيادة والنقصان)  
قال العلامة ابن جماعة أو رد وذلك في أنواع العلاقة فيكون علاقة وفيه حيثما وجدت لانه يبين  
ان يصدق عليه العلاقة وهو اتصال أمر بما رقى معنى وفي النفس من الصدق عليه حيثما شئ  
اه (وأقول) يمكن ان يجاب بان في تعبيرهم بالعلاقة بالنسبة لهذين التوحيين تسمية اذا لاسية  
الى العلاقة فيها فان اللفظ لم يخرج عن موضوعه في استعماله في غير فليست مثل (قوله نحو  
واسأل القرية أي أهلها) قال المصنف واقائل أن يقول يحتمل ان الله تعالى خلق في القرية  
قدرة الكلام ويكون ذلك مجزاة لذلك النبي ويبي اللفظ على حقيقة لا يقال الاصل عدم هذا  
الاحتمال لانا نقول هذامعروض بان الاصل عدم المجاز اه وفي العتق وقولهم واسأل القرية  
حقيقة فانها تحييك وان الجدار خلقت فيه ارادة ضعيف اه وقوله فانما تحييك قال السيد  
لان الله سبحانه قادر على انطاقها وزمان النبوة زمان خرق العوائد فلا يتسع نطقها بسؤال النبي  
عليه الصلاة والسلام اه وقوله ضعيف قال السيد لان جواب الجدار غير واقع على رفق  
الاختبار في عموم الاوقات بل ان وقع فانما يقع بتصدى النبي عليه السلام به ولم يكن كذلك فيما  
نحن فيه هكذا في الاحكام وأما خلق الارادة في الجدار فليس مما جرى به العادة فلا يقع الا  
بالتحدي أيضا اه (قوله فقد تجوز أي توسع بزائدة كلمة أو نقصها الخ) قد أطال ههنا شينا  
العلامة بما لم يخصصه ان الشارح فيه بقوله أي توسع على ان المجاز ههنا بغير المعنى المتقدم وهو  
كلمة تغير اعرابها بزيادة أو نقصان أو الاعراب المتغير اليه المذكور وان هذا اختيار السكاكي  
وان الذي عليه الاصوابون كما شرح به السيد في حاشية المطول هو القول الثاني المذكور بقول  
الشارح وقيل يصدق الخ وأراد بذلك الاعتراض على الشارح حيث رجع قول غير الاصوليين  
وضعف قول الاصوليين مع انه في تقرير كلامهم (وأقول) لان سلم انه شبه بذلك على ان  
المجاز ههنا بالمعنى الذي ذكره بل يحتمل انه شبه بذلك على ان المجاز ههنا بمعنى التوسع فيه بل هو  
المتبادر من عبارته ولهذا قال السكاكي انه شبه بقوله أي توسع على الخلف في ان ما ذكره من  
الزيادة والنقصان مجاز بالمعنى الاصطلاحي أي بمعنى التوسع فيه وهو معنى لغوي اه ولا يخفاء

ما يحمله من جل أو بقل أو بجرار (والزيادة) نحو ليس كمثل شي قال السكاكي زائدة والافهمي يعني مثل فيكون له تعالى مثل وهو مح

في ان هذا المعنى اللغوي قد ذكره الاصوليون في عداد أنواع المجاز لهذا قال الصفي الهندي  
 في نهايته وثاني عشرها أي جهات التجوز الجازم بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثل شيء عند من  
 يجعل الكاف زائدة واذا وقع التعارض بين هذا وبين كل ما تقدم كان كل ما تقدم أولى لان فيه  
 زيادة لا معنى لها وهو غير مرضي عند القضاة وثالث عشرها عكسه كقوله تعالى واسأل القرية  
 وستعرف انه اذا وقع التعارض بين الاضمار والمجاز أي ما أولى ٥١ ولما قال البيضاوي في  
 المنهاج في سياق عدا أنواع العلاقات تبع الامام في الحصول والزيادة والنقصان مثل اس كمله  
 شيء واسأل القرية شرحة الاسنوي بقوله العاشرة أي من العلاقات الزيادة وهو أن ينظم  
 الكلام باسقاط كلمة فيحكم بزيادتها كقوله تعالى ليس كمثل شيء فان الكاف زائدة بتقدير ليس  
 مثله شيء الخ ثم قال الحادية عشرة النقصان وهو أن ينظم الكلام بزيادة كلمة فيحكم  
 بنقصانها كقوله تعالى واسأل القرية أي أهل القرية الخ ومنه في شرح المصنف وغيره وهو  
 في غاية الظهور وفي المعنى الذي بدأ به الشارح الا يرى قول الاسنوي كالمصنف وهو أن ينظم  
 الكلام باسقاط كلمة فيحكم بزيادتها الخ فانه مصرح بأن التجوز هذا بمعنى زيادة كلمة بل كلام  
 الهندي نص في ذلك الأثرى قوله عند من يجعل الكاف زائدة وقوله لان فيه زيادة لا معنى لها  
 وهو لا عامة اصوليون في صدد تقرير كلام الاصوليين مقدمون على مثل السيد في نقل الاصول  
 بلا تردد من عاقل وقد ذكرنا هذا المعنى اللغوي وحينئذ فان أراد السيد بكون الاصوليين  
 على القول الثاني أنهم ليدركوا الاول الذي بدأ به الشارح فهو ممنوع منعاً في غاية الوضوح  
 مؤيداً بأن من يقدم عليه في نقل الاصول قرر هذا المعنى في سياق تقرير كلام أهل الاصول غاية  
 ما في الباب أن يلزم مخالفة الظاهر في ذلك السياق والامر فيه من لا يقال لزوم ما ذكر يدل على  
 ارادتهم القول الثاني لانا نقول بحر ذلك لا يقاوم الصرايح التي تقررت في ارادة الاول على  
 انه يحتمل احتمالاً قريماً ان يريد السيد مجرد في الاول عن الاصوليين بالمعنى الذي ذكره صاحب  
 المفتاح وهو الكلمة التي تغير احوالها والاعراب المتغير اليها لا بالمعنى الذي اراده الشارح  
 وهو التوسع المذكور فلا اشكال أصلاً وبما تقررت يظهر ان دفاع ما في حواشي التلويح  
 الخسرية في هذا المقام (قوله حيث استعمل في مثل المثال الخ) المقصود انه استعمل مثل المثال  
 في نفس المثال والقرية في أهلها فان ذلك هو محل التجوز دون التقى والسؤال ويجوز أن يريد أن  
 التجوز في لفظ اسأل كما ساقى عن السيد في الكلام على قوله كافي قوة واسأل القرية في شرح  
 قول المصنف وعدم وجوب الاطراد (قوله وليس ذلك من المجاز في الاسناد) أي لان الاسناد  
 فيه على هذا التقدير الى ما هو له وهذا جواب اعتراض على قوله وقيل يصدق عليه (قوله  
 والسبب للسبب الخ) ينبغي ان التقدير وسببية السبب منسوبة بالسبب وكلمة الكل منسوبة  
 البعض وتعلق المتعلق منسوبة بالمتعلق لان العلاقة هي السببية والكلمة والتعلق (قوله وما بال فعل  
 على ما بالقوة) فيه امران الاول ان قضية ساقية التقدير وقديكون بما بال فعل على ما بالقوة  
 ولا ينبغي فساده فلا بد في تصحيحه من المصير الى حذف المتناقض والتقدير وقديكون باطلاق  
 لفظ ما بال فعل على ما بالقوة أي باطلاق لفظ الشيء المتصف بصفة بالفعل على الشيء المتصف بتلك  
 الصفة بالقوة كاطلاق لفظ السكر الموضوع للسكر المتصف بالسكر بالفعل على السكر المتصف  
 به بالقوة وانما تقدم على هذا قوله وبالعكس اهدم تايه فيه اذا لفظ المتناول لما بالقوة حقيقة

والقصد بهذا الكلام تنبيه  
 (والنقصان) نحو واسأل  
 القرية أي أهلها فقد تجوز  
 أي توسع بزيادة كلمة وتقصها  
 وان لم يصدق على ذلك حد  
 المجاز السابق وقيل يصدق  
 عليه حيث استعمل في  
 مثل المثال في نقي المثال  
 وسؤال القرية في سؤال  
 أهلها وليس ذلك من المجاز في  
 الاسناد (والسبب للسبب)  
 نحو الامير يد أي قدرة فهي  
 مسببة عن السيد ولها  
 بها (والكل لبعض) نحو  
 يجاهدون أصابعهم في آذانهم  
 أي أناملهم (والمتعلق)  
 بكسر اللام (المتعلق)  
 يتقصها نحو هذا خلق الله  
 أي مخلوقه ويرجل عدل أي  
 عادل (وبالعكس) أي  
 المسبب للسبب كالموت  
 للمرض الشديد لانه سبب  
 له عادة والبعض للكل نحو  
 فلان يملك ألف راس من  
 الغنم والمتعلق بفتح اللام  
 للمتعلق بكسر هاء نحو  
 ياكم القتون أي القنتنة  
 وقم قائماً أي قياماً (وما  
 بالفعل على ما بالقوة)



متناول لما بالتعل كذلك أيضا كلف الخرفانه متناول - حقيقة للمسكر بالفعل والثاني انه قد يعبر  
 عن هذا بجاز الاستعداد وأورد عليه ان هذه العلاقة يغني عنها قوله فيما مر أو باعتبار ما يكون أي  
 يؤل اليه وأجيب بالمنع فان المستعد للشي قد لا يؤل اليه بأن يكون مستعدا له وبغيره قال شيخ  
 الاسلام وفيه نظر لان ما ذكره فيه أت في اعتبار ما يكون ظنا مع أن الجواب بذلك لا يتخسر فيما  
 ذكره آخر اه (وأقول) يمكن الفرق بأن النظر فيما سبق الى مجرد الاول اليه وهننا الى مجرد  
 الاستعداد فليتامل (قوله) كالمسكر الخمر في الدن لا يخفى ان المثال ينكفي فيه صدقه على تقدير فلا  
 ينافي انه لا يتعين في مثل هذا كونه مجازا كما يعلم من قول المصنف السابق ومن ثم كان اسم الفاعل  
 حقيقة في الحال أي حال التابس مع ما شرحنا به (قوله) وقد يكون الجواز في الاسناد) قال شيخ  
 الاسلام مراده بالجواز هنا مطلقه لا ما عرفه بما مر انتهى (وأقول) ينبغي أن يراد بطلقه ما يسمى  
 بالفظ الجواز اذ ليس بين الجواز المباح تعريفه والجواز في الاسناد قد مر مشترك بينهما أحد الأمرين  
 لان ذلك لفظ مخصوص وهذا اسناد كذلك الا ان يراد بالقدرة المشتركة بينهما أحد الأمرين  
 الصادق بكل منهما والثاني أن المعنى قد يقتضي تعلق قوله في الاسناد بالجواز بمعنى التجوز لكن  
 الموجود في عبارة المصنف عما هو ضمير الجواز وهو لا يعمل وان عبر الشارح بالاسم الظاهر  
 ايضا للمعنى فينبغي تعلقه اما يكون جلالها على التمام أو بمحذوف جلالها على النقصان  
 والمعنى وقد يكون الجواز كالثاني الاسناد أي في عداده ومن افراده (قوله) بأن يسند الشيء لغير  
 من هو له الملازمة بينهما) قال شيخنا العلامة عرفه البيانيون باسناد الفعل أو معناه الى ملاس له  
 غير ما هو له بنا قول فخرج نحو قولك الحيوان جسم وقولك جاء زيد غا طامر يد اعرا وقول الدهري  
 أفت الريح البقل وقولك جاء زيد وأنت تعلم انه لم يجيء والثالث والرابع داخلان في عبارة  
 الشارح انتهى (وأقول) ما زعمه من دخول الثالث والرابع ممنوع منعا واضحا اما الرابع  
 فظروجه بقوله للملازمة بين ما ضرورية ان الاسناد فيه ليس لاجل الملازمة واما الثالث فظروجه  
 بقيد الحيثية المفهومة من قوله غير ما هو له أي من حيث انه غير ما هو له لان الامور التي تختلف  
 بالاعتبارية تعتبر فيها قيد الحيثية حتى انه يكون بمنزلة المذكور كما هو مشهور والاسناد هنا ليس  
 الى غير ما هو له من حيث انه غير ما هو له ضرورة اعتقاد المتكلم أنه الى ما هو له فتدبر (قوله)  
 فعني زادتهم على الاول ازادوا بها) قال شيخنا العلامة يعني فزاد المسند مجاز في ازاد ووقع  
 بين الفاعل وهو ضمير المؤمنين والمفعول وهو ضمير الآيات فعمل كل مكان الاخر ولا  
 يخفى ما فيه من التعسف والاقرب ما قاله العضدان زادت مجاز في التسبب العادي أي نسبت  
 في الزيادة على ان في تأويل الشارح نظرا من وجه آخر وهو ان زاد القاصر وازداد طاوعا  
 زاد المتعدى كما صرح به في شرح خطبة السكاب فهما بمعنى واحد وزاد في الآية على التأويل  
 المذكور قاصر كما لا يخفى على المتأمل اه (وأقول) لا يخفى على متأمل محافظ على القواعد خروج  
 هذا الاعتراض عن قانون البحث فهو غير متوجه وذلك لانه أورد على الشارح بدليل قوله  
 على ان في تأويل الشارح نظرا من وجه آخر مع ان الشارح حاله عن القوم المذكورين  
 لانه في تقرير قولهم ولم ينصب لاختياره وللاختصاص له وقد اشهر انه لا تعترض الحكاية  
 فالشيخ لفرط شغفه بالاعتراض على الشارح وقع في مخالفة القانون من حيث لا يدري مع ان

كالمسكر الخمر في الدن (وقد  
 يكون) الجواز (في  
 الاسناد) بان يسند الشيء  
 لغير من هو له الملازمة بينهما  
 نحو قوله تعالى واذا نزلت  
 عليهم آياته زادتهم ايمانا  
 أسندت الزيادة وهي فعل الله  
 تعالى الى الآيات لتكون  
 الآيات المتلوة سببا لها عادة  
 (خلاف القوم) في تفهيم  
 الجواز في الاسناد فممن من  
 يجعل الجواز فيما يذكر منه في  
 المسند ومنهم من يجعله في  
 المسند اليه فعني زادتهم على  
 الاول ازادوا بها وعلى  
 الثاني زادهم الله تعالى

اعتراضه هذا بقرينة توجيه مدفوع به اما الوجه الاول منه فانه فيه من التعسف ممنوع  
اذل تعسف في القلب كيف وقد قبله السكاكي مطلقا وقال انه مما يورث الكلام ملاحه وقبله  
صاحب التلخيص حيث اشتمل على نكتة غير الملاحه التي اوردتها نفس القلب وهي هنا الملاحه  
في سببه الايات حتى كأنها فاعل الزيادة واما الوجه الثاني منه فان كان حاصله ان زاد في  
الاية على التاويل فاصرفه ويعني ازيد فلا يصح ان يكون مجازا عنه لاتفاقهما في المعنى فلا  
معنى للتجاوز باحدهما عن الآخر كان منفعلا بل لم يكن له منشأ الا الاتيان لان اتفاقهما  
في المعنى ليس بحسب الاصل بل بواسطة التجوز فلا يكون مانعا منه وبما يدل على ان زادت في  
الاية نحو المتعدي لا القاصر تسديه الى المقبول به وهو ضمير المؤمنين فلو لا انه المتعدي اصالة  
لم اصح نصبه لذلك الضمير على المقبولية وبهذا يتدفع أيضا قول شيخنا الشهاب مانعه ويمكن  
ان تقول ان زاد يصح ان يستعمل بمعنى ازيد اذا كان زادا مطورا لزيد المتعدي ويستعمل فلا  
يكون مجازا انتهى وجه اندفاعه ان تعديه ههنا مانع من كونه المطاوع لزيد المتعدي وموجب  
لكونه هو زيد المتعدي تجوز به عن الا لازم على ان مجرد الصلة لا يمنع من المقصود لان هؤلاء  
القوم في مقام تاويل الاية لما قام عندهم من الادلة على نفي المجاز في الاسناد فيكفهم صحة  
كون زاده ههنا هو المتعدي وان صح أيضا ان يكون هو القاصر لانهم ليسوا في مقام الاستدلال  
بالاية حتى يرد عليهم احتمال وجه آخر بل في مقام تاويلها ليوافق ما ثبت عندهم بآية أخرى  
فاحسن التامل في المقام ثم اقاتل ان يقول ان تعديه الى المقبول به مانع من التجوز به عن  
اللازم لان التعدي واللازم يدوران على المعنى فاذا كان بمعنى اللازم كيف يتعدي الى  
المقبول به الا ان يمنع دورانهم كما على المعنى فليتامل (قوله اطلاقا الايات) قال شيخنا  
العلامة أي ضميرها واطلاق الايات اوضحها عليه تعالى مع كون الاسماء توقفية محل منع  
انتهى (وأقول) هذا الاعتراض محال ووجهه اما اوله فلان كون الاسماء توقفية أحدا أقوال  
فهي فلا توجه لهذا الاعتراض حتى يثبت ان هؤلاء القوم من القائلين به وذلك غير معلوم فالجزم  
بالاعتراض من غير اقيان ما يتوقف عليه بل من غير تعرض له أساسا قد قطعوا وقد قررنا الآتية  
انه لا يصح الاعتراض بمجرد الاحتمال لكن الشيخ كثيرا ما مهمل ذلك غفلة عما ذكرنا ومحاظنة  
على ترويج اعتراضه واما ثانيا فلولا ان هؤلاء القوم من القائلين بذلك لم توجه عليهم هذا  
الاعتراض لان هذا الاطلاق في كلام الله تعالى والخلاف انما هو في اطلاق غيره تعالى فحاصل  
كلامهم انه تعالى أطلق هنا ضمير الايات على ذاته تعالى وهذا غير محل النزاع قطعا بل هذا من  
جمله التوقيف الوارد نعم توجه عليهم انه يلزم اثبات التوقيف بمجرد الاحتمال لاحتمال الاية غير  
هذا الوجه من التاويل كالتاويل الاول وكالاسناد المجازي الذي هو مذهبه وان يجوز اطلاق  
الايات عليه تعالى في سائر الاحمال لورود التوقيف به لكن هذا شيء آخر غير ما اوردته الشيخ كالا  
يخفى مع انهم يمكنهم دفعه بأنه قام عندهم ما يمنع الاسناد المجازي ولما اورد عليهم الاية ذكرنا في  
دفعها عنهم هذا التاويل على سبيل الاحتمال الكافي في مثل ذلك فكأنهم طالوا لتردد علينا  
الاية لاحتمالها هذا المعنى فليتامل (قوله ومنع الامام الرازي الحرف مطلقا) أقول لا ينافي  
بقول المصنف الاطلاق عنه وقول الشارح في تفسيره أي طال لا يكون فيه مجازا فراد لا بالذات

اما لا قال الايات عليه تعالى  
لاستناد فعله اليها (و) قد  
يكون الجواز (في الافعال  
والحروف) و قال ابن  
عبد السلام والقشوافي  
مثاله في الافعال ونادى  
أصحاب الجنة أي ينادى  
واتبعوا ماتوا لشياطين  
أي تلتهم وفي الحروف فهل  
ترى لهم من باقية أي ساتري  
(ومنع الامام) الرازي  
(الحرف مطلقا) أي قال  
لا يكون فيه مجازا فراد لا  
بالذات ولا بالتبع لانه لا يقيد  
الابنية الى غيره فان ضم  
الى ما ينبغي ضمها اليه فهو  
مستترة أو الى ما لا ينبغي  
ضمه اليه فجاز تر كيب

ولا بالتبع قول المحصول اما الحرف فلا يدخل فيه الجواز بالذات لجوازه ايراد الجواز بالذات  
 مجاز الافراد مطلقا بدليل قوله عقب ذلك لان مفهومه غير مستقل بنفسه بل لابد وان يتضم الى  
 شئ آخر يحصل الفائدة فان ضم الى ما ينبغي ضمه اليه فهو حقيقة والافهو مجاز في التركيب  
 لافي المفرد انتهى وبذلك يتضح ان كلام الامام في هذا المقام في مجاز الافراد دون مجاز التركيب  
 (قوله قال النقشواني من أين انه مجاز تركيب بل ذلك اضم قرينة مجازا لافراد) اقول هذا  
 أحد أمرين اعترض بهما على الامام والامر الثاني انه لو لم يدخل الجواز بالذات في الحرف لما  
 دخل فيه الحقيقة بالذات ولو كان كذلك ما صح ما ذكره في الباب الثامن في تفسير الحروف فانه  
 ذكر أكثر الحروف وبين مسمياتها على طريق الحقيقة بيان الملازمة هو انه لو تيسر دخول  
 الجواز في الحرف وحده بل في التركيب لوجب عدم دخول الحقيقة فيه وحده بل  
 في التركيب فمكونه حقيقة أو مجازا انما يكون في التركيب لافي المفرد وليس كذلك  
 لما ذكره في الباب الثامن في تفسير الحروف وقد حكى الاصطفاة في الامرين في شرحه  
 للمحصل معبر عن الاول بقوله ثم نقول ما للدليل على انه اذا ضم الى ما لا ينبغي ضمه اليه فهو  
 مجاز في التركيب لافي الافراد ولم لا يجوز ان يكون المنضم الى شئ غير ملائم له يصير قرينة  
 في الجواز المفرد وهذا كما نقول في لفظ الاسد اذا ضم الى ما لا ينبغي ان يضم اليه بان تقول رأيت  
 أسدا يرى صار ذلك قرينة دالة على انه اراد بلفظ الاسد معناه الجازي وهو هذا مجاز في المفرد  
 دون التركيب انتهى ثم أجاب عن الامرين أما عن الاول فبقوله فالجواب عنه ان تقول  
 الدليل عليه ما بينا من كون الحرف لا يفيد معنى أصلا عند الافراد بل يجري مجرى المهملات  
 فاستحال ان يفيد القربة ما ذكرتم واما المثال المستشهد به فهو فاسد اما اوله لان قوله رأيت  
 أسدا لا يفيد قرينة كونه حقيقة الى قرينة أصلا الى آخر ما ذكره وانما تركه لسهو النسخة  
 الواقعة لي منه في هذا المحل وأشار بقوله ما بينا الخ الى ما بسطه قبل مما حاصله ان الحروف  
 موضوعة لتسبب خصوصية بين الشئ وبين النسب المخصوصة بين الشئين بدون ذكر المنتسبين  
 لانهم أصلا قال والقضية الاولى نقلية نقلها ابن الحاجب في كتابه الادبية والاصولية  
 والقضية الثانية بديهية انتهى (قلت) ولعل سكوت الشارح على كلام النقشواني وعدم  
 تعرضه لهذا الجواب لانه لا يسلم القضية الثانية ولا بداهتها بل التسبب المذكورة تفهم في الجملة  
 بدون ذكر المنتسبين وان لم يتبين الا بذكرهما أو يساهما السكنه يمنع الاستعمال المذكورة اذ توقف  
 أصل دلالة الحرف على المضموم اليه لا يتأني كون ذلك المضموم قرينة على التجوز بالحرف  
 واستعماله وحده في مناسب معناه الموضوع له وأما عن الثاني فبقوله لان سلم ان ما ذكره في  
 الباب الثامن يقتضي كون الحقيقة تتطرق الى الحروف غاية ما في الباب انه ذكر معاني  
 الحروف ولم يذكر ان الحروف تفيد عند الافراد بل معناه لها معان تفيد عند التركيب على  
 ما يقتضيه حده وعرف من مذهبه انتهى (قوله نحو قوله تعالى ولا صلبنكم في جذوع النخل)  
 أي عليها قال شيخ الاسلام استعمال في التي للظرفية للاستعمال لعلاقة هي مشبهة بتمسكهم على  
 الجذوع كتمسك المطروف في ظرفه انتهى وقضية ان ذلك من قبيل الاستهارة وقد يقال ظاهر  
 كلام النقشواني انه من قبيل الجواز المرسل والقرينة اضم الى ما لا ينبغي فهو قريب من جهل

قال النقشواني من أين أنه  
 مجاز تركيب بل ذلك اضم  
 قرينة مجازا لافراد نحو قوله  
 تعالى ولا صلبنكم في جذوع  
 النخل أي عليها (و) منع  
 أيضا (الفعل والمشتق)  
 كالم فاعل فقال لا يكون  
 فيه ما مجاز (الاتباع)  
 للمصدر أصله ما فان كان  
 حقيقة فلا مجاز فيها  
 واعترض عليه بالتجوز  
 بالفعل الماضي عن المستقبل  
 والعكس كما تقدم من غير  
 تجوز في أصلها

الاستحالة قرينة (قوله وبان الاسم المشتق يراد به الخ) وبان اسم الفاعل يراد به المفعول واسم  
المفعول يراد به الفاعل من غير تجوز في أصلاهما كما ذكر ذلك الاصفاها في شرح المحصول حيث  
قال الثاني أي من وجوه النظر قوله المشتق لا يدل عليه الجواز الابداعي دخول على المصدر  
يطل باسم الفاعل اذا أريد به المفعول واسم المفعول اذا أريد به الفاعل مع عدم دخول الجواز  
في المصدر كما ينافي أمثلة الجواز انتهى (قوله وكان الامام فيما قاله نظرا الى الحدث مجردا عن  
الزمان) أقول عبارة الامام ظاهرة في موافقة هذا الجواب فانه قال واما الفاعل أي واما عدم  
دخول الجواز فيه بالذات فهو واقظ دال على ثبوت شي لموضوع غير معين في زمان معين فيكون  
الفعل مر بكان المصدر وغيره فلما يدخل الجواز في المصدر استحالة دخوله في الفعل الذي لا يقيد  
الاثبوت ذلك المصدر لشي انتهى ثم قال واما المشتق فلما يتطرق الجواز الى المشتق منه لا يتطرق  
الى المشتق الذي لا معنى له الا انه أمر ما حصل له المشتق منه انتهى فتأمل قوله فلما يدخل الجواز  
في المصدر والخ وقوله فلما يتطرق الجواز الى المشتق منه الخ تجده كالمخرج بان كلامه ليس  
الابتنار مجردا المصدر في نفسه لاعتبار قيد الزمان الخارج عنه واما ما أجاب به الكمال وقال  
انه الاقرب في توجهه عليه ان المصدر في القسم الثاني من الاستعارة التبعية الذي ذكره وحل  
عليه كلام الامام لا تجوز فيه في نفسه اذا ضرب في نفسه في طرفي الشبه والمشبه به معنى واحد  
بل باعتبار قيد الزمان الخارج عن المصدر فلما حل عليه خروج عن ظاهر عبارة المحصول  
المذكورة في دعوى الاقرية نظر وكذا في قوله ومن تأمل كلام المحصول ظهر له سلوك الامام  
طريق البيانين انتهى والله سبحانه ولي التوفيق نعم رد على جواب الشارح ما تقدم عن  
الاصفاها في وهو اسم الفاعل اذا أريد به المفعول واسم المفعول اذا أريد به الفاعل مع عدم  
التجوز في المصدر أي نحو من يوافق أي يوافق ويركأ أي يركع ويجالس أي سار  
وانه كان وعده ما تيا أي آتيا على أحد الاقوال الا ان يجيب بان الامام يجمع التجوز في ذلك اذا  
كل من اسم الفاعل واسم المفعول في ما ذكر يمكن تصحيح ظاهره والاستغناء عن التجوز فيه  
أو يجمع عدم التجوز في المصدر بل وان يكون اسم الفاعل انما تجوز به عن المفعول بعد التجوز  
بمصدر المعلوم عن مصدر المجهول وأن يكون اسم المفعول انما تجوز به عن الفاعل بعد التجوز  
بمصدر المجهول عن المعلوم فليستأمل (قوله ولا يكون الجواز في الاعلام الخ) أقول ههنا مقابان  
به الاول ان العلم باعتبار استعماله في المعنى العلي هل هو مجاز أو لا والثاني انه هل يصح التجوز  
باستعماله في معنى آخر مناسب للمعنى العلي ولا يخفى ان كلام المصنف كغيره ليس الا في المقام  
الاول وهو الذي خالف فيه الفزالي وبه يصرح تقرير الشارح لكلامه الا ترى الى قوله لصحة  
الاطلاق عند زوالها وقوله لانه لا يراد منه الصفة وقد كان يميل العلمية موضوعاتها وحينئذ  
فكلام المصنف هذا لا ينافي التجوز باستعمال العلم في معنى مناسب للمعنى العلي وانك اذا قلت  
مثلا رأيت اليوم ياتما وأردت به شخصيا معينة الكونه شيها يهايم في الجود كان مجازا الكونه  
استعارة تصريحية وهي من اقسام الجواز ولما التبس الحال على الكوراني ولم يتنبه للتمييز  
القياسي ولم يراجع بسوطات الأئمة يعرف ان فرض هذه المسئلة ماذا توهم ان كلام المصنف  
في المقام الثاني وان خلافة الفزالي فيه خطب خطبوا وقال ما نضه وما ذهب اليه المصنف

وبان الاسم المشتق يراد به  
الماضي والمستقبل مجازا  
كما تقدم من غير تجوز في أصله  
وكان الامام فيما قاله نظرا الى  
الحدث مجردا عن الزمان  
(ولا يكون) الجواز (في  
الاعلام) لانها ان كانت  
مرتبلة

خلاف ما عليه المحققون اذ قالوا اذا قلت رأيت حاتما وأردت به شخصا معينا وانما أطلقت  
عليه لفظ حاتم بعد التشبيه به في الجود فهو مجاز لكونه استعارة تصريحية وهي مجاز لغوي  
عند المحققين وكذلك اذا قلت رأيت اليوم أبالهيب وأردت شخصا معينا وتصلت كونه كافرا  
مثله يكون استعارة مما ذكره الغزالي هو كلام في غاية الحسن والدقة فلا وجه لعدم قبوله انتهى  
فما أحقّه يقول القائل

سارت مشرقه وسرت مغربا • شان بين مشرق ومغرب

وقوله وكلم من غائب قولاً صحيحاً • وأقمت من القهم السقيم

ثم رأيت شيخ الاسلام اشار الى مضمون ما ذكرته فراجعه وفي شرح المنهاج للمصنف واعتراض  
النقشبواني على قولهم ان المجاز لا يدخل في الاعلام بأن القائل يقول جاءني تميم أوقيس وهو يريد  
طائفة من بني تميم وهذا مجاز لاستيقنة وتيمم اسم علم فقد تطرق المجاز الى العلم لما بين هؤلاء وبين  
المسيحي بذلك العلم من التعلق وفي هذا الاعتراض نظر انتهى (قلت) ويمكن توجيه النظر بان المتنى  
مجازية العلم باعتبار معناه العلي لا مطلقا كما علم مما تقدم ولعل هذا الاعتراض بالنظر لى أطلق  
تنى المجازية عنه وقد علم مما ذكرهنا وما سبق في الكلام على تعريف الحقيقة ان الاعلام تصف  
بكل منهما خلافا للإمام وغيره (قوله أى لم يسبق لها استعمال لغير العلمية) أقول يجوز جعل الـ في  
العلمية على الحضور أى لغير العلمية الحاضرة فيخرج عنها ما استعمل علماً ثم نقل علماً أيضاً وبذلك  
يبتدع ما أورده شيخ الاسلام كالكمال هنا (قوله فواضح) قال شيخنا العلامة غير واضح اذ المجاز  
يكتفى فيه سبق الوضع بمجرد انه (وأقول) لا وجه للتوقف في وضوحه بالنسبة للشق الثاني وهو  
المتنولة لغير مناسبة اذ النقل لغير مناسبة ينافي اعتبار العلاقة المعتبرة في المجاز التي هي مناسبة  
مخصوصة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي فينافي المجاز وأما بالنسبة للشق الاول وهو المراد  
المفسرة التي لم يسبق لها استعمال لغير العلمية فالوقوف في محله وقد سبقه اليه غيره كالكمال وأشار  
شيخ الاسلام الى جوابه بقوله وتعبيرهم فيه بالاستعمال جرى على الغالب أى من انه اذا لم يسبق  
الاستعمال في معنى لم يسبق الوضع لذلك المعنى بناء على ان الغالب انه اذا وضع اللفظ لمعنى  
استعمل فيه وحينئذ فالمراد بحسب الحقيقة تنى سبق الوضع وتوسم المادة العبارة به يجعلها على  
الكتابة وهي اطلاق اللفظ مراد منه لازم معناه لان الوضع لازم للاستعمال أى بحسب الغالب  
والزوم في الكتابة يكتفى فيه بمثل ذلك كما يعرف من محله فيثبت الوضع ويندفع التوقف فيه  
(قوله وعدمها أولى) أقول من وجوه الاولوية اعتبار العلاقة للمجاز وهي مستقيمة عن العلم قطعا  
(قوله ويعرف المجاز أى المعنى المجازي) أقول فيه الملاقى المجاز على المعنى وهو صحيح خلافا  
لبعضهم فقد قال في التلويح ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى أو على اطلاق اللفظ على  
المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملازمة الظاهرة فيكون  
مجازا لا خطأ وجه على خطأ العوام من خطأ اللواحق انتهى (قوله بتبادر غيره) قال العضد  
يرد عليها أى على هذه العلامة المشتركة اذا استعمل في معناه المجازي اذ لا يتبادر غيره للتردد  
بين معانيه وعدم تبادر شي منها وأنه علامة الحقيقة وليس بحقيقة فان أجيب بانما لا نستعمل  
لا يتبادر غيره بل يتبادر أحد معنييه لا على التعيين وهو غيره قلنا الوضع ذلك صدق على المعنى انه

أى لم يسبق لها استعمال  
لغير العلمية كسعاداً ومنقولة  
لغير مناسبة كفضل فواضح  
أولئحاسبة كمن سعى واده  
ببارك للماظنه فيه من البركة  
فكذلك لصحة الاطلاق  
عند زوالها خلافا للغزالي  
في مطلع الصفة) بفتح الميم  
الثانية كالماتر فقال انه  
بجواز له لا يراد منه الصفة  
وقد كان قبل العلمية موضوعه  
لها وهذا خلاف في التسمية  
وعدها أولى (ويعرف)  
المجاز أى المعنى المجازي  
اللفظ (بتبادر غيره) منه الى  
القهم (لولا القرينة) ومن  
المحسوب بها المجاز الرابع  
وسياتي

يتبادر غيره اذ غير المعين غير معين وذلك علامة المجاز فليكن مجازا في المعين فلا يكون مشتركا بل متواطئا انتهى ثم حكى في الجواب ما يشبه السيد بقوله ويحجر بالجواب انه انما يصح ما ذكرتم من لزوم كونه مجازا في المعين وحقيقة في غير المعين حتى لا يكون مشتركا بل متواطئا ان لو تبادر الى الفهم مفهوم أحدهما لا يعينه على انه المراد واللفظ موضوع للقدر المشتمل الذي هو هذا المفهوم ومستعمل فيه وليس كذلك فان علم ان المراد أحدهما يعينه اذ اللفظ يصلح بحسب الوضع لكل واحد من المعينين بخصوصه وهو مستعمل في خصوصية أحدهما مالكنا لانعلم بل نجزم ان المراد ما هذا المعين وما ذلك المعين وهذا هو المراد بتبادر غيره وكل واحد منهما امفابر للمعنى المجازي فحين تجزم بإرادته معين مغاير للمعنى المجازي وان لم تعلم بخصوصه فيصدق عليه انه يتبادر غيره وان كان تبادره على الاجمال فالتقى عنه علامة الحقيقة بل وجدت له علامة المجاز ولا يصدق على شيء من المعينين انه يتبادر غيره بل هناك يتردد بينه وبين غيره فالتقى عنه علامة المجاز بل وجدت له علامة الحقيقة انتهى (قوله ويؤخذ مما ذكر ان التبادر من غير قرينة تعرف به الحقيقة) وأقول وجه الاخذ ان الغير في قول المصنف ويعرف بتبادر غيره لولا القرينة ليس المراد به في الواقع الاحتمالية فاذا كان المجاز يعرف بتبادر غيره الذي هو بحسب الواقع الحقيقة لولا القرينة فالحقيقة الذي هو ذلك الغير يعرف بتبادره من غير قرينة وهذا في غاية السداد والوضوح وليس مبنيًا كما ترى على انعكاس العلامة فان قيل لانتم ان ذلك الغير ينصرف في الحقيقة بل منه اللفظ الموضوع قبل استعماله قلنا اللفظ قبل الاستعمال لا يوصف بتبادر المعنى منه لان تبادر المعنى من اللفظ انما يتصور حين استعماله في المعنى وأما معرفة أن معناه كذا لا علم به وضع له فليس من قبيل تبادر المعنى من اللفظ فاللفظ الذي يتبادر منه المعنى لا يكون الاحتمالية قد بره وحينئذ لا يرد ما يقال ان هذه العلامة للحقيقة تقتضى بالمشترك لانه لا يتبادر شيء من معانيه أما لا فالعلامة لا يجب انعكاسها كما علمت فلا يضر بخلاف هذه العلامة عن المشترك وأما فلاننا فلانتم الاتقاض المذكور أما على قول الشافعي ومن وافقه ان المشترك عند تجزئه عن القرائن ظاهر في معنييه أو معانيه فظاهر وأما على قول غيره فكل واحد من معنييه أو معانيه يتبادر منه على البديل كما تقدم ايضاحه في كلام السيد السابق قريبا وذلك كاف كما لا يخفى ثم رأيت ما سابق عن شرح المنهاج للمصنف واذا علمت ذلك علمت بطلان ما شنع به شيخنا العلامة حيث قال في قول الشارح ويؤخذ مما ذكر الخ مانعه الذي يؤخذ من الاثبات هو التي فالماخوذ في معرفة الحقيقة هو ان اتفاق تبادر غير المعنى علامة للحقيقة لا تبادر المعنى كما قاله الشارح والاتقاض بالمشترك يدل لما قلنا قول العضد ومنها ان يتبادر غيره الى الفهم لولا القرينة عكس الحقيقة فانها تعرف بان لا يتبادر غيره لولا القرينة انتهى ثم اعلم ان هذا الاختصاص على وجوب انعكاس العلامة وقد نقله الشارح فيما زانتهى وواقعه شيخنا الشهاب على مضمونه وذلك لانك قد علمت بطلان الحصر في قوله الذي يؤخذ من الاثبات هو التي وفي قوله فالماخوذ الخ اذ قد بان لك بما لا مزيد عليه وضوح الاخذ الذي ذكره الشارح بالوجه الذي بيناه وكان الشيخ توهم ان وجه الاخذ منحصرا في المقابلة وتوهم ان هذا الاثبات لا يقابل الا التي وغاب عنه ما بيناه مما هو في غاية الوضوح وكذا بطلان قوله والاتقاض

ويؤخذ مما ذكر ان التبادر من غير قرينة تعرف به الحقيقة

بالمشترك

بالمشرك اذ قد بان للان لا يتقاضى وقوله ثم اعلم الخ اذ قد بان للعدم البناء على ما ذكره على ان  
 عدم وجوب انعكاس العلامة لا ينافي صحة انعكاسها في بعض المواد بخصوص تلك المادة نظير  
 قواهم الموجبة الكلية لا تنعكس كلية بمعنى انه لا يصح كلها انعكاسها كلية مع صحة انعكاسها كلية  
 في بعض المواد كما صرحوا به فما المانع من صحة عكس هذه العلامة بخصوص هذه المادة وانما يقع  
 اذا كلف اعتبار من حيث كونه عكس السلامة من حيث كونها علامة فقد بولت من  
 الغافلين واما قوله ويدل لما قلنا قول العضد الخجوايه اما اولاً فلم يقم عقل ولا نقل على امتناع  
 مخالفة العضد خصوصاً من مثل الشارح فان اعتقد الشيخ ان الشارح لم يطلع على ما في العضد  
 فهو بلا عظيم لا يصدر منه الا عن ائبلى بفساد عقله وان اعتقد انه اطلع عليه لكنه اخطأ في  
 مخالفة فان اعتقد ان الخطأ مجرد مخالفة العضد من حيث مجرد كونها مخالفة العضد فهو جنون  
 لا يعبأ به ذوا العقول وان اعتقد انه لا يخصص الصفة فيما قاله العضد في خصوص هذا المثل  
 وفساد ما قاله الشارح فيه فقد انضح بطلان ذلك بما لا مزيد عليه وقد خالف العضد هنا من عده  
 من شراح مختصر ابن الحاجب في تفسير قول ابن الحاجب عكس الحقيقة فيسروه على وفق ما  
 قاله الشارح كما وضع ذلك السعد والسيد في حاشيتهم ما لم يعترضوا عليهم بما قاله العضد ولا نازعاهم  
 في صحة ما قالوه بل وجه السيد اختيارهم ذلك من جهتين بسطهما والعجب من الشيخ حيث  
 لم يعترض لذلك وكان لم يطلع عليه بل هو الظاهر أو قصد ترويح اعتراضه بسكونه عنه لكنه بعد  
 رأياً ثانياً جعل العضد العلامة عدم تبادر الغير لولا القرينة لا ينافي جعلها التبادر من غير قرينة  
 كما ذكره الشارح موافقاً لما ذكره من عدم العضد من شراح المختصر حتى يرد بكلامه كلام  
 الشارح اذ ليس في كلامه ما يقيد الحصر فيما قاله ولا ما ينافي ما قاله غيره لظهور ان عدم تبادر  
 غير الشيء صادق بتبادر الشيء وبما سمع له فكيف يعترض أحد بما لا يخترع عنه بربا أو يؤول  
 الابصاره واما ما نالنا فالتمسك بكلام العضد ليس أولى من التمسك بكلام غيره كما مام الاسلام  
 والمسلمين الامام غير الدنيا والدين قال في الحصول أحدها ان يسبق المعنى الى افهام جماعة من  
 أهل اللغة عند سماع اللفظة من دون قرينة فيعلم انها حقيقة فيه انتهى وكلامه صفي الدين  
 الهندي قال في نهايته أحدها ان يتبادر المعنى الى فهم جماعة من أهل اللسان عند سماع اللفظ  
 من غير قرينة والمتبادر الى الفهم هو الحقيقة وكلامه الامام العلامة القاضي البيضاوي قال في  
 منهاجها علامة الحقيقة سبق الفهم قال الجمال الاسوي في شرحه وهو أي علامة كون اللفظ  
 حقيقة في المعنى المستعمل فيه أمران أحدهما سبقه الى افهام جماعة من أهل اللغة بدون  
 قرينة لان السامع لو لم يعلم ان الواضع وضعه له لم يسبق فهمه اليه دون غيره ثم أورد المشرك  
 وأجاب عنه بما سأتى عن المصنف وقال المصنف في شرحه العلامة الاولى من علامتي الحقيقة  
 تبادر الذهن الى فهم المعنى من غير قرينة فان قلت ما ذكرتم من نقوض طردا وعكسا اما الطرد  
 فلان الجواز المنقول والجواز الراجح مما يتبادر معنى ككل منهما مما يجازى من غير قرينة دون  
 حقيقةهما واما العكس فلان المشترك حقيقة في مدلولاته مع عدم تبادر شيء منها الى الفهم قلت  
 أما المنقول فغير وارد لان المنقول اليه انما يتبادر لانه حقيقة فيه وكونه مجازاً فيه أيضاً ينافي  
 كونه حقيقة فيه لما عرفت من ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازاً أو ما عدم تبادر

الحقيقة الاصلية فاصبرورهم الا ان مجازا عرفيا واما المجاز الراجح فقال منى الدين الهندي هو نادر والتبادر في الاغلب يختص بالحقيقة وتختلف المدلول عن الدليل الظني لا يقدح فيه الا ترى ان الغيم الرطب في الشتاء دليل وجود المطر وتختلفه في بعض الاوقات لا يقدح في كونه دليلا عليه لاسيما في المباحث اللغوية والامارات الاعرابية واما اللفظ المشترك فاحسن ما يجاب به عنه ان التعريف بالعلامة لا يشترط فيه الانعكاس اهـ واجاب الكمال عن المجاز الراجح بوجه آخر حيث قال فان فرض تبادره أى المجاز دون قرينة لقوة اشهاره فقد صار حقيقة بحسب ما اشتهر فيه من عرف أو شرع فالتبادر والسكون حقيقة وان كان مجازا باعتبار وضع آخر اهـ فانظر هذه النصوص من هؤلاء الأئمة المعروفين بسعة الاطلاع وحرية التسرع والتعريض وكان الشيخ لا يعتاده الاقتصار على مطالعة العضد ظن انه لا مزيد على ما فيه واعلم ان المقهور من قول الاستوى لا ذال السمع لول يصح الخ ان هذه العلامة في حق من يسهل الوضع فيستدل بتبادر فهم غيره من أهل اللغة لان ذلك التبادر فرع معرفة ذلك الغير بالوضع فتامه (قوله وصحة النبي) قال شيخنا العلامة عبارة العضد صحة النبي في نفس الامر كقولك البليد ليس بحمار وانما قلت في نفس الامر لئلا تدفع ما أنت بانسان لصحة لعمرة اهـ وهذا القيد أهمله الشارح مع الحاجة اليه اهـ (وأقول) اما أولاد الشارح اسوة في اهماله بغيره كمن الخاب ذلك الامام الذي للشيخ غاية الاعتناء بكلامه والذب عنه والانحراف التام من مخالفه واما ثانيا فوجه اهماله الاستغناء عنه بكون التبادر من صحة النبي صحته في نفس الامر لا لانتظار لغة والتبادر علامة الحقيقة ولا يتوهم عاقل ان الشارح لم يطلع على عبارة العضد بل لاشبهته في انه كرو الاطلاع عليها لكنه اسقط هذا القيد قصد اشارته الى انه مستغنى عنه بقى ههنا بحث وهو اد اعتبار هذا القيد الذي صرح به الكمال أيضا يشكل معه الجواب الذي حكاه في دفع الاعتراض الذي نقله أيضا وذلك لانه مع فرض عدم معرفة ان المعنى حقيقي كيف يمكن معرفة صحة نفسه في نفس الامر ليستدل بتلك الصحة على التجوز فتامه (قوله بان لا يطرده كافي واسأل القرية أى أهلها ولا يقال وامأل البساط أى صاحبه أو يطرده لا يجوز بال الخ) اعترضه الكمال وتبعه شيخ الاسلام بان سألته يرجع الى أنه لا يلزم اطراد مجاز من المجازات في جرميات مدلوله لانتفاء التصيرية في بعضها بان يعبر بالحقيقة بدله كالتعبير بالشجاع بدل الاسد في بعض ذوى الشجاعة ولا شك ان مثل ذلك ياتي في الحقيقة التي اها مجازاته يصح التعبير في بعض جرميات مدلولها بالمجاز بدله الخ (وأقول) يمكن ان يجاب بان سأل كلام الشارح ان المراد بعدم وجوب الاطراد صحة اطلاق اللفظ على كل فرد من افراد ذلك المعنى مع عدم امكان العدول في بعض الافراد الى اطلاق اللفظ على كل فرد من افراد ذلك المعنى مع عدم امكان العدول في بعض الافراد الى اطلاق اللفظ على حقيقيا الا ترى الى قوله بتخلاف المعنى الحقيقي الى قوله لانتفاء التعبير الحقيقي بغيرها ولا دور في ذلك لان معرفة كون الاطلاق الاخر حقيقيا لا يتوقف على معرفة كون الاطلاق الاول مجازيا كما ان معرفة ان ما عدا الاطلاق الاول ليس حقيقيا لا يتوقف على معرفة ان الاطلاق الاول حقيقي ثم الاطراد وحدهم في المعنى تميز الاول كل جرمي من جرميات الحقيقة وكل جرمي

(وصحة النبي) كافي قولك في البليد هذا حمار فانه يصح في الجاهل عنه (وعدم وجوب الاطراد) فيما يدل عليه بان لا يطرده كافي واسئل القرية أى أهلها ولا يقال واسئل البساط أى صاحبه أو يطرده لا وجوب كافي الاسد للرجل الشجاع



من جزئيات المجاز وذلك لان أي جزئي من اللفاظ يستعمل في معنى جزئي ان اطراد استعماله فيه وفي أمثاله بان صرح اطلاقه على كل منها فان لم يثبت استعمال لفظ آخر في ذلك المعنى الجزئي أو غير من أمثاله حقيقة كان ذلك الجزئي حقيقة والا كان مجازا فاذا استعمل أسد في هذا الشجاع المعين كان مجازا لانه وان اطراد فيه وفي أمثاله لا يمكن يتاني استعمال غيره على سبيل الحقيقة فيه أو في شيء من أمثاله كلفظ شجاع وبهذا يندفع قول السكالي ان الاطراد وعلمه بهذا المعنى انما يتميز بالاول منه ما جعله الحقيقة عن جملة المجاز وبالثاني جملة المجاز عن جملة الحقيقة وليس ذلك مقصود العلامة انما مقصودها تعريف كون كل لفظ جزئي يقبل علامة المجاز مجازا وكون كل لفظ جزئي يقبل علامة الحقيقة حقيقة (فان قلت) يرد على الشارح بعد ذلك ان أحدا المترادفين يصح استعماله في كل فرد من أفراد المعنى مع جواز العدول عن استعماله في بعض الافراد الى الرديف الآخر الذي هو حقيقة فيه أيضا فقد وجد عدم وجوب الاطراد بالمعنى الذي حلت عليه كلامه بالنسبة لكل من المترادفين مع ان كلامهما حقيقة لا مجاز (قلت) يمكن تخصيص هذه العلامة بما اذا علم اتقاء الترادف واحتمل الاستبدال والتجوز كما تقدمت الإشارة اليه فليتأمل (قوله كما في واستدل القرية) فيه أمران الاول أنه لا يبعد ان المراد ان التجوز في لفظ القرية بان أريد به أهل القرية حيث كان المستعمل لا تصح نسبته الى نفس القرية والثاني قال شيخنا العلامة التتميل به لفظ الذي لم يطرده في أفراد معناه المجازي مبني على انه من المجاز المحدود وبما سبق خلاف ما سبق للشارح ثم الاطراد فيه لو وقع انما هو باستعمال نظائره في نظائر معناه لا باستعماله هو في أفراد معناه كما هو حقيقة الاطراد الآن يراد به المجاز في الهيئة التركيبية أعني ايقاع السؤال على القرية بناء على أنه سؤال لاهلها مع انه لا يصح ايقاعه على البساط بان تقول اسأل البساط اذا أمرته بسؤال أهله فانه التقارظي قال وبهذا تشعر عبارة الشارح يعني العضد اه (وأقول) أما قوله التتميل به مبني على أنه من المجاز المحدود بما سبق الى قوله خلاف ما سبق للشارح فان أراد به الاعتراض على الشارح بان هذا التتميل لا يوافق ما سبق له فهو مردود ما أولا فلما تقدم متكررا أن التتميل مما يكفي فيه الاحتمال بل مجرد الفرض فكيف بما قبله فكون هذا التتميل لا يوافق ما سبق له مما لا محذور فيه بوجه ومن له خبرة بكتب الأئمة لا يرتاب في أنها مشحونة بامثال هذا الصنع وأما ثانيا فكون ما ذكر خلاف ما سبق للشارح ممنوع بل هو من جملة ما سبق له لانه حكاه أيضا فيما سبق غاية الامر انه قدم غيره عليه بل تعبيره عنه هناك يقبل لم يقصد به تصديقه بل هو مجرد الحكاية بمنزلة أن يقول وقال بعضهم فان أراد أنه خلاف ما رجحه فيما سبق فهذا بعد تسليمه لا يقتضي الاعتراض عليه لانه يكفي مجرد حكايته في صحة بناء التتميل عليه وأما قوله ثم الاطراد فيه لو وقع انما هو باستعمال نظائره الى آخر ما نقله عن المولى التقارظي في جوابه أنه لا محذور في ذلك بل فيه فائدة وهي التتميل على أنهم أرادوا بالاطراد ما يشمل ذلك لتلايقهم اختصاصه بما هو الظاهر منه مع انه ليس كذلك على ان السيد خالف التقارظي حيث قال شرح الكلام الفاضل انصه يعني ان انظة اسأل استعماله في محمل هو نسبة السؤال الى القرية بسبب تعلق السؤال باهلها ولم

فصيح في جميع جزئياته من غير وجوب الجواز ان يعبر في بعضها بالحقيقة بخلاف المعنى الحقيقي فيلزم اطراد ما يدل عليه من الحقيقة في جميع جزئياته لا تقاوم التعبير الحقيقي بغيرها (وجهه) أي جمع اللفظ الدال عليه (على خلاف جمع الحقيقة) كالأمر بمعنى الفعل مجازا يجمع على أمر وبخلافه بمعنى القول حقيقة فيجمع على أوامر

تستعمل في محل آخر ونسبة السؤال الى البساط وان وجد فيه ذلك أي تعلق السؤال بالاهل  
وهذا مبني على ما سياتي من مذهب المصنف في مثل قولنا آتيت الريح البقل أي من أن الجواز  
في المسند بالتأويل في أنبت وهو السبب العادي وان كان وضعه للتسبب الحقيقي وعبارته أعني  
السيد فيما سياتي وأما قول المصنف أن أنبت موضوع للتسبب الحقيقي واستعماله في التسبب  
العادي مجاز فقد صرح به في المنتهى وهو مذهب شاذ من الناس وقد زيفه صاحب المفتاح  
وغيره اه وكتب أعني السيد بها مش ذلك مانعه ليس المقصود ان التسبب العادي يارفي  
جميع الصور حتى يقتضى بجواز حقه بل المقصود ان الفعل موضوع للنسبة الى ما هو صالح  
لان يكون فاعله حقيقة فاذا أسند الى غيره فقد خرج عن موضوعه سواء استعمل  
في التسبب العادي أو في ملابسة أخرى مقابلة للملابسة مع الفاعل وكذا الحال في المفعول  
فحواسن فانه موضوع لأن يقع على ما هو صالح لان يكون مسؤلا فتأمل اه أي فاذا أوقع  
على ما لا يصلح ان يكون مسؤلا كالقرية فقد خرج عن موضوعه واستعمل في ملابسة مقابلة  
للملابسة مع المفعول وكان معنى أسأل القرية لابس القرية ملابسة تتعلق بسؤال أهلها واصله  
ان الجواز على هذا في لفظ أسأل فقط ثم أشار أعني السيد الى رد ما قاله التنازلي من وجهين  
أولهما ان عدم الأطراد أن يستعمل لفظ في محل لوجود معنى ولا يستعمل ذلك اللفظ في محل  
آخر مع وجود ذلك المعنى فيه لان يستعمل نظيره فيه وما ذكرتم من هذا التيسيل اه والوجه انه  
يصح أيضا أن يراد بالأطراد ما يشمل هذا المعنى أيضا وقوله لأن يستعمل الظاهر كما قال بعضهم  
أن يقال لأن لا يستعمل فليتأمل (قوله ولا يقال وأسأل البساط) قال القرافي في شرح المحصول  
قلنا لاسم انه يمنع بل كلام سيويه وغيره يقتضي الجواز قال سيويه لا يصح أن يقال قامت  
هندومر ذلك خلافا ليعني لأن قرينة التعذر في القرية هي الدالة على الاضمار ولا تعذر هنا  
في هندومر ولا يجوز اضممار بقدر دليل وهذا يقتضي أسأل البساط بقرينة التعذر فيصرف السؤال  
الى صاحبه كما يصرف لاهل القرية اه كلام القرافي (قلت) وقد ذكرنا الصانع ما يصرح بقياسية  
جواز أسأل البساط فنقد ذكر ابن مالك في تسميته أنه يجوز حذف المضاف وإقامة المضاف  
اليه مقامه في اعرابه وقسم ذلك الى قياسي وسماعي وذكر أن ضابط ذلك انه ان امتنع استقلال  
المضاف اليه بالحكم فهو قياسي فهو وأسأل القرية وأشربوا في قلوبهم العجل اذا القرية  
لا تستل والعجل لا يشرب وان لم يمنع ذلك فهو سماعي كقوله

عشية قر الماشون بهدما ه قضى شبهة في ملتقى القوم هو بر

أي ابن هو بر اه وهو مصرح بما ذكر كما ترى وبه يزداد الاشكال وما يقويه ان المعبر في العلاقة  
نوعها لا شخصها وهي متحققة هنا والاستحالة قرينة فإوجه الامتناع والحاصل ان كلام  
الاصوليين مصرح بامتناع نحو أسأل البساط أي صاحبه وكلام النحاة مصرح بجوازه ويمكن  
التوفيق بينهما بأن كلام الاصوليين فيما اذا حذف المضاف غير مراد بعد حذفه بل استعمل  
حينئذ لفظ المضاف اليه في معنى المضاف كما اذا حذف المضاف لفظ الاهل من قولنا أسأل القرية تسميا  
ثم أريد بلفظ القرية نفس الاهل أو أريد بالمسند معنى مجازي مناسب للمفعول كما تقدم في كلام  
السيد وكلام النحويين فيما اذا حذف المضاف مع ارادته بعد حذفه فلم يستعمل لفظ المضاف

اليه في حنى المناف بل أتقى به الله سراد اعنه معنى المضاف اليه كما كان قبل الحذف بأن حذف  
 في المثال لفظ الاهل مع ارادته وأريد بلفظ القرية فيه بعد الحذف نفس الابقية وهذا مع بعده  
 من كلامهم وان اندفع به الثاني لكن يبقى الاشكال عما شربنا اليه من أن المعتبر في العلاقة  
 نوعها مع تحقق القرية فلم امتنع ذلك فليتامل (قوله وبالترام تقييده) فان قلت يرد عليه  
 الائمة الملازمة للاضافة بل والحروف لا التزام تقييدها بمعلقةها (قلت) يمكن التخلص بوجهين  
 الاول أن يقيده هذه العلامة خاصة بما جهل حاله اماما علم حاله بالدليل وأنه حقيقة فلا التفات  
 لهذه العلامة بالنسبة اليه اذ الدليل الدال على انه حقيقة مقدم عليها والثاني ان المراد التزام  
 تقييده لا لتصور في معناه ولا لارادة تخصيصه بوجه يتوقف على التقييد وان المجاز لم يقيده لاجل  
 ذلك فليتامل (قوله أي ابن الجانب) قال شيخنا العلامة تفسيره للذلل فقط لا لجناس كما هو ظاهره  
 اذ لا معنى لا خفض لهما ان الجانب الذلل والجناس الذلل اذ لا معنى لا خفض لهما بلين الجانب واصل  
 الشارح رأى في كلام بعضهم تفسير اخفض لهما جناح الذلل بلين الجانب بصيغة الامر فاصدا  
 تفسير اخفض بلين والجناح بالجانب فاعتقد أن لين مصدره مضاف للجانب تفسيره بلين الجناح  
 فليتامل اه (وأقول) أما اولنا فنقوله كما هو ظاهر مجرد دعوى لاستداهما من عقل أو نقل بل  
 لا حامل عليها الا مجرد حجة الاعتراض بل هذا التفسير يحتمل الرجوع للمضاف اليه كما يحتمل  
 الرجوع للمضاف والميزا التراتن ومنها استقامة المعنى أو عدم استقامته ودعوى ظهوره  
 في الثاني خيال باطل لا اعتبار به اذ لم يشهد به عقل ولا نقل وقيل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين  
 وأما ثانيا فلو سلم أن ظاهره ساذك كان غاية الامراه في العبارة مدوع بالتأمل في المعنى ومثله  
 كثير حتى في كلام الصادق فلا محذور في ذلك بوجهه وأما ثالثا فلا تسلم انه لا معنى لأن يقال  
 اخفض لهما ما لين جانب الذلل لان حامله اخفض لهما ان جانبك أي لينك الحاصل بواسطة الذلل  
 أي التذلل أي قرينه منهما بأن تعاملهما به أو زدهما منه بواسطة زيادة التذلل وهذا معنى صحيح  
 لطبق لا ريب لتأمل في صحته واطقة فلا وجه لتفي المعنى عنه وأما رابعا فلا تسلم انه لا معنى لان  
 يقال اخفض لهما ما لين الجانب أي قرينه منهما معا ملتمهما به أو زدهما منه وقد أشار الكمال الى انه  
 تفسيره بلين الجناح حيث قال واعلم أن ظاهر هذا التمثيل ان استعمل الجناح في لين الجانب من قبيل  
 المجاز في المفرد واذ علمت ذلك فاجب غاية العجب من قوله ولعل الشارح الخ فانه من العظام  
 وذلك لانه زعم بغير سند أن المعنى المشكل أي في زعمه والافقد علمت أنه لا اشكال فيه هو ظاهر  
 كلام الشارح ثم أخذ يستدركه بما يجامش عنه بعض فضلاء الطلبة فضلا عن مثل هذا الامام  
 المجمع على جلالة وامامته ومن يدتأيه وشجره وقوة نظره وتامله وقد علمت بطلان ما زعمه على  
 الشارح وما رتب عليه مما يغني عن هذا الاعتذار البارد الباطل وبالله المستعان (قوله أي  
 شدته) قال شيخنا العلامة تأنيث الضمير واجب لتأنيث الحرب كما في حتى تضع الحرب أوزارها  
 اه (وأقول) ما زعمه من وجوب التأنيث باطل قطعا أما اولنا فلا قلنا فيها الغنن التذكير والتأنيث  
 ولهذا قال شيخ الاسلام قوله أي شدته جرى فيه على لغة تذكيرها والمشهور تأنيثها اه واذ  
 كان فيه لغة بالتذكير وان كانت غير مشهورة لا يكون التأنيث واجبا وأما ثانيا فانه ليس  
 فيها الا التأنيث لكن يجوز تذكيرها بالتأويل بالنقل كما في نظائرها وقد قال النعمان تقييد كالموت

(وبالتزام تقييده أي  
 تقييد اللفظ الدال عليه  
 كجناح الذل أي ابن الجانب  
 ونار الحرب أي شدته  
 بخلاف المشترك من  
 الحقيقة فانه يقيده من غير  
 لزوم كالعين الجارية

(وتوقفه) في اطلاق اللفظ عليه (على المسيحي الاخر) نحو ومكروا ومكرا لله أى جازاهم على مكروهم حيث نواطوا وهم اليهود على أن يتلوا عيسى صلى الله عليه وسلم بان التى شبهه على من وكلوا به قتلوه ورفعوا الى السماء فقتلوا الملقى عليه الشبه فلما انه عيسى ولم يربوا الى قوله انا مساجكم ثم شبهوا فيه لما لم يروا الاخر فاطلاق المكرو على الجازاة عليه متوقف على وجوده بخلاف اطلاق اللفظ على معناه الحقيقي فلا يتوقف على غيره (والاطلاق على المستحيل) نحو واسئل القرية فاطلاق المسؤل عليها المأخوذ من ذلك مستحيل لانها الابنية المجتمعة وانما المسؤل أهلها (والمختار اشترط السمع في نوع الجواز) فليس لتأان تجوز في نوع منه كالسبب للسبب الا اذا سمع من العرب سورته منه مثلا وقيل لا يشترط ذلك بل يكتبى بالعلاقة التى نظروا اليها فى كنى السماع في نوع لهمة التجوز في عكسه مثلا (وتوقف الأمدى) في الاشرط وعدمه

ويؤتى المذكر جلا على المعنى فالاول كقوله ترى رجالا منهم أسيفا كأنما \* يضم الى كسبه كما مضيا فذكر وصف الكف وهو مخضب جلا على معنى العضو والثانى صك قول بعضهم أمته كفى فاحترقها فانت ضمير الكتاب جلا على معنى الصحيفة واهذا قال الفقهاء رضى الله عنهم في الدعاء للميت في الصلاة عليه انه اذا كان الميت أمتى قال هذه أمته وانت ما يعود اليها قالوا ولو ذكره على ارادة الشخص جاز (فان قلت) سلنا ذلك لكن الاولى التأيت لانه اللغة المشهورة ولان التذكري بالتأويل خلاف الاصل فما وجه العدول عنه (قلت) يمكن ان يكون وجهه خشية توهم عود الضمير حيث تذللنا دون الحرب (قوله متوقف على وجوده) أقول المتبادر منه ارادة تحققه في نفس الامر لكن قول الكمال وواقعه شيخ الاسلام ينبغي ان يكون المراد وجوده تحقيا كالمثال الذى تكلم فيه أو تقديره كقوله تعالى أفأمنوا مكر الله فهو من المشاكاة التقديرية كقوله تعالى صبغة الله كما تقرر في علم البيان انتهى يقتضى ارادة الوجود في الذكر اذ لا معنى لانتظام الوجود في نفس الامر الى تحقيقه وتقديره فليتأمل (قوله فاطلاق المسؤل عليها المأخوذ من ذلك مستحيل الخ) قال شيخنا العلامة قوله مستحيل خبر اطلاق وفي كون الاطلاق مأخوذا من الآية وكونه مستحيلا تناقض ومخالفة للمتن في أن المستحيل هو المطلق عليه لا الاطلاق الا ان يؤتى بان المراد على المستحيل عليه ذلك الاطلاق فان دفع التناقض بان المأخوذ الاطلاق عليهما من حيث هي والمستحيل انما هو الاطلاق عليها مرادها الابنية قلنا فالاطلاق المأخوذ غير المستحيل فلا يصلح الحكم بانه هو فليتأمل والذى يتبين ان يقال وهو مقتضى المتأطلق سؤال القرية على معنى هو استقامها هو مستحيل فاستحالته يعرف بها ان المراد استقامها أهلها وهذا معنى صحيح لا تكلف فيه ولا خروج عن ظاهر العبارة انتهى (وأقول) لا يحتج بان الاطلاق على كذا من اوصاف اللفظ فلا يصدق على غيره كالاسناد الايقاعى أو غيره وأن نحو اسأل القرية للاستحالة في طرفيه اذ كل منهما مستعمل في أمر يمكن بل في اسناد أسدما الى الاخر اسنادا ايقاعيا فلا يصدق الاطلاق على المستحيل على واحد من الطرفين لعدم استحالته معناه ولا على الاسناد الايقاعى وان استحال عدم تحقق الاطلاق اذ لم يعبر عنه بلفظ لا يقال الفعل يتضمن النسبة لا غيرا في معناه والمراد بالاسناد ما يشملهما فقد صدق الاطلاق لدلالة انفظ الفعل عليها لانا نقول المعبر في معناه النسبة الى الفاعل والكلام في الاسناد الى المفعول اسنادا ايقاعيا وبذلك يتضح عذرا الشارح في العدول عن ظاهر التمثيل بالآية الى جعل المثال لفظ المسؤل المأخوذ منها ووجه أخذه منها ظاهر لانه قياس اسم مفعول الفعل المذكور فيها والمراد باستحالة هذا الاطلاق استحالة من حيث ما دل عليه من اوصاف القرية بمقتضى المسؤولية وخطابه الامر أن في الكلام مسامحة وأمثالها من الشائع الذائع فلان مناقضة بين أخذه هذا الاطلاق وكونه مستحيلا ولا منشأ لزعم التناقض الا توهم ان المراد استحالة نفس الاطلاق وليس كذلك واذا أحسنت التأمل فيما قرناه وفهمت حق الفهم ما بيناه أيقنت بعذرا الشارح في العدول عن ظاهر التمثيل وبهجة ما عدل اليه بل تعينه وبهجة وطبع ما هو عليه الشيخ فقول به في كون الاطلاق مأخوذا من الآية وكونه مستحيلا

تناقض

تناقض قلنا دعوى التناقض ممنوعة منع الاستنباط فيه لان معنى أخذ منها انه قياس اسم  
مفعول الفعل المذكور فيها وهذا لا ينافي كون هذا الاطلاق مستجيلا بالمعنى المتقدم الذي  
حاصله وما كماله استعماله المعنى لان قياسه الاطلاق لغة لا يتوقف على صحة المعنى ولا تستلزمه  
ككماله المعنى ولعمري ان هذا في غاية الوضوح فعمله ان لا حاجة الى ما ابداه ووردت بقوله فان  
دفع التناقض الخ لما بان بما لا من يدعى ووضحه انه لا تناقض بوجه وقوله ومخالفة للمتن قلنا  
أشار بخالفته الى صرفه عن ظاهره اذ لا يصدق عليه الاطلاق على المستحيل لان الفعل يستعمل  
في السؤال والاستحالة في نفس السؤال والقرينة مستعملة في الاثنية ولا استحالة في مجردها  
وانما الاستحالة في اسناد أحدهما الى الآخر لكن لا يصدق الاطلاق عليه لما بيناه فان  
قبل عبارته لا تقيد ما قررته فيها الا بما حجة قلنا لا محذور في مسامحة ذلك القرينة على  
المقصود معها والقرينة هنا قوله وانما السؤال أهلها فانه مصرح بأن استحالة الاطلاق ليس  
لنفسه بل باعتبار ما دل عليه وحيث قد فغاية الامر رجوع هذا الاعتراض الى المناقشة  
في العبارة وقد اشتمر انهم اليست من داب المتهقين ولا المصلين وقوله والذي يتعين أن يقال رخ  
قلنا هذا الذي وصفته بالتعين والصحة وعدم التكلف والخروج عن ظاهر العبارة وان كان  
صحيحا في نفسه الا انه لا يناسب قول المصنف والاطلاق على المستحيل اذ لا يمتنع معه الاطلاق  
على المستحيل بل الاسناد المستحيل كما يعلم مما قررناه (قوله ولا يشترط السماع في شخص الجواز  
اجماعا) قال شيخ الاسلام فيه اشارة الى أن نقل غيره كابن الحاجب الخلاف بقوله ولا يشترط  
النقل في الاصح محمول على غير الأشخاص كما جعل عليه المصنف في شرح المختصر  
حيث قال محل الخلاف آحاد الأنواع لا الأشخاص اذ الشخص الحقيقي لا يصح كونه محل  
خلاف لان أحد الاي يقول لا أطلق الاسد على هذا الشجاع الا اذا أطلقته عليه العرب بعينه  
وأطال في بيان ذلك ثم قال فقد تحترق ان الخلاف في الأنواع لاني الجنس ولا في جزئيات النوع  
الواحد وسبقه الى ذلك القراني اه كلام شيخ الاسلام ومما قبله للقرافي نقله الاسنوي وناعى  
به عنه أيضا ولم يعرج على خلافه بوجه مع سعة اطلاعه ومزيد تحريه وتحريه حتى قال فيه  
شيخنا الشريف الصقوي ليس على مناجح البيضاوي أجل من شرحه فقال قال القرافي  
والخلاف انما هو في الأنواع لاني جزئيات النوع الواحد وانما هو ككلام بعضهم اه وما  
نسبه المصنف في شرح المختصر ذكر مثله في شرح المنهاج أيضا فاسببا خلافا الى ايها كلام  
بعضهم كما تقدم عن الاسنوي فقال والخلاف انما هو في الأنواع لاني الجزئيات النوعية أي  
جزئيات النوع الواحد وانما هو ككلام بعضهم اه وجوز الزركشي بما قاله المصنف  
والشارح فقال جنس العلاقة شرط بالاجماع لما ذكرنا ونخصها غير شرط بالاجماع فلا يقال  
لا يطلق الاسد على الشجاع الا ينقل من العرب او محل الخلاف انما هو النوع اه واذا سمعت  
هذا الكلام عن هؤلاء الأئمة المعروفين بسعة الاطلاع الموصوفين بالحلافة والامامة بالاجماع  
نسوا القرافي المشهور بسعة العلم والحفظ والمصنف البالغ من الاطاعة بهذا الفن وتحريه  
وكثر زيادته واستدراكه فيه على غيره المحل الذي لا يشكر والمقام الذي لا يحصر وخصوصا مع  
تعميه كلام ابن الحاجب في هذه المسئلة والاشارة الى تأويل كلامه فيها والاستدلال على ما قاله

ولا يشترط السماع في شخص  
المجاز اجماعا بان لا يستعمل  
الاي الصور التي استعملت  
العرب فيها

بذلك الدليل الواضح الذي لا يسع عقلا الا العمل بمقتضاه والتعويل على مغزاه كما في شرح  
 المختصر بل والى ان الذي في كلامه مجرد ايهام كما في شرح المنهاج كالاستدلال على ان موافقة  
 الشارح لهم حيث نقل الاجماع مخالفاً في ذلك لابن الحاجب والعرض والسعد لو فرض ان  
 كلامهم صريح في المخالفة فكيف وهو قابل للتأويل بحمل الاحاد على اعادة انواع دون  
 الاشخاص ليس مما يقضى منه العجب بل مما يحمل عليه ويجب على العاقل التسليم والمسير  
 اليه بل العجب منه هو غاية العجب كيف وحاصل الحال ان الشارح اشار الى رد ما يوهنه كلام  
 ابن الحاجب لعدم صحة ذلك الايهام كما حره آئمة النقل واستدركه عليه فرد الشيخ على الشارح  
 بانه مخالفاً لكلام ابن الحاجب فاعتبروا يا اولي الابصار وكن شيخنا العلامة لعدم وقوفه في هذه  
 المسئلة على غير كلام ابن الحاجب والعرض والسعد كما هو الغالب من عدم مطالعته غير كلام  
 هؤلاء وهم انه لا يستدل الشارح في كناية الاجماع حيث قال هذا مخالفاً لقول ابن الحاجب  
 والعرض وغيرهما ولا يشترط النقل في الاحاد على الاصح بل الذي يقتضيه كلام ابن الحاجب  
 والعرض وغيرهما ان الخلاف الموجود هو الثاني والثالث دون الاول الذي اختاره المصنف  
 الى آخر ما اطل به عن الثلاثة مما لم ينصه مجرد اقتضاء عبارة هؤلاء الثلاثة ثبوت الخلاف في  
 الاحاد يعني الاشخاص دون التصريح بذلك وقال في آخره فدعوى الشارح الاجماع على نفي  
 اشتراط السماع في الاحاد بعد اطلاعه فيما ظن على ما سمعت مما يقضى منه العجب اه وهو  
 حقيق بانقاد قول القائل

أورد هاهنا عدمه مستعمل \* ما هكذا يا سعد تورد الابل

فليجب العاقل منه حيث يبالغ في رد كلام الشارح بمجرد قضية كلام هؤلاء الثلاثة من غير تفتن  
 لتصرف الشارح من الاشارة الى رد قضية كلام هؤلاء والى تأويله لتصادق القضية وثبوت  
 خلافها ومن غير وقوف منه على كلام آئمة الفن ولا على ما اشار اليه كلامهم من رد قضية كلام  
 المذكورين أو تأويله وهذا من المشكل الموجب لعدم الوقوف بما يقترنه في كثير من المواضع  
 لمزيد تساهلها فيما اعمال التأمل وعدم مراجعة كلام آئمة الفن فلا يحمل العاقل متدين التعويل  
 على ما في حواشي شيخنا الابدال المعان في التأمل والمراجعة وينظر فرط هذا التعصب البارد  
 والتعامل القاسد الكاسد خصوصاً مع التقصير البالغ النهاية بالاعتصام على الوقوف على كلام  
 هؤلاء الثلاثة والتسليم به مع احتمال عدم مطالعة كلام أهل الفن في مقام ما رضى آئمة الفن  
 والمبالغة في رد عليهم فكيف حمل الشيخ على ان يجوز على هذا الشارح المحقق المجمع على  
 جلالة وامانة ومباغتته في التجري والاحتماط ما لا ينبغي ان يفسر الى بعض آحاد الفضلاء  
 من دعوى الاجماع بلا سند صحيح يعتد به حيث قال في دعوى الاجماع الخ اذا لو اعتقد ان له سندا  
 يعتد به لم يكن مما يقضى منه العجب كما زعمه وان يجوز عليه مع ذلك ومع تصديده لشرح هذا  
 الكتاب المتوقف شره على مراجعة جميع كتب الفن والاكتفاء من تأملها خصوصاً مختصر  
 ابن الحاجب وما يتعلق به فان هذا الكتاب بصدد الاستدلال عليه ومناقشته انه لم يطلع على  
 كلام هؤلاء الثلاثة الذي هو نصب عينه بعض أفاضل الطلبة حيث قال فيما ظن اذا اقتصر  
 على الفن يقتضي التجري المذكور ولعله رآه ان هذا وامثاله مما كرمه الشيخ هو الحقيق

بالتعجب

بالتعجب منه واقتداء بعد ارسا ل عن ساو ك طريق العقلاء وما هو دأب الفضلاء اذ لا يلقى بعامل  
ولا يفتنى لقاضل بعد ظنه اطلاق مثل هذا المحقق على كلام هؤلاء الثلاثة التعجب من جرته  
بمخالفتهم بل لا يلقى الاظنه بل قطعه انه انما خالفهم لسند يصح الاستناد اليه بل يجب التعويل  
عليه لانه امام جليل من اعيان العقلاء ومشاهير الائمة الفضلاء والاذكاء النبلاء ومن هو  
كذلك لا يتصور ان يخالف مثل هؤلاء الائمة بمجرد الشهى أو التساهل فان ذلك بل توهمه عن  
مثله انما يلقى بذوى الجنون وانحراف ومن استولى على عقولهم القساد والانحراف وكثيرا  
ما سمعنا استاذنا محقق عصره وعالم دهره عيسى الصفوى اذا طلع على أمثال هذا الكلام  
الواضح القسادية قول الورق ملكه والدواة ملكه والمكان ملكه فيكتبه مما احب اذا اجبر  
عليه واعلم ان مما يزيد ادبه وضوح مزيد التعجب من الشيخ ومن تعجبه المذكور ان حاصل المقام  
ان الشارح كالمصنف وغيره من الائمة المذكورين أشاروا الى فساد ما أوردهم كلام ابن الحاجب  
والى تأويله وتصويب خلاف ظاهره فبالغ الشيخ في رد ذلك بأنه خلاف قضية كلام ابن الحاجب  
ومن تبعه وهذا خروج عن المعقول وانحراف بالمرّة كما لا يخفى على ذوى البصيرة والعقول بل  
كان الواجب حيث أراد نصره ابن الحاجب ان يثبت ما قاله بنقل صحيح أو عقل صحيح يرد  
على هؤلاء الائمة فيما قالوه ونقلوه وحزروه (قوله العرب) انظر شامل للكلمات الثلاث (قوله  
اذلو كان فيه لا شغل على غير عربى فلا يكون كله عربيا) قال شيخنا العلامة قد يوجب بأن العربى  
ما استعملته العرب فى معناه وتصرفت فيه سواء كان من أوضاعهم أم لا ويبدل على صحة هذا  
الجواب ان المخالفين فى وقوع الشرعية فى القرآن الى قوله قال العضد وغيره والجواب الجواب  
اه (وأقول) أت خبير بان هذه المسئلة ظنية فيكنى فيها الظن والتسك بالظاهر ولا يخفى فى  
ان المتبادر من العربى ما كان من أوضاع العرب لا ما استعملته وتصرفت فيه وان لم يكن من  
أوضاعهم لان ذلك خلاف المتبادر من العربى كما لا ينكر ذلك ذوطيح مستقيم ويستند قاستدلاله  
على صحة جوابه بما ذكره لا بقيد لان ما ذكره لا يخرج عن كونه خلاف المتبادر على ان لقاتل  
ان يقول فى قول العضد وغيره والجواب الجواب قل نظرنا ظاهر ظهور الفرق بين المقامين فان  
العرب حقيقة فانه لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه وضع له على ما اقتضاه قول السيد  
فى حواشيه العرب لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعملته العرب بناء على ذلك الوضع اه اذ  
استعماله اذا بنى على ذلك الوضع لا يكون الاحقيقة وقول الشارح كغيره وعقب هنا الجواز  
بالعرب لشبهه به الخ فانه يبدل عن انه ليس مجازا بل يشبهه من الحينية التى بينها واذا كان حقيقة  
فعلوم انه ليس حقيقة لغوية لان العرب لم يضعوه لهذا المعنى كما هو القرض وليس هو مجازا  
لغويا لان العرب لم يستعملوه فى هذا المعنى اعلaque بينه وبين معنى آخر حقيقى لهذا اللفظ باعتبار  
وضعهم ومما يقطع بان انه ليس حقيقة لغوية ولا مجازا مطلقا القطع بان العرب استعملته فى المعنى  
الموضوع له فى غير لغتهم فلا جاز ان يكون حقيقة لغوية لانهم لم يضعوه لذلك المعنى كما هو القرض  
ولا مجازا لغويا لان استعماله فى ذلك المعنى ليس اعلaque بينه وبين معنى آخر وضعوا ذلك اللفظ  
له أو لا يتقنه ذلك اذا قرض انهم لم يضعوه ذلك اللفظ مطلقا ولا مجازا لغويا أى باعتبار غير  
لغتهم لاستعماله فى ذلك المعنى الموضوع له أو لا فى غير لغتهم كما هو القرض وغاية ما يتشبه به انهم

● (مسئلة العرب لفظ غير  
علم استعملته العرب فى  
معنى وضع له فى غير لغتهم  
وليس فى القرآن وقاطا  
للشافعى وابن جرير والاكثر)  
اذ لو كان فيه لا شغل على  
غير عربى

قوله الى قوله تمام عبارته  
بعد قوله القرآن قالوا لانه  
يستلزم اشتماله على غير عربى  
فاجيبوا بان الشرعية  
وضعها الشارع حقائق  
شرعية مجازات لغوية ولما  
أورد المخالف فى وقوع  
العرب فى القرآن هذا  
الاستلزام قال العضد وغيره  
والجواب الجواب

فلا يكون كلفه عربيا وقد  
قال تعالى انا انزلناه قرآنا  
عربيا وقل انه فيه كاستبرق  
فارسية للديباج الفلظ  
وقسطاس رومية للميزان  
ومشكاة عند بيبة السكوة التي  
لا تنفذ وأجيب بان منقذ  
الالفاظ ونحوها اتفق فيها  
لغة العرب ولغة غيرهم  
كالمساويين ولا خلاف في  
وقوع العلم الاجمعي في  
القرآن كبراهيم واسماعيل  
ويحتمل أن لا يسمى معزيا كما  
مشى عليه المنصف هنا حيث  
قال غير علم وان يسمى كما  
مشى عليه في شرح المختصر  
حيث لم يقل ذلك ثم شبه على  
ان العلم متفق على وقوعه  
وعقب هنا الجواز بالعرب  
لشبهه به حيث استعملته  
العرب فيما مضى بضعوه  
كاستعمالهم الجواز في العلم  
بضعوه ابتداء (مسألة  
اللفظ) المستعمل في معنى  
(ما حقيقته) فقط (أو بجزان)  
فقط كالأسد الحصوان  
المفترس أو الرجل الشجاع  
(أو حقيقة وبجاز باعتبارين)  
كان وضع لغة لمعنى عام ثم  
خصه الشرع أو العرف  
بنوع منه كالصوم في اللغة  
الامساك خصه الشرع  
بالامساك المعروف والتمايز  
في اللغة كل ما يدب على  
الأرض

استعملوه وعاملوه معاملة أوضاعهم وذلك لا يمكن في كونه عربيا الاعلى وجه التوسع والتسهم  
كما لا يخفى على منصف وذلك خلاف المبدأ وقطعاً من اطلاق العربي وهذا بخلاف انقضاء الصلاة  
والزكاة ونحوهما من الاوضاع الشرعية فانها مجازات لغوية لانها اوضاع لغوية باعتبار العلاقة  
باعتباره وحيداً فلنفسه تلك الاوضاع الشرعية الميم اتجاه ظاهر لانها مجازات اهم فهمى من  
أوضاعهم بوضع ثان بل بوضع أول لا يستعمل لكن لغوي المعنى الشرعي بخلاف نسبة العرب  
اذ ليس من حقائقهم ولا من مجازاتهم ولا دخل لهم في وضعه مطلقاً فأين أحد من الامم الاخر  
فلنأمل غاية التأمل في المقام (قوله فلا يكون كما عربياً) فان قلت اشتبه على غير العربي امر  
لازم لان العلم الاجمعي واقع في القرآن بلا خلاف كما قاله الشارح كغيره فليس كله عربيات  
أجاب شيخ الاسلام بانه اتفقت فيه لغة العرب ولغة غيرهم اه (وأقول) فيه نظر لانه لو كان  
كذلك لم يحتج الى الاحتراز عنه بقوله غير علم كما لم يحتج الى الاحتراز عن نحو استبرق وقسطاس  
ومشكاة بل يجوز ان يلتزم انه اجمعي قطعاً ولا ينافي ذلك كونه كلفه عربياً نظراً الى ما ذكره  
السعد كغيره ان الاعلام بحسب وضعها العلي ليست مما تنسب الى لغة دون أخرى ولا يرد على  
ذلك منع الصرف نظر الكون الوضع في العجمة فهمى وان كانت لا تنسب الى لغة دون لغة الا ان  
لها منزلة بغير العربية لتكون الواضع من ذلك الغير وعلى طريقته في الوضع وبذلك يخرج  
العرب عن قول العصفه كالمحتاج ان اجاع أهل العربية على ان منع صرف ابراهيم ونحوه  
للجملة والعلمية بوضع ما ذكرناه من وقوع العرب فيه أى في القرآن اه (فان قلت) ما ذكره من  
السعد انه لا تنسب الى لغة دون أخرى هل يصح نسبتها الى العربية لصح الحكم بكون القرآن  
عربياً على الحقيقة بان يكون يجمع أجزاءه عربياً (قلت) الظاهر انه كذلك لانه اذا لم ينسب للغة  
دون أخرى فهو ينسب الى الكل وانما ينافي نسبتها الى العربية اختصاصاً بنسبته بغيرها فلنأمل  
ثم رأيت شيخ الاسلام أجاب بان الاجماع المذكور لا يقتضى كونه عربياً لجواز اتفاق اللغتين فيه  
وانما اعتبرت بجمته حتى منع من الصرف لاصالة وضعها اه لكن ينبغي التأمل في المراد باصالة  
وضعها مع فرض اصالة اللغتين ويحتمل ان المراد ببيتها في ذلك أو ان وضعه أشبهه بطريقتهم  
في الوضع وفي التقدير والردود ما قصه وجعل الاعلام من العرب يحمل المناقشة لان العلم  
ليس من وضع الاعاجم اذ لا اختصاص له بلغة وشرط العرب ذلك ولئن سلمنا ان الاعلام اجمعي  
لكن على ان مثل ذلك العرب مما فيه النزاع مناقشة اذ النزاع في معرب بكون من باب اسم  
الجنس اه (قوله وان يسمى كما مشى عليه في شرح المختصر) يرد عليه انه حينئذ يشكل  
الاستدلال بالاستدلال بل لا يلائم جعلوا وجه الاستدلال انه لو استعمل القرآن على غير العربي لم يكن كله  
عربياً وذلك من ان لقوله قرآنا عربياً يقال لانتم المناقشة لانه حيث سلم وقوع العلم فيه مع كونه  
من العرب لم يكن كما عربياً وحينئذ لا يصح الاستدلال بقوله قرآنا عربياً على اني ما عدا العلم  
من العرب عنه وقد يجاب بتخصيص الخلاف بغير العلم ويجعل وجه الاستدلال من الآيات ان  
الاصل والتبادر من العربي ما هو عربي بجميع أجزائه لكن دل الدليل على عدم عربية  
الاعلام الواقعة فيه دون الاجناس الواقعة فيه تيقن على الاصل (قوله حيث لم يقل ذلك)  
يعنى انه لم يصرح بانه يسمى ولكن أخذت من كلامه هذا (قوله أو حقيقة وبجاز باعتبارين)

(فان)



(فان قلت) هلا ثلوه باللفظ المستعمل في حقيقته ومجازته معا فانه حقيقة ومجاز باعتبارين  
على مقتضى ما قاله الشافعي في استعمال المشترك في معنييه انه حقيقة كما بينه الشارح فيما سبق  
(قلت) لا يصح تخيله بذلك لخروجه عن فرض المسئلة اذ فرضها استعمال اللفظ في معنى واحد  
وانه باعتبار استعماله في ذلك المعنى الواحد حقيقة ومجاز باعتبارين كما اشار الى ذلك الشارح  
بقوله المستعمل في معنى أى واحد وهذا قال شيخنا العلامة والمراد تقسيم اللفظ بالنسبة الى  
المعنى الواحد الى هذه الاقسام الثلاثة واما تقسيمه فيما سبق فبالنسبة الى جملة معانيه وقد لوح  
الشارح الى ما قلناه بقوله في معنى فتأمل اهـ واما هذا فكونه حقيقة ومجازا انما هو باعتبار  
معنيين هو بالنسبة لاستعماله في أحدهما حقيقة وفي الآخر مجاز ومن هنا ينظر في تجويز  
العراقي دخوله في ذلك حيث قال مانعه قال الشارح يعني الزركشي وقد يقال التقسيم ناقص  
ويبقى عليه اجتماعهم في الارادة على قولنا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز (قلت) قد يدعى دخوله  
في قوله أو حقيقة ومجاز باعتبارين اهـ واما دعوى الزركشي فنقص التقسيم فدفوعة بان  
الكلام بالنسبة للاستعمال في المعنى الواحد فلا يرد ما أورده (فان قلت) ما الحامل للشارح  
على تخصيص المسئلة بالمعنى الواحد ولم يعممها (قلت) يمكن ان يجعل الحامل على ذلك أن هذه  
المسئلة وافق عليها من منع استعمال اللفظ في حقيقته ومجازته معا فمعنيين التخصيص المذكور  
فليتأمل وقد يفهم مما تقدم أن المراد بالاعتبارين في قول المصنف باعتبارين اعتباران  
الواضعين أى بالنظر لوضعين لواضعين وبالاختبار الواحد في قول الشارح باعتبار واحد أى  
اعتبار واحد لوضع واحد أى بالنظر الى وضع واحد لواضع واحد ويمكن أن يقال لافرق  
في اعتباري الوضعين بين كون الوضعين لواضعين أو لواضع واحد بان يضع واحدا لفظا واحدا  
لكل من الشئ ولازمه فلذلك اللفظ بالنسبة لكل منهما ما اعتباران اعتبار كونه موضوعا له  
ابتداء واعتبار كونه لازم أو ملزوم الموضوع له ابتداء وكل من لازم الموضوع له ابتداء وملزومه  
معنى مجازي لفظ والمعنى المجازي موضوع له ثانيا كما تقدم فاذا استعمل في أحدهما كان  
حقيقة ومجازا باعتبارين حقيقة باعتبار كونه موضوعا له ابتداء ومجازا باعتبار كونه لازم  
أو ملزوم الموضوع له ابتداء فليتأمل (قوله خصها العرف العام بذوات الخوافر وأهل العراق  
بالقرس) فان قلت هل تخصيص أهل العراق ينافي عموم العرف في ذوات الخوافر لانهم  
من الناس وتعارفوا غير ذوات الخوافر (قلت) فسروا العرف العام بما يتبعين ناقله وذلك  
صادق مع مخالفة البعض وقد يكون عموم العرف لذوات الخوافر سابقا على تخصيص أهل  
العراق بالقرس فلا أثر له لانه طارئ عليه فليتأمل (قوله للتنافي بين الوضع ابتداء وثانيا) قال  
شيخنا العلامة بتعين أن يقول بعد ثانيا باعتبار واضع واحد اهـ (وأقول) اما أولا فلان لم أنه  
يتعين أن يقول ذلك بل يكفي انه يفهم من سياقه ما يعني عنه فان وقوع ذلك تعليلا لقوله ويمتنع  
كونه حقيقة ومجازا باعتبار واحد يفهم في غاية الوضوح ان المراد الوضع ابتداء وثانيا  
باعتبار واحد لان المعنى حينئذ للتنافي بين الوضع ابتداء وثانيا فيما هو كذلك أى باعتبار واحد  
ولعمرة الله ان هذا من الوضوح بحيث لا يحقل التلقاؤا واما ثانيا فقولنا باعتبار واضع واحد ان  
كان لفظ واضع فيه بصيغة اسم الفاعل كما رأيت به كذلك فيرد عليه أن رحدة الواضع للتنافي

خصها العرف العام بذوات  
الخوافر وأهل العراق  
بالقرس فاستعماله في العام  
حقيقة لغوية مجاز شرعي  
أوعرف في الخاص بالعكس  
ويمتنع كونه حقيقة ومجازا  
باعتبار واحد للتنافي بين  
الوضع ابتداء وثانيا

اذ لا يصدق أن اللفظ  
المستعمل في معنى موضوع  
له ابتداء وثانيا (والاخران)  
أي الحقيقة والمجاز  
(منتقبان) عن اللفظ (قبل  
الاستعمال) لا يصدق  
في حددهما فاذا اتقى اتقيا  
(ثم هو) أي اللفظ (بحمول  
على عرف الخطاب) بكسر  
الطاء الشارح أو أهل  
العرف أو اللغة (ففي) خطاب  
(الشرع) المحمول عليه  
المعنى (الشرعي) لانه عرفه  
أي لان الشرعي عرف  
الشرع لان النبي صلى  
الله عليه وسلم بعث لبيان  
الشرعيات (ثم) اذالم يكن  
معنى شرعي أو كان  
وصرف عنه صارف فالمحمول  
عليه المعنى (العرفي العام)  
أي الذي يتعارفه جميع  
الناس بان يكون متعارفا  
زمن الخطاب واستقر لان  
الظاهر ارادته لتبادره الى  
الاذهان (ثم) اذالم يكن معنى  
عرفي عام أو كان وصرف عنه  
صارف فالمحمول عليه المعنى  
(القوي) لتعبئه حينئذ

امكان اجتماع اللفظ أولاً وثانياً على معنى واحد بل يتصور منه أن يضع ابتداءً وثانياً للمعنى  
الواحد بان يضع اللفظ لكل من الشئ ولازمه أو ملازمه كما تقدم ذلك في صدق على كل منهما ان  
واضعه واحد وان اللفظ وضع له أولاً وثانياً لانه من حيث كونه لازم الموضوع له أولاً وملازمه  
معنى مجازي للفظ والمعنى المجازي موضوع له ثانياً وان كان بصيغة المصدر فيكون اثبات الالف  
فيه من التصريف فلا اشكال عليه من هذا الوجه (قوله اذ لا يصدق أن اللفظ المستعمل في  
معنى موضوع له ابتداءً وثانياً) أقول فيه بحيث بل يصدق ذلك كما وتوابعه في اللفظ الموضوع  
لكل من الشئ ولازمه أو ملازمه فانه مع استعماله في أحدهما موضوع له ابتداءً وثانياً ويوجب  
بان مراد ما انه لا يصدق ذلك باعتبار واحد (قوله في خطاب الشرع الشرعي) قال شيخنا  
العلامة قدرا شارح اللفظ خطاب اشارة الى أن الشرع بمعنى الشارع ولو قوه منسالا للخطاب  
بكسر الطاء اه (قلت) وفيه نظر بل تقدير ذلك ليتضح كونه مثالا للعمل على عرف الخطاب  
وهذا لا يقتضي ان الشرع بمعنى الشارع لان خطاب الشارع يضاف الى الشرع فاذا جعل  
خطاب الشرع على المعنى الشرعي فقد جعل خطاب صاحب الشرع على ذلك ولو سلم الاحتياج  
في التمثيل الى ذكر الشارع عاين تقديره أي في خطاب صاحب الشرع (قوله ثم العرفي العام)  
قال الكوراني (فان قلت) تصيد المستحب بالعرف العام هل له فائدة (قلت) لا بل حذفته أولى  
ليشمل العرف الخاص لكن ينبغي أن يعلم أن العرف العام يقدم على العرف الخاص قال الامام  
في المحصول فان خاطب الله تعالى طائفتين بخطاب هو حقيقة في شئ عند احدهما وعند  
الانخرى في شئ آخر ووجب أن يعمل كل منهما على ما يتعارفه والا يلزم أن يكون قد خاطب الله  
تعالى بما ليس بظاهر بدون القرينة اه (وأقول) ما أجاب به عن سؤاله من انه لا فائدة في التصيد  
بالعرف العام وان حذفه أولى ليشمل العرف الخاص غير مستقيم بل هو غلط ظاهر لانه ان أراد  
بالعرف الخاص عرف الشارع الذي الكلام فيه فعره هو الذي ذكره المنصف بقوله الشرعي  
فقد ذكر عرفه الخاص وقدمه على العام فكيف يصح مع ذلك ان يكون حذف التصيد بالعام  
أولى ليشمل الخاص وان أراد عرف غيره من بعض الطوائف المختصة ففساده ظاهر اذ لا ينبغي  
لعقل ان يقول ان خطاب الشارع غير محمول على اللغة المتأصلة في حقه بل هو محمول على عرف  
الجماعة مسلما مع انه لا تعلق له به ولا ارتباط بوجه وبالجملة فهذا الكلام منه لم ينشأ الاعن  
الاستقراء وعدم التأمل ويجوز ملاحظة ما ذكر في ذهنه من التعويل على العرف الخاص في  
مواضع ثم رأيت ما سباني عن شيخنا العلامة وهو صريح فيما ذكره وفي رد هذا الذي وقع  
للكوراني (قوله بأن يكون متعارفاً من الخطاب واستقر) قال شيخنا العلامة بعد ما أطل  
مانصفه بقى ههنا بحيث وهو ان العرفي العام انما حمل عليه اللفظ لظهور ارادته بسبب تعارف  
الناس له ووجود هذا التعارف زمن الخطاب دون ما بعده كافي في ذلك فاستقرأ استمراره  
لاداعي اليه لانه اذا اتقى استقراره ونقل اليائه كان زمن الخطاب ثابتاً على اللفظ عليه اه  
(وأقول) هذا بحيث جيد ظاهر لا يقال انما قيد بالاستمرار ليحقق العموم لانه لو اشتهى زمن  
الخطاب ولم يوجد بعده كان خاصاً ولان استقراره مارتق الى معرفة أنه كان في زمن الخطاب  
فيأتي الحمل فيكون التمسيد على هذا التمثيل لكونه من طرق معرفة ما ذكرنا نقول اما الاقول

فلا نسلم انه لو اخص بزمن الخطاب ولم يوجد بعده كان شاملا هو عام لان العام ما يخص  
 يقوم وشروطه بما لم يتعين ناطقه وهذا كذلك ولا يتأني عومه انقطاعه لان العام قد ينقطع ويتغير  
 وأما الثاني فجزء وجوده في زمن الجمل لا يدل على وجوده زمن الخطاب فلا يمكن في الجمل بل لا يد  
 فيه من معرفة انه كان زمن الخطاب ومعرفة ذلك لا تتوقف على الاستمرار كما لا يمكن فيه بمجرد  
 الاستمرار فظهر ان مجرد الاستمرار كما لا يمكن في معرفة انه كان في زمن الخطاب وان المدعى على  
 معرفة انه كان في زمن الخطاب سواء كان هناك استمرارا أولا اللهم الا أن يقال الغالب في طريق  
 نسبة ذلك الى زمن الخطاب هو الاستمرار لكن قد يدعى على هذا انه ربما كان متباعد على الاستصحاب  
 القلوب وهو ضعيف اللهم الا أن يخص ضعفه بتغير هذا وقد يوجه التخصيص بان الظاهر أن  
 العرف الخاص يعتبر أيضا بالنسبة لما مضى عند الجهل بالحال بناء على ان الغالب في العرف العام  
 عدم تغيره فليستأمل وقد يجعل بأن من كلام الشارح بمعنى كان كما يعلم من عادته تعامل الراجح  
 والنزوي فلا يتأني عدم الاستباح لقوله واستقر فليستأمل (قوله) فصل من هذا ان ماله مع المعنى  
 الشرعي بمعنى عرفي عام الخ قال شيخ الاسلام حاصله انه لا يتقل من معنى من المعاني الثلاثة الى  
 ما بعده الا اذا تعدر جمل على حقيقة ويجازه والعرف الخاص كالعام في ذلك فان اجتماعا لظاهر  
 تقديم العام على الخاص اه (وأقول) فيه أمور الاول ان قوله والعرف الخاص كالعام الخ  
 يوحى موافقة السكوت في فيما تقدم وقد علمت ما فيه الا ان يكون هذا مخصوصا بقول المتأرجح  
 وأن ماله معنى عرفي عام ومعنى لغوي يحمل أولا على العرفي العام ومع ذلك فلا يتأني ما فيه لانه ان  
 أراد بالعرف الخاص عرف المخاطب بكسر الطاء فلا وجه للتعدد حيث قال فالظاهر لان  
 هذا داخل في قول المصنف ثم هو محمول على عرف المخاطب لانه يفيد ان العرف الخاص الذي  
 هو عرف المخاطب مقدم على غيره مطلقا وان أراد به عرف غيره فلا وجه للجمل عليه كما هو ظاهر  
 ثم رأيت شيخنا العلامة قال (فان قلت) التقيد بالعام والسكوت على منواله عن الخاص  
 يشترط عدم الجمل عليه فاعلمته (قلت) اللفظ المحمول على أحد هذه المعاني الثلاثة هو اللفظ  
 الواقع في خطاب الشارع كما يقتضيه صنع المتن والمعنى العرفي الخاص لا يريد الشارع اه  
 فليستأمل والثاني انه ينبغي التأمل في قوله ويجازه من أين يستفاد من كلام الشارح حتى أدخله في  
 سائله فان المتبادر من المعنى هو المعنى الحقيقي ويمكن ان يجاب بأنه يستفاد من اطلاقه مع قوله  
 الآتي وسأني في محبت الجمل الخ والثالث أن ما فاده كلامه من تقديم المعنى المجازي في كل  
 مرتبة على ما بعده صرح به غيره ففي شرح العراقي فان تعدر جمل على هذه الحقائق تحمل على  
 مجازاتها وينزل مجاز كل واحدة منزلتها اه وسأني الاشارة الى ذلك في قول الشارح وسأني  
 في محبت الجمل الخ (قوله) وان ماله معنى عرفي عام ومعنى لغوي يحمل أولا على العرف العام  
 (أقول) ينبغي أن يستأني ما اذا كان التسليم له أيضا عرف خاص وتكلم فيما يناسب ذلك الخاص  
 كالتجوي اذ انكم بمسئلة نحو به فالوجه الجمل على عرفه الخاص به (قوله) وعدل عنه مع  
 ارادته فيه أمران الاول ان السكوت أو رد عليه ان استعمال التقي في معنى النهي مجاز يحتاج  
 الى قرينة مع اتقانها هنا والثاني انه يخرج التقي بعناء الظاهر ولم يتعرض البيان حكمه مع  
 انه قد يقال ان مقتضى دليل كل من الله كالتهي فان كان كذلك فكان يمكن حمل التقي في عبارة

فصل من هذا ان ماله مع  
 المعنى الشرعي بمعنى عرفي  
 عام أو بمعنى لغوي أوهما  
 يحمل أولا على الشرعي  
 وان ماله معنى عرفي عام  
 ومعنى لغوي يحمل أولا  
 على العرف العام (وقال  
 الغزالي والامدي) في ماله  
 معنى شرعي ومعنى لغوي  
 محمله (في الاثبات الشرعي)  
 وفق ما تقدم (و) في (التقي)  
 وعبارته ما انتهى وعدل  
 عنه مع ارادته لمناسبة  
 الاثبات

المستف على المعنى الاعم الشامل للثني ستيمة ولما هو في معنى الثني وهو النهي لتضمنه الثني  
وان لم يوافق عبارتهما لحواران المصنف اشار بالثني بالمعنى العام الى الحاق الثني الحقيقي الذي  
اقتصر على بيانه الا ان يكون المصنف صرح بانه اراد بالثني مجرد النهي فليست امل (قوله أي  
لم يتضح المراد منه) قال شيخنا العلامة أي الذي هو غير الشرعي والغوي لان كلامهما يتبع  
ارادته كما افاده قوله اذ لا يمكن الخ وما يتبع ارادته لا يكون اللفظ مجلا فيه أي محتملا له وهذا  
لم يقل لم يتضح المراد منه من الما الى آخر ما أطال به (وأقول) فيما ذكره نظير بل يجوز بل يتعين ان  
يكون المراد أحدهما اذ لا مانع من ارادة ذلك وهو المتبادر من الكلام بل صرح به العبد ولا  
بنا فيه قوله اذ لا يمكن الخ اذ ليس المراد الامكان عقلا ولا قطعاً بل مجرد الاستبعاد مع امكان ذلك  
وتظهير الشيخ فيما صرح به العبد لا يفيد وما عير به الشارح لا ينافي ذلك (قوله وقال الأمدى  
الغوي) فان قلت يلزم الأمدى ان الحائض منبذة عن الدعاء بخير الذي هو المعنى الغوي  
للمصلاة التي نهيته عنها وانما يجب الاكل يوم العيد يحصل استقاء الامسالك الغوي الذي هو  
معنى الصوم المنهي عنه فيه بل يلزمه وجوب نطاق الامسالك عن الكلام وغيره لشهول الصوم  
لنفسه لذلك والزام ذلك ان لم يكن قطعي البطان فهو من بعد العيد من العتلاء (قلت) للزوم  
متوجه ولكن محتمل أن مراد الأمدى ان الصلاة التي نهيته الحائض عنها هي ذات الاقوال  
والافعال لكنها الفسادها بقدر شرطها من الخلو عن الحيض خارجة عن المعنى الشرعي المختص  
بما استجمع شروط الصلاة شرعا اذ في المعنى الغوي ولو يجازا وأن صوم يوم العيد المنهي  
عنه هو ما ساد عن المقطرات بنية لكن هذا ليس من معنى الصوم الشرعي لاختصاصه بما  
استجمع شروط الصوم شرعا ومنها قبول اليوم للصوم بل من مسماه اذ لم يلزم حرمة الدعاء بخير  
لانها ليس هو المنهي عنه ولا وجوب الاكل يوم العيد لان استقاء الصوم الغوي المنهي عنه  
لا يتوقف على الاكل بل يحصل بصورتك النية وقصد ترك الاكل للتضرره (فان قلت) فاذا كان  
الفساد غويا يجازا اذ لم يجعله الأمدى شرعا مجازا (قلت) قد يفرق باختصاص الشرعي مطلقا  
عنده بالمعتد به (فان قلت) على هذا لا يتحقق خلاف بالنسبة للمعمول عليه لانه واحد عنده  
وعند غيره غاية الامر انه يدخله في الغوي وغيره يدخله في الشرعي (قلت) قد يلزم ذلك لكنه في  
غاية البعد ثم رأيت العبد نقل محتمرا الأمدى عن قوم حيث قال رابعها أي المذهب لقوم  
لا اجمال فيهم ما أي الاثبات والثني اذ يتعين في الاثبات الشرعي وفي النهي الغوي ثم قال احتج  
الرابع القائل بظهوره في الاثبات في الشرعي عليه بما ذكرتم أي من أن عرف الشارع  
استعماله فيه وذلك يقتضي ظهوره فيه عند صدوره عنه وفي النهي في الغوي بتعذر الجمل على  
الشرع للزوم صحته وأنه باطل كبيع الخمر والنمر والملاقع والمضامين كل ذلك مما نهى عنه  
الشرع وشئ منها مما لا يصح الجواب ما تقدم أن الشرعي ليس هو الصحيح وأنه يلزم في قوله ذي  
المصلاة أيام اقرائك أن يكون المنهي عنه الغوي وهو الدعاء وبطلانه ظاهر اه وهو صريح  
في الزوم المذكور في السؤال وانه يلزم على هذا القول نحو النهي الحائض عن الدعاء بخير  
فليست امل (قوله وأجيب الخ) قضية هذا الجواب ان كلامهما في النهي المقتضى للفساد وكلام  
العبد السابق في تقرير احتجاج هذا القول في غاية الظهور ويبيح الكلام فيما لا يقتضى

قال (الغزالي) اللفظ (بجمل)  
أي لم يتضح المراد منه اذ  
لا يمكن جعله على الشرعي  
لوجود النهي ولا على  
الغوي لان النبي صلى الله  
عليه وسلم بعث لبيان  
الشرعيات (و) قال  
(الأمدى) محله (الغوي)  
لتعذر الشرعي بالنهي  
وأجيب بان المراد بالشرعي  
ما يسمي شرعا بذلك الاسم  
صحيا كان أو فاسدا يقال  
صوم صحيح وصوم فاسد ولم  
يذكر غير هذا التسميم ريثما  
الاثبات منه حديث مسلم  
عن عائشة رضي الله تعالى  
عنها قالت دخل على النبي  
صلى الله عليه وسلم ذات  
يوم فقال هل عندكم شئ قلنا  
لا قال فاني اذا صائم فيعمل  
على الصوم الشرعي فيزيد  
صحته وهو فضل بنية من  
النهار ويحال النهي منه  
حديث العبد من نهى صلى  
الله عليه وسلم عن صيام  
يومين يوم الفطر ويوم القدر

السادس ولم يتبين من كلامهما ككـه فليستأمل (قوله وسياقي في مجيئ الجملة) قال شيخنا العلامة المراد من هذا الكلام التنبية على قسم آخر زائد على ما هنا وقد يدعى اندراجاً في قول المصنف في الشرع الشرعي لان الشرعي فيه أعم من أن يكون اللفظ المحمول عليه حقيقة أو مجازاً اهـ (وأقول) على تقدير صحة الاندراج المذكور وعدم مانع منه لا يرد ذلك على الشارح لجواز أن يريد بهذا الكلام التنبية على دفع توهم خصوص ما هنا بالحقيقة وأن فائدة ذكر المصنف لذلك مثالاً لمناسبة ما هنا للمعنى من اختلاف الخصوص (قوله وفي تعارض المجاز الرابع والحقيقة المرجوحة) قال شيخنا العلامة المراد بالمجاز والحقيقة هنا المعنى الحقيقي والمجازي بقرينة قوله مجمل لا يحمل على أحدهما الأبرئة وقوله بالحقيقة التعااهدة الكرع الخ فقوله بان غلب استعمال المجاز عليها ليس على منواله الخ (وأقول) أما أولاً فكونه ليس على منواله بقرض التسليم لا محذور فيه مع وجود ما يرشد الى المراد في الموضوعين أما في الأول فظاهر وهو ما ذكره وأما في الثاني فإضافة الاستعمال الى المجاز لان التبادر حيث تدم من المجاز اللفظ لانه الموصوف بالاستعمال حقيقة وأما ثانياً فلان السلم انه ليس على منواله بل يجوز أن يكون على منواله ولا ينافي ذلك إضافة الاستعمال الى المجاز لانه يكتفي في الإضافة أدنى ملائمة فيجوز أن يراد بآية استعمال المجاز الاستعمال المتعلق بالمجاز أي المعنى المجازي والاستعمال المتعلق به هو اطلاق اللفظ وإرادته وهذا في غاية القرب والصحة والعمل على ذلك طريق آخر وهو جعل الإضافة بمعنى في لان المجاز أي المعنى المجازي ظرف اعتباري للاستعمال ولهذا غلب تعديبه اليه بقى فيقال استعمال اللفظ في كذا وبذلك يظهر منع قوله أيضاً اذا المجاز والحقيقة في هذا استعمالان في حقيقة ما أي اللفظ الخصوص لما تبين من صحة إرادة المعنى المجازي وعدم تعيين إرادته كما ذكره قائل (قوله ثالثها المختار مجمل) أقول قد يشكل مع قول الشارح السابق فيما يعرف به المجاز ومن المحبوب بها المجاز الرابع وجه الاشكال ان جعله من المحبوب بها يقتضي قيام القرينة عليه وذلك ينافي اجماله لاتصاح المراد منه بالقرينة والمجمل هو ما يتضح المراد منه ويمكن أن يجاب بأنه أراد فيما سبق بالقرينة المصاحبة مجرد الغلبة لانها تقتضي تبادره وعدم تبادر غيره لكن مجرد الغلبة لا يقتضي اتصاح المراد منه حتى يتفق اجماله لتعاضد المعنيين برجحان كل منهما من وجه بل لا بد من قرينة مخصوصة على إرادة أحد المعنيين بعينه فليستأمل فان الظاهر أن هذا هو المراد والله أعلم (قوله فالحقيقة التعااهدة الكرع منه بقية) قال شيخنا العلامة لقاتل أن يقول الكرع منه بقية أيضاً مجازاً اذا التهر حقيقة في الاخذ ودأى الشق المستطيل فهو مجاز والحقيقة مهيجورة (فان قيل) الكرع من مائه الذي فيه كرع منه حقيقة قلنا لو سلم كان الاكل من ثمرة الشجرة التي فيها كلامها حقيقة واللازم من متف اهـ (وأقول) هذا اعتراض ضعيف وجوابه من وجهين الاول انه ليس الكلام في تعارض حقيقة النهر ومجازه بل في تعارض حقيقة الشرب منه ومجازه لكن المراد من النهر هنا ماؤه أما على التجوز باللفظ التهي عن مائه أو على تقدير المضاف اليه أي ماء النهر والشرب من ماء النهر له قطعاً حقيقة ومجاز حقيقة التعااهدة هي الكرع منه بقية ومجازها الغالب هو الشرب مما يغترف به منه والتجوز في الاطراف لا ينافي كون الاسناد أو التعليق أو الابقاع حقيقة فالتجوز في النهر

وسياقي في مجيئ الجملة  
 خلاف في تقديم المجاز  
 الشرعي على المسمى اللغوي  
 (وفي تعارض المجاز الرابع  
 والحقيقة المرجوحة) بان غلب  
 استعمال المجاز عليها أقوال  
 قال أبو حنيفة الحقيقة أولى  
 في الجمل لاصالهما وأبو يوسف  
 المجاز أولى لغلبته (ثالثها  
 المختار) اللفظ (مجمل)  
 لا يحمل على أحدهما الا  
 بقرينة ترجحان كل منهما  
 من وجه مثاله من حلف  
 لا يشرب من هذا النهر  
 فالحقيقة التعااهدة الكرع  
 منه بقية كما يفعل كثير من  
 الرعاة

والجواز الغالب الشرب مما  
 يغترف به منه كالاناء ولم يتو  
 شأ أهل بحث بالاول دون  
 الثاني أو بالعكس أو لا يبحث  
 بواحد منهما الاقوال فان  
 حجرت الحقيقة قدم الجواز  
 عليها اتصافا لكن حاتف  
 لا يأكل من هذه التخلية  
 فيصنف بقرها دون خشبها  
 الذي هو الحقيقة المهجورة  
 حيث لا يسه وان تساوبا  
 قدمت الحقيقة اتفاقا كالو  
 كانت غالبية (وتبوت حكم)  
 بالاجماع مثلا (يمكن كونه)  
 أي الحكم (مراد من  
 خطاب لكن) يكون الخطاب  
 في ذلك المراد (مجازا  
 لا يدل) الثبوت المذكور  
 (على انه) أي الحكم هو  
 (المراد منه) أي من الخطاب  
 (بل يبيّن) الخطاب على  
 حقيقته لعدم الصارف  
 عنها (خلافا للكرخي) من  
 الخفية (والبصري) أبي  
 عبد الله من المعتزلة في  
 قوله ما يدل على ذلك فلا يفي  
 الخطاب على حقيقته اذ لم  
 يظهر مستند الحكم الثابت  
 غيره مناه وجوب التيم على  
 الجامع القائل بالاناء اجابا  
 يمكن كونه مراد من قوله  
 تعالى أو لا مستم النساء فلم  
 تجد راما مقهور الكن على  
 وجه الجواز

بأسد الوجهين لا يتأني أن تعليق الشرب بالاناء اذا كان على وجه الكرخ منه به - حقيقة  
 وكأنه توهم ان الجوز في طرف الاسنادات عينه أو الايقاع يمنع كون الاسناد أو الايقاع حقيقة  
 وذلك غير صحيح قطعا كما هو ظاهر معلوم فانه لا شبهة في حقيقة الاسناد في قولك هزم الأمير  
 الجسد اذا اريد بالامير الجيس مجازا ولا في حقيقة الايقاع في قولك قبلت زيدا اذا اردت  
 بالقتل الضرب الشديد مجازا والامر الثاني انه ان فرض انهم ارادوا بالامر المكان من غير  
 تقدير مضاف فعلى الالفاظ امور تقليدية لا مدخل للرأي فيها فاذا قالوا ان حقيقة الشرب منه  
 الشرب من مائه بالكرخ وبالهم وجب قبول ذلك ولا معنى حينئذ للمنازعة فيه كسائر التقلبات  
 فان كانت المنازعة في ان اللغة كذلك كما هو صريح كلامه فلا معنى لها مع نقل الأئمة لا نقل  
 صريح صحيح يعارض ذلك ويقدم عليه ولم يأت بذلك وان كان الفرض من المنازعة استشكل  
 الفرق فقد يفرق بان اضافت نحو الشرب من الى ما لا يشرب كالنهر حقيقتهما الشرب بمحافيه  
 ونحن نقطع بان قول القائل شربت أو كلت من هذا الاناء عنما الشرب أو الاكل بمحافيه  
 وان اللفظ موضوع لهذا المعنى ولا فرق قطعا بين شربت من الاناء أو كلت منه وشربت من  
 النهر فكما ان حقيقة النهر الاخدود حقيقة الاناء الطرف قطعا بخلاف اضافته نحو الاكل من  
 الى ما يؤكل ولو باعتبار بعض أجزائه كالشجرة فان حقيقة الاكل من نفسه ولا استبعاد  
 ولا تحكيم في ذلك حيث كانت اللغة كذلك كما دل عليه نقل الأئمة مع كون الفرق أمرا مقولا  
 قريبا على ان حاصل هذا الاعتراض مناقشة في مثال وقد تكرره ان يكفي فيه الاحتمال بل  
 والقرض واشهر ان المناقشة فيه ليست من دأب المحققين وان أقرتها الشيخ الأثيري  
 تمرين المتعلمين (قوله والجواز الغالب الشرب مما يغترف به منه) قال شيخنا العلامة انما يصح  
 جعل الشرب المذكور مجازا أي معنى مجازيا اذا اريد بالجواز الدال أي الهيئة التركيبية  
 أعني تعليق الشرب بقولك من هذا النهر ما اذا اريد به الجواز الافرادى فعناء الجوازى ماء النهر  
 المستعمل فيه لفظ النهر مجازا من اطلاق اسم المحل على الحال اه (واقول) لا يخفى بأدنى  
 التفات ان المراد في كثير من هذه المباحث بيان حكم الجواز الاعم من الافرادى وغيره فمما صبح  
 الجمل عليه حصل به المقصود مع ان حاصل ما ذكره مناقشة في مثال وقد سمعت بمحافيه (قوله أو لا  
 يبحث بواحد منهما) قال شيخنا العلامة أي من الاول دون الثاني والثاني دون الاول وليس  
 المراد بواحد من الاول والثاني فتأمل اه (واقول) وجه ذلك انه لو اريد الاول والثاني معاً  
 يصح اذ لا شبهة في البحث حيثئذ (قوله فيصنف بقرها دون خشبها الذي هو الحقيقة المهجورة)  
 قال شيخنا العلامة صريح في ان التخلية مستعملة في ثمرتها مجازا لا في خشبها الذي هو الحقيقة  
 المهجورة وذلك غير صحيح لان التخلية في خشبها مستعمل شائع غير مهجور فالصواب المطابق  
 لما تقدم وهو المراد ان تقدير الكلام فيصنف بالاكل من ثمرها دون الاكل من خشبها الذي هو  
 الحقيقة المهجورة اه (واقول) حاصل هذا الاعتراض زعم صراحة كلام الشارح في ان  
 استعمال لفظ التخلية في خشبها امر مهجور مع انه ليس مهجور كما يصح بهذا الحاصل قوله  
 وذلك غير صحيح لان التخلية في خشبها مستعمل شائع غير مهجور وحينئذ فنقول لانهم صراحة  
 كلامه فيصنف بقرها دون خشبها لا يخفى على عاقل متأمل ان سياق عبارة الشارح صريح في ان تقديرها

فبحث

فيثبت بأكل غيرها من اكل خبثها وكيفية يتوهم من عبارته خلاف هذا التقدير مع وقوع  
 قوله بغيرها مع عدمه ولا لقوله يحنث والحنث بالضرورة انما يكون بأكل التمر دون ذات التمر فيجب  
 أن يكون المتنى في قوله دون خشبها واكل خشبها على حذف المضاف لانه الذي يتصور دعوى  
 الحنث به يحتاج الى تنبيه فقوله الذي هو الحقيقة المهجورة وصف بالحقيقة المضاف المحذوف  
 الى قوله خشبها لا يقتضيه قوله خشبها ومع كون هذا المثال مقابلا للمثال السابق الذي نص فيه  
 على ان الحقيقة الكرم منه بالقوم والجاز الغالب الشرب مما يعترف به منه والحاصل ان غاية  
 ما في الباب اشتمال عبارته على حذف مضاف وعلى رجوع الوصف بالحقيقة لذلك المضاف  
 المحذوف والاعتماد في ذلك على السياق الواضح فيه بل القاطع به وهذا مما لا ينكره  
 وشيوعه الامن عقل عن استعمالات اللغة وأساليبها فدعواهم مع هذا الامر الواضح ان كلام  
 الشارح صريح في أن استعمال الخلة في خشبها مهجور ودعوى باطله قطعا ما أي ظهوره فضلا  
 عن الصراحة في ذلك مع ما تقرره فقد ظهر أن كلام الشارح بالنظر في ساقه الواضح صريح فيما  
 صوبه الشيخ فهذا التصويب في غير محله وبالجملة فلا منشأ لهذا الاعتراض الا مجرد التعلق  
 بالاقاطع مع افعال النظر لعنايتها وساقها الواضح في المراد أساسا وهذا مما لا يندق به اقل فضلا  
 عن فاضل وأما ثانيا فلولا صراحة كلامه فيما ذكر لكن يجوز أن يريد به أن استعمال الخلة  
 في خشبها مهجور بالقسمه لباب الحلف على ترك الاكل لا مطلقا كما توهمه الشيخ كما يدل على ذلك  
 سياق كلامه ولا مانع من ذلك ويؤيده أو يقطع به أنا نقطع في قول القائل والله لا آكل من هذه  
 الخلة بانه لا يجوز فيما عند لفظ الخلة من الفاظه فتعين التجوز فيها والارم اتقاء التجوز مطلقا  
 وهو باطل فثبت أن استعمالها في خشبها مهجور في الحلف على ترك الاكل ولا يرد على ذلك قول  
 الشيخ لان الخلة في خشبها مستعمل شائع غيره مهجور لانه ان أراد شيوع استعمالها في خشبها  
 من غير هجر مطلقا فهو ممنوع لا دليل له عليه أو في غير باب الحلف على ترك الاكل لم يرد لان كلامنا  
 ليس الا في باب الحلف على ترك الاكل وليست شعري ماذا تخيل الشيخ في الفرق بين الاكل من  
 خشبها وبين خشبها حيث سلم أن الأول حقيقة مهجورة دون الثاني مع أن هجر الأول ليس  
 الا باعتبار هجر الثاني ولا يظهر في تخيله الا ما أشرفنا اليه من توهمه ان المراد هجر استعمال الخلة  
 في خشبها مطلقا لا في خصوص باب الحلف على ترك الاكل (فان قلت) سلمنا ذلك لكن يجوز أن  
 يكون الجاز هنا من قبيل مجاز الحذف والتقدير لا آكل من غيرها هذه الخلة ثم يخرج لفظ الخلة  
 عن استعماله في خشبها ولم يثبت هجر استعماله فيه في باب الحلف (قلت) الكلام مبني على ما هو  
 الظاهر المتبادر من ارادة الجاز بالمعنى المشهور فعلى تقدير مخالفة الظاهر والجل على مجاز  
 الحذف يقدر الكلام على ما يتناسب ويجعل التعارض بين حمل الخلة على خشبها بدون تقدير  
 مضاف وجمها عليه مع تقديره بل يمكن حمل كلام الشارح على ما وافق ذلك بأن يراد بكون  
 خشبها حقيقة مهجورة انه حقيقة مهجورة عند عدم تقدير المضاف لانه مطلقا ثانيا ولا شك  
 انه كذلك فان الحلف لا ياكل من هذه الخلة لا يريد بلفظ الخلة الا المعنى المجازي والله ان  
 هذا في غاية الظهور ولكن حب الاعتراض يعنى ويصم فقوله وهو غير صحيح غير صحيح بلا شبهة  
 فتمليك بالتأمل التام ولا تم وثلث تم وثلث الشارح في هذا المقام فانها التي على النظام ثم قال

شيخنا عقب ما تقدم ثم ظاهره أن الطلع والجريد والخصوص ونحوها ليس من الحقيقة ولا المجاز  
 المذكور اه (وأقول) لاشبهة لمنصف في منع دعواه أن ظاهره ما ذكر بل هو مسكوت عنه لأن  
 اثبات المجاز للثمر والحقيقة للخشب لا تعرض فيه لغيرهما باثبات ولا نفي فان ادعى أن فيه تعرضا  
 بالمفهوم لأن ذكر الثمر والخشب يخرج غيرهما وورد عليه ان كلام من الثمر والخشب اقب فلا  
 مفهوما له فان قال قوله بثمرها جار ومجرور مفهوما هو عدم الحنث بغير الثمر فلا يكون مجازا  
 والا حصل الحنث به قلنا قدم ثلوا اللقب الذي لا مفهوما له بزيد في قولنا على زيد مع انه وقع  
 مجرورا فدل على ان جر اللقب وتعلق الجار بعامله لا يقتضي المفهوم ولو سلم فهو مفهوما بثمرها  
 معارض بمبادل عليه الاتصاف على الخشب في قوله دون خشبها لان مفهوما قوله بثمرها أن  
 اطلاق النخلة على نحو الجريد ليس مجازا والاحتث به ومفهوما قوله دون خشبها الخ أن اطلاق  
 النخلة على نحو الجريد ليس من الحقيقة المهجورة فيكون من المجازة قد ادفعهم الاول انه ليس  
 مجازا وفهم الثاني انه مجاز فكيف مع ذلك يصح زعمه أن ظاهره ما ذكر من أن نحو الجريد ليس  
 من الحقيقة ولا المجاز المذكور بل لا منشأ لهذا الزعم الا الاستراخ والغفلة عن مدلول  
 الكلام الموقوع فيه ما حجب الاعتراض على انه يجوز أن يريد الشارح بخشبها ما عدا الثمر  
 بقرينة المقابلة فيشمل الجريد والخصوص ونحوها ما وحينئذ فلا مجال لتوهم الاشكال وأما  
 الطالع فهو من الثمر فلا اشكال فيه ولا وجه ليراد الشيخ اياه ثم قال شيخنا عقب ما تقدم في هذا  
 اشكال وهو ان المجاز الراجح حقيقة عرفية لان غالب استعمال اللفظ في معناه المجازي يعرف  
 بها وضعه له كما اختاره الشارح أو نفس وضعه له كما نقله عن القرافي في تعريف الوضع واذا  
 صار حقيقة عرفية في هذا المعنى مجازا في المعنى الاول كان هذا المعنى لكونه حقيقة قياما  
 على المعنى الاول لكونه مجازا بقضية ما قدمه المصنف من أن الحقيقة مقدمة على المجاز  
 فاختياره هنا أن اللفظ مجمل يتأني ذلك اه (وأقول) هذا الاعتراض مندفع وذلك لانه لا يخفى  
 على ان نسبة ما قدمه المصنف من أن الحقيقة مقدمة على المجاز مع ما اختاره هنا من أنه اذا  
 تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة كان اللفظ مجملا بالنسبة للعام مع الخاص لتشمول المجاز  
 فيما تقدم للراجح والمرجوح والمساوي والحقيقة فيه للمرجوحة وغيرها مع خصوص ما هنا  
 بالمجاز الراجح والحقيقة المرجوحة وقد تقر في هذا الفن واشتهر أنه اذا تعارض العام والخاص  
 قدم الخاص بان يخص العام بذلك الخاص أي يقصر على ما عداه فيكون الحكم المذكور  
 للعام مقصورا على ما عدا هذا الخاص من افراده والحكم المذكور لهذا الخاص مقصورا  
 عليه واطبقوا على أن وقوع التعارض بين العام والخاص ليس أمر محذور وانه لا قدح به  
 بوجه كيف وقد كثرت في كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وعلى هذا فما قدمه المصنف  
 من تقديم الحقيقة على المجازة مقصور على غير ما ذكره هنا من المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة  
 كما أن اختياره هنا الاجمال مقصور على تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة وحينئذ فلا  
 محذور فيما وقع له من اجتماع هذين الموضوعين في كلامه ولا قدح به عليه بوجه على انه لا يلزم من  
 أن غالبية اللفظ في معناه المجازي يعرف بها وضعه له انه كلما وجدت تلك الغاية وجد وضعه له  
 لجواز أن توجد الغلبة ولا يكون موضوعا له لقيام دليل على عدم الوضع فلم لا يكون ما هنا كذلك



فاحفظ ذلك واعلم أنه لا اشكال في اختيار المصنف القول بالاجمال مع كون المذهب عندنا  
 معاشر الشافعية في مسألة الخلف على الشرب من النهر الخفت بكل من الامرين أعنى الشرب  
 بغيره من النهر والشرب مما اختلف به منه وذلك لان تحقق الاجمال لا يتأني أن يقوم دليل على  
 ارادة أحد المحتملين أو المحتملات أو ارادة القدر المشترك بين المحتملين أو المحتملات لان حاصل ذلك  
 أنه قام دليل البيان فيعمل به كما هنا وذلك لانه لما كان مدار الايمان على العرف على تفصيل  
 قتره الفقهاء بأدلتهم خرج هذا المثال عن حكم هذه القاعدة وهو التوقف لثبوت بيانه كما تقر  
 فان الشرب من النهر عرفا حقيقة في القدر المشترك بين الامرين فالجمل على القدر المشترك لقيام  
 دليله الخاص وهو دليل الجمل على العرف في مثل هذا اليمين مع ثبوت العرف في القدر المشترك  
 وليس حمل هذا اليمين على القدر المشترك جاء من الجمع بين الحقيقة والجازم والاتوقف على قيام  
 حرية على ارادة الجازم مع الحقيقة كما تقدم مع ان المدار الجمل على القدر المشترك مطلقا  
 والحكم بالخت بكل منهما عند الاطلاق وانما يظهر اثر الاجمال بالنسبة للاحكام التي لم يقم فيها  
 دليل البيان كما انه لا اشكال في قول الشارح تفريرها انه لا يثبت بواحد منها وذلك لانه بسدد  
 بان مقتضى الاجمال وغمرته فهو محتاج الى ذكر ذلك فانه حظ الاصولي وأما واقفة ما في الفروع  
 لذلك أو مخالفة ما أخر لا يتعلق بالاصولي يعلم من كتب الفروع وما سياتي ان الاجمال يتوقف  
 فيه الى ان يدل دليل على المراد فاذا ثبت الدليل على بناء الايمان على العرف وأن العرف هنا شامل  
 للقسمين علم حصول الخت بكل منهما ما اذا علمت ذلك علمت سقوط ما بدأه الشيخ من الاشكال  
 ودعوى المناقاة وذلك لانه ان اراد بالمناقاة التي ادعاها التناقض فبطلان ذلك مما لا يشبه  
 اذ لا تناقض بين العام والخاص وابن الوحدات الثمانية المسترطة في التناقض التي منها وحدة  
 الموضوع وكيف تسرع دعوى التناقض في شيء يشبهه الكتاب العزيز والسنة التمرقة  
 وان اراد بها مجرد التعارض فبطلان الاعتراض بذلك مما لا يشبهه أيضا لما علمت انه لا محذور  
 في مثل هذا التعارض ولا قدح به بوجهه وانه مما تضمن به الكتاب والسنة فظهر سقوط الاعتراض  
 على التقديرين وانه لا منشأ له الا اجمال مراعاة القواعد المشهورة وعلمت أيضا سقوط ما أورده  
 الحشيان من ان تفرير الشارح على الثالث انه لا خت بواحد منهما منتهقد لانه يوهم ابتناه  
 على مختار المصنف انه المذهب وليس كذلك بل المذهب انه يثبت بكل منهما ما تأمل نعم بقي هنا شيء  
 آخر غير ما أورده الشيخ وهو ان قضية كونه حقيقة عرفية ان الاجمال بل ان صدر هذا اللفظ  
 من لغوي حمل على المعنى التقوي أو من أهل العرف حمل على العرف بقضية قول المصنف ثم هو  
 محمول على عرف المخاطب الا ان يجاب أخذ مما اشترنا اليه قريبا بصور المسئلة بما اذا لم يثبت  
 الوضع لقيام الدليل على انتفائه فان دلالة الكثرة عليه امر ظرفي قد يدل الدليل المقدم على انتفائه  
 أو يقيد الجمل على عرف المخاطب بما اذا يقع فيه هذا التعارض (قوله بالاجماع) قال شيخنا  
 العلامة متعلق بثبوت وفي تقديره فصل بين الموصوف وهو حكم وصفته وهي يمكن باجنبي الا ان  
 يتعلق باستقرار محذوف صفة أولى لحكم (أقول) وأيضا لانتم امتناع مثل هذا الفصل وانما  
 يكون متمم لو كان من جملة التميز بخلاف ما اذا كان من الشرح لبيان مراد المتن (قوله لان  
 الملازمة حقيقة في الجس باليد مجاز في الجماع) قال الكمال ان التجه ان الملازمة حقيقة في

لان الملازمة حقيقة في  
 الجس باليد مجاز في الجماع  
 فقالا المراد الجماع لتكون  
 الآية مستند الاجماع  
 اذ لا مستند غيرها والا لذكر  
 فلا تدل على ان اللبس يتقضى  
 الوضوء وأجيب بانه يجوز  
 أن يكون المستند غيرها  
 واستغنى عن ذكره بذكر  
 الاجماع كما هو العادة  
 فاللهس فيها على حقيقته  
 قد تدل على نقضه الوضوء

تخالف البديهي بشئ من اجرائهم ما من غير تقييد باليد وعلى هذا فالجماع من افراد معنى الحقيقة  
 فيتمناه اللفظ حقيقة وانما يكون مجازا لواقعصر على ارادته باللفظ انتهى (وأقول) اشار شيخنا  
 العلامة الى رد هذا حيث قال في قوله حقيقة في المس باليداء -ترض بانها حقيقة في التقاء  
 البشريين الصادق بالجماع وفيه نظر قال في الصحاح للمس باليد ويكنى به عن الجماع انتهى  
 لكن عبر في القاموس بقوله لمس به يده والجارية بجماعها والملاسة المماسمة والجماعة  
 انتهى وبالجملة فاشارح تابع لهم في هذا التمثيل فلو فرض عدم عمله لم يضر لان المثال يكفيه  
 الاحتمال (قوله وقد قال الشافعي رضي الله تعالى عنه بدلائم اعلمها) نازع فيه الكمال بأن  
 ظاهر كلام الام خلاف ذلك وعبر بتقدير تسليم تنازعه لا يقدح لعدم انحصار كلام الشافعي  
 في الام (قوله الكتابة لفظ استعمل في معناه مراد منه لازم المعنى) فيه كلامان الاول  
 حال شيخنا العلامة قوله مراد امال من الضمير في استعماله وضمير منه عائدا الى اللفظ لا الى معناه  
 والاقوال مراد منه لازم ومعنى استعمال اللفظ في معناه ارادته به كما يدل عليه قوله فان لم  
 يرد المعنى فعنى الحد حيث لفظ اريد به معناه الوضعي حال كون ذلك اللفظ مراد منه أيضا  
 لازم المعنى وحاصله لفظ اريد به معناه ولازمه فتكون الكتابة مجازا للاحقيقة كما هو ظاهر انتهى  
 أي وذلك يناق قول المصنف فهي حقيقة (وأقول) هو اعتراض ساقت لامشأله الالعمال  
 ملاحظة القواعد والتكاث المشهورة والمساحات الشائعة المذكورة المجمع بين أهل  
 العلم واللسان على قبولها وارتكابها وعدم القدرح بها بل على استحسانها وذلك لان من القواعد  
 المقررة في المعاني جواز الالظهار في موضع الاضمار لتكاث قروها وبثا وذلك بنحو قوله  
 يزيد بن قتيق قد ظفرت بذلك أي بقتيق ولم يقل به وقوله تعالى قل هو الله احد الله الصمد ولم يقل  
 هو الصمد وقوله تعالى وبالحق انزائنا وبالحق نزل ولم يقل به ونزل وحينئذ فيجوز عود ضمير منه  
 الى قوله معناه ولا ينافيه قوله لازم المعنى لانه من باب الالظهار في موضع الاضمار لاحد تكاثره  
 المقررة في محلهما والتقدير حيث لفظ استعمل في معناه مراد من معناه لازم معناه ظهر من منع  
 الملازمة في قوله والاقوال مراد منه لازمه وانه لامشأله هذا الاستدلال الالفتلة عن هذه  
 القاعدة ويجوز أيضا عود الضمير المذكور الى اللفظ بساغة مشهورة شائعة والمعنى مراد من  
 اللفظ أي بواسطة معناه والانتقال منه أي من معناه الى ذلك اللازم لا بواسطة استعمال اللفظ  
 في نفس ذلك اللازم أيضا وبهذا التقدير يظهر سقوط قوله وحاصله لفظ اريد به الخ وبطلان  
 ما فرعه عليه من قوله فتكون الكتابة مجازا للاحقيقة بل انما حاصل الحد لفظ استعمل في معناه  
 مراد من معناه لازم معناه يعني انه اطلق على معناه منتقل من معناه الى لازمه الذي هو  
 المقصود بالذات أو لفظ استعمل في معناه مراد من ذلك اللفظ بواسطة معناه والانتقال منه  
 الى لازمه ذلك اللازم ويجوز عود ضمير منه الى الاستعمال المفهوم من قوله استعمل أي مراد  
 من استعماله في معناه أي القرض من ذلك لازم معناه بواسطة الانتقال منه اليه وعلى التقدير  
 فتكون الكتابة حقيقة بمالاخفا معه بوجه تأمل ولا تـ من الغافلين واعلم انه قال  
 في التلخيص الكتابة لفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته أي ارادة ذلك المعنى مع لازمه  
 قال السمع في الملوك وهو ما بحث وهو ان المفهوم من التعريف المذكور ان المراد في الكتابة

وان قامت قرينة على ارادة  
 الجماع أيضا بناء على الرجحانه  
 يصح أن يراد باللفظ حقيقة  
 وبجازه معادلت على مسئلة  
 الاجماع أيضا وقد قال  
 الشافعي رضي الله تعالى  
 عنه بدلائم اعلمها حيث  
 حمل الملاسة قهيا على المس  
 باليد والوطء (مسئله)  
 الكتابة لفظ استعمل في  
 معناه مراد منه لازم  
 المعنى) فهو زيد طويل التجاد  
 مراد منه طويل القامة  
 اذ طولها لازم لطول التجاد  
 أي جائل السيف (فهو  
 حقيقة) لاستعمال التقافي  
 معناه وان اريد منه اللازم  
 (فان لم يرد المعنى) باللفظ  
 وانما عبر باللتزم عن  
 اللازم فهو) أي اللفظ  
 حيثئذ (مجاز) لانه استعمل  
 في غير معناه أي الاول  
 (والتعريف لفظ استعمل  
 في معناه لياوح) بفتح الواو  
 أي للتوحيح (يقع)

هو لازم المعنى واردة المعنى جائزة لا واجبة ثم قال وهذا هو الحق لان الكناية كثيرا ما تخلو عن  
ارادة المعنى الحقيقي وان كانت جائزة للقطع بصحة قولنا فلان طويل التجاد وان لم يكن له تجاد  
قط ثم قال وفي موضع آخر من المفتح تصریح بان المراد في الكناية هو المعنى ولازمه جميعا لانه  
قال المراد بالكلمة المستعملة امام معناها وحدها وغير معناها وحدها او معناها وغير معناها معا  
والاول الحقيقة والثاني المجاز والثالث الكناية والحقيقة والحقيقة والكناية يشتركان في كونهما  
حقيقيين ويقتزمان في التصريح اى في الحقيقة وعدم التصريح اى في الكناية انتهى وقال  
قبل ذلك في الكلام على الحقيقة عقب كلام ذكره فان قيل معنى كلامه انه يخرج عن تعريف  
الحقيقة المجاز دون الكناية فانها ايضا حقيقة كما صرح به السكاكي حيث قال الحقيقة بمعنى  
المفرد والكناية يشتركان في كونها حقيقيين ويقتزمان في التصريح وعدمه قلنا هذا ايضا  
يعنى ما قاله السكاكي من اشتراكهما في كونهما حقيقة غير صحيح لان الكناية لم تستعمل في الموضوع  
له بل انما استعملت في لازم الموضوع له مع جواز ارادة الملزوم وبمجرد جواز ارادة الملزوم  
لا توجب كون اللفظ مستعملا فيه انتهى لكنه ما أتى ذلك في حيث تعريف المسند اليه بالمعنى  
فذكر ان الكناية مستعملة في الموضوع له لينقل الى لازمه واجاب القسري بان هذا كفي شرح  
المفتح ان لهم في تقرير الكناية طريقة من احدهما انه استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع  
جواز ارادة الموضوع له وثانيهما انه استعمال اللفظ في الموضوع له لكن لا يكون مقصودا  
بل لينقل منه الى غير الموضوع له اللازم المقصود فاذكره في البيان مبني على المذهب الاول  
وما ذكره في تعريف المسند اليه مبني على الثاني وبه يظهر ان كلام المصنف بناء على ما سررتاه  
في معناه خلافا لما توهمه الشيخ منه مبني على المذهب الثاني وانه ليس مخالفا لاصطلاح البيانيين  
مطلقا بل هو موافق لاحد المذاهب في اصطلاحهم لا يقال يمكن أن يبنى ما توهمه الشيخ من  
عبارة المصنف من ارادة الملزوم واللازم جميعا من لفظ الكناية على ما تقدم عن المفتح في أحد  
الموضوعين من انهما يريدان الامران وانها حقيقة لانا نقول اما اولها لا يفتي اشكال كونها  
حقيقة على هذا لان مجموع المعنى ولازمه ليس معنى وضعيا اذا المركب من الوضعي وغير الوضعي  
غير وضعي واما ثانيها فكلام المفتح المسند كور ليس معناه ما فهمه الشيخ من عبارة المصنف  
كما يعلم من كلام التلويح الا في مبسوطا ثم رأيت حاشية اخرى للشيخ فيها رجوعه الى الحق  
الواضح ونصها وانما قال ما ذكره ولم يقل استعمال في معناه ولازمه اشارة الى ان المقصود باللفظ  
هو المعنى والقرض من استعماله فيه هو الدلالة على اللازم فاستعمال اللفظ في معناه وسيله  
الى اللازم ولا فائدة هذا المعنى خص اللازم به كرا ارادة تبيينها على انه المراد الالهم والمقصود  
بالذات وبهذا ظهر توجيه قوله ذهبى حقيقة ولا يفتي ان هذا الاصطلاح لا يوافق اصطلاح  
البيانيين ثم ان كون الكناية والتعريف مستعملين في معنيين مما مبني على ان استعمال اللفظ  
في معناه هو قصد و ارادته سواء كان المعنى ثابتا موجودا أو لم يكن كما في قولنا طويل التجاد  
وان لم يكن له تجاد قط وكقوله تعالى بل فعله كبيرهم هذا وان لم يكن الكبير فاعلا انتهى لكن  
قوله ولا يفتي ان هذا الاصطلاح لا يوافق اصطلاح البيانيين ممنوع لما علمت من انه احد المذاهب  
اهم لكن عذر الشيخ انه لم يقف على ما تقدم عن شرح المفتح وغيره فظن انه ليس الكناية عندهم

المعنى واحد وينى على ذلك الجزم بالاعتراض وامثال ذلك من الامر الصعب الذي لا يليق  
 بالعلماء والكلام الثاني قال الكوراني لما كان مدار الحقيقة والمجاز هو الاستعمال لا الدلالة  
 والارادة - كـ المصنف بان الكفاية لفظ مستعمل في المعنى الموضوع له مراد من ذلك  
 الاستعمال لازم المعنى الموضوع له فتكون الكفاية من قبيل الحقيقة لان الاستعمال انما هو  
 في الموضوع له وان اريد به غير وقت نظر من وجود لان الاستعمال لا ينفك عن المراد من اللفظ  
 قطعا قال السكاكي واعلم اننا نقول في عرفنا استعملت الكفاية في كذا حتى يكون المقصود  
 الاصلى طلب دلالة المعنى المستعمل فيه فقد صرح بان كون المستعمل فيه مرادا في الجملة لا يكتفي  
 بل شرطه ان يكون متصوفا اصليا وكلام المصنف يخالفه صريح ما انتهى (وأقول) يستفاد  
 من قوله مرادا من ذلك الاستعمال ما ذكرناه آتيا من جوارجوع ضمير منه في قول المصنف  
 مراد منه للاستعمال وذلك وجه آخر في رد ما فهمه شيخنا العلامة من عبارة المصنف من  
 ارجاع الضمير للفظ حتى يكون مستعملا في المعنيين على ما قدم بيانه واما قوله في توجيه نظره  
 لان الاستعمال لا ينفك عن المراد من اللفظ الخ فاختلافه واضح فلا يرد اما اوله فلان قوله المراد  
 من اللفظ مبنى على رجوع ضمير منه للفظ نفسه وهو خلاف المراد كما مرناه فيما سبق مع انه  
 مخالف لقوله هو مراد من ذلك الاستعمال لاقتضائه رجوع الضمير للاستعمال والحاصل  
 ان المراد من اللفظ نفسه يقتضى كون اللفظ مستعملا في ذلك المراد الا ان هذا غير مراد  
 للمصنف وان المراد لا يفيد كونه من اللفظ نفسه لا يقتضى ذلك وهذا هو مراد المصنف كما بين  
 كل ذلك واما تايينا استعماله من كلام السكاكي لا يلد له ولا يخالف كلام المصنف لان  
 حاصله كما هو صريح لفظه ان استعمال اللفظ في المعنى يقتضى كون المقصود الاصلى طلب  
 دلالة على ذلك المعنى وذلك أهم من ان يكون ذلك هو المقصود بالذات وهو الغرض أو لا وليس  
 فيه تعرض بوجه لاستلزام الكون مرادا للاستعمال وحاصل كلام المصنف على ما مرناه ان  
 الكفاية غير مستعملة في اللزوم ومع ذلك هو المقصود بالذات وهو الغرض وعدم استعمال  
 الكفاية فيه لا ينافي انه المقصود والغرض بواسطة المعنى المستعمل فيه ولا تعرض فيه بوجه  
 لكون الاستعمال في المعنى يقتضى ان المقصود الاصلى طلب دلالة عليه أو لا ولا ينافي  
 ان المقصود الاصلى ذلك حينئذ ندعوى مخالفة كلام المصنف له صريح ما جمع ذلك لامثاها  
 الا اهمال التامل بالمره (قوله كما في قوله تعالى الخ) قال شيخنا العلامة في التتميل بذلك بحيث  
 لانه يلزم من استعماله في معناه الذي هو ارادته اخبار بغير الواقع فتأمل انتهى (وأقول) قد  
 تأملناه فوجدناه امراسه لا حابل على الوقوع فيه الا عدم مراجعته كلام الأئمة المزبيل  
 للاشكال والتعويل على مجرد ما خطر بالبال الموجب للاختلال طال في التلويح واما عند علماء  
 البيان فلان الكفاية لفظ قصد بعينه معنى فان لزوم له أى لفظا مستعمل في معناه الموضوع له لكن  
 لا يستعان به الاثبات والتقى ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينقل منه الى ما زعمه فيكون هو  
 مناط الاثبات والتقى ويرجع اليه الصدق والكذب كما يقال فلان طول الجهاد قصد بطول الجهاد  
 الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له مجاد قطبل وان استعمال المعنى الحقيقي كما في قوله  
 تعالى والسجوات مطويات بيمينه وقوله الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها

كما في قوله تعالى حكاية عن  
 الخليل صلى الله عليه وسلم بل  
 فعله كبيرهم هذا نسب الفعل  
 الى كبير الاصنام المتخذة آلهة  
 كما نهى عن عبادة الصغار  
 معه تلويح الى توبه العابدين  
 اها بانها لا تصلح ان تكون  
 آلهة لما يعلنون اذا نظروا  
 به قولهم من عجز كبيرها  
 من ذلك الفعل أى كسر  
 صفاتها فضلا عن غيره  
 والاله لا يكون عاجزا

كتابات عمداً محققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وظل دلالته  
 عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه وحينئذ لا حاجة الى ما قيل ان الكتابة مستعملة  
 في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وباستعمال آخر بخلاف  
 المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرب شبهة مانعة عن ارادة الموضوع له ومبيل صاحب  
 الكشف الى انه يشترط في الكتابة امكان المعنى الحقيقي لا تعذر في قوله تعالى ولا ينظر اليه  
 يوم القيامة انه مجاز عن الاستهانة والسخنط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتماد عليه والاحسان  
 اليه كتابة اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة  
 كون الكتابة من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره (فان قيل) قد ذكر في المفتاح ان  
 الكلمة المستعملة اما ان يراد بها معناها واحدة او غير معناها واحدة او معناها وغير معناها معا  
 والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكتابة وهذا مشعر بكون الكتابة  
 قسماً للحقيقة والمجاز ميبأنا لها (قلنا) اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقربة جمعها في مقابلة  
 الكتابة وتصرح به عقب ذلك بان الحقيقة والكتابة يشتركان في كونهما حقيقيين ويفترقان  
 بالتصريح وعدمه (لا يقال) فاذا اريد بالكتابة معناها وغير معناها ما يلزم الجمع بين الحقيقة  
 والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً لاننا نقول الممتنع انما هو ارادتهم معا  
 بالذات وفي الكتابة اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه  
 مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدوا بالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه  
 لانتقال منه الى معناه فينافي ارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لا تكون للانتقال الى المعنى  
 المجازي الداخل تحت الارادة قصد من غير تسمية بل لكونه مقصوداً بالذات فيلزم ارادة المعنى  
 الحقيقي والمجازي معاً بالذات وهو ممتنع وبهذا يتدفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له  
 مناقب الارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له أيضاً  
 مناقب الارادة غير الموضوع له لذلك انتهى كلام التلويح سبحانه مع طوله لسكوتة وانتهى ولا يخفى  
 عليك ان قوله من غير لزوم كذب الخ يدل على ان الاخبار بغير الواقع انما يكون كذباً اذا لم يكن  
 المقصود به الانتقال الخ وهذا جار في التعريض بالفرق كما هو ظاهر بل الظاهر انه لم يقصد  
 الاخبار بالنسبة للمعنى الاصلى وانما قصد مجرد نصويره لينقل منه الى المعنى الآخر وبذلك  
 تعلم سقوط البحث المذكور فتمامه كما يعلم به سقوط قول شيخنا الشهاب فيه سزاوة اعصمة الانبياء  
 من الصغائر ولو سهواً على الراجح انتهى وذلك لانه اذا لم يتحقق الكذب فلا صغيرة لاعداء اولاد  
 سهواً وقوله فيصح الكلام وان لم يكن له فجاد قط بل وان استعمال المعنى الحقيقي مع قوله ومبيل  
 صاحب الكشف الى انه يشترط في الكتابة اسكان المعنى الحقيقي الخ ومع قوله عقبه وبالجملة  
 كون الكتابة من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره الخ يقيد ان الكتابة على الاول حقيقة  
 مع انتفاء المعنى الحقيقي واستمالته وكان وجهه ان يتحقق المعنى وعدم حقيقته امر خارج عن  
 مدلول اللفظ بناء على انه موضوع للمعنى الذهني لا الخارجي وهذا جار في التعريض أيضاً  
 بالفرق كما هو ظاهر وبه يتدفع ما قديتوهم انه اذا لم يتحقق المعنى كيف يكون حقيقة ثم هذا  
 بشكل على ما متى عليه المصنف من وضع اللفظ للمعنى الخارجي دون الذهني اللهم الا ان يخص

ذال بغير الكتابة والتعريض أو يكون ما عرف به الكتابة والتعريض مبنيا على قول غيره من  
 وضع اللفظ للذهني دون الخارجي فليأمل (قوله فهو أي التعريض حقيقة أبدا) قال شيخنا  
 العلامة فيه نظر لان الحكم عليه بالحقيقة أبدا اما بالنظر الى المعنى الذي استعمل فيه اللفظ  
 واما بالنظر الى المعنى المعرض به واما ما كان فلا يصح اما الاول فقد نقل السيد في حاشية المطول  
 عن صاحب الكشاف ما نصه والتحقيق ان اللفظ المستعمل فيما وضع له فقط هو الحقيقة  
 المجردة ويقابله المجاز لانه المستعمل في غير الموضوع له فقط والكتابة اللفظ المستعمل بالاصالة  
 في عالم وضع له والموضوع له مراد معا وفي التعريض هما مقصودان الموضوع له من نفس اللفظ  
 حقيقة أو مجازا أو كتابة والمعرض به من السياق الى آخر ما أطال به (وأقول) لا يخفى على  
 عاقل فساد هذا النظر وذلك لا يختار الشق الاول ولا يه ارضه هذه التويلات التي هول بها  
 وذلك لان هذه الاسامي اصطلاحيات والاصطلاحيات لا يجب فيها التوافق ولا يلزم من تحقيق  
 صاحب الكشاف انحصار الاصطلاح فيه ولا يظن عاقل بالمتصف انه اخترع هذا من غير سابق  
 ولا يستند والاعتراض عليه بمجرد مخالفته لتحقيق صاحب الكشاف والحكم بعدم صحته  
 مما لا وجه له ولا حامل عليه الا مجرد العصبية ولو صح هذا الاعتراض لزم بطلان كل كلام ذكره  
 أحد اذا ذكر غيره خصوصا من هو اعظم منه ما يخالفه بمجرد ذكر ما يخالفه وهذا مما لا يتوهمه  
 عاقل بل كلام صاحب الكشاف وافق لما ذكره المصنف كما تقدم صاحب الكشاف نفسه قبل  
 ان يذكر حقيقة المذكور وقد قال السيد في حاشيته المذكور بعد كتابته كلام صاحب  
 الكشاف ما نصه قال صاحب الكشاف المقصود بيان الفرق بينهما ثم قال وما حصل الفرق  
 انه اعتبر في الكتابة استعمال اللفظ في غير ما وضع له وفي التعريض استعماله فيما وضع له مع  
 الاشارة الى ما لم يوضع له من السياق والتحقيق الخ فانه عين ما ذكره المصنف في تعريف  
 التعريض وحكمه بانه حقيقة أبدا وبذلك ينبغي من تعصب الشيخ حيث حكم بعدم صحة  
 قول المصنف فهو حقيقة أبدا بمجرد مخالفته لما حقه صاحب الكشاف من غير ابداء معنى يمنع  
 مما قاله المصنف مع ان ذلك امر اصطلاحي وقد اشتهر انه لا مشاحة في الاصطلاح وان لكل  
 احد ان يصطلح على ما شاء ومع ان صاحب الكشاف وناهيك بامامته في هذه القنون كما هو  
 معلوم فقد ذهب الى عين ما قاله المصنف كما رأيت ولو لم يكن للمصنف سند الا كلام صاحب  
 الكشاف كان كافيا مع اننا قطع بان له سندا من غيره وان لم تقدر الا<sup>ن</sup> على تعيينه وأوجب من  
 ذلك استدلاله على عدم الصحة بكتابة ذلك التحقيق مع اسقاطه ما قبل ذلك التحقيق مما هو  
 عين ما قاله المصنف مما يقطع كل عاقل بصحة الاستناد اليه مع كون هذا التحقيق وما قبله في كلام  
 واحد في كتاب واحد نقل عنه وهلا حكم الشيخ بعدم صحة كلام صاحب الكشاف واستدل  
 عليه بمخالفته لتحقيق صاحب الكشاف فان كان معتقده عدم صحته أيضا فهو جراف صريح  
 أو هتفه فكيف رد كلام المصنف مع انه عينه فهو ذائقه من شرورنا سننا واذا علمت ذلك علمت  
 ما في قول الكمال واعلم ان هذا أي ما ذكره المصنف من ان التعريض حقيقة أبدا خلاف ما في  
 المقام وما حقه صاحب كشاف الكشاف ولا يخفى في التعريض بالحقيقة والمجاز فانه في  
 الاول ان يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي لا يوح بغيره وفي الثاني ان يستعمل في معناه المجازي

(فهو) أي التعريض  
 (حقيقة أبدا) لان اللفظ  
 فيه لم يستعمل في غيره معناه

ذلك وأما في الكتابة فبان يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي مثلا مراد منه لازمه ليلوح بغيره  
 بقى ههنا شي لم اره فراجع وهو ان ما افاده تحقيق صاحب الكشف في التعريف من انه قد  
 يكون مجازا هل يجزى نظيره في الكتابة الذي ذكره المصنف فيكون من افرادها ما لو استعمل  
 اللفظ في لازم المعنى مجازا ليقول منه الى لازم آخر هو المراد وقد يدل ظاهر ما تقدم من ان اهم  
 في تقرير الكتابة طريقين على اتقاء هذا القسم لكنه لا بأس به وهو غير ما اختاره الشيخ الامام  
 لان اللفظ فيما اختاره استعمل في الالزام المراد لاقى غيره لينتقل منه اليه (فان قلت) فما الفرق  
 على مختار الشيخ الامام بين الكتابة والمجاز (قلت) هو ان الكتابة مجاز مخصوص وهو ما استعمل  
 في الالزام بخلاف مطلق المجاز فانه شامل لما استعمل في غيره اذ الملقى المجازي لا يجب ان يكون  
 لازما كما يعلم من تفصيل العلاقات السابقة وان امكن التكلف في اعتبار اللزوم في الجميع  
 فليتنامل (قوله بخلاف الكتابة كما تقدم) أقول أي في قول المصنف فان لم يرد المعنى وانما  
 عبر باللزوم عن الالزام فهو مجاز وهذا الكلام من الشارح نصريح بان هذا القسم أعني المذكور  
 بقوله فان لم يرد المعنى الخ من الكتابة وقد نقله الزركشي عن المصنف والله تعالى بعد ان ذكر كلاما  
 للناس فيها مانعه وأما المصنف فتابع والده في انقسامها الى حقيقة ومجاز فانك اذا قلت زيد كثير  
 الرماذ فان اردت معناه بانه تقادمه الكرم فان كثرة الرماذ الطبخ لازم له غالباً فهذا حقيقة  
 لانك استعملت لفظها فيما وضع له والحقيقة كذلك سواء كان ذلك الوضع مقصودا لذاته  
 أم غيره وان لم ترد المعنى وانما عبرت باللزوم ووردت الالزام كما اذا استعملت كثرة الرماذ ووردت  
 الكرم فهو مجاز لا يستعمله في غير ما وضع له وحاصله ان الحقيقة فيها ان تستعمل اللفظ فيما  
 وضع له ليقيد غير ما وضع له والمجاز فيها ان ترديه غير موضوعه استعمالا واقادة او تقول تارة  
 يراد بها المعنى الحقيقي ليبدل على المعنى المجازي فيكون حقيقة وتارة يراد بها المعنى المجازي  
 لدلالة المعنى الحقيقي الذي هو موضوع اللفظ عليه فيكون من اقسام المجازات تسمى ونقله أيضا  
 السوطي في اتقائه عن والده المصنف حيث قال وفيها أي الكتابة أربعة مذاهب احدها انها  
 حقيقة قال ابن عبد السلام وهو الظاهر لانها استعملت فيما وضعت له ويريد بها الدلالة على غيره  
 الثاني انها مجاز الثالث انها حقيقة ولا مجاز واليه ذهب صاحب التلخيص لضعف في المجاز  
 ان يراد المعنى الحقيقي مع المجازي ويجوز بذلك فيها الرابع وهو اختيار الشيخ تقي الدين  
 السبكي انها تنقسم الى حقيقة ومجاز فان استعمل اللفظ في معناه مراد منه لازم المعنى أيضا  
 فهو حقيقة وان لم يرد المعنى بل عبر باللزوم عن الالزام فهو مجاز لا يستعمله في غير ما وضع له  
 والحاصل ان الحقيقة منها ان يستعمل اللفظ فيما وضع له ليقيد غير ما وضع له والمجاز منها ان  
 يرديه غير موضوعه استعمالا واقادة انتهى وهذا ما يشعر به اشعا واقر باقتباس المصنف  
 بالابدي قوله في التعريف فهو حقيقة أبدأ فان المتبادر منه ارادته به التفرقة بينه وبين الكتابة  
 بانه حقيقة دائما بخلافها فانها قسمان حقيقة ومجاز ولعل هذا هو الملقى للشارح الى هذا  
 الكلام أعني قوله بخلاف الكتابة كما تقدم لكن نازع شيخ الاسلام في نسبة ذلك الى المصنف  
 وقال الرابع أي من المذاهب في الكتابة وهو اختيار المصنف تبعاً لوالده انها تنقسم الى حقيقة  
 ومجاز كما قيل والمعروف ما اقتصر عليه المحققون ومنهم من السكاكي وصاحب التلخيص انها

بخلاف الكتابة كما تقدم

حقيقة غير صحيحة وأما نسبة الرابع الى المصنف فتوهم اذ قوله فهو مجاز عائد الى اللفظ لا الى  
 الكتابة كما صرح به الشارح انتهى لكن استدلاله بذلك لا يصح لضعف الجواز ان يكون  
 تصریح الشارح بما ذكره من دفع استشكل نذكر الضمير مع عوده للكتابة مع تانيها بدل  
 قول المصنف فهي حقيقة لا للاشارة الى عدم عوده لها مع ان هذا التصريح معارض  
 بما هو أقوى منه وهو قول الشارح بخلاف الكتابة كما تقدم الظاهر في الاشارة به الى ان قيد  
 الابد في التعريف مقابل للتفصيل في الكتابة وقد اولى اعني قول الشارح المذكور شيخنا العلامة  
 حيث قال قوله بخلاف الكتابة أي فان اللفظ فيها قد يستعمل في غير معناه وان كان مجازا لا كتابة  
 انتهى ولا يخفى ما فيه فان مجرد هذا لا يقتضي صحة قوله بخلاف الكتابة كما تقدم قصدا الى الفرق  
 بينها وبين التعريف فان التعريف أيضا كذلك اذ يصح ان يقال ان اللفظ فيه قد يستعمل  
 في غير معناه وان كان مجازا لا تعريف أيضا على طريقة المصنف التي الكلام في تقريرها ويشكل  
 على اتساقها انه يلزم كون التعريف الذي ذكره المصنف لهما غير جامع الان يكون  
 تعريفها القسم منها وفيه بعد لا يخفى لان ذلك غير مفهوم من العبارة ولا قرينة عليه ويمكن ان  
 يجاب بان الاشعار القوي من قوله هو حقيقة ابدية صلح ان يجعل قرينة على ذلك معارضة لما  
 يتبادر من أول الكلام من ان القسم الثاني مجازا لا كتابة وبهذا يستدفع ما دعاه الكمال من  
 ان حل الشارح عبارة المصنف على ان القسم الثاني من الكتابة يخالف ظاهرها قائل وأيضا  
 فقدم الجواز منها على الوجه المتقدم عن الزركشي وغيره لم يظهر وجه عدمه منها اذ مجرد استعمال  
 اسم اللزوم في اللزوم ليس فيه معنى الكتابة الا ان يوجه بان فيه امتثال من اللزوم الى اللزوم  
 ضرورة ان اللزوم هو العلاقة وان كان اللفظ مستعملا في نفس اللزوم فهو غير ذلك كالمزوم  
 مع ارادة اللزوم فيقرب في الجملة معنى الكتابة ولو فسر هذا القسم باللفظ المستعمل في لازم  
 معناه ليقفل منه الى لازمه اعني لازم اللزوم كلفظ كثير الراد اذا استعمل مجازا في كثرة  
 الاسراق ليقفل منه الى الكرم ظهر فيه معنى الكتابة وكان أقرب فليحظر عبارة الشيخ الامام  
 فان قببات الحمل على ذلك حلت عليه بل لا مانع من حل عبارة المصنف على ما ذكره وان لم تقبله  
 عبارة الشيخ الامام اذ ليس في كلام المصنف ما يبين انه اراد في هذا الكتاب مذهب الشيخ الامام  
 وقد قال آخر المصنف البهاء في شرح التلخيص بقى قسم وهو مجاز مقصود لغيره مثل ان يستعمل  
 كلمة في غير موضوعها ولا يكون ذلك المعنى المجازي مقصودا لانه بل لما يلزمه فهذا القسم قد  
 يقال بامتناعه لان فيه الخروج عن موضوع اللفظ الى التجوز بحسب الاستعمال ثم الخروج عن  
 ذلك المعنى المجازي بحسب التصديقات ويدل عليه قول الجمهور والكتابة حقيقة خلافا للمصنف  
 يعني صاحب التلخيص في قوله انها ليست حقيقة ولا مجازا ولو ثبت هذا القسم لانقسمت لكتابة  
 الى حقيقة ومجاز وقد يقال بجوازه ويحمل قولهم الكتابة حقيقة انما استعمال في موضوعه  
 مراد به غير على قسم منها انتهى فيمكن حل عبارة المصنف على هذا القسم الرابع فقوله وانما  
 عبر باللزوم عن اللزوم أي مراد من ذلك اللزوم لازمه وهذا هو الموافق لقوله الا ابدأ  
 وقول الشارح بعده بخلاف الكتابة كما تقدم فيكون ذلك الا في قرينة على ارادة هذا المعنى  
 وعلى ان اقتصاره في التعريف على الحقيقة اقتصار على أحد قسميها لانه الواقع في كلام الجمهور



(الحروف) \* أي هذا بحث الحروف التي يحتاج الفقيه إلى معرفتها ومعرفتها معانيها الكثيرة وقوعها في الأدلة لكن تسمى منها أسماء في التعبير بالغلب للأكثر وفي خط المصنف عددها بالقلم الهندي اختصاراً في الكتابة ١٦٩ وفي بعض النسخ بالقلم المعتاد ولتمش عليه لوضوحه (أحدها اذن)

ومعنى من نواصب المضارع (قال سيبويه الجواب والجزء) قال الشاويين دائماً (قال الفارسي غالباً) وقد تتعصّب الجواب فإذا قلت لمن قال أوزورك اذن أكرمك فقد أحبته وجعلت أكرامك جراً زيارته أي ان زرتني أكرمك وإذا قلت لمن قال أحبك اذن أصدقك فقد أحبته فقط عند الفارسي ومدخول اذن فيه مرفوع لانتفاء استقباله المشترط في نصها ويتكلف الشاويين في جعل هذا مثلاً للجزء أيضاً أي ان كنت قلت ذلك حقيقة مدقك وسيأتي عددها من مسالك العلة لأن الشرط علة للجزء (الثاني ان) بكسر الهمزة وسكون النون (للشرط) أي لتعليق حصول مضمون جملة يحصل مضمون أخرى نحو ان ينهوا يفقر لهم ما قد سلف (والثاني) نحو ان الكافرون الا في غرور ان أردنا الا الحسنى أي ما (والزيادة) نحو ما ان زيد قائم ما ان رأيت زيدا (الثالث أو) من حروف العطف (للشك) من المتكلم نحو قالوا البتة يوماً أو بعض يوم (والإيهام) على السامع

مع الاستدراك عليه بهذا القسم وبالجملة فكلام المصنف والشارح لا يتناولون اضطراب أي من حيث التقط أمان حيث المعنى فعلى تقدير ان يريد مذهب والده في الكتابة أو يريد ما ذكره أخوه البهاء فلا اشكال عليه لأن هذان الاصطلاحات التي اشتهرانه لا مشاحة فيها فقوله الكوراني مانصه وقول المصنف وهو أي التمر بوضوح حقيقة أبدأ تقصيده بالابدحشوازم مقصوده الا حترار عن الكتابة على ما صرح به في بعض شروحه والكتابة لم يقل أحدها حقيقة في وقت دون وقت حتى يحتزرها بل هي دائماً حقيقة على ما هو المشهور وأواسطة بين الجواز والحقيقة على ما تقدم تحقيقه ولو قال حقيقة من كل وجه لكان له وجه لا يخفى انتهى ممنوع ويكفي في منعه بطلان ما استند اليه من قوله والكتابة لم يقل أحدها حقيقة في وقت دون وقت حتى يحتزرها الماعلت من المذهب الرابع التسويب لو الد المصنف من انقضاءها الى الحقيقة والجواز وكذا ما تقدم عن أخى المصنف البهاء فان رجوع الى منازعة والد المصنف أو أخيه لم يلتفت اليه خصوصاً ما قررناه لا مشاحة في الاصطلاحات وبهذا يظهر منع قول شيخنا الشهاب في قول الشارح بخلافه في الكتابة مانصه فيه ان الكتابة في حال كونها كتابة ليست بجائزاً اه فليتأمل في المقام

(الحروف) \*

(قوله أي هذا بحث الحروف) المبحث اسم مكان المبحث والمبحث من المحمولات على الموضوعات أي هذا محل لاثبات أحوال الحروف لها وجعلها عليها (قوله التي يحتاج الفقيه الى معرفتها ومعرفتها معانيها) لعل هذا الوصف من الوصف اللازم لان سائر الحروف بل سائر الكلمات بصددها احتياج الفقيه الى معرفتها الوقوعها في الأدلة وحينئذ فسكنة التصريح به بيان العذر في ذكرها في هذا الفن (قوله كثرة وقوعها في الأدلة) بيان لوجه الاحتياج الى ذكرها وقد يتطرق به بان احتياج الفقيه لما ذكر لا يتوقف على كثرة الوقوع بل يكفي فيه الوقوع ويمكن أن يجاب بان التقصيد بالكثرة لانه الواقع وإشارة الى مزيد الاحتياج فقيهه تأكيد العذر في ذكرها (قوله تغليب) تدبستغني عن دعوى التغليب بدعوى أن اطلاق الحروف على الكلمات مطلقاً اطلاق آخر لهم فقد وقع في كلامهم اطلاق الحروف على ما يشمل الاسماء والافعال كما قال صاحب الأجرومية وحروف الاستثناء منافية وقد كرمنا أسماء وأفعالاً (قوله عددها بالقلم الهندي) المراد بعد هذا ذكرها بالعبارة عنها (فان قلت) القلم الهندي ليس عبارة عنها بل هو رمز العبارة عنها (قلت) ممنوع بل هو عبارة عنها لان تلك الاشكال تدل على لفظ وهو قولك واحد اثنان الخ مثلاً كما ان الاشكال العربية تدل على لفظ وهو قولك واحد اثنان الخ مثلاً (قوله للجواب والجزء) المراد بكون الجواب انه الاتقع الا في كلام يجاب به من تكلم بكلام آخر اما تحقيقاً واما تقديره فلا تقع في كلام مقتضب ابتداء من غير أن يكون هناك ما يقتضي الجواب للفظ ولا تقديره والجواب في الحقيقة هو الجملة التي وقعت اذن فيها الاذن وحدها والمراد بالجزء ما يكون جراً الشرط (قوله المشترط في نصها) وكذا في الجزئية فيها (قوله وسيأتي عددها من مسالك العلة) تدبسه على فائدتها وعلى انه يمكن الاستغناء عما هنا بما يأتي وقوله لان الشرط علة للجزء توجيه لعددها من مسالك العلة وتبسيه على تضمن جملتها معنى الشرط

٢٢ ت في نحو أناها أمر نالاً ونهارة (والتحخير) بين المعطوفين سواء امتنع الجمع بينهما نحو خذ من مالي ثوباً وديناراً أم جاز نحو جالس العلماء أو الوعاظ وقصر ابن مالك وغيره التحيير على الأول وهو الثاني بالأباحة (ومطلق الجمع) كالواو ونحو

وقد زعمت ليل باني فاجر له لنفسه بقاها أو عليها فجوزها أي وعلمها (والقسيم) فهو الكلمة اسم أو فعل أو ظرف أي تسمية  
إلى الثلاثة تقسيم الكلي إلى جزئياته ١٧٠ فتصدق على كل منها (وبمعنى إلى) فينصب بهما المضارع أن مضمره نحو لزمك

أو تفضي حتى أي إلى ان  
تقصيه (والاضراب كبل)  
نحو وأرسلناه إلى مائة ألف  
أو يزيدون أي بل يزيدون  
(قال الحريري والتعريب  
نحو ما أدري أسلم أو ودع)  
هذا يقال لمن قصر سلامه  
كالوداع فهو من تجاهل  
العارف والمراد تعريب  
السلام لقصره من الوداع  
ونحوه ما أدري أأتد أو  
أقام يقال لمن أسرع في  
الأذان كالأمانة (الزابع أي  
بالفتح) اللهمزة (والسكون)  
للماء (التفسير) بمقدّم نحو  
عندي عبيد أي ذهب  
وهو عطف سين أو يدل  
أو يجملة نحو  
وترميني بالطرف أي أت  
مفتب  
وتقليني لكن أياك لأقل  
فانت مذهب تقصير ما قبله  
اذمناه تنظر إلى نظر  
مغضب ولا يكون ذلك الا  
عن ذنب واسم لكن ضمير  
الشان وقدم المفعول من  
نحوه إلا فائدة الاختصاص  
أي لا تركب بخلاف غيره  
(ولنداء التعريب أو البعيد  
أو المتوسط أقوال) ويدل  
للأول ما في حديث الصحيبين  
في آخر أهل الجنة دخولا  
وأدناهم منزلة فيقول أي  
رب أي ذنب وقد قال تعالى

والجزء رانق أعلم (قوله للشرط) أي موضوع للشرط وقد فسر به قوله أي اتعدي حصول  
مضمون جله الخ فلا حاجة لتماز كره شيخ الاسلام بل الكلام في خصته بظاهره (قوله والزيادة)  
فيه مسامحة مشهورة فإن الزيادة ليست معنى لها بل معناها التأكيد (قوله للشك) هل المراد  
به المعنى الاصولي أو مطلق التردد فيه نظر وأعلم ان التحقيق ان أو لاحد الشئين أو الأسماء  
وهذه المعاني المذكورة لها انما يصدقها السياق والتران وأعلم أيضا انه لا تنافي بين نسبة هذه  
المعاني إلى أو ونسبة التخبير أو الأناحة فيها إلى صيغة الامر لان كلا منهما داخل فيهما لان الامر  
يستعمل للتخبير أو الأناحة مجازا لكن لا بد من قرينة تصرفه إلى ذلك وتعلق الفعل المذكور  
بأحد الشئين أو الأسماء الذي يوصف بالتخبير أو الأناحة انما يقيد به ولا يجوز الامر وصيغة  
الامر أو ما قام مقامها بدون أو ولا يصدق التعلق بأحد الشئين أو الأسماء أو بدون صيغة الامر  
وما قام مقامها لانفيد معنى التخبير أو الأناحة أي المعنى الذي يمكن أن يوصف بالتخبير أو الأناحة  
(قوله وبمعنى إلى) بقى كونها بمعنى الأنحولاقتان الكافرا ويسلم قال شيخ الاسلام وكان المصنف  
استغنى عن هذا بد ككونها بمعنى إلى بناء على قول الرضي وغيره ان المعنيين يرجعان إلى شئ  
واحد اه وزاد بعضهم كونها بمعنى كي نحو لاطم عن الله أو يعقربى فان هذه لا تصلح لواحد  
من المعنيين بل هي بمعنى كي التعليلية (قوله هذا يقال لمن قصر سلامه كالوداع الخ) قال الكمال  
منتقد والصواب أن يقال لمن قصر الزمن بين وداعه وسلامه وبهذا صرح الحريري في شرح  
المحنة وعبارته الخامس من معاني أو وان تكون للتعريب كقولك ما أدري أسلم أو ودع قد خول  
أو فهم التعريب الزمان ما بين السلام والوداع اه الخ وتبعه شيخ الاسلام (وأقول) ما ادعى امن  
نصريح الحريري بما ذكره مجموع فان عبارة الحريري المذكورة غير صحيحة فيه بل هي محتملة  
لمقاله الشارح بأن يكون المراد من تعريب الزمان ما بين السلام والوداع كون ذلك الزمان  
قريبا من زمان كل منهما محتملا لزمان كل منهما القصره بقصر السلام والتقدير لتعريب الزمان  
قريبا من زمان كل منهما محتملا لزمان كل منهما القصره بقصر السلام والتقدير لتعريب الزمان  
مترددا بين زمان السلام وزمان الوداع محتملا لكل منهما وبهذا الاحتمال ان المقصود  
انظها راشبها أحدهما بالآخر ويجوز قصر الزمان بينهما لا يوجب ذلك الاشتباه حتى يتأني  
اظهار التردد في أيهما الموجود لانه اذا أتى بكل منهما على العادة الغالبة فيه لا يتصور  
اشتباه بينهما سواء قصر الزمان بينهما أم طال كما هو ظاهر بخلاف ما اذا قصر زمان السلام فإنه  
يشبهه حيث تدب الوداع لان شأنه القصر كما ان شأن السلام الطول فلهذا الشارح حل عبارته على  
ما قاله لانه المناسب للمعنى فليست بل (قوله وقيل لا يدل بل هو ازنداء التعريب بما للبعيد تو كيدا)  
أقول يجوز أن يوجه عدم الدلالة أيضا بأن البعيد في النداء أعمن بعد المسافة وبعد الرتبة  
كما هنا (قوله في أي للشرط) ينبغي اعرايه حاله عطف عليه قوله وهو وصوله ويجوز اعرايه خبر  
مبتدأ ترفع المعطوفات عليه (قوله ومفعول به وبدلان المنعول به) بقى العطف على المفعول  
به أو البدل وينبغي أن لا يمتنع أخذ عماد كران العطف على المفعول به أو البدل مفعول به  
أو بدل وظاهره يجوز التوكيد اللفظي (قوله أي اذ كروا لكم هذه) أقول ذلك زيادة  
المقصود وان كان الظاهر أن يقال اذ كروا من ذلك الا ان ذلك الزمان ليس الا ذلك كما هو وهي  
الحالة وكذا يقال في المثال الآخر لا يقال لكن ماذا كره لا يفيد المعنى مع ان كونها مفعول به

فان في قريب وقيل لا يدل بل هو ازنداء التعريب بما للبعيد تو كيدا (الخامس أي بالفتح وبالشد) اسم للشرط نحو ويدلا  
أعيا الا بلين قضيت فلا عدوان علي (والاستههام) نحو أيكم زادت هذه ايماننا (وهو وصوله) نحو لتترعن من كل شعبة أنهم أتت

أى الذى هو أشد (ود الله على معنى الكمال) بان تكون حقة انكثرة أو سال من معرفة نحو مررت برجل أى رجل أو بعالم أى عالم  
أى كامل فى صفات الرجولية أو العالم ومررت بزبد أى رجل أو أى عالم أى كاملا ١٧١ فى صفات الرجولية أو العالم (ووصله

وبدلته من أقسام كونها أى كاه صريح عبارة المصنف لانا نقول إما أو لا نقول لم عدم  
أفادته ما ذكرنا كنه لا ينافيه بل يمكن حمله عليه وذلك كافى فى التصحيح وأما ما نأينا فلان سلم عدم  
أفادته ذلك لان الماضى يستفاد من الإشارة فى قوله حالكم هذه لان المشار اليه مضمون قوله كنتم  
قليل المقيد للمضى ليكون الفعل فيه ماضيا ومن الجعل المذكور فى قوله الجعل المذكور إذا  
هو إشارة إلى مضمون قوله أذ جعل فيكم أنباء المقيد أيضا للمضى لما ذكرنا فليست أبل (قوله ومضافا  
إليها اسم زمان) ومنه حينئذ وقتئذ والاضافة فى ذلك بيانية ويمكن أن يجعل من فوائدها  
الاجمال والتفصيل لاجمال الحين والوقت وتفصيل اذ بضافة الما بعد ما (قوله والله مستقبل  
فى الاصح) يذبحى أن يجرى فيها حينة المشعولية والبدئية واهله تركها لعدم نصهم بها  
(قوله وترد للتعليل حرفا كاللام أو ظرفا بمعنى وقت والتعليل مستفاد من قوة الكلام  
قولان) أقول هذا الذى ذكره الشارح نص عليه أئمة العربية وعبارة المعنى وناهيك بكونه حجة  
وعده فى هذا الشأن ويتاق الأئمة بغاية القبول والاذعان وتعميلهم عليه فى كل زمان ومكان  
مانه والثالث أن تكون للتعليل نحو وان يتفعلكم اليوم اذ ظلمت انكم فى العذاب مشركون  
أى ولن يتفعلكم اليوم اشتراكم فى العذاب لاجل ظلمكم فى الدنيا وهل هذه حرف بمنزلة لام  
العه أو ظرف والتعليل مستفاد من قوة الكلام لان اللفظ فانه اذا قيل ضربته اذا ساء وأريد  
الوقت اقتضى ظاهر الجمال ان الاسماء سبب الضرب قولان اه وتبعه غيره ككامل الجلال  
السيوطى فى كتابه جمع الجوامع وناهيك به كتاب جمع قاصى فقد نص هذا الامام العمدة على  
ما ذكره الشارح صرح بالقولين موجهها الثانى بأمر معقول مقبول للعقول السليمة والطباع  
المستقيمة بقوله فانه اذا قيل الخ وخصوصا وقد أقره المحشون عليه مع مزيد خصهم وشده فى  
مجتهم وحينئذ فجازمة الكورانى فى القول الثانى وتوجيه المذكور حيث قال مانه وان تلف  
فى كونها حرفا حينئذ وظرفا الاول مروى عن سيبويه وقيل ظرف والتعليل مستفاد من قوة  
الكلام لان اللفظ هذا كلام باطل لا وجه له اذ لا معنى لانسوى التعليل فى بعض المواطن  
قال قول بان التعليل ليس مستفادا عنه قول بآباء الطبع السليم اه من التهور والقيح والجزاف  
الصريح والتكثير بالباطل والتقول بما ليس تحت طائل من عمران يستند فيما اقتراه الى شبهة  
فضلا عن حجة وبإسكان الله قد نقل هذا القول مع توجيهه المذكور والأئمة الذين عليهم  
التحويل فكيف يقع من عاقل أن يبالغ فى مقابلتهم بالتهور والجزاف بلا دليل خصوصا من  
قام القطع على انه ليس من هذا الشأن وليس عليه فيه أدنى تعويل وقوله اذ لا معنى لانسوى  
التعليل فى بعض المواطن من الجزاف بكان اذ ملخصه كاترى هو الاستدلال بمجرد دعواه على  
البطلان وبالجملة فهذا القول نقله الأئمة ولم تنص العرب على خلافه لان غاية ما عرف منهم  
استعمالها فى مقام التعليل وهذا لا يستلزم ان معناها هو نفس التعليل بل يحتمل انه هو الظرفية  
والتعليل مستفاد من سياق الكلام كإنص عليه هؤلاء الاعلام فع ذلك لا تسكون دعوى  
البطلان الامن صريح البهتان وكأنه نقله اطلاعهم توهم اختراع الشارح لذلك التوجيه  
فعله انحرافه منه على الوقوع فيما وقع فيه وقد ظهر مما تقررنا على الظرفية ليست للتعليل  
وانه فى نسبه اليها ما صح قلنا بل (قوله حرفا كما اختاره ابن مالك الخ) قال فى المعنى وعلى

لندا ما فيه آل) نحو يا أيها  
الناس (السادس) اذا سم  
للماضى ظرفا) نحو حيث كنت  
اذ طلعت الشمس أى وقت  
طلوعها (ومفعول به) نحو  
واذ كروا اذ كنتم قليلا  
فكفركم أى اذ كروا حالكم  
هذه وبدا من المفعول به  
نحو اذ كروا نعمة الله عليكم اذا  
جعل فيكم أنباء وجعلكم  
ملوكا الى آخره أى اذ كروا  
النعمة التى هى الجعل  
المذكور (ومضافا اليها اسم  
زمان) نحو ربنا لا تزغ قلوبنا  
بعد ان هديتنا (والمستقبل  
فى الاصح) نحو وسوف  
يعلمون اذ الاغلال فى  
أعناقهم وقيل ليست  
للمستقبل واستعمالها فيه  
فى هذه الآية لتحقيق وقوعه  
كالماضى (وترد للتعليل  
حرفا) كاللام (أو ظرفا)  
بمعنى وقت والتعليل مستفاد  
من قوة الكلام قولان نحو  
ضربت العبد اذا ساء أى  
لسائه أو وقت اسائه  
وظاهر ان الضرب وقت  
الاساءة لاجلها (والله فاجاة)  
بان تكون بعد ميتا أو ميتما  
(وقفا فالسيبويه) حرفا كما  
اختاره ابن مالك وقيل ظرف  
مكان وقال أبو حيان ظرف  
زمان واستغنى المصنف  
عن حكاية هذا الخلاف

بحكاية مثله فى اذا الاصلية فى المفاجاة مثل ذلك بينا أو بينا انا واقف اذ جاء زيد أى فاجا بمجته وقوفى أو مكانه أو زمانه وقيل ليست  
للمفاجاة وحى فى ذلك ونحوه زائدة الاستغناء عنها كما تركها منه كثير من العرب (السابع اذ الله فاجاة) بان تكون بين جلتين

ما يسميها ابتدائية (حرفا) وفاقا للاختصاص وابن مالك وقال المبرد وابن عصفور نظرف مكان والزجاج والزمخشري نظرف زمان  
مثال ذلك خربت فاذا زيد واقف أي فاجا ١٧٢ وقوفه خروج أو مكانه أو زمانه ومن قدر على القولين الأخيرين ففي ذلك

المكان أو الزمان وقوفه  
القول بالظرفية فقال ابن جني عاملها الفعل الذي بعده لانها غير مضافة اليه وعامل بينا  
وبيننا محذوف يفسره الفعل المذكور وقال الشاويين اذ مضافة للجملة فلا يعمل فيها الفعل ولا  
في بينا وبيننا لان المضاف اليه لا يعمل في المضاف ولا فيما قبله وانما عاملها محذوف يدل عليه  
الكلام واذا بدل منها والمعنى حين انافاهم حين جاء زيد اه وفي شرح التسهيل للدماميني فاذا  
قلت بينا وبيننا انافاهم اذا قبل عمرو فعلى القول بزيادة اذ يكون الفعل الواقع بعدها هو العامل  
في بينا كما يكون كذلك لو كانت اذ غير موجودة وعلى القول بانها حرف مقاباة فالعامل  
في بينا وبيننا فعل محذوف يفسر ما بعد اذ وهو اقبل في المثال المذكور وعلى القول بالظرفية  
فقال ابن جني عاملها الفعل الذي بعدها لانها غير مضافة اليه وعامل بينا وبيننا محذوف يفسره  
الفعل المذكور وقال الشاويين اذ مضافة للجملة ولا يعمل فيه الفعل ولا في بينا وبيننا لان  
المضاف اليه لا يعمل في المضاف ولا فيما قبله وانما عاملها محذوف يدل عليه الكلام واذا بدل  
منها أي حين انافاهم حين اقبل عمرو ووافقت اقبل عمرو اه وقضيه انه لا يتأتى الابدال على  
الظرفية الكائنة فينبغي أن تتعلق بالعامل المحذوف (قوله أي فاجا بحبيته وقوفى) برفع حبيته  
ونصب وقوفى او بالعكس ولهذا جاوز شيخ الاسلام النصب في قوله أو مكانه أو زمانه عطفا على  
وقوفى والرفع عطفا على حبيته لان المقاباة مسماة من الجانبين ثم هذا راجع للحرفية وهو تفسير  
لما عدا بينا وبيننا من التركيب كما هو ظاهر (قوله كاتر كهانسه) أي من المثال المذكور  
وهو بينا وبيننا الخ ولهذا أفرد ضميره ولم يفته ليرجع اقوله ذلك ونحوه (قوله السابع اذا  
المقابلة) أي موضوعا للمقابلة فقط أو مع معنى المكان أو الزمان ولهذا أطلق المقابلة وذكر  
الخلافا في انها حرف أو ظرف مكان أو زمان للمقابلة (قوله بان تكون بين جلتين) قد يشكل  
على القول بالظرفية مع اعرابها خبرا لمبتدأ وقوعها بين الجلتين اذ هي جملتان جملتان الثانية  
فليست بين جلتين الا ان يراد بانها بين جلتين في الجملة وفي المعنى فتخص بالمثل الاحمية ولا  
تحتاج لجواب ولا تقع في الابتداء ومعناها الخلال لا الاستقبال اه (قوله حرفا وفاقا للاختصاص  
وابن مالك) قال في المعنى ويرجع قولهم خرجت فاذا ان زيدا بالباب بكسر ان لان لا يعمل  
ما بعدها فيما قبلها اه (قوله والزجاج نظرف زمان) قال في المعنى وزعم أي الزمخشري ان  
عاملها فعل مقدر مستحق من انقضاء المقابلة قال التقدير ثم اذا دعاهم فاجتم الخروج في ذلك  
الوقت ولا يعرف هذا غيره وانما تصحح عندهم الخبر المذكور في نحو خرجت فاذا زيد جالس  
أو المقدر في نحو فاذا الاسد أي حاضر وان قدرت انها الخبر فعاملها مستقر واستقر واذا  
قلت خرجت فاذا الاسد صح كونها عند المبرد خيرا أي قبلا الحضرة الاسد ولم يصح عند  
الزجاج لان الزمان لا يخبر به عن الجثة ولا عند الاخفش لان الحرف لا يخبر به ولا عنه (فان قلت)  
فاذا القتال صح خبرتها عند غير الاخفش وتقول خرجت فاذا زيد جالس أو جالسا فالرفع  
على الخبرية واذا نصب به فالتصريح على الحالية والخبر اذا ان قبل انما مكان والانه محذوف ثم  
يصح أن يقدرها خبرا عن الجثة مع قولنا انها زمان اذا قدرت حذف مضاف كأن يقدر في  
نحو فاذا الاسد أي فاذا حضور الاسد اه (قوله وهل القاء فيها زائدة) قد توجه الزيادة  
بتعيين اللفظ (قوله أو عاظمة) فان قلت ما فائدة القاء على هذا فان ما تصيد من التعقيب

اقتصر على بيان معنى  
الظرف وتراد معنى المقابلة  
وهل القاء فيها زائدة لازمة  
أو عاظمة قولان (وترد نظرفا  
للمستقبل مضمرة معنى  
الشرط غالبا) فجاب بما  
يصدر بالقاء نحو اذا جاء  
انصر الله الآية والجواب  
فسبح الى آخره وقد لا تفهم  
معنى الشرط نحو آتيتك  
اذا احمر البصر أي وقت  
احمراره (وتدر بحبيتها  
للماضي) نحو واذا رأوا  
تجارة أولهوا الآية فانها  
تزل بعد الرقية والانتفاض  
(والحال) نحو والليل اذا  
يقضى فان القسيان مقارن  
ليل (الثامن الباء للاتصاف  
حقيقة) نحو به دا ه أي  
الصق به (ومجازا) نحو  
مررت بزيد أي الصقت  
مروري بمكان يقرب منه  
(والتعدي) كالهزة نحو  
ذهب الله بنورهم أي أذهب  
(والاستان) بأن تدخل  
على آلة الفعل نحو كتبت  
بالقلم (والسبية) نحو  
فكلا أشد بانديه  
(والمصاحبة) نحو وقد  
جاءكم الرسول بالحق أي  
مصاحبا (والظرفية)  
المكائنة أو الزمانية نحو  
واقدر نصركم الله بدير يحييهاهم

يسمر (والبدلية) كافي قول عمرو رضي الله عنه استأذنت رسول الله صلى الله عليه وسلم في العمرة فاذن وقال لا تسنا والترتيب  
بأخي من دعائك فقال كلمة ما يسرني ان لي بها الدنيا أي بدمار واه أو دود وغيره وأخي ضبط بضم الهمزة مصغر التقرير بالتمزية

(واقابله) نحو اشترت الفرس بالثمن (والمجاوزه) كمن نحو ويوم فشق السماء بالغمم اي عنه (والاستعلاء) نحو ومن اهل  
الكتاب من ان تامنه بنظر اى عليه (والقسم) نحو والله لا فعلن كذا (والغاية) ١٧٣ كالى نحو وقد احسن نحى الى

والتوكيد نحو كفى بالله  
شهيدا وهزى اليك يجذع  
النخلة والاصل كفى الله  
شهيدا وهزى جذع (وكذا  
التبعية) كمن (وقافا  
للاصهي والقارسي وابن  
مالك) نحو عينا يشرب  
بهم اعباد الله اى منهم اوقيل  
ليست للتبعية ويشرب  
في الاية بمعنى يروى او  
يلتذم مجازا والياء للسببية  
(التاسع بل العطف) فيما اذا  
ولها مفرد سواء اوليت  
موجبا أم غير موجب في  
الموجب نحو يا زيد بل عمرو  
واضرب زيدا بل عمرا تنقل  
حكم المعطوف عليه فيصير  
كأنه مسكوت عنه الى  
المعطوف وفي غير موجب  
نحو ما جاء زيد بل عمرو ولا  
تضرب زيدا بل عمرا تنقرر  
حكم المعطوف عليه  
وتجعل ضده للمعطوف  
(والاضراب) فيما اذا واهيا  
جمله (املا لابطال) لما رايته  
نحو ايم يقولون به جنة بل  
جاءهم بالحق فالجاني بالحق  
لاجنون به (والالاتصال بين  
عرض الى آخر) نحو ولدنا  
كتاب ينطق بالحق وهم  
لا ينطقون بل قلوبهم في عمرة  
من هذا ولهم أعمال من  
دون ذلك هم افعالهم  
فما قبل بل فيه على حاله

والترتيب مستفاد من المفاجأة (قلت) الظاهر ان المفاجأة اخص من التعقيب لانه يعتبر فيها  
الطور والسرعة وذلك غير لازم للتعقيب لصدقه مع عدم السرعة بل مع التراخي اذا كان  
تمتيعا عرفيا بخلاف التور والسرعة التي ترى انه يصح تزويج زيد فولده اذا كان بين ما اقل مدة  
الجل ولا يصح تزويج زيد فاذا هو ولده فقد افاضت اذا تعقبنا تصدق الفاء (قوله مضمته معنى  
الشرط غالباً) قالوا انما معموله للجواب فانظر حيث صدر الجواب بالقائه لان فاء السببية  
لا يعمل ما بعدها فيما قبلها (قوله فيجاء بما يصدر بالقائه) اقول معناه كما هو ظاهر ان هذا  
الحكم من فروع تضمنها معنى الشرط وليس في هذه العبارة حصر جوابها فيما يصدر بالقائه  
فقول شيخ الاسلام ان هذا مقدمه منوع اذ لم يدكر على وجه القيدية بل على وجه التفرغ  
(قوله ويندرج تحتها للماضى) هذا من محترز قوله للمستقبل فقوله غالباً راجع اليه ايضا فم ان  
المصنف صرح بمحترز قوله للمستقبل دون قوله غالباً (قوله نحو والليل اذا يشئ) اقول في  
كون هذا العمل نظرا لان الليل لم يرد به ليل موصوف بحال ولا غيره فكذا اذا يشئ ولانه ان  
أريد بالحال وقت النزول فانظر بتقدير ان النزول كان ليلا لانه لم يرد ذلك الوقت بعينه وأما  
قول الشارح فان التضمن مقارن لليل فلا يظهر به معنى الحال الذي هو أحد الازمنة الثلاثة  
كما هو المراد بديل مقابله بالاستقبال والماضى واعلم ان اذا هنا تتعلق بمحذوف أى وعظمة  
الليل اذا يشئ لا يعمل القسم لقصد المعنى كما لا يخفى أو بديل من الليل كما قاله السعد ومع ذلك  
يشكل دعوى حاليتها على هذا أيضا فليتامل (قوله أى الصقت مرورى بمكان يقرب منه)  
أقول ليس المراد ان في الكلام مقدرا وان التقدير مررت بمكان يقرب من زيد والافلا تجوز في  
الاصاق لان المقدر كذلك كور وبال نظر لهذا المقدر لا تجوز فيه بل المراد بيان الاصل والحقيقة  
والمراد المكمل الصاق المرور بزيدا فان الاصاق بما يقرب منه الصاق به مجازا لا بالصاقه  
بما يقرب منه (قوله أى اذبه) فيه امران الاول ان هذا الاشارة الى ان فاعل نحو ذهب اذا  
تمدى بحرف الجر لا يجب ان يكون مصاحبا للمفعول في الفعل ولا صادرا منه ذلك الفعل بل  
قد يستعمل منه ذلك كما هنا كما قرر ذلك في محله والثاني ان التعدية بان يراد بها الخ (قوله  
والمجاوزه كمن) لم يبين معنى المجاوزة وفي شرح الكافية للقاضل الجاهلي أى مجاوزة شئى  
وتعديته عن شئ آخر وذلك اما بزواله عن الشئ الثاني ووصوله الى ثالث نحو رميت السهم  
عن القوس الى الصيدا وبالوصول وحده نحو أخذت عنه العلم أو بالزوال وحده نحو أديت  
عنه الدين اه والخص معناها في نحو فاسأل به شيرا (قوله والاضراب) عطف على العطف  
وقد يقتضى المتن ان الاضراب ثابت لها مع العطف وهو صحيح على قول ابن مالك ان بل تعطف  
الجل دون قول الجمهور وانما الاضراب سواء وقعت بين الجمل أو المقدرات وهو صحيح أيضا  
كما بينه شيخ الاسلام لكن قول الشارح فيما اذا اولها جملة قديقتضى خلافه الا ان يجاب بما  
قاله شيخ الاسلام انما قديقتضى لان انقسام الاضراب الى الاطلاق والانتقال خاص بالجل اه  
وفيه نظر لان ذلك لا يقتضى التقييد على انه يمكن اجراء ذلك الانقسام في المقدرات أيضا نظرا  
الى انها فيها في الاثبات لا بطلان الحكم أى حكم المتكلم لا المحكوم به فليتامل (قوله اما  
للابطال الخ) قال شيخ الاسلام فيه رد الخ (قوله في يدهم ملازم للتعقيب) هو كما صرح

(العائريه) اسم ملازم للتعقب والاضافة الى ان وصلت (بمعنى غير) ذكره الجوهري وقال انه يقال كثر المال سيدا انه يجمل  
(ومعنى من اجل) ذكره ابو عبيدة وغيره (وعليه) حديث انا أفصح من نطق بالصاد (يدأى من قرين) أى الذين هم أفصح من

نطق بها وانما أفصحهم وخصها بالذكرا من غير العرب والمعنى انما أفصح العرب وبهذا اللفظ الى آخر ما تقدم أورده أهل  
الغريب وقيل ان يديفه بمعنى غير ١٧٤ وانه من تا كيد المدح بما يشبه الذم (الحادى عشر ثم حرف عطف للتشريك) في

في ثبوت الاسمية والنصب على الوجهين كونها بمعنى غير وكونها بمعنى من أجل ولم يتعرض  
لوجه نصبه وذكرا الكمال ان نصبه في الوجه الاول على الاستثناء لان غير المستثنى بها تعرب  
اعراب المستثنى بالانتم قال ولم يتعرض في المعنى لكون ييد الذي بمعنى من أجل ملازما للنصب  
وعلى ما ادعاه الشارح من ملازمة النصب أيضا لا يتجه نصبه على الاستثنائية ولا يعد أن يقال  
فيه والحالة هذه انه حرف تعليل مبنى على الفتح اه (قوله بمعنى غير) أقول هذا لا يستلزم أن  
يثبت لها سائر أحكام غير قائم ملازمة للنصب والاضافة بل يصدق بكونها معناها وان لم يثبت  
سائر أحكامها ويوضح عدم الاستلزام ان القضايا في كتب التصانيف كثيرا ما يراد بها الاهمال  
وان كانت بصورة الكناية (قوله وبمعنى من أجل) أقول فيه أمران الاول ان كان التفسير  
بذلك لجريان عادتهم به والافكان يمكن أن يقول والتعليل أو بمعنى التعليل أو بمعنى لام  
التعليل والثاني لم يتعرض الشارح لوجه نصبه بالاف في هذا الوجه ولا في الوجه السابق وصرح  
الكامل بان نصبه في الوجه الاول على الاستثناء قال لان غير المستثنى بها تعرب اعراب المستثنى  
بالا اه (قوله وعليه يبدأ من قريش) نظر الكوراني في تخرجه هذا الحديث عليه حيث  
قال ويكون علمه نحو انما أفصح من نطق بالضاد يبدأ من قريش وهذا فيه نظر قوي وهو ان  
كونه من قريش لا يقتضى أن يكون أفصح من قريش والحق انه من قبيل المدح بما يشبه الذم  
وهو نوع من المحسنات البديعية كما في حديث جارية عائشة رضى الله عنها حين سألتها النبي  
صلى الله عليه وسلم كاشفا عن أخبار عائشة رضى الله عنها فقالت لا عيب فيها غير انما جارية  
حديثه سن تمام عن عجين أهلها فتأكله الداجن وقوله

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم \* بين فلول من قراع الكتائب

اه (وأقول) حاصل نظره ان التعليل حينئذ لا يثبت المعلى لان المعلى قوله انما أفصح من نطق  
بالضاد وهذا لا يثبت بمجرد كونه من قريش لان كونه منهم لا يقتضى انه أفصح منهم مع انهم من  
جمله المفضل عليه وهو من نطق بالضاد وهذا النظر ضعيف منشؤه الغفلة عن ان هذا التعليل  
مبنى على مقدمة محذوفة معلومة أشار اليها المحقق المحلى ولم يتنبه هولاء من كلامه بقوله  
وانما أفصحهم فحاصل التعليل حينئذ لا جمل انى من قريش الذين هم أفصح من نطق بها وانى  
أفصحهم وهذا بالارباب يثبت كونه أفصح من نطق بها مطلقا وحذف بعض المقدمات لعلمه كثير  
مشهور وغيره من كور وقوله كما في حديث الخ مما يتجرب منه فان المستثنى في الحديث ليس صفة  
مدح حتى يكون الاستثناء فيه من تا كيد المدح بما يشبه الذم فان النوم عن العجين حتى تأكله  
الداجن ليس مدحا قطعيا وكان الموضع له في هذا الوهم قوله في الحديث جارية حديثه سن  
وما درى ان هذا ليس هو المقصود بالاستثناء بل وقع كالتعليل للمقصود به وهو جمل تمام على  
ان هذا ليس مدحا لحدائث السن التي ينشأ عنها هذا النوم ليست مدحا (قوله في ثم وأجيب  
بأنه توسع فيما يبقا موقعا الواو في الاول والقاء في الثانى وتارة يقال انها في الاول ونحوه  
للترتيب الذكري) قال الكوراني والمصنف قيد المهلة بالأصح والترتيب بمخالفة العبادى وشبهة  
الفريقين في نفي المهلة والترتيب أشباه مؤولة عند الجمهور ونحو قوله تعالى خلقكم من نفس  
واحدة ثم جعل منهن أزواجهن ولا شك ان الجمل قبل خلق سائر الخلق فالترتيب وحده

الاعراب والحكم (وللمهلة  
على الصحيح والترتيب خلافا  
للعبادى) تقول جازيد ثم  
عمرو واذا تراخى عجي وعمرو  
عن عجي زيد وخالف بعض  
النحاة في افادتها الترتيب  
كما خالف بعضهم في افادتها  
المهلة قالوا ليجبها غيرها  
كقوله تعالى هو الذى  
خلقكم من نفس واحدة ثم  
جعل منها أزواجهن والجعل  
قبل خلقنا وكقول الشاعر  
كهن الردينى تحت الحجاج  
جرى فى الانابيب ثم اضطرب  
واضطراب الرمح يعقب  
جرى الهزنى الانابيب  
وأجيب بأنه توسع فيها  
بايقاعها موقعا الواو فى  
الاول والقاء فى الثانى  
وتارة يقال انها فى الاول  
ونحوه للترتيب الذكري وأما  
مخالفة العبادى فمأخوذة  
من قوله كما فى فتاوى  
القاضى الحسين عنه فى قول  
القائل وقفت هذه الضعفة  
على أولادى ثم على أولاد  
أولادى بطنا بعد بطن انه  
للجهمى كما قال هو وغيره  
فيما لو أتى بدل ثم بالواو فالتين  
ان بطنا بعد بطن فيه معنى  
ما تناسلوا أى للتعميم وان  
قال الاكثر انه للترتيب  
(الثانى عشر حتى لانهاء  
الغاية تالبا) وهى حينئذ

اما جارة لاسم صريح فهو سلام هى حتى مطلع الفجر أو مصدر موقول من ان والفعل تحول نبح عليه كما كفتى حتى لالترتيب  
يرجع اليه ما سوى أى الى رجوعه واما عاطفة لرفع أو دنى ونحو مات الناس حتى العلماء وقدم الخاج حتى المشاة واما استدامة

بأن يتبدأ بعد ما جله اسمية نحو نمازات القتلى فيج دماها \* بلجله حتى ما ذجله اشكل أو فعلية نحو عرض زيد حتى لا يرجونه (وللتعليل) نحو أسلم حتى تدخل الجنة أي لتدخلها (ونجد للاستثناء) ١٧٥ نحو ليس العطاء من الفضول سماحة \*

حتى تجود وما الدين قليل

أي الا ان تجود وهو استثناء

منقطع ويؤخذ من صنيع

المصنف ان مجيئه للتعليل

ليس بغالب ولا نادر (الثالث

عشر رب التكثير) نحو ربما

يود الذين كفروا لو كانوا

مسلمين فإنه يكثر منه معنى

ذلك يوم القيامة اذا عاينوا

سألهم وحال المسلمين

(وللتعليل) كتوله

ألا رب مولود وليس له أب

وذي ولد لم يلد له أبوان

أراد عيسى وأدم صلى الله

عليهما وسلم (وللتخص

بأحدهما خلافا لراعم

ذلك) زعم قوم انها للتكثير

دائما وكأنه لم يمتد بها

البيت ونحوه وآخرها

للتقليل دائما وقتره في

الآية بيان الكفار تدهشهم

أهوال يوم القيامة فلا

يقفون حتى يتموا ما ذكر

الافى أحسان قليلة وعلى

عدم الاختصاص قال

بعضهم التقليل أكثر وابن

مالك نادر (الرابع عشر

على الاصح انها قد تكون)

أي بقلة (اسما بمعنى فوق)

بأن تدخل عليها من نحو

غدوت من على السطح أي

من فوقه (وتكون) بكثرة

(حرفا للاستعلاء) حسا

نحو كل من عاها فان أو

لاترتيب لامه له بالطريق الاولي الجواب ان معنى الآية انه تعالى خلقكم من نفس واحدة وكانه قيل كيف بدأ الخلق اجاب بأنه خلقها ثم جعل منها زوجها ثم ذراكم على التعاقب على ما شاهدون الا ان بينكم امة بعد امة فافظة ثم عاطفة جعل على خلق المقدرة صفة للنفس فهي على الترتيب والمهلة هذا تحقيق الجواب على الوجه المرضي وبعض الشارحين لم يصل الى هذا التدقيق اضطرب وأجاب أولان ثم معنى الواو وثانيا بان الترتيب المذكور (وأقول) ما حرمه على تليفق الباطل الذي يشكرك به عند العوام ويفتضح به عند الخواص الكرام فانتظر كيف غنى هذا الجواب الذي هو مشهور في كلام الأئمة في جملة أجوبة خمسة غير جواب الشارح الاوول وأوهم انه لنفسه وتبجح بوصفه بالتحقيق والتدقيق وبانه هو الجواب المرضي ثم بالغ في الافتراء حيث زعم ان الشارح لم يصل الى هذا مع كونه مطروقا في كلام الأئمة مشهورا بين أحد الطلبة وبانه اضطرب في الجواب فأى اضطراب في جوابه وكأنه توهم لضعف نظره وفساد تصوره انه من عنديات الشارح وان قوله وتارة يقال للتردد وهذا أدل دليل على انه قليل المعرفة بمعنى التراكيب وبانه لا يعرف انه اذا قيل أجيب كان الجواب منقولاً للأئمة ليس من عنديات القائل وبانه اذا قيل وتارة يقال كذا كان إشارة الى نقل جواب آخر بل يتوهم مع هذا التعبير انه من عندياته وان قوله وتارة للتردد (فان قلت) فمعدل الشارح عن هذا الجواب الذي تبجح به الكوراني وأوهم انه لنفسه مع ان ابن هشام رجحه على الجواب الثاني في كلام الشارح بأنه يصح الترتيب والتراخي بخلاف الجواب الثاني المذكور فإنه لا يصح الا الترتيب ذلك تراخي بين الأخيرين (قلت) هذا شئ آخر ويمكن أن يوجه ما مر من أحدهما افادة جواز هذين الاستعمالات اللذين أفادهما الجواب الاوول والثاني إذ قد يتوهم امتناعهما وافادة استعمال الحرف من المقاصد المهمة والثاني ما في الجواب الذي تبجح به الكوراني وأوهم انه من التكلف الذي ليس في الجواب الثاني المذكور ولأنه ضم الى التكلف لفظا بالتقدير الذي هو خلاف الاصل والظاهر التكلف معنى باقتضائه كون جعل فوج تلك النفس منها ليس مقصودا بالاخبار لئلا يلبس بتلك النفس بناء على انه مع المحذوف حقيقة كما صرح به كلام الكوراني والصفات انما تصدليان غيرها لا الاخبار بها مع ان الظاهر ومقتضى السياق القرآني ان ذلك مقصود بالاخبار لئلا يلبس بها ما حكام الشارح في الجواب فليس فيه ذلك التكلف اما الاوول فغايبه ما فيه نصح لفظي باستعمال حرف بمعنى آخر من غير خروج عن ظاهر المعنى وسياقه وأما الثاني فغايبه ما فيه مخالفة ظاهر الترتيب وهو أسهل من مخالفة أصل المعنى الظاهر الا وفق بالسياق وأما ما أورده ابن هشام عليه فيجاب بان ارتكاب ذلك على تقدير تسليمه أسهل من مخالفة أصل المعنى كما تقرر على انه يمكن منعه بأنه كما أشير به الى تأخر رتبة أحد الاخبار بل يصح أن يشار بها الى تراخي رتبته أيضا باعتبار الخبر به فليست (قوله الثاني عشر حتى لاتهاء الغاية) لا يخفى صراحة صنيع الشارح في ان كونه الانتهاء الغاية شامل لقسم الابتدائية وفي كلام المعنى ما يشعر به فإنه كذا (قوله ونجد للاستثناء) أقول ينبغي انها هنا ليست للغاية لان الغاية صالحة للدخول ولذا ذكر السيوطي ان الغاية داخلة مع حتى الجارة على الاصح والعاطفة اتفاقا دون الى عند عدم القرينة اه والاستثناء

معنى نحو فضلنا بعضهم على بعض (والمساحبة) كع نحو راني المال على حبه أي مع حبه (والمجازة) كع نحو وضيت عليه أي عنسه (والتعليل) نحو وتكبروا الله على ما هداهم اليكم (والتارقة) كفي نحو ودخل المدشبة على حين غفلة من

أهلها أي في وقت عقابهم  
 (والاستدراك) كلكن  
 نحو فلان لا يدخل الجنة  
 لورصفه على أنه لا يأس  
 من رحمة الله أي لكنه  
 (والزيادة) نحو حديث  
 الصحبين لأحلف على  
 عين أي يمشاوقيل هي اسم  
 أبدأ دخول حرف الجر عليها  
 وقيل حرف أبدأ ولا مانع  
 من دخول حرف جر على  
 آخر (أما على ما وقع)  
 ومنه ان فرعون علفي  
 الارض فقد استكلمت  
 على في الاصح أقسام الكلمة  
 (الخامس عشر الفاء العاطفة)  
 للترتيب المعنوي والذكري  
 والتعقيب في كل شيء بحسبه  
 تقول قام زيد فعمروا إذا  
 عقب قيام عمرو قيام زيد  
 ودخلت البصرة فالكوفة  
 إذا لم تقم في البصرة ولا  
 بينهما وتزوج فلان فولد  
 له إذا لم يكن بين التزوج  
 والولادة الامتداد الجمل مع  
 لحظة الوطء ومقدمته  
 والتعقيب مشتمل على  
 الترتيب المعنوي وانما صرح  
 به لعطف عليه الذكري  
 وهو في عطف مفصل على  
 جمل نحو أنا أنشأناهن انشاء  
 فجعلناهن ابكارا عريا أتربا  
 فقد سألو موسى أكبر من  
 ذلك فقالوا اربنا لله جهرة

يقضي الاخراج من الحكم فلا بأس (قوله الثالث عشر رب الله كثير والتقليل) قال  
 الكوراني بعد ان نسب كونها التكثر الى بعض النحاة خلافا لجمهه ورواياته وليس لهم في ذلك  
 دليل الا انهم رأوا ظاهر قوله تعالى ربنا الذي كفر والو كانوا مسلمين اذ وادتهم يوم  
 القيامة كونهم مسلمين في الدنيا كثير بل ارب الجواب انها في الآية المذكورة للتقليل لانهم  
 مستغرقون في العذاب مدهوشون فربما طقت منهم افاقة فتمنوا الاسلام اه (وأقول)  
 لا يخفى أن استدلالهم لم ينصرف في الآية الكريمة حتى يكفه الاقتصار على الجواب عنها بل  
 لهم أدلة كثيرة مبسوطة في كتبهم فعليه تتبع جميعها والجواب عنها ان أراد ان تمام ما زعمه على  
 انه حيث سلم ان ظاهر الآية ما ذهبوا اليه لا يبيد ذلك الجواب شيئا لان المستله ظنية يتكى فيها  
 التمسك بالظاهر وقد قال ابن هشام في مغنيه بعد ان أورد مع هذه الآية حديثنا ومثالا وبين  
 مانعه ووجه الدليل ان الآية والحديث والمثال مسوقة للتخفيف واللينان مسوقان للاختار  
 ولا يناسب واحدهما التقليل اه وبالجملة فنأزعه لا أثر لها ولا يقاوم ما قرره أئمة النحو  
 ولولا خوف الاطالة مع سهولة أمر هذا النزاع بسطنا الكلام على ذلك لكن يكفينا الآن انه  
 لا شبهة لما قل له الاطلاع انها وردت في غير ما موضع لا يناسب الا التكثر وهذا كاف في اثبات  
 التكثر لا يقال له مجاز والمجاز خبير من الاشتراك لانا نقول هذا لا يفيد لان الاشتراك كما يندفع  
 بمجازية التكثر يندفع بمجازية التقليل فتصم الاول تحكما لا وجه له لا يقال بل له وجه وهو  
 ان استعمالها للتقليل أكثر لانا تمنع ذلك فليتامل (قوله الرابع عشر على الاصح انها قد  
 تكون اسما الخ) قال الكوراني ولوقدم المصنف كونها حرفا على كونها اسما كان أولى كما  
 لا يخفى اه (وأقول) كانه لفظ أن كونها حرفا هو أصلها فهو أحق بان تقدم وغفل عن السر  
 الذي لفظه المصنف وهو امر ان قلة الكلام على الاسمية وقد نص الأئمة على ان من وجوه  
 تقديم الشيء على الكلام عليه كما هو مشهور وكون الاسمية أعسم بالبيان لغوية اسميتها وأما ان  
 كان لفظ ان المنحرف للحروف فاندفاع ابراده أظهر لان المراد بالحرف في الترجمة ما يشمل  
 الاسماء كما أشار اليه الشارح المحقق (قوله الخامس عشر الفاء العاطفة) لقائل أن يقول  
 كان المناسب ذكرها عقب ذكر تمام المناسبة بينهما يكون كل حرف عطف للترتيب بل كان  
 يمكن جمعهما في بيان حكمهما كأنه قول ثم والقاه للعطف والترتيب فهما او التراخي في ثم  
 والتعقيب في القاه مع ذكر اختلاف عقب كل ما يتعلق به ويجاب عن هذا الثاني بان افراد كل  
 بالبيان أوضح وأبلغ في الاستقلال وقد ينشأ من هذا جواب الاول فليتامل (قوله والتعقيب)  
 قضية كلامه انهم التعقيب مع الترتيب معنويا كان أو ذكريا وقد يشتمل ذلك في الذكري  
 اذا المقهور من الترتيب الذكري ان المقصود ترتيب المذكور في الذكر بان يذكريه منه أولا  
 وبعضه نائيا وهذا القدر لازم للذكري مع اسقاط القاه اذ من لازم ذكر الشئين في رقتان  
 يتقدم أحدهما وان يتأخر الآخر اذ لا يتصور ذكريهما معا وان يكون أحدهما عقب الآخر  
 فلا فائدة في ذكر القاه وقد يجاب بان المقصود من الترتيب الذكري ليس مجرد الترتيب في الذكر  
 بل ترتيب مراتب المذكور بان يبين ان المذكور أولا حقه ان يتقدم لتقدم رتبته على رتبة  
 المناخر ولعل معنى التعقيب حينئذ بيان ان رتبة المناخر قريية من رتبة المتقدم غير مترابطة  
 عنها كثيرا فليتامل (قوله والتعقيب مشتمل على الترتيب المعنوي وانما صرح به الخ) قضية انه



انما صرح به للعطف المذكور وان يمكن الاستغناء عن ذكره وفيه نظر لانه مع السكون عنه  
لا يعلم انه معنى وضعي للقائه اذ لا يلزم بل ولا يتبادر من كونه لازما للمعناه انهما موضوعا له ايضا  
(قوله والسببية) هذا مع قول الشارح في محترز قيد العاطفة وقد لا يتسبب عن الشرط يقتضى  
ان العاطفة السببية دائما لكن في المعنى خلافه حيث قال الخ مافيها من شيخ الاسلام فائقه  
وأثبتته (قوله ويلزمها التعقيب) فيه امران أحدهما انه ان أراد بذلك الاشارة الى الاستغناء  
بذكر السببية عن ذكر التعقيب ففيه نظر اذ مجرد استلزام السببية له لا يدل على أنه معنى وضعي  
لقائه ويحتمل انه أشار به الى ما ذكره شيخ الاسلام حيث قال أشار به الى تحرير ما أطلقه ابن  
الناجب الخ مافي حاشيته فراجع وانقله وعقبه بقولنا وبه يعلم اندفاع قول شيخنا الشهاب  
قد اشتمر ان الشرط سبب للجواب الخ ما نقلناه في هامش شيخ الاسلام فائقه والثاني قال  
شيخ الاسلام وقوله ويلزمها التعقيب اقتصر عليه مع استلزامها الترتيب أيضا لاستلزام  
التعقيب له وانما ذكرهما المصنف الخ كلامه فأنبته (وأقول) قضيته انه انما ذكرهما للخلاف  
وأنه يمكن الاستغناء عن ذكرهما باستلزام السببية لهما وفيه نظر لان مجرد استلزامها لهما  
لا يدل على وضع القاء لهما ولان السببية غالبية في معنى القاء لا كلمة كما ذكرناه حيث  
لا سببية تفوت الدلالة على معنى الترتيب والتعقيب (قوله وقد لا يتسبب عن الشرط) نحو ان  
تمنيهم فانهم مبادك قال شيخ الاسلام صحيح الى آخر كلامه فائقه وعقبه بقولنا وبه يقتضى  
كلام الشارح انه لا حاجة لغة الى التقدير (قوله نحو ان يسلم فلان فهو يدخل الجنة) لا يقال  
لا يصح هذا التمثيل لان الجواب فيه معنى فهو يستحق دخول الجنة والاستحقاق لا يتراخي عن  
الاسلام لاننا نقول المثال مبنى على ارادة الدخول بالفعل واو ادق ذلك به هذه الشرطية صحيحة لغة  
كما فهمه الاثمة من اللغة فاستقام التمثيل (قوله السادس عشر في الظرفين) قال الكوراني ولو  
قال في الظرفية كما ذكره المحققون لشمك المكان والزمان ثم قال والظرفية استقرار الشيء في الشيء  
والتمايز كرون انها على قسمين حقيقة نحو الما في الكوز و مجازية نحو العزفي القناعة ولو حل  
معنى الاستقرار على ما يع الحسى والمعنوى كان أولى كما تقدم في على لان أهل اللغة لم يقيد بيان  
يكون حسيا واذا حل على ذلك المعنى الاعم يشمل جميع الاقسام التي ذكرها المصنف كما لا يخفى  
على المتامل اه وقوله كما تقدم في على اشارة الى قوله فيما اوهى صرف وضع الاستعلاء مطلقا حسيا  
نحو زيد على القوس أو عقليا نحو زيد على عمروين اه (وأقول) أما قوله ولو قال في الظرفية لشمك  
المكان والزمان فيجيب عنه بانه أراد التصريح بالمقصود والاحتراز عما قد يتوهم خلافه لانه  
لو قال في الظرفية ربما يوهم اختصاصها بأحد القسمين والتصريح بالمقصود والاحتراز عن توهم  
خلافه من المقاصد المعتبرة والاعراض المشتهرة نعم تشكل عبارة المصنف بيان الظاهر المتبادر  
ان في الظرفية لا للظرف الا ان يجاب بانها على حذف المضاف أى الظرفية الظرفين وأما قوله  
والظرفية استقرار الشيء في الشيء ففيه نظر وقضيته حيث أضاف الاستقرار الى الشيء المظروف  
انها صفة المظروف دون الظرف والتاخر ان الظرفية التي هي معنى في انما هي صفة الظرف  
لا صفة المظروف فالوجه تفسيرها بما يوافق ذلك كأن يقال هي كون الشيء بحيث يستقر  
فيه شيء أو كون الشيء زمانا أو مكانا لشيء وأما قوله والتمايز كرون انها على قسمين الخ فظاهره

(والسببية) ويلزمها  
التعقيب نحو فوقه موسى  
فقتضى عليه فتلقى آدم من  
ربه كلمات فتاب عليه  
واحتراز بالعاطفة عن  
الرابطة للجواب فقد تراخي  
عن الشرط نحو ان يسلم  
فلان فهو يدخل الجنة  
وقد لا يتسبب عن الشرط  
نحو ان تعذبهم فانهم عبادك  
(السادس عشر في الظرفين)  
المكاني والزمانى نحو وانتم  
عاكفون في المساجد  
واذكروا الله في أيام  
معدودات (والمصاحبة) كم  
نحو قال ادخلوا في أم أي  
معهم (والتعليل) نحو لمسكم  
فما أنفست فيه عذاب عظيم  
أى لاجل ما (والاستعلاء)  
نحو ولا صلبنكم في جذوع  
الضلع أى علمها (والتوكيد)  
نحو قال اركبوا فيها والاصل  
اركبوها (والتعريض)  
عن أنرى محمد ذوفة نحو  
زهدت فيما رغبت والاصل  
زهدت ما رغبت فيه (وبمعنى  
الباء) نحو جعل لكم من  
أنفسكم أزواجا ومن الانعام  
أزواجا يذكروكم فيه

أن لفظه في حقيقة في القسمين وأما قوله ولو حمل معنى الاستقراء الى قوله يشمل جميع الاقسام التي ذكرها المصنف فاعلم ان لو كانت المسئلة عقابية وليس كذلك بل هي من التقلبات التي لا تدخل للرأي فيها وقد نص الأئمة المتبعون في هذا الشأن أخذوا من استقراء موارد اللغة على انهم موضوعة لهذه المعاني المخصوصة فارجعها المعنى واحد يشمل الجميع والغناء اعتبار تلك المخصوصيات بعينها في معناها بمجرد الرأي مما لا يلتفت اليه ولا يعول عليه بل لا منشأه الا ان هذه القبيحة فليقدر (قوله أي يكترم بسبب هذا الجعل) بقيد انها السببية التي هي معنى الباء الى آخر ما كتبناه بها من شيخ الاسلام فانقله مع التخصيص والتعريف (قوله السابع عشر في التعليل ومعنى أن المصدرية) قال الكوراني ما نصه من تلك الحروف كلمة كرم معناها التعليل نحو أسلت كي ادخل الجنة وهي ناسبة للفعل المضارع بنفسها هو المختار وقيل حرف جرم قد ران بعدها ومنعه الشيخ ابن الحاجب وأسنده بصحة قولك أسلت لكي ادخل الجنة اذ لو كانت حرف جرم لم تدخلها الالام وهو كلام قوي والمصنف جعل كونها بمعنى أن المصدرية مناقبا لكونها التعليل على ما ذكره شارحو كلامه واستدل بعضهم على التناقض بدخول الالام عليها في قوله تعالى لكي لا تأسوا على ما فاتكم فانه لو كانت التعليل لم تدخل عليها الالام وهذا ليس بشي لان كون الحرف مصدريا معناه راجع الى اللفظ وتصرفه انما هو في افظ الفعل اما ينسب أو يجهل الى حكم المصدر وكونه كذلك أي للتعليل راجع الى المعنى فلا تنافي بين المعنيين الا ترى الحروف الجارية كما اشتكرت في عمل الجرم مع اختلاف معانيها وأما الاستدلال بدخول الالام على عدم كونها التعليل فستوطه ظاهر لان الالام هنا للتأكيد الا ترى لو حذف الالام كان التعليل بجمله مع أن الحرف قد يجرد عن معناه بحسب المقامات اه (وأقول) هذا الكلام لم يصدر عن تأمل صحيح وما أكرمنا سدة التأمل فاما قوله ومعناها التعليل الى قوله وقيل حرف جرم قد ران بعدها فكذا في النسخة الواقعة في وهو كلام فاسد لا يوافق ما تقر في العربية كما لا ينبغي على من له عربية فقهه سقم قطعا اما في هذه النسخة واما في تقريره وهو وبالله المتحان وأما قوله والمصنف جعل كونها بمعنى أن المصدرية مناقبا لكونها التعليل فبمعناه لا شبهة لذي معرفة في التناقض بينهما لغة بحسب الواقع لان الواضع جعلها نارة لجرد المصدرية وأخرى لجرد التعليل ولم يجعلها مجموع الامرين كما هو صريح كلام أئمة العربية ونقله الالفه فالتوقف في ذلك والتعريض بانكاره لا منشأه الا القصور والتام وعدم معرفة كلامهم على وجهه وكونه توهم ان المراد المناقاة عقلا فاستكبرها وذلك خطأ بلا شبهة واما قوله وهذا ليس بشي لان كون الحرف مصدريا الى قوله فلا تنافي بين المعنيين فهو في غاية الفساد وانما يصح لو أريد المناقاة عقلا وليس كذلك وانما المراد المناقاة لغة كما تبين فامكان اجتماعها عقلا لا ينافي تناهيهما لغة بمعنى ان الواضع لم يضعها للمجموع بل لكل واحد منفردا عن الآخر فبينهما تناهية وكذا ظن أن التقلبات جارية بمجرد العقليات وأنه يمكن استقاداتها بما يقابل ما قال وهو ظن باطل بل قد يكون للتقلبات ما ينسب للعقلية ولا يمكن استقاداتها بمجرد القانون العقلية كما لا ينبغي وأما قوله الا ترى الخ فلا التناقض اليه لان هذا ليس تطورا ما نحن فيه ولو سلم فلا تلازم بينه وبين ما نحن فيه وانما يقيد الاستدلال به لكان المدعى المناقاة عقلا وليس كذلك كما

أي يكترم بسبب هذا الجعل (والى) نحو فردوا أيديهم في أفواههم أي اليها البعضوا عليها من شدة الغيظ (ومن) فهو هذا الكراع في التوب أي منه يعني فلا يعيبه اقلته (السابع عشر) في نصب المضارع بعدها بأن مضمره نحو ربت لكي أنظر لئلا أي لان (ومعنى أن المصدرية) بان تدخل عليها الالام نحو جئت لكي تكرم في أي لان

بين بل المدعى المتألفه بحسب الواقع فتأمل وأما قوله وأما الاستدلال الخ ففساد ما أورده  
 نفسه في غاية الوضوح وذلك لأن وجه الاستدلال بدخول اللام على عدم كونها التعليل إنما إذا  
 كانت للتعليل كانت حرف جر لأن من لازم كونها التعليل بحسب اللغة كونها حرف جر ولو كانت  
 حرف جر لم تدخل عليها اللام التي هي حرف جر أي دخولا كثيرا شائعا كما هو ظاهر معلوم لأن  
 حرف الجر لا يدخل على حرف الجر كذلك لكن اللام تدخل عليها كذلك فلا يكون حينئذ حرف  
 تعليل وجر وهذا استدلال في غاية الصحة والحسن لمن أسس التأمل ووقف على حقيقة الحال  
 لا يلاحظه كون اللام التام كيد لأن دخول حرف الجر على حرف الجر لتمام كيد ليس كثيرا شائعا  
 كما لا يخفى حتى على بعض طلاب العربية وأنت خير بان هذا الاستدلال على هذا الوجه الذي  
 بيناه موافق لما تقدم عن ابن الحاجب من قوله ولو كانت حرف جر لم تدخل عليها اللام وقد قال  
 فيه انه كلام قوي كما تقدم فكيف خالف في هذا مع انه معناه وكأنه فهم المخيرة بينهم ما عدم  
 معرفته وبوجه ذلك الاستدلال (قوله الثامن عشر كل) قال الكوراني وفي بعض الشروح هنا  
 عن والد المصنف كلام غريب وهو انه استشكل كون كل في الجمع المعروف قبل دخول كل  
 يفيد هذه القاعدة لأنه يستغرق عند المحققين واختراق الجواب أن اللام تفيد العموم في  
 مراتب ما دخلت عليه وكل تفيد العموم في أجزاء كل من تلك المراتب فاذا قلت كل الرجال  
 أقاد اللام استغرق كل مرتبة من مراتب الجمع للرجال وأقادت كل استغرق الاتحاد وبعد  
 ركازة عبارة فيه انظر أما أولا فلان ما اختاره من أن الجمع المحلي باللام يفيد مراتب الجمع قول  
 من دونه كصاحب المفتاح في تفسير قوله تعالى رب اني وهن العظم مني ووده المحققون اذ  
 لا ريب في أن قوله تعالى والله يحب المحسنين معناه كل فرد لا كل جمع وأما ثانيا فلان ما ذكره  
 يدل على عدم غلو اذا احتقنا من يد في مثل جاء في الرجال الا يزيد الا انه لا يتناول لفظ الجمع قال  
 صاحب التلويح لا يقال المستثنى في مثل جاء في الرجال الا يزيد ليس من الافراد لان افراد  
 الجمع مجموع الاحاد لا ما تقول الحكيم في الجمع المعروف الغير المحصور انما هو على الاحاد لا على الجمع  
 بشهادة الاحصاء والاعتناء فان قلت في الجواب عن ذلك الاشكال قلت الجواب أن  
 هذا الجمع المعروف قبل دخول كل ظاهر في الاستغراق فاذا دخل عليه كل صار نصا يحتلف فيه  
 كما حقق المقام وجانب الا باطيسل والاوهام اه (وأقول) قد أظن مولانا العلامة  
 التفتازاني في تحقيق أن الجمع المعروف يفيد تعلق الحكيم بكل فرد لا بكل جماعة كما من يتفه  
 ما تشبه به الكوراني ونظيره في كلام والد المصنف لكنه غير تلك العبارات المتألفه الى النهاية  
 في التصاحف والجزالة الى هذه العبارات التي هي في غاية الركك والسهو المتشبهه مع ذلك على  
 ما لا يخفى من الفساد ونحن لا نختلف في أن الوجه مما حققه المولى التفتازاني مما يرد ما بنى عليه  
 والد المصنف جواب اشكاله ولا في أن الأوجه في جوابه مما نقل في الكوراني على غيره وتبيح  
 به انك منبها لفته على والد المصنف مما لا محل لها لانه ان أراد المبالغة على المبنى عليه الجواب  
 وقد سبق والد المصنف اليه غير من الاكابر بل سبقه اليه ترديد القرآن وما لك زمام اللغة  
 عبر الامة بعد الله بن عباس رضي الله عنهما فانهم روي عنه ان الكتاب أكثر من الكتب وبه  
 في الكتابات بين ملكه ان الحكيم في الجمع يتعلق بكل جمع لا بكل فرد بخلاف الفرد كما قاله في

(الثامن عشر كل اسم)

م هكذا في التسخ وهي غير  
 ظاهرة فلتصر

المطول فكيف يصح من عاقل نسبة قول قال به هذا الخبر خصوصا ولم يقم قاطع على خلافه الى  
 أنه من الاباطيل والاهام بل نسبه الى الاباطيل والاهام من جهة الاباطيل والاهام وان  
 أراد المبالغة على الجواب فلا شبهة في صحته بناء على القول المذكور فكيف تصح نسبه الى  
 ما ذكر على انه تعدى الى صريح الاقتراء ورمى غيره بما فيه هو حيث نسب عبارته الى الركاكة مع  
 القطع بسلامتها من ذلك وباشتهاره بصاحبة التعبير وجزائه ومع القطع بان الركاكة  
 والسماجة غالبية على عبارته هو كالاستغناء فيه على الناظر فيها وقد نبهنا عليها في مواضع من كتابنا  
 هذا ولكن كل انما بالنسبة ينضح ثم انظر أين قوله وردده المحققون اذ لا ريب في أن قوله تعالى  
 والله يحب المحسنين معناه كل فرد لا كل جمع وما عليه من السماجة والركاكة من قول المطول  
 بل الجمع المحلي بلام الاستغراق يشمل الافراد كلها مثل المفرد كما ذكره أئمة الاصول والتصور يدل  
 عليه الاستغراق وصرح به أئمة التفسير في ما وقع في التنزيل من هذا القبيل نحو اعلم غيب  
 السموات والارض وعلم آدم الاسماء كلها واذ قلنا للملائكة اسجدوا لله سبحانه وتعالى وما  
 هي من الظالمين يعيد الى غير ذلك اه وما عليه من الطلاوة والحلاوة والجزالة وتأمل ما بينهما  
 من اليون الباقى وبعده عن الغرض وعدم احسانه اختصار كلام الأئمة والمحققون لم يردوه  
 لجرده هذه الآية ولا لجردها عن معناها كذا الجواز ان تكون خرجت عن الاصل لدليل وانظر قوله  
 وأما ثانيا فلان ما ذكره يدل على عدم جواز استثناء زيد في مثل جاء الرجال الازيد لانه لم يتناولوه  
 لفظ الجمع وما فيه من الفساد والتعريف لكلام الأئمة من حيث لا يدري لان ما ذكره والمذ  
 المصنف لا يدل على عدم جواز استثناء زيد في المثال المذكور على الاطلاق كيف والاجماع على  
 جوازيه القوم الاحرار وقد اراد اختصار قول المطول ولهذا أي ولا جمل أن الجمع المحلي  
 بلام الاستغراق يشمل الافراد كما يصح بلا اختلاف نحو جبه القوم والعلم الازيدا أو الا  
 الزيد من مع امتناع قولك جاءني كل جماعة من العلماء الازيدا على سبيل الاستثناء المتصل اه  
 فلم يتدلى اختصاره وأبدله بهذه العبارة الفاسدة المعنى مع انه لم يدري ما في كلام المطول هذا فقد  
 قيل عليه ان المحققين من النصارى جعلوا قوله على عشرة الاواحد وقوله ضربت زيدا  
 الاراسه من الاستثناء المتصل وبه يظهر انه لا يشترط في الاستثناء المتصل كون المستثنى من  
 افراد المستثنى منه بل يكفي كونه من اجزائه فلا يدل صحة استثناء الواحد عن الجمع بالمعنى باللام  
 الاستغراقية على ارادة كل واحد واحد وان امتناع جاءني كل جماعة من العلماء الازيدا ممنوع  
 والافلاب من التوفيق بينه وبين المثالين المذكورين الا أن يفرق بان الحكم اما بالنظر الى اجزاء  
 المستثنى منه أو الى جزئياته فالاستثناء المتصل في الاول بالنسبة الى كون المستثنى جزأ في الثاني  
 بالنسبة الى كونه جزئيا فقوله على عشرة بالنظر الى الاجزاء فيصح أن يقال الا واحد على  
 الاستثناء المتصل وقولك جاءني كل جماعة بالنظر الى الجزئيات فلا يصح الازيدا على الاستثناء  
 المتصل لان جزئي الجماعة جماعة والله أعلم (قوله لاستغراق افراد المتكرر) فيه أمور اوله انه  
 شامل للجمع المتكرر وقيد عليه تمثيل الشارح بقوله تعالى كل حزب بما لديهم فرحون الثاني  
 أن ظاهره أن استغراق الافراد مدلول لكل دون المضاف اليه وهو الموافق لما يأتي في مصت  
 العموم من عدل كل من سيخ العموم فيكون مدلول المضاف اليه نفس الحقيقة ومدلول كل

لاستغراق افراد المضاف  
 اليه (المتكرر) نحو كل نفس  
 ذائقة الموت كل حزب بما  
 لديهم فرحون (والمعرف  
 المجموع) نحو كل البيد  
 جاء وكل الدراهم صرف  
 ومنه ان كل من في  
 السموات والارض الا أتى  
 الرحمن عبدا وكلهم آتية يوم  
 القامة فردا (و) لاستغراق  
 (اجزاء) المضاف اليه  
 (المفرد المعرف) نحو كل زيد  
 أو الرجل حسن أي كل  
 اجزائه ( التاسع عشر  
 اللام) الجارة (التعليل)  
 نحو وأبزلنا اليك الذر  
 لتبين لتناس أي لاجل أن  
 تبين لهم (والاستحقاق)  
 نحو النار للكافرين  
 (والاختصاص) نحو الجنة  
 للمؤمنين (والإثبات) نحو  
 ما في السموات وما في الارض  
 (والضرورة أي العاقبة)  
 نحو فالتقطه آل فرعون  
 ليكون لهم عدوا وحزنا  
 فهذا عاقبة التقاطهم لاعتله  
 اذ هي التبيين

(والتمليك) نحو وهيت لزيد توأى ملكته أياه (وشبهه) نحو واقه جعل لكم من أنفسكم أزواجا وجعل لكم من  
أزواجكم بنين وحفدة (وتوكيد التثنية) نحو وما كان الله ليعلنهم وأنت ١٨١ فيهم لم يكن الله ليغفر لهم في هذا

استغراق أفرادها تم المناسب طريق المنطقين ان يكون الاستغراق مدلول المضاف اليه  
لانهم يجمعون كلا الجزأين والتسوية والمحكوم عليه والمضاف اليه كل الثالث قال في المعنى فإذا  
قلت أكلت كل رغيف زيد كانت لعموم الأفراد فان أضفت الرغيف الى زيد صارت لعموم  
أجزاء فرد واحد ومن هنا وجب في قراءة غير أبي عمرو وابن ذكوان كذلك يطبع الله على كل  
قلب متكبر جبار بتركه تنوين قلب تقدير كل بعد قلب ليم أفراد القلوب كإعم كل أجزاء القلب  
٥١ وقوله فان أضفت الرغيف الخ أى بان قلت أكلت كل رغيف زيد وقوله لعموم أجزاء فرد  
واحد قد يخالفه ما ياتي من أن المفرد المضاف الى معرفة يفيد العموم فان قضية ذلك عموم  
ورغيف المضاف الى زيد في المثال وان المعنى أكلت كل فرد من أفراد الرغيف المنسوبة الى زيد  
والفرق بين نحو هذا المثال وما في الآية ظاهر لان القلب فيها المضاف الى معرفة حتى يتم فليتامل  
(قوله في معاني اللام) والتمليك قال الكوراني والحق أن التملك داخل في الاختصاص وكذا  
الملك فتامل ثم قال في شبه الملك وهذا أيضا راجع الى الاختصاص (وأقول) قد سبقه غيره الى  
ذلك لكن الاقتصاد على مجرد دعوى أن ذلك هو الحق في مقابلة كلام أئمة العربية وغيرهم مع  
ظهور المناقاة لان من ثبت هذه المعاني للام يجعلها تلك التصويبات بعينها وينقل ذلك عن  
اتباع اللغة بخلاف من يرددها للاختصاص من غير ابداء سند صحيح مما لا يلتفت اليه ولا يعول  
عليه (قوله وتوكيد التثنية) قال في المعنى ووجه التاكيد فيها عند الكونين أن أصل ما كان  
ليفضل ما كان يفعل ثم أدخلت اللام زيادة لتقوية التثنية كما أدخلت الباء في ما زيد بقائه لذلك  
فعندهم انها حرف زائد نحو كد غير جبار ولكنه ناصب ولو كان جارا لم يتعلق عندهم بشئ لزيادته  
فكيف وهو غير جبار ووجهه عند البصريين أن الأصل ما كان فاصدا للقول وثق قصد الفعل  
أبلغ من نفسه وعلى هذا فهي عندهم حرف مرتعد متعلق بخبر كان فاصدا للقول وان النسب بان  
مضمره وجوبا ٥١ وبه يعلم أن كون التاكيد التثنية ثابت على المذهبين وعلى زيادة اللام وعدم  
زيادتها لكن قد يقال قضية توجيه التاكيد عند البصريين أن المقيدة تقدير القصد دون  
اللام (قوله والتاكيد) أى أعم من تأكيد المعنى ومن تأكيد العامل بمعنى تقويته كما يستفاد  
من كلام المعنى المنقول في حاشية النكاح وغيرها وقوله فيه في يابوس للعرب والأصل يابوس  
الحرب فاستقلت اللام تقوية للاختصاص وقوله ومنها اللام المحذوف تقوية وهي الزيادة  
لتقوية عامل ضغف فليتامل (قوله في لولا) معناه في الجملة الاسمية أى معها في المصاحبة  
أو التقدير في حال دخول الجملة الاسمية أى دخوله عليها ومعها أى إذا دخل على الاسمية  
احتاج الجملة أخرى بعدها هي الجواب والحاصل أنه تقرر في العربية أنه تارة يدخل على الجملة  
الاسمية فتحتاج الى أخرى بعدها وتارة يدخل على الجملة الفعلية وان لمع كل معنى في المصنف  
معناه ولم يتعزز لتفصيل دخوله واستعماله فكانه قال اذا وجد دخوله على الاسمية المبين في  
التعريف فانه كذا واذا وجد دخوله على الفعلية المبين فيه أيضا فانه كذا (قوله أى  
موجود) قال شيخنا العلامة اشارة الى تقدير الوجود الذي أضافه المتن الى شرط لولا فزيد هو  
ذو الوجود فهو الشرط وقد زاده تنصيصا بقوله فزيد الشرط وقد يقال الشرط هو الجملة ومعنى  
وجودها حصول مضمونها سواء كان الخبر فيها كونا مطلقا كما مثل وانما كقولك لولا زيد

ويجوز لتوكيد التثنية الخبر  
الداخل عليه المنسوب فيه  
المضارع بان مضمره  
(والتعدية) نحو ما ضرب  
زيد العمرو وبصير ضرب  
بشدة التعجب به لازما  
يتعدى الى ما كان فاعله  
بالصحة ومفعوله باللام  
(والتاكيد) نحو ان ربك  
فعال لما يريد بالأصل فعال  
ما يريد (وبمعنى الى) نحو  
فستقناه ليللميت أى اليه  
(وعلى) نحو يخرون للأذقان  
سجد أى علمها (وفي) نحو  
ونضع الموازين القسط  
ليوم القيامة أى فيه (وعند)  
نحو بل كذبوا بالحق لما  
جاءهم بكسر اللام وتخفيف  
الميم في قراءة الخدري أى  
عند مجيئه اياهم (وبعد)  
نحو أقسم الصلاة لادولك  
الشمس أى بعده (ومن)  
نحو سمعت له صراخا اى منه  
(وعن) نحو وقال الذين  
كفروا للذين آمنوا لو كان  
خبرا ما سبقونا اليه أى عنهم  
وفي حقهم والابان كانت  
للتبليغ لقليل ما سبقونا  
وضمير كان واليه للايمان  
أما اللام غير الجازمة فالجازمة  
نحو لئن لم يفتق ذو سعة من سعته  
وغير العاملة كلام الابتداء  
نحو ولئن لم يفتق ذو سعة من سعته  
(العشرون لولا حرف معناه في الجملة الاسمية امتناع جوابه لوجود شرطه) نحو لولا زيد أى موجود لا هنتك

أما في الثاني وما قاله الشارح ان صح فالتامه في الكون العام الذي أوجبه الجمهور دون  
 اخص الذي جوزه محققا المتأخرين وبعبارة المعنى لربط امتناع الثانية بوجود الاولى وهو  
 نص فيما قلناه اه (وأقول) في قوله ان صح اشارة الى التوقف فيما قاله الشارح ولا وجه للتوقف  
 في صحته لا بصح المعنى ولا بصح اللفظ اما الاول فلان حاصل كلامه ان وجود المبتدأ في  
 الجملة الاولى سبب لامتناع الجملة الثانية ولا شبهة في صحة ذلك بل ولا في انه المراد من هذا  
 التركيب لانه قطع بان القائل لولا زيد ذلك محمولا انما أراد ان امتناع هلاك عمرو بسبب وجود  
 زيد وان لم يلاحظ قط أن سبب الامتناع محقق بثبوت الوجود لزيد وان صح من جهة المعنى  
 أيضا أو ما الثاني فلان غاية ما يستعرب من كلامه اطلاق لفظ الشرط على المزد الذي هو زيد  
 ولا اشكال في ذلك بوجه حيث كانت التسمية هنا بالشرط والجواب عن الاصطلاحات التي  
 اشتمرت أنه لا حاجة فيها لأي مانع من الاصطلاح على تعميم المبتدأ وسد كنفه في المثال بالشرط  
 وأي محذور في ذلك كما في سائر الاصطلاحات ومن الواضح أن شقبة الشرطية غير مرادة بل  
 ولا متصورة هنا إذ مضمون الجملة الاولى لا يترتب عليه مضمون الثانية ~~كما هو مقتضى~~  
 الشرطية بل انما يترتب عليه اتفاه مضمون الثانية مع أن الامة لا تكون شرطا الا في باب  
 اذا على قول فظهر أن التسمية بالشرط هنا ليس الا مجرد اصطلاح وبحيث فلا شبهة لتاقتل في  
 صحة الاصطلاح على تسمية المقريديك فالتوقف في الامتناع الا الاتصاف الذي لا يلتفت اليه  
 على أن الشارح لم يقرر بذلك بل ذكره غيره أيضا ولهذا ما قال صاحب اللباب والأخبار أن أي  
 لولا ولو ما يكونان أيضا لامتناع الثاني أي وهو جوابه ما لوجود الاول اه فسر شارحه السيد  
 الاول بقوله وهو المبتدأ الواقع بعدهما اه وأما قوله فالتامه في الكون العام الذي أوجبه  
 الجمهور وجوابه انه لا محذور بوجه يلحق أحد في متابعة الجمهور خصوصا في أمر تقبلي  
 استنباطي لم يأت الشيخ بقاطع على ردمه بهم فيه وأما قوله وبعبارة المعنى الى قوله وهو نص  
 فيما قلناه فجوابه انه لم يعم برهان تقبلي أو عقلي على انه يمتنع على الأمتة مخالفة نص المعنى وخصوصا  
 فيما يرجع لجزء الاصطلاح كما فيما نحن فيه مع أن الاعتراض عليه مجرد مخالفة عبارة المعنى  
 مع القطع بأنه اطاع عليها ولم يبال بقصد مخالفتها عملا ليعني صدور عن عاقل وانما الذي ينبغي  
 هو التماس بيان المتاعل للشارح على العدول عنها ويمكن أن يكون من أسباب العدول ثم  
 انه يلزم عليها الاستدراك باعتبار ما لا حاجة الى اعتباره وذلك للقطع بأنه يمكن في محمول لزيد  
 لاختلاف اتفاه الامة لوجود زيد كما هو حاصل ما قاله الشارح ولا حاجة فيه الى اعتبار حصول  
 ذلك الوجود في ذلك الاتفاه كما هو حاصل كلام المعنى لان مضمون الجملة الاولى وجود زيد وقد  
 أضاف اليها الوجود حيث قال بوجود الاول فيكون السبب في اتفاه الثانية وجود مضمون  
 الاولى ومضمونها وجود زيد فيكون السبب في الاتفاه وجود زيد فيكون اعتبار هذا الوجود  
 المضاف الى الاولى عملا لاجابة الامة لكفاية اعتبار وجود زيد كما بين فلزم الاستدراك اعتبار  
 ما لا حاجة اليه في الاعتبار على أن الانساق ان عبارة المعنى نص فيما قاله لان قوله بوجود الاولى  
 يجوز جوابا قرينان يكون معناه بالوجود التام في الاولى وهو وجود المبتدأ ويؤيده تأييدا  
 قويا أن شارح اللباب السيد الفخر الاول في قوله لامتناع الثاني لوجود الاول بقوله وهو

استنتج الامة لوجود زيد  
 فزيد الشرط وهو مبتدأ  
 محذوف الخبر لربما (وفي  
 المناوعة التضمن) أي  
 الطلب المحدث نحو لولا  
 نستغفرون الله أي استغفروه  
 ولا بد (والماضية التوبيخ) نفس  
 لولا جازأ عليه بأربعة شهداء  
 وبجهم الله على عدم الجحيم  
 بالشهدا بما قالوه من الاقل  
 وهو في الحقيقة محل التوبيخ  
 (قبل وترد التي) كما يفتلولا  
 كانت قرية آمنت أي لها  
 آمنت قرية أي أهلها عند  
 مجي العذاب فتمها ايمانها  
 الا قوم يونس والجهور ثم  
 يتسوا ذلك وقالوا هي في  
 الآية للتوبيخ على ترك  
 الايمان قبل مجي العذاب  
 وكأنه قبل نلوا آمنت قرية  
 قبل مجيته فتتمها ايمانها  
 والانتفاء حيث استقطع  
 فالانفي بمعنى لكن

المبتدأ

(الحادي والعشرون لشرط  
 للماضي) نحو لو جاء زيد  
 لاكرهه (ويقال للمستقبل)  
 نحو أكرم زيدا ولو أساء أي  
 وإن وعلى الأول الكثير  
 قال سيديويه) هي (حرف لما  
 كان سيقع لوقوع غيره) أي  
 الشرط فقوله سيقع ظاهر في  
 أنه لم يقع فكأنه قال لا تتفاء  
 ما كان يقع (وقال غيره)  
 ومسمى عليه المعروفون (حرف  
 امتناع لامتناع) أي امتناع  
 الجواب لامتناع الشرط  
 وكلام سيديويه السابق  
 ظاهر في هذا أيضا فان  
 اتفاء ما كان يقع وهو  
 الجواب لوقوع غيره وهو  
 الشرط ظاهر في أنه لا تتفاء  
 الشرط ومرادهم أن اتفاء  
 الشرط والجواب هو الاصل  
 فلا يتفاءه ماسبق في أمثلة  
 من تفاء الجواب فيها على  
 حاله مع اتفاء الشرط (وقال  
 الشاويين) هو (بجزء الربط)  
 للجواب بالشرط كان  
 واستفاد ما ذكر من اتفاءهما  
 أو اتفاء الشرط فقط من  
 خارج (والصحيح) في مفاده  
 نظر إلى ما ذكر من القسمين  
 (وقال الشيخ الامام) والد  
 المصنف (امتناع ما يليه)  
 مثبتا كان أو منقيا

المبتدأ الواقع بعدها أي بعد لولا ولو ما قال مانعه وحاصل معناها ارتباط الجزئين على معنى  
 أن الثانية امتنع مضمونها لمحصل مضمون الأولى اه قلنا مثل (قوله لشرط) أي اذا شرط  
 وبعبارة التخصيص ولو لشرط في الماضي مع القطع باتفاء الشرط اه وقوله للشرط قال السعد  
 أي لما كان حصول مضمون الجزاء يحصل مضمون الشرط فمضاهي الماضي اه وقوله في الماضي  
 متعلق بحصول لا يفرض وقوله مع القطع باتفاء الشرط قال السعد فيلزم اتقاء الجزاء اه اي  
 فاتقاء الجزاء بطريق اللزوم (قوله لما كان سيقع الخ) أي للدلالة على ان الشيء كان يقع في  
 الماضي لوقوع غيره فيه أي كان في الماضي بحيث لو وقع غيره في الماضي وقع هو فيه (قوله  
 حرف امتناع لامتناع) أي حرف دل على امتناع الثاني لامتناع الأول وهذه العبارة يحتمل  
 أن المراد انهم اتدل على امتناع الثاني بامتناع الأول بطريق الاستدلال بامتناع الأول على  
 امتناع الثاني وهو ما فهمه ابن الحاجب واعترضه ويحتمل أن المراد انهم اتدل على امتناع الثاني  
 لامتناع الأول بمعنى أنهم اتدل على أن حله امتناع الثاني في الخارج هي اتقاء الأول وهو ما قال  
 السعدان المراد ورده باعتراض ابن الحاجب وحاصله كما قاله السراحي انه انما تستعمل في شرط  
 لم يبق من الامور التي يتوقف عليها وجود الجزاء الا هو فيكون اتقاء الجزاء في الخارج معلا  
 باتقاء الشرط فسيبته من حيث الخارج لا من حيث العلم (قوله ومرادهم الخ) قال شيخ  
 الاسلام اشار به الى أن هذا القول صحيح نظر الاصل فلا ينافيه ما خرج عنه عما قاله أي فتضعف  
 المصنفه بتصح ما ينهل الامر من متقدم مع أن في لفظ ما صححه تفكيكا اذ قوله امتناع ما يليه  
 اتما يكون باعتبار لوقوعه واستلزامه لتاليه انما يكون بدونه اه (وأقول) يمكن أن يجاب عن  
 الاستفاد المذكور بان المصنف لم يرد بتضعيف هذا القول أنه خطأ مطلقا بل أن ما ذكره أولى منه  
 لعدم خروج شيء عنه وعدم الاحتياج الى النظر في تضعيفه الى الاصل وعن التفكيك المذكور  
 يتبعه بل يجوز أن يكون الاستلزام باعتبار لوقوعه أيضا بناء على انها وضعت للدخول على ما يكون  
 مستلزما لما بعده أو سببا فيه ولو بالجعل ولو سلم قلنا ادلالة على الاستلزام (قوله والصحيح) وقا  
 للشيخ الامام امتناع ما يليه) أي الصحيح أن مدلولها امتناع ما يليه لان الصحيح صفة للقول  
 والقول هو أن مدلولها الامتناع لا تقس الامتناع واستلزامه لتاليه الخ قال الكوراني  
 واختيار المصنف وقد قالوا له أنها لا امتناع الشرط واستلزام التالى سواء كان التالى مثبتا  
 أو منقيا ثم يتبقى التالى ان كان بين التالى والمقدم مناسبة عرفية أو عقلية ولم يكن للمقدم خلف  
 مما صدقات التالى ليحصل التالى في ضمنه نحو لو كان انسانا كان حيوانا اذ لا يلزم من اتفاء  
 الانسان اتفاء الحيوان لوجود الخلف من سائر أنواع الحيوان بخلاف ما اذا لم يكن له خلف  
 نحو لو كان فيهما آلهة الا الله افسدنا وضمن نقول في هذا المختار نظرون وجوده الا قبل أنه لا يمكن  
 وضع لولا ما ذكره لانها اذا وضعت لامتناع الشرط لا يعقل أن تدل على استلزام الشرط نفسه  
 للجزاء لانها اذا قلت لو جنتي لا كرمسك فدللت على امتناع الجبي واذا كان الجبي ممنوع  
 الوجود فكيف يستلزم وجوده وجود الجزاء الثاني قوله ثم يتبقى التالى ان كان بينه وبين  
 المقدم مناسبة غير سببية لانه جعل وجود الشرط لازما للجزاء ولا يلزم من اتقاء اللزوم اتقاء  
 اللزوم وان كان اللزوم عقليا فكيف باناسية المذكورة (فان قلت) قال المصنف ان اتقاء

التالي يكون لازما اذا لم يوجد خلف المقدم (قلت) وجود الخلف وعدمه لا دخل له في دلالة  
الكلمة والاستدلال بها الا ترى أن المنطقين اجعوا على عدم جواز الاستدلال بانتفاء  
المقدم على انتفاء التالي لانها موضوع لامتناع الشرط الذي وجوده مستلزم لوجود الجزاء  
مع عدم دلالة على ثبوت الجزاء وانتفاءه وترتيب انتفاء الجزاء ناشئا من المناسبة المذكورة  
يكون مخالفا لاجماع أهل العربية لاجماعهم على انها لامتناع الجزاء لامتناع الشرط فامتناع  
الشرط على لامتناع الجزاء وأهل المنطق كلهم مطبقون على انها الانتفاء الشرط لا انتفاء الجزاء  
أي انتفاء الجزاء على الانتفاء الشرط لان ما اختاره لا يوافق شيئا من المذهبين الرابع لا يرب عند  
من يعتد به ان لو وضعت لتعليق أمرها بآخر مع الجزم بانتفاء المعلق عليه في الماضي تطابقا لم  
انتفاء المعلق أيضا وعلى ما اختاره ولا تعليق اذ لو موضوعا لانتفاء الشرط الذي وجوده مستلزم  
لوجود الجزاء وأما الانتفاء المذكور وانما حصل من المناسبة فلا يربط بين الانتفاء من قائل اه  
ما رأيت في النسخة الواقعة لي وفيه سقط لا يخفى فانه لم يحرر منها ثالث الانتظار كما ترى فلتسكلم  
على ما يحرر منها ويقاس به غيره فان الامثال يستدل بعضها على بعض فنقول اذا أحسنت  
التأمل في هذه النظائر مع تأمل معنى الكلام وجدتها مجرد خيالات وأوهام لا منشأ لها الا  
الاعطال القاحشة وعدم الاطاعة بحاصل المقام فاما قوله الأول انه لا يمكن أن يكون وضع  
لولا ذكر مفهوم دعوى باطلا يتضح بطلانها من افتضاح بطلان ما احتج به عليها من قوله لانها اذا  
وضعت لامتناع الشرط الخ لان الشجرة تنبت عن الثمرة لكن هذا القليل مع بطلانه لا يخلو عن  
اضطراب لان قوله لانها اذا وضعت لامتناع الشرط لا يعقل أن تدل على استزام الشرط نفسه  
الجزء ظاهر كما ترى في أن حاصل هذا الدليل أن وضعها لامتناع الشرط يناقض دلالتها على  
استلزام الشرط للجزء فلا يمكن أن تكون موضوعا لذلك الامتناع مع دلالتها على ذلك  
الاستلزام وقوله لانها اذا قلت لوجبتني أكرمك الخ ظاهر كما ترى في أن حاصله ان دلالتها على ذلك  
الامتناع يناقض نفس ذلك الاستلزام وعلى التقديرين فبطلان هذا الدليل في غاية الظهور  
لوضوح بطلان المناقاة التي ادعاه عليها أما على الأول فلان غاية ما يلزم منه دلالتها على ذلك  
الامتناع وعلى ذلك الاستلزام وهذه الدلالة لا محذور فيها وجه لان غاية ما يترتب عليه ما تحقق  
مدلولها التي هو ذلك الامتناع بان يتحقق امتناع الشرط أي انتفاؤه وذلك الاستلزام بان  
يكون الشرط بحيث لو وجد وجد الجزاء لان معنى استلزامه شيء آخر عدم انفكاك الآخر عن  
ذلك الشيء اذا وجد وهذا صادق حال انتفاء ذلك الشيء الذي هو الملزوم الا ترى أن طرأ  
الشمس يتصف حال عدمه بأنه مستلزم لوجود النهار بمعنى أن وجود النهار لا يتفك عن وجوده  
واعمر الله ان هذا مما لا شبهة فيه لمن تصور معنى الاستلزام وأما على الثاني فلان غاية ما يلزم منه  
دلالتها على امتناع الشرط مع كون الشرط في نفسه مستلزما للجزء ولا محذور في ذلك بوجه لان  
غاية الامر أنه اذا تحقق مدلولها انصف الشرط بالانتفاء وعدم الوجود وبكونه بحيث لو وجد  
وجد الجزاء كما هو معنى الاستلزام ولا اشكال في صحة اتصافه بهذين الامرين الا ترى الى صحة  
الشرطية في نحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لقد دنا وقولك شيئا الى غير مثلها لو كان  
هذا انسانا كان حيا وانما اتصاف الشرط في الأول وهو تعدد الآلهة بالامتناع أي الانتفاء

(واستلزامه) أي ما يليه  
(تاليه) متبا كان أو متقبلا  
فالأقسام أربعة (تبريتي  
التالي) أيضا (ان ناسب)  
المقدم بان لزمه عقلا أو عادة  
أو شرعا (وليفقت المقدم  
غيره كلو كان فيهما آلهة الا  
الله) أي غيره (لقد دنا) أي  
السموات والارض فسادهما  
أي ترويهما عن نظامهما  
المشاهد مناسب لتعدد  
الاله للزومه على وفق  
العادق عند تعدد الحاكم  
من القانع في الشيء وعدم  
الاتفاق عليه

المفهوم



المشهور من لواصداق الاستحالة وباستلزامه هو لفساد السموات والارض وفي الثاني وهو  
 كونه انسانا بالامتناع أي الانتفاء وباستلزامه لكونه سموا ناكيا تصح على ذلك كلامهم كما  
 هو معلوم لمن له أدنى خبرة فان كان ساهل هذا الوجه أن الذي حال عدمه لا يمكن أن يتحقق  
 باستلزامه لغيره فقد ظهر بطلانه بما لا مزيد عليه ومن هنا يتقوى قول شيخ الاسلام ما نصه مع  
 أن في لفظ ما صححه أي المصنف تفكيكا إذ قوله امتناع ما يليه انما ~~يكون~~ باعتبار لو وقوله  
 واستلزامه لتاليه انما يكون بدونه اه وفي قول شيخنا الشهاب قوله واستلزامه لتاليه أي مع  
 قطع النظر عما اقتضته لو من امتناع ما يليه فاذا دخلت على شيء كانت مقتضية لامتناع ما يليها  
 وكان ما يليه بدون امتناعه المفاد بل يستلزامه لتاليه فان التبادر من عبارة ما كما ترى ارادتهما  
 حاصل هذا الوجه فان اراد شيئا آخر فليس لتكلم عليه وان كان حاصلها ان المراد هنا  
 بالامتناع هو الاستحالة واستحالة الشيء تنافي استلزامه لغيره فهو غلط فاحش اما اولئك كون  
 المراد بالامتناع الاستحالة ينافي نحو مثال لو ليصف الله به صفة اذ الشرط فيه لا استحالة فيه اذ  
 ثبوت عدم الخلق المذكور يمكن قطعا فليس المراد بالامتناع هنا الا مجرد الانتفاء اعم من أن  
 يصحبه استحالة أو لا كما سبق الاشارة اليه وأما ثانيا فلعلنا أن المراد به الاستحالة لكن استحالة  
 الشيء لا تنافي اتصافه بالاستلزام لغيره كما هو ظاهر من التمثيل بنحو لو كان فيهما آهة الا الله  
 ويكفيك شاهد على ذلك ما اشتهر وشاع فيما بينهم من قولهم ان استحالة اللزوم تدل على  
 استحالة اللزوم اذ به غاية التصريح بان استحالة الشيء لا تنافي أن يكون ملزوما للشيء آخر وما  
 قرووه في صفات الله السلبية نحو انه تعالى ليس يجسم الخ واحتجاجهم عليها باستلزام تلك  
 المنقيات لتلك الاوزام الباطنة فبغاية التصريح أيضا بان كونه جسيما الخ مع استحالة  
 مستلزم للمعالات التي يتوفاها وان كان حاصله أن كلام المصنف يقتضي ثبوت الجزاء مع امتناع  
 الشرط مع عدم امكان ذلك فبطلان هذا أظهر من أن يحتاج لتعبه عليه اذ ليس في عبارة  
 المصنف ما يدل على ذلك بل ولا يحتمل بوجه اذ حاصلها كما هو جلي أن القول الصحيح هو أن  
 مدلولها امتناع الشرط أي انتفاؤه وكون ذلك الشرط المعنى ملزوما للجزاء وليس في هذا دلالة  
 ولا احتمال لثبوت الجزاء مع انتفاء الشرط وأما قوله الثاني قوة ثم ينتق السائل ان كان بينه وبين  
 المقدم مناسبة غير سديدة فيتضح بطلانه من ايضاح بطلان ما استدلل به عليه من قوله لانه جعل  
 وجود الشرط ملزوم للجزاء ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللزوم أي لجواز كون اللزوم أعم  
 ووجه بطلان هذا الدليل في غاية الظهور وذلك لان المصنف لم يحكم بان مجرد انتفاء اللزوم يدل  
 على انتفاء اللزوم حتى يورد عليه انه لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللزوم فلا يدل انتفاء الملزوم  
 على انتفاء اللزوم وانما حكم بان انتفاء الملزوم اذا لم يخلف ذلك الملزوم غيره في الاستلزام بان  
 المحصنة الملزومة فيه يدل على انتفاء اللزوم لانه قال ثم ينتق التالي أي الذي هو اللزوم ان  
 تلي المقدم أي لزمه ولم يخلف المقدم غيره أي في استلزامه ذلك التالي ولا شبهة في صحة ذلك  
 حيث قد لانه اذا لم يخلف المقدم غيره كان لازمه لازما مساويا اذ لا ملزومه الا ذلك الملزوم المعين  
 ولا شبهة لسائل في أن انتفاء الملزوم المساوي يستلزم انتفاء اللزوم المساوي فلامنتها لهذا  
 الاراد الا الغفلة وعدم التأمل

وكم من غالب قولنا صححنا . واقفه من التهم السقيم  
فتفتن لذلك وأما قوله فكيف بالنسبة المذكورة فنقضته أن المراد بالمناسبة غير اللزوم  
العقل وهو خطاب المراد بها اللزوم مطلقا عقليا وغيره وما أخذه عن قول المحلى تفسيره  
بقول المصنف ناسب المقدم مانعه بان لزمه عقلا أو عادة أو شرعا وأما قوله في جواب السؤال  
الذي أورده قلت وجود الخلف وعدمه لا يدخل في دلالة الكلمة فقد ظهر من قراءة  
قرنائه وذلك لان عدم الخلف يقتضي المساواة بين اللزوم واللزوم لانه اذا انحصرت اللزومية  
فيه فقد ساواه اللزوم ومن البديهي انهما اذا تساوى ابدل اتقاء اللزوم على اتقاء اللزوم لانه  
يلزم حيث يتبد من اتقاء اللزوم اتقاء اللزوم فدعواه عدم المدخلة غلط صريح فان أراد ان  
وجود الخلف وعدمه لا يدخل في دلالة لفظة لوقلتنا المصنف لم ينسب الدلالة على اتقاء التالي  
لربيل المتهوم من كلامه ان الدال على ذلك هو مجموع اتقاء المقدم للدول ولو عدم خلف  
المقدم كما يصرح به قوله ثم فتني التالي الخ دون أن يقول لم يدل لوعلى اتقاء التالي الخ مثلا  
فتفتن لذلك وأما استدلاله على هذا الجواب الباطل بقوله الا ترى ان المنطوقين الخ فهو مستحق  
باتشاد قول القائل

سارت مشرقه ومغرب مغربا . شتان بين مشرق ومغرب

لان كلام المنطوقين المذكور في مجرد اتقاء المقدم ووجه عدم جواز الاستدلال المذكور  
حيث قد احتمال وجود الخلف وكلام المصنف في مجموع اتقاء المقدم مع عدم الخلف ولا شبهة  
في ان مجموع ما يدل على اتقاء التالي كما تبين مما لا مزيد عليه فان أحدهما من الآخر وأما  
ما ذكره بعد ذلك الى الرابع فقيمه من في هذه النسخة التي رقت لا يخفى عليك وكان وجه هذا  
النظر الثالث المقصود بهذا الكلام ما ذكره بقوله وترتب اتقاء الجزاء اثنا عشر من المناسبة  
المذكورة الخ ووجهه انه جعل اتقاء الجزاء بسبب المناسبة وهذا مخالف لاجماع أهل العربية  
على انه لا يمنع الشرط كما ان ما ذكره مخالف لاطباق أهل المنطق على انها لا تنافي الشرط  
لاتقاء الجزاء فان كان هذا هو وجه هذا النظر كما هو ظاهر هذه العبارة فلا منشأ له الا عدم  
التأمل انا بالنسبة له دعوى مخالفة لاطباق أهل المنطق على ما ذكره فلان ما ذكره أهل المنطق  
استعمال آخر للوعى ما كلام المحويين فيه كما بينه الائمة كالعلامة السعد التنقازاني وغيره  
فلا يضر مخالفة ما ذكره المصنف له واما دعوى مخالفة ما ذكره أهل العربية المذكور فاما أولا  
فالمصنف في هذا الكتاب سيما قوله قد رد ما قالوه كما ارضى في غيره هذا الكتاب وعدل عنه الى  
ما قبله هنا عن والده فلا وجه مع ذلك للاعتراض عليه بمجرد انه مخالف لما ذكره أهل العربية  
اذ لا يسوغ له اقل ان يعترض على من رد قول غيره ويصح خلافه بمجرد انه مخالف لقول الغير  
المذكور كما لا يخفى فان كان وجه الاعتراض انهم أجمعوا على ما ذكره ومخالفة ما أجمعوا عليه  
ممنوعة فجزاؤه منع كونهم أجمعوا على ذلك ثم منع انه يمنع مخالفة اجماعهم ومن تأمل طريقة  
ابن مالك والرضي ونحوهما حيث خالفوا الصحابة في واضع بل صرح الرضوي في غير موضع بان  
مذهب الصحابة كذا وانه هو قول كذا علم انهم يجوزون مخالفة اجماعهم بان له اهلية تبسح  
اللفظة والتأمل في اليك انك انما المصنف الذي اعترضوا لوجهه وتبسه الا يشهد المطلق وان

صرح بعضهم بامتناع نفي اجماعهم وأما ثانياً فلأنهم جعلوا اتفاق الجزاء بسبب المناسبة كما  
 توهمه الكوراني بل امتناعه بسبب اتفاق الشرط مع عدم ما يخلفه في الاستلزام كما يصرح  
 بذلك قوله والعصم امتناع ما يليه مع قوله ثم أي بعد أن أفادت امتناع ما يليه يتقن التالي ان  
 ناسب المقدم أي لزمه كما هو القرض ولم يخلف المقدم غيره أي في استلزام التالي أي لاجل اتفاق  
 المقدم مع اتفاق ما يخلفه في الاستلزام فقد وافق المحررين في ان اتفاق الجزاء بسبب اتفاق  
 الشرط غاية الامراته بين ان مجرد اتفاق الشرط لا يكفي في سببية اتفاق الجزاء بل لا بد معه من  
 اتفاق ما يخلف الشرط أيضاً أخذاً من مواضع لا تخصي بثبت فيها الجزاء مع اتفاق الشرط لاجل  
 وجود ما خلت الشرط في الاستلزام فالجواب ان اتفاق المحررين يزيد وقد ايد بصريح حواشيه  
 وقد دل الدليل والتبع على اعتباره ومثل ذلك مما لا يخبر عليه عند من أتى السمع وهو شهيد  
 نعم قول المصنف ان ناسب المقدم قد يقال لاحاطة اليه لانه لا يكون الامتناع لان المراد بمناسته  
 لزومه كما تقدم وهذا اللزوم ثابت له مطلقاً وقد استقدم من قوله واستلزامه لتاليه فانه اذا كان  
 مدلوله استلزام المقدم للتالي لزم ان التالي لا يكون الا لازماً وان كان لزومه تارة باعتبار نفسه  
 رآخرى باعتبار ما تضمنه كما بينه فينا العلامة في حواشيه قلنا بل وأما قوله الرابع لا ريب  
 عند من يعتقد به الى قوله وعلى ما اختاره لا تعليق اذ لو موضوعه لاتفاق الشرط الخ فساد  
 واضح أما قوله وعلى ما اختاره لا تعليق اذ لو موضوعه لاتفاق الشرط الذي وجوده مستلزم  
 لوجود الجزاء فهو اذ دليل على عدم فهمه المتق وذلك من العظام اذ كيف يصدي انسان  
 لشرح هذا الكتاب وللدرد على مصنفه وشراحه قيل ان فهمه معناه وذلك لانه توهم ان قول  
 المصنف امتناع ما يليه الخ هو تمام هذا القول الذي اختاره في هذا الكتاب تعالى والله وليس  
 كذلك بل من جملة هذا القول التعليق في الماضي الذي أفاده قول المصنف لو شرط للماضي  
 لان قوله قال سيويه الى آخر الاقوال التي حكاه واختار منها ثالثها متفرعة على قوله شرط  
 للماضي فكونه شرطاً للماضي قد صدق عليه بين الاقوال الثلاثة واختلاف الاقوال انما  
 هو في الزيادة على ذلك كما أشار في ذلك الشارح العلامة المحقق الحلي بقوله وعلى الاول  
 الكثير قال سيويه الخ فافاد ان الاقوال الثلاثة مشتمكة في القول بكونه شرطاً للماضي  
 واختلافها فيما زاد على ذلك وبهذا يظهر سقوط اعتراضه بانها موضوعه للتعليق وعلى ما اختاره  
 المصنف لا تعليق وانه لا منشأ لهذا الاعتراض الا عدم فهم المتق وذلك لما بين من اعتبار التعليق  
 على مختار المصنف أيضاً قد برر وأما قوله وأما الاتفاق المذكور انما حصل من المناسبة فهو  
 ممنوع لما بيناه فيما سبق ان اتفاق الجزاء متسبب على مختار المصنف عن اتفاق الشرط مع اتفاق  
 خالفه وكان مفناً هذا الاعتراض توهمه ان قول المصنف ان ناسب شرط في اتفاق التالي وليس  
 كذلك وانما ذكره زيادة ايضاح في تصدير المسئلة باللزوم بين الشرط والجزاء والا فلا ريب بين  
 الاتفاق بين فتأمل انتم في هذا واعلم ان المصنف في منع الموانع يرجع عن اختياره هذا القول الى  
 القول الاول وأطال الكلام في ذلك بما بين جملته قوله في نفسه وذهب قوم الى انها حرف  
 امتناع لامتناع وهي عبارة المرين ورد بها جماعة من المحققين منهم الشيخ أبو العباس القراني  
 والشيخ الامام الوالد وغيرهما قال الوالد رحمه الله دعوى دلالتها على الامتناع مطلقاً متروكة

بما لا قبل به ثم نقض هو وغيره بمثل قوله تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر عينا  
من بعده سبعة اجهر ما تقدمت كلمات الله فالواو كانت حرف امتناع لامتناع لزم نقاد الكلمات  
مع عدم كون كل ما في الارض من شجرة اقلاما يكتب الكلمات وكون البحر الاكظم بمنزلة  
الدواة وكون السبعة الاجهر عملا ما دأبوا به عند ذلك البحر وقول عمر رضي الله عنه ثم العبد  
صهيب لو لي نصف الله لم يعصه فالواو يلزم ثبوت المصباح ثبوت الظروف وهو عكس المراد ثم قال  
بعد ما اطال واعلم انا كتبنا هذا ونحن نوافق الواو اذا ذكنا على ما رآه وذلك من راعته بلفظ  
الصحيح واما الذي اراه الآن وادعى ارتداد عيازة سيدي به الله والطباق كلام العرب عليه فهو  
قول المعريين واما قول الواو الدانة منقوض بما لا قبل به مما لا يظهر لي الى ان قال فاقول مدلول  
لواو الشرطية امتناع التالي لامتناع المقدم مطلقا وهذا هو المفهوم من قوله تعالى ولو شئنا لآتينا  
كل نفس حدها ولو لكن حق القول مني لا ملات جهم فالمعنى والله اعلم ولكن حق القول مني  
اشأ اوله شأفق القول ولو اراهم كثيرا الفتيمة ولتنازعتم في الامر ولكن الله سميع اعلم  
يريكوهم كذلك واطال في ذكر الامثلة وفي تقريرها الى ان قال فهو في الاماكن وامثالها  
صريحة في انها الامتناع لانها عقبت بحرف الاستدراك داخل على فعل الشرط متقيا لفظ  
أومه في فهو بمنزلة وما رسمت اذ رسمت ولكن الله سميع اعلم والله اعلم على الامتناع ويصح  
تعميقها بحرف الاستدراك دل على ان ذلك عام في جميع مواردها ولا يلزم الاشتراك وعدم  
صحة تعقيبها بالاستدراك وذلك هو ظاهر اوصري في كلامه ميبويه فلم يخرج عنه وقول الشيخ  
الامام ان ذلك منقوض بما لا قبل به بقول عليه لا تزاه مستغاثشي وقوله قد قال تعالى ولو ان  
ما في الارض الاية وقال عمر لو لي نصف الاثر وقال النبي صلى الله عليه وسلم لو لم تكن ربيتي في  
بحري لما حلت لي قلنا يمكن وذلك كله الى الامتناع ونحن نوضح لك هذا قالين اذا قلنا امتنع  
طلوع الشمر لوجود الميل فليس معناه امتناع طلوع الشمر رأسا بل امتناعه لوجود الميل  
وغيره بين امتناعه لذلك واتقائه المطلق فان الاول اخبر من الثاني ولا يلزم من ارتفاع الخاص  
ارتفاع العام فاذا قلنا لو عرف امتناع لامتناع كان المعنى به ان التالي يمتنع امتناعا مضافا الى  
امتناع المقدم وليس المعنى به ان يمتنع مطلقا ثم قال اذا عرفت هذا فقول قد يوزن بلو مسطرة  
على ما يجب العقل كونه اذا وجد مقتضيا لوجوده شي آخر من ادانها ان ذلك لا يلزم  
بمقتضا لامتناعه ووجد ذلك الشيء الاخر الذي ظن انه يوجد عند وجوده ما يجب به العقل  
بمقتضا كما تقول لما بد الشمر لو جددتها ألف سنة ما أغنت عنك من اقه شيئا فان مر ذلك ان  
مبادتها ألف سنة لا تغني وفي الحقيقة الازدياد من مبادتها ازدياد من عدم الاغناء ولكن لما  
كان الكلام خطا بل من يعتقدها مقنية حسن ارجاعه في هذا القالب وكذلك تقول للسائل  
اذا حكمت امر منعه لو نضرت الى بالث شفيع ما قضيت لك سؤالا وكذلك اذا جاء بصيغة ان  
الشرطية لم يكن له مفهوم عند المعرفين به يوم الشرط كما في قوله تعالى ان تستقر اهل سبعين  
مرة فان يقر الله لهم لان المراد قطع الالاس فالاميان بصيغة لوجها خبر بانه امثلا لتعريف  
الامتناع لا تقابله اذا فهمت هذا جئت اليك الى ما أورده نقضا قوله سيم يلزم نقاد الكلمات عند  
اشارة كون ما في الارض من شجرة اقلاما وهو الواقع في لزم نقاد الكلمات عند جراه ان

عدم انتفاء ما يلزم انتفاء ولو كان المقدم مما لا يتصور العقل انه مقتضى الانتفاء اما اذا كان  
قد يتصوره العقل مقتضيا فان لا يلزم عند انتفائه أولى وأحرى وهذا لان الحكم اذا كان  
لا يوجد مع وجود المقتضى فان لا يوجد عند انتفائه أولى فمضى لوفى الآية الله لو وجد المقتضى  
اما وجد الحكم لكن لم يوجد تكليف يوجد وايس المعنى لكن لم يوجد فوجد لا متناع  
وجود الحكم بلا مقتضى فالواصل ان ثم امرين أحدهما امتناع الحكم لا متناع  
المقتضى وهو مقرر في بداية القول وثانيه ما وجوده عند وجوده وهو الذي أتت وللتبسيه  
على انتفائه مباغته في الامتناع فلولا تمكن في الدلالة على الامتناع مطلقا لما أتى بها فن زعم  
اشارة الحالة عند ذلك لا يدل عليه فقد عكس ما يقصد العرب بها فانها تأتي بلوجنا للمبالغة في  
الدلالة على الانتفاء لما للامن الممكن في الامتناع وأنت اذا فهمت ما ألقبت اليك في الآية  
من المعنى نقلته الى الاثر وغيره فقول لم يخف صعب لم يصعب لما عنده من اجل ان الله تعالى  
المانع من وقوع المعصية فتكليف اذا خاف فانه اذا خاف يجتمع مانعان الاجلال والتخشية واذا لم  
يخف يكون المانع واحدا وهو الاجلال فالمعصية منتفية على التقديرين وحي بلوقتها على  
الامتناع بالطريقة التي قدمناها الاعلى مطلق الامتناع وقد كان يمكن رد كلام الشيخ الامام  
ومن معه الى الولا نصريحهم بانها تدل على خلاف الامتناع في مثل ما ذكرناه انتهى كلام  
المصنف فليست فيه (وأقول) ما ذهب اليه الشيخ الامام وتبعه عليه في جمع الجوامع له من معنى  
على انه فهم من قولهم في لو انما الامتناع الجواب لامتناع الشرط ما فهمه ابن الحاجب  
من ان معناه انه يستدل بامتناع الشرط على امتناع الجواب ثم اعترض عليه بان الشرط  
سبب والجواب مسبب وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب بل هو ازان يكون للشي اسباب  
متعددة قال بل الامر بالعكس أي انها تدل على امتناع الشرط لامتناع الجواب لان انتفاء  
السبب يدل على انتفاء جميع أسبابه بدليل قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لقد فاقاه  
انما سبق ليستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدد الآلهة بدون العكس واستحسن غيره  
ذلك وعبر في توجيهه بان الشرط ملزوم والجواب لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم من  
غير عكس بل هو ازان يكون اللازم اعم ومما يدل على ان الشيخ الامام فهم ذلك قوله دعوى دلالتها  
على الامتناع مطلقا منقوضة بما لا قبل به ولما فهم ذلك ورأى انتفاضة جازا ذكره ضم الى امتناع  
الشرط ان لا يخلقه غيره فجعل الدال على الامتناع مجموع انتفاء الشرط وانتفاء خلقه كما اشترانا  
اليه في الكلام مع التكرار اني كما تقدم ويحتمل فيرد عليه ما بسط المولى سعد الدين في مطوله  
وتحتمل قوله الوديه على ابن الحاجب من انه ليس المعنى ما فهمه بل انها للدلالة على ان انتفاء  
الجواب في الخارج انما هو بسبب انتفاء الشرط وحاصله كما قال السيرافي في حواشي المطول  
ان لو تم عمل في شرط لم يتحقق من الامور التي يتوقف عليها وجود الجزاء الا الشرط فيكون انتفاء  
الجزء عن الخارج حيث يشهد به لا بانتفاء الشرط فسيبينه من حيث الخارج لان من حيث العلم مثلا  
هداية الجميع لم يتحقق عليه تحققها الا تعلق مشتبه تعالى بها وقد اتفق مقتضى الهداية  
في الخارج بسبب انتفاء تعلق المشبهة لانه لا يمكن ان يتفادى على انتفائها فيكون سببا للحكم لان  
انتفاهما معلوم للسامع وانما الكلام في السبب الخارجى وكذا في قوله لو جاء في زيدا كونه

انتفاء الجبى والا كرام كلام معلوم للسامع وانما المقصود بيان سبب انتفاء الا كرام في  
 الخارج فقصود القوم من قوله سم لولا انتفاء الثانى لانتفاء الاول ان سبب انتفاء الثانى في  
 الخارج انتفاء الاول لان انتفاء الاول يدل على انتفاء الثانى ويقيد العلم به كما ظنه ابن الحاجب  
 فاعترض بان انتفاء السبب والملزوم لا يستلزم انتفاء السبب واللازم فلا يدل عليه ولا يقيد العلم  
 به انتهى وعلى هذا فالشيخ الامام موافق لابن الحاجب في الاعتراض الا ان ابن الحاجب عدل  
 الى انها على العكس مما قالوه اى انها تدل على امتناع الشرط لامتناع الجواب لان انتفاء  
 السبب يدل على انتفاء جميع أسبابه والشيخ الامام عدل الى تقييد دلالة امتناع الشرط على  
 امتناع الجواب بما اذا انضم اليه امتناع خلفه ايضا فانه ادل على امتناع الجزاء مجموع  
 الامتناعين لا أحدهما وحده فينتج جيبا به لا طاحه الى هذا التقييد لانه ليس معنى عبارة  
 ما فهمه بل ما تقدم بيانه لكن يريد على هذا الجواب ان المعنى الذى تقدم بيانه لا يتأق في نحو  
 قوله لولم يخف الله ليعصه والجواب انهما استعمالا آخر وهذا التصور وارد عليه ومن ثم قال  
 السيرامى قيل لو تسعمل لمان ثلاثة بيان سببية أحد انتفائين معلومين للآخر بحسب  
 الواقع دون العلم فلا يتصور فيه استدلال وهذا هو الكثير المتعارف وقصد لزوم الثانى للاول  
 مع انتفاء اللازم المعلوم ليستدل به على انتفاء الملزوم المجهول كما في قوله تعالى لو كان فتح ما آلهة  
 الا الله قد صدقوا وان استمرار شئ يربطه بآخره التقييد كقوله لولم يخف الله ليعصه انتهى  
 ويحتمل انه مبنى على انه فهم من قوله سم المذكور ما سبق عن المولى سعد الدين انه مرادهم ولعله  
 على هذا لما اعتقد ان مجرد انتفاء الشرط في الخارج لا يصح ان يترتب عليه انتفاء الجزاء في  
 الخارج لان انتفاءه معينة لا يوجب انتفاء المعلول بل هو ان يثبت بغيره اياها على جواز  
 تعدد العلل ضم الى انتفاء الشرط انتفاء خلفه ايضا لان مجموع الانتفائين اذا ثبت في الخارج  
 اوجب انتفاء المعلول قطعا اذا حصل ذلك حيثما تناسل جميع العلل وجوابه به علم ما تقدم عن  
 السيرامى في بيان حاصل مرادهم وله ما سبق على امتناع تعدد العلل الا ان هذا الجواب لا يجرى  
 في نحو لولم يخف الله ليعصه والجواب انهما استعمالا آخر وهذا التصور عليه كما تقدم فليتأمل  
 في المقام حق التامل (قوله ولم يخف التعدد غيره) قال شيخنا الشهاب لئلا نقول بل يخلفه  
 اختيارا والصانع المختار للفساد انتهى (وأقول) الفساد انما يترتب على ارادة الفساد بالاختيار  
 اى تعلق الارادة به لا على تحقق الارادة بالاختيار في نفسه اذ الوجود كل شئ يصح ان تتعلق  
 به ولم يوجد هنا تعلق الارادة كما هو ظاهر فتأمل وقد توهم هنا ايضا ان عدم الاليجاف التعدد  
 وفساده ظاهر لان الكلام كله على التقدير الواقع ووجود الاله بل وجوده كما لا يخفى  
 (قوله اى كان لخلف الخ) اشارة الى انه ليس المراد بقول المصنف لان خلفه تحقق الخلف  
 بل ان به علم ان هناك خلفا قد يتحقق وقد لا يتحقق فان تحقق ثبت التالي والام يثبت وبهذا قال  
 الشارح فلا يلزم انتفاء التالي ولم يقل فلا يتبى التالي وبهذا ينفع مثال المصنف فان الشئ فيه  
 قد يكون سببا لثلاثين وجود التالي وقد يكون سببا لثلاثين كما قال الشارح بل هو ان  
 يكون جارا الخ (قوله اما أمثلة بقية الاقسام فهو لولم يخفى ما كرمك الخ) يحتمل ان هذه  
 الامثلة هي المقدمة في نفسه يحتمل ان يوجد في المادة الضرورية وان لا فلا يلزم انتفاء التالي

ولم يخف التعدد في ترتيب  
 الفساد غير فينتقى الفساد  
 بانتفاء التعدد المقاديل  
 نظر الى الاصل فيها وان كان  
 الفسد من الالية العكس  
 اى الدلالة على انتفاء  
 التعدد بانتفاء الفساد لانه  
 أظهر (لان خلفه) اى  
 شئ المتقدم غير ما كان له  
 خاف في ترتيب التالي عليه  
 فلا يلزم انتفاء التالي  
 (كقولك) فى شئ (لو كان  
 انسانا لكان سبوا نا)  
 فالسبوان مناسب للانسان  
 للزومه له عقل لانه جزوه  
 ويخف الانسان في ترتيب  
 السبوان غيره كالخمار فلا  
 يلزم بانتفاء الانسان عن الشئ  
 المقاديل لوان انتفاء الحيوان  
 عنه بل هو ان يكون خمارا  
 كما يجوز ان يكون حجرا  
 اما أمثلة بقية الاقسام  
 فهو لولم يخفى ما كرمك  
 لولم يخفى ما كرمك لولم  
 يخفى ما كرمك

(ويثبت) التالي بقية على حاله مع انتفاء المقدم بقية (ان لم يناف) انتفاء المقدم (وناسب) انتفاءه اما بالاولى كلولم تحت  
لم بعض) الماخوذ من قول عمر رضي الله عنه وقيل النبي صلى الله عليه وسلم ١٩١ نعم العبد صعب لولم يخف الله ليه صه رتب

عدم العصيان على عدم  
الخوف وهو بالخوف المقاد  
بلوأنسب فيترتب عليه أيضا  
في قصده والمعنى انه لا يصح  
الله أصلا أى لامع الخوف  
وهو ظاهر ولا مع انتفائه  
اجلالا له تعالى عن ان  
يهصيه وقد اجتمع فيه  
الخوف والاجلال رضي  
الله تعالى عنه وهذا الاثر أو  
الحديث المشهور بين العلماء  
قال أخو المصنف كغيره  
من الهديين انه لم يجده في شيء  
من كتب الحديث بعد  
القصص الشديد (أو المساواة  
كلولم تكن ربيبة لما حلت  
للرضاع) الماخوذ من قوله  
صلى الله عليه وسلم في درة  
بضم المهمل بضم سامة أى  
هذه ما بلغه تحدث النساء  
أنه يريد أن ينكحها انها الولم  
تكن ربيبة في مجرى  
ما حلت لي انها لا يقته أى  
من الرضاة زواة الشيخان  
رتب عدم - اها على عدم  
كونها ربيبة المين يكونها  
يفت أخى الرضاع المناسب  
هوله شرعا فيترتب أيضا  
في قصده على كونها ربيبة  
المقاد بلو المناسب هوله شرعا  
كناسبة للاول سوا المساواة  
حرمه المصاهرة لحرمه  
الرضاع والمعنى انها لا تحل  
لأصلها لانها وصفي لو

وذلك لانه في الاول خاف عدم الجي في ترتب عدم الا - رام عليه الا امة مثلا وفي الثاني  
خلف الجي في ترتب عدم الاهانة عليه الاحسان اليه والقيام به ما نه مثلا وفي الثالث خاف  
عدم الجي في ترتب الاهانة عليه الاساءة والاخلال بما يليق به الا ان الخلف في هذه المواضع  
قد يتحقق وقد لا يتحقق ثم رأيت في المغنى مانصه والنوع الاول بعنى وهو ان يعقل ببر  
الجزئين ارتباطا مناسب على ثلاثة أقسام ما يوجب فيه العقل المحض سببية الثاني في سببية  
الاول نحو ولو شتمنا رفعا من امتناع الاول امتناع الثاني قطعاً وما يوجب عدم  
الافحصار المذكور نحو لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجوداً وهذا لا يلزم فيه من  
امتناع الاول امتناع الثاني وما يجوز فيه العقل ذلك نحو لو جاءني زيدا كرمته فان العقل  
يجوز انحصار سببية الاكرام في الجي ويرجح ان ذلك هو الظاهر من ترتب الثاني على الاول  
وانه المتبادر الى الذهن واستصحاب الاصل وهذا النوع يدل فيه العقل على انتفاء السبب  
المساوي لانتفاء السبب لاعلى الانتفاء مطلقاً وبديل الاستعمال والعرف على الانتفاء المطلق  
انتهى فيحتمل ان يجرى ما ذكره في هذا المثال في أمثلةنا (قوله ويثبت ان لم يناف وناسب الخ)  
قال الكوراني وقوله ان لم يناف زائد لا فائدة في ذكره لانه شرط أن يكون مناسباً لقصص  
الشرط من باب الاول أى بقوله وناسب بالاولى فكيف يتصور أن يكون منافية لانتفاء الشرط  
أى - تى يحتاج الى اشتراط نفيه انتهى (وأقول) حاصله ان قوله ان لم يناف مستدرك مع قوله  
واستلزامه لتاليه كما قدمناه بل قوله لان خافه كقولك لو كان هذا انسانا لكان حيوانا لا حاجة  
اليه مع قوله ويثبت ان لم يناف وناسب بالاولى الخ لانه من لازم مناسبه لانتفائه ان يخلف المقدم  
غيره كما هو ظاهر فاصل هذا انه يثبت اذا خلف المقدم غيره في ترتبه عليه بالاولى أو بالمساواة  
أو بالادوية فع ذلك أى حاجة الى قوله لان خلقه الخ وغاية ما يجب به عن هذا انه لم يرد بقوله  
لان خلقه حصول الخلف بالفعل بل أن يكون الانتفاء مظنة الخلف كما أشار الى ذلك الشارح  
بقوله أى كان له خاف وحينئذ فان تحقق الخلف ثبت التالي والافلا كما أشار اليه بقوله فلا يلزم  
بانتفاء الانسان عن الشيء الى قوله كما يجوز أن يكون حجراً فيكون الفرق بين قوله لان خلقه الخ  
وقوله ويثبت الخ ان الاول اشارة الى ما يحتمل الثبوت وعدم الثبوت والثاني اشارة الى تفصيل  
ما يثبت ولا بد من امله ويمكن ان يجاب عن استدراك قوله ان لم يناف مع قوله بعدم وناسب بانه تنبيه  
على ان التالي قد ينافي انتفاء المقدم اذ لو سكنت عن ذلك توهم مناسبه له أبداً فيما لم (قوله  
ويثبت ان لم يناف الخ) يؤخذ من تقرير هذا القسم وأمثلةه تتحقق الخلف هنا وعلى هذا فيحصل  
من كلام المصنف ان الخلف قسمان أحدهما ان يعلم وجوده ولا يلزم تحققه في المادة المفروضة  
وهذا ما أشار اليه بقوله السابق لان خلقه كما تقدم بيانه والثاني ما علم تحققه في المادة المفروضة  
وهو المراد في هذا القسم وأمثلةه (قوله ويجمع بين ما تقدم في اسمها الخ) قال شيخ الاسلام بناء  
على ان مسمى الاسمين واحد وليس كذلك فان لأم سلمة من ابى سلمة ابنتين زينب ودره الخ وأقول  
بعد افاة مجرد هذا يكون الجمع مبنياً على الترتل فتأمل (قوله وهذا المال للاولى انقلب  
على المصنف وهو الخ) قرر شيخنا العلامة كلام المصنف بوجه آخر غير ما قرره الشارح ثم  
استنتج منه رد اعراض الشارح حيث قال قوله ويثبت التالي بقية الخ اعلم ان التالي تارة

افرد كل منهما حرمت له كونها ربيبة وكونها ابنة أخى الرضاع والنساء حلت من ما قام عندهن بارادته نكاحها جوزن  
أن يكون حليها له من خصائصه وقوله في مجرى على وفق الآية وقد تقدم الكلام فيها ويجمع بين مانته عدم في أمهها

يناسب نفس المقدم وفيه قسمان أحدهما ان لا يخلف المقدم غيره وثانيهما ان يخلفه غيره وقد  
 أشار اليهما بقوله ولم يخلف وقوله لان خلقه وتارة يناسب ما تضمنه المقدم لانفس المقدم وفيه  
 ثلاثة أقسام أحدها ان يناسب التالي ذلك الامر الذي تضمنه المقدم بالاولوية كلول يخلف الله لم  
 يصبه فان المقدم وهو عدم الخوف متضمن للاجلال ومناسبة عدم العصيان له بالاولوية اذ الحياء  
 ناشئ عن المشاهدة وهي بعدم العصيان أولى منها بالخوف الى آخر ما أطل به وقال في آخره  
 فقول المصنف ان لم يناف وناسب الضمير القاعل فيهما عائد على التالي والمفعول المحذوف هو  
 المقدم لا اتفاقه كما قرره الشارح فالتالي الثالث لا قلب فيه فليتل مع الانصاف (وأقول)  
 هذا الذي جعل عليه المتن ودفع به اعتراض الشارح ليس بشيء ههنا ما أوفاه مناف لمراد  
 المصنف الذي صرح به في منع الموانع كغيره من أمثلة الخووذ ذلك لانه ذكر فيه نقل عن والده  
 التابع قوله في هذا الكلام كما صرح به فيه بقوله بعد كلامه وقد تضمنناه نحن في جمع الجوامع  
 وقوله واعلم انا كتبنا هذا ونحن نوافق الوالد اذ ذلك على ما رأه انتهى ما يرد هذا الجواب  
 ويصرح بان المفعول المحذوف هو انتفاء المقدم لا نفس المقدم حيث قال وان لم يكن الترتيب  
 بين الاول والثاني مناسباً لم يدل على انتفاء الثاني بل على وجوده من باب الاول مثل نعم العبد  
 صبيح لول يخلف الله لم يصبه فان المعصية منتفية عند عدم الخوف فعند الخوف أولى انتهى  
 فانه صريح كاترى في أن مفعول مناسب انتفاء المقدم لانه جعل الاولوية عند الخوف حيث قال  
 فعند الخوف أولى والخوف هو مضمون انتفاء المقدم لانفس المقدم ولا ما تضمنه بل نفس المقدم  
 هو عدم الخوف كما لا يخفى وهو لا يتضمن الخوف وفي المعنى مانصه والتويع الثاني يعني وهو ان  
 لا يعقل بين الجزأين ارتباط مناسب قسمان أحدهما ما يرد فيه تقرير الجواب وجد الشرط  
 أو فقد ولكنه مع فقده أولى وذلك كالاتر عن عرفانه يدل على تقرير عدم العصيان على كل حال  
 وعلى أن انتفاء المعصية مع ثبوت الخوف أولى اه فاطرقه وجد أو فقد ولكنه مع فقده أولى  
 وقوله وعلى ان انتفاء المعصية مع ثبوت الخوف أولى فانه صريح في موافقة ما قاله الشارح واذا  
 علمت ذلك علمت ان الشارح شرح كلامه على وفق مراده ومراد القوم ثم اعترضه وان شيخنا جعل  
 كلامه على ما ينافي مراده ومراد القوم لعدم اطلاعه على كلامه في غير متنه وعدم مراجعته  
 مراد القوم أو قصد مخالفتهم ليتوصل بذلك الى رد اعتراض الشارح لشكفه بما زعمه وأما ثانيا  
 فلان هذا الجهل لا يضح في مثال أول الاقسام كلول يخلف الله لم يصبه لان عدم العصيان لا يناسب  
 عدم الخوف بالاولوية من الخوف بل الامر بالعكس وأما قوله في تقريره فان المقدم وهو عدم  
 الخوف متضمن للاجلال ومناسبة عدم العصيان له بالاولوية اذ الحياء ناشئ عن المشاهدة وهي  
 بعدم العصيان أولى منها بالخوف انتهى فلا يضح لانه ان أراد يتضمن عدم الخوف للاجلال  
 استلزامه له أو دلالة عليه فليس يصح القطع ضرورة بان عدم الخوف لا يستلزم الاجلال  
 ولا يدل عليه والمنازع في ذلك مكابر مباهت قطعاً فلا يلتفت اليه وان أراد به صاحبة الاجلال  
 لعدم الخوف بحسب الواقع على سبيل الاتفاق فالاجلال أيضاً صاحب الخوف بحسب الواقع  
 بل الخوف يزيدانه يستلزمه ويدل عليه كما لا يخفى نعم الخوف مانعان من المعصية وهما نفس  
 الخوف والاجلال ومع عدم الخوف مانع واحد وهو الاجلال وقد تقدم التصريح بذلك في

من الخادرة ويعني ما في مسلم  
 عنها كان اسمي برة فسماني  
 رسول الله صلى الله عليه  
 وسلم زيق وقال لا تزكوا  
 أنفسكم الله أعلم باهل البر  
 منكم بان اهلها احسن قيل  
 التغيير (أو الادون كقولك)  
 عين عرض عليك نكاحها  
 (لوانتمت أخوة النسب)  
 يعني وبينها (المحلت) لي  
 (للزناح) بيني وبينها بالاخوة  
 وهذا المثال للاولى انقلب  
 على المصنف سهواً



كلام المصنف المتقول عن منع الموانع ولا خفاء في ان ما يتضمن مانعين من العصيان أولى بعدم  
العصيان مما يتضمن مانعا واحدا على ان الترتيب لنا وسلمنا ان عدم الخوف يتضمن الاجلال بمعنى  
انه يستلزمه أو يدل عليه لم يقدم ذلك شيئا لان الخوف يتضمن أيضا هذا المعنى بالاولى كما لا يخفى  
فمع الخوف مانعان دون عدم الخوف كما تقرر والحاصل انه ان نظر الى الموجود في اللفظ  
فما يوجد عدم الخوف ومقابله وهو الخوف أولى بعدم العصيان وان نظر الى الواقع وهو  
الاجلال فهو موجود مع الخوف وعدمه ولا شك ان وجوده مع الخوف أولى بعدم العصيان  
من وجوده مع عدمه وما كالتالي لان هذا الجمل يوجب الاستدراك في قول المتن ان لم يناف  
وناسب وكونه لغوا وذلك لانه فرض أولا بقوله واستلزامه لتاليه ان الجزء لازم للشرط ولزومه  
له هو المراد بالناسية في هذا المقام بل يوجب الفساد لاشارة بشرط عدم المناقاة بما كان المناقاة  
والا فلا حاجة لاشتراطه ومعلوم انه مع الزوم والمنااسبة لا تتصور مناقاة لانتفاء المقدم والما  
تضمنه فاي معنى مع ذلك لا اعتبار عدم المناقاة ولا اعتبار المنااسبة بخلاف ما اذا جعل مفعول  
الفعلين بمعنى يناف وناسب انتفاء المقدم كما سلكه الشارح فانه يحتاج الى اعتبار ما ذكر لان  
وجود التالي قد ينافى انتفاء المقدم وقد لا وقد يناسبه أى يلزمه لوجود خلف المقدم وقد  
لا يفتق الاستدراك والتعوية (لا يقال) لان لم ان المراد بالمنااسبة الزوم الاترى الى ما تقدم من  
قول منع الموانع وان لم يكن الترتيب بين الاول والثاني مناسبا فافتقدت المنااسبة مع اعتباره  
في أصل المسئلة استلزام المقدم للتالي وهذا موافق لقول المفتي والتوع الثاني أى أن لا يكون  
بين الجزأين اعتبار مناسب قسمان لانا نقول المتفق في هذا الكلام هو المنااسبة الذاتية فلا  
ينافى ثبوت المنااسبة بمعنى الزوم ولو بحسب الجعل فليتامر (لا يقال) انما ذكر المنااسبة هنا  
ليرتب عليه تفصيلها الى الاولوية وغيرها لانا نقول لاحاجة اليها في ذلك لامكان التفصيل  
بدونها كان يقول لان خلفه غيره فيثبت بالاولى الخ مع انه لو صح هذا بقى استدراك قوله ان لم  
ينافى وتعوية بمجالها ما لا يقال لان لم التعوية لان عدم مناقاة التالي للمقدم ومناسبتها له مما  
لا يمتنع في صحة استعماله لان تلك المنااسبة المستلزمة لعدم المناقاة معتبرة في مدلولها كما تقدم  
ففي التعرض لاعتبارها وتوقية لبيان ذلك لانا نقول ليس المقام اعنى قوله ويثبت الخ مقام بيان  
مدلوله كما لا يخفى وانما هو مقام بيان ثبوت التالي مع انتفاء المقدم فلا معنى فيه لبيان اعتبار  
عدم مناقاة التالي لنفس المقدم واعتبار مناسبتها له مع ترك بيان ذلك بالنسبة لانتفاءه لا يقال  
يلزم من بيان اعتبار عدم المناقاة بين التالي والمقدم واعتبار المنااسبة بينهما بالاولى والمساواة أو  
الادوية بيان اعتبار ذلك بين التالي وانتفاء المقدم لان اعتبار الاولوية والمساواة والادوية  
انما هو بالاضافة الى مناسبة التالي لانتفاء المقدم كما هو ظاهر وكفى هذا في حصول المقصود  
لانا نقول غاية هذا ان يكون اعتبار ما ذكر بين التالي ونفس المقدم مذكورا بالقصد والذات  
وان يكون اعتبار بين التالي وانتفاءه مذكورا بالتبع مع ان المقام مقام التالي دون الاول  
فيلزم ان يكون بالارتباط بالمقام مذكورا بطريق القصد والذات وما هو المتعلق به مذكورا  
بطريق التبع وفي ذلك من التسامح ما لا يخفى مع لزوم التعوية أيضا ضرورة ان هذا المذكور  
بطريق القصد والذات لا يتعلق بالمقام واذا عرفت ما تقرر ربح المعرفة علمت تعين ما سلكه

وصوابه ليكون اللادون لوق  
انتفت اخوة الرضاع لما  
حات للنسب رتب عدم  
حلها على عدم اخوتها من  
الرضاع المبين باخوتها من  
النسب المناسب هو اها شرعا  
فترتب ايضا في قصده على  
اخوتها من الرضاع المقادة  
بلو المناسب هو اها شرعا  
لكن دون مناسبتها للادون  
لان حرمة الرضاع أدون من  
حرمة النسب والمعنى انها  
لا تحل لي أصلا لانها  
وصنين لو ان ترد كل منها  
حرمته اخوتها من النسب  
واخوتها من الرضاع وانما  
قال كقولك كذاني  
الموضعين لانه كما قال لم يجد  
نحوه فيما يترتب عليه من  
القرآن أو غيره ولكنه غير  
خارج عن أسلوبه ولو قال  
بدل المساواة المساوى لكان  
اناب بقسيمه ولو أسقط  
لام لما في الموضعين لوافق  
الاستعمال الكثير مع  
الاختصار

الشارح وان ما سلكه الشيخ جراحيل عن المقصود وانه لا منشأ له الا لعلقه باقول ما لاح له من غير  
 امعان التأمل ولا اطلاع على مراد المصنف ولا على كلام القوم فاجب بعده هذا من أمره  
 بالتأمل مع الانصاف فعليك باحسان التأمل فانه يجربك فتهرا الى الانصاف (فان قلت) من أين  
 يستفاد من المتن ان مقبول القائلين في قوله ان لم يناف وناسب هو انتفاء المقدم الذي سلكه  
 الشارح (قلت) من سياق الظاهر في ذلك ان لم يكن صريحاً في قوله وبقيت عطف على  
 يتنى المرتب على امتناع المقدم أي انتفائه ولهذا زاد الشارح لفظ أيضاً في قوله ثم يتنى التالي  
 أيضاً أي كما اتنى المقدم فيكون هذا الثبوت على تقدير انتفاء المقدم وحينئذ فالمفهوم من قوله  
 ان لم يناف وناسب ان المراد منافاة ومناسبة انتفاء المقدم لانه الذي رتب عليه ذلك الثبوت  
 وأيضاً فانتهاء المقدم هو الذي تصور فيه التفصيل بين عدم المناقاة مع المناسبة ومقابل ذلك  
 كما دل عليه التفسير بقوله ان لم يناف الخ بخلاف نفس المقدم لان من لازمه ان لا ينافيه  
 التالي بل ان يناسبه اذا فرض انه لازم له والزم هو المراد بالمناسبة فلي تأمل (قوله وقد  
 تجردت لو فيما ذكره من الامثلة عن الزمان على خلاف الاصل فيما) أقول يحتمل انما حينئذ  
 مجازي ويحتمل انها حقيقة أيضاً لكنه استعمال قليل لها كما انها لو استعملت لمجرد الربط على  
 غير قول أبي على احتمال الامر ان فلي تأمل (قوله ومن الاول فلأن لنا كرامة فنكون من المؤمنين  
 أي لبت لنا) أقول كان وجه التصدير على هذه الآية ما في كون لوفيق التمني من النزاع فقد  
 قال في المعنى والرابع أي من اقسام لو ان تكون التمني نحو لو تأتيني فتحسبني قبيلاً ومنه  
 فلأن لنا كرامة أي قبيلاً لنا كرامة ولهذا نصب فنكون في جوابها كما انصب فاقوز في جواب لبت  
 في ياليتي كنت معهم فاقوز في عظيمها ولا دليل في هذا أي في نصب فنكون على انها التمني بل واز  
 أن يكون النصب في فنكون مثله في الاوسيا أو من ذرا حجاب أو يرسل رسولاً وقول ميبون

وليس عيانه وتقرعني \* أحب الى من ليس الشفوف

اه أي يجوز ان يكون النصب المصدر المنسب من أن والفعل للعطف على اسم خالص من  
 التأويل والفعل لافي جواب التمني حتى يدل على ان لو هنا التمني فأشار الشارح الى أن احتمال  
 ذلك لا يمنع كون لو التمني وان النصب في جواب التمني وان التمني هنا أقرب من جعل لوعلى غير  
 التمني كالشرطية والاحتياج الى تكلف تقدير الجواب (قوله وهو في التخصيص بحث الخ)  
 (فان قلت) لم عكس هنا ترتيب التني فبدأ بالتخصيص ثم بالعرض ثم التمني (قلت) يحتمل انه لمراعاة  
 مراتب الطلب في الثلاثة فانه في التخصيص اقوى منه في العرض واما في التمني فانه مختلف  
 فيه فتم من قال ان التمني لطلب التمني ومنهم من قال انه لطلبه تسمية يلزمها الطلب ويحتمل  
 انما أراد بيان الطلب بدأ بما يليه يستدوهما التخصيص ثم الاقرب الى ذلك فالاقرب (قوله  
 والتقليل نحو ولو يظلف محرق) أقول فيه أمران \* أحدهما انه نقل ذلك في المعنى عن ابن هشام  
 العمى وغيره وقال وفيه نظر اه ووجه النظر بان ما قيل فيه ذلك عند التحقيق ليس بخارج عما  
 تقدم صرح بذلك ابن أم قاسم في الجني الداني اه وحاصله ان اثبات هذا المعنى لمناسبة لبعض  
 الامثلة غير قوى مع امكان جريان المعاني المشهورة في تلك الامثلة \* والثاني قال الكوراني  
 والحق ان هذا من قبيل ما استعمل فيه لومته قبل اذ معناه الخ على التصديق كما قدمناه في قوله

لو قد تجردت لو فيما ذكره من  
 الامثلة عن الزمان على  
 خلاف الاصل فيما الامثلة  
 بقية اقسام هذا القسم  
 فتقولوا هنت زيد الا تني عليك  
 أي تني عليك مع عدم  
 الالهة من باب أولى لو ترك  
 العبد سؤال ربه لاملاء  
 أي فعبطه مع السؤال  
 من باب أولى ولو ان ما في  
 الارض من شجرة اقلام  
 الى ما نهدت كلمات الله أي  
 بما تقدم مع انتفاء ما ذكره من  
 باب أولى (وترد) لو (للتمني  
 والعرض والتخصيص)  
 فنصب المضارع بعد الفاء  
 في جوابها ذلك بان مضمرة  
 نحو لو تأتيني فتحسبني لو  
 تنزل عندي تصيب خيرا  
 لو تأمر فتطاع ومن الاول  
 فلأن لنا كرامة فنكون من  
 المؤمنين أي لبت لنا وتشارك  
 السلامة في الطلب وهو في  
 التخصيص حيث وفي العرض  
 يلين وفي التمني لما لا طمع في  
 وقوعه (والتقليل نحو)  
 حديث تصدقوا (ولو يظلف  
 محرق)

هذا أو زوده المستنف

وغيره وهو بمعنى رواية  
النسائي وغيره رددوا السائل  
ولو بظلف محرق وفي رواية  
ولو بظلف والمراد الرد  
بالاعطاء والمعنى تصدقوا  
بما تبسروا كثيرا وقيل  
ولو بلغ في القلة الى الظلف  
مثلا فانه خير من العدم  
وهو يكسر الظلف المجهة للتمر  
والغشم كالحماقر للقرص  
والخلف للعمل وقيد بالاحراق  
أى الشئ كما هو عادتهم  
فيه لان النى قد لا يؤخذ  
وقدر منه آخذه فلا يتفجع  
به بخلاف المشوى (الثاني)  
والعشرون ان حرف نى  
ونصب واستقبال (المضارع  
(ولا تقبضوا كيد النى  
ولا تايده خلافا ل زعمه)  
أى زعم افادتها ما ذكر  
كالنخشري قال في المفصل  
كالكشف هي لتأ كيد  
نى المستقبل وفى الامتوخ  
لنى المستقبل على التأييد  
وفى بعض نسخه على  
التأ كيد والتأييد نهاية  
التأ كيد وهو فيما اذا اطلق  
النى قال فى الكشف مقرفا  
فقولك ان أقيم مؤكدا  
بخلاف لا أقيم كفى أى مقيم  
وأنا أقيم وقولك فى شئ ان  
أفعله مؤكدا على وجه التأييد  
كقولك لا أفعله أبدا

اطلبوا العلم ولو بالعين والتقليل علم من خصوص المثال ولو قيل زيد صدقتك القديم أهل البر  
ولو أعطته جمع ما أعطته كان المعنى بحاله على الاستقبال اه (وأقول) لا يفتى ما فيه وما  
استدل به لا دليل فيه لان كون المعنى على الحث على التصديق لا ينافى كون لوللتقليل بالمعنى الذى  
قرره الشارح المحقق ولو سلم فغاية ما أوردناه مناقشة فى مثال فلا أثرها (قوله نحو ولو بظلف  
محرق) نقل فى المعنى بمثل أيضا بقوله تعالى ولو على أنفسكم وقال السقاسى ولو على أنفسكم  
لو شرطية بمعنى ان وعلى أنفسكم متعلق بمحذوف أى ولو كنتم شهداء على أنفسكم وحذف  
كان يبدل كبر وقدر أوالبقا ولو شهدتم على أنفسكم ودل عليه شهداء وقدره الزمخشري  
ولو كانت الشهادة وبالاعلى أنفسكم (قوله والمعنى تصدقوا بما تبسروا الخ) أى فقوله ولو بظلف  
محرق كناية عن هذا التعميم وقوله الى الظلف مثلا أشار بقوله مثلا الى انه ليس المراد المبالغة  
بخصوص الظلف وقوله فانه خير من العدم أى فان التصديق بما تبسروا فان التصديق بما يبلغ فى  
القلة الى الظلف مثلا خير من العدم أى عدم التصديق رأسا (قوله حرف نى ونصب واستقبال)  
أقول لا يفتى ان المراد بعناها النى فى المستقبل أى نى الحدث فى المستقبل وان التصيب ليس  
معنى لها بل حكم من أحكامها واپس المراد ان كلام من هذه الامور الثلاثة داخل فى معناه كما  
يترجم من هذه العبارة (قوله ولا تقبضوا كيد النى ولا تايده) قال الكوراني والظاهر  
ان معناها التأييد مع ان التأييد هو المتبادر فى مواطن الاستعمال الاقرشة صارفة الأثرى  
الى قوله تعالى ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات فما زلتم فى شك مما جاءكم به حتى اذا هلك قلتم  
لن نبعث الله من بعده رسولا اذ لا ريب انهم تقوه على التأييد وقول موسى ما لو ان الله وسلامه  
عليه فلن يكون ظهيرا للعجميين وقول أخى يوسف فلن أبرح الارض حتى يأذن لى أى وقوله  
زعم الذين كفروا أن لن نبعثوا وحيث قاربه التأييد يكون نصافى التأييد وبدونه ظاهر هذه  
الاستعمالات الكثيرة دعوى القرينة فيها بعيد جدا واما الجواب عن استدلال الكشاف به فى  
ان ترانى واضح اذا قلنا ظاهره فى التأييد يجب صحتها عن ظاهره للدلائل الدالة على وقوع الرزية  
ولن ترانى فى دار التكليف وقولنا يقيد التأييد معناه مادام التكليف باقيا الأثرى انه تعالى  
نى حتى اليهود الموت على سبيل التأييد بقوله ولن يتموا أبدا مع ان الموت فى جهنم يتمون الموت  
كل ساعة اه (وأقول) ما استدله لا يفتى ما فيه ودعوا بان دعوى القرينة فى تلك المواضع  
التي استدلى بها بعد بعد جسد اذا القرينة الحالية فيها ظاهرة جدا كما لا يفتى على التأمل  
(قوله وهو فيما اذا اطلق النى) قال الكال لكن اطلاق قوله وهو فيما اذا اطلق النى يؤهم انه  
اذا قد نى لن بالتأييد كفى قوله تعالى ولن يتموا أبدا يكون للتأييد قطعاً وهو ممنوع فان المقيد  
للتأييد فى الآية ونحوها على الراجح لفظه ابدأ الخ (وأقول) اطلاق هذا اليراد مما لا يصح فانه  
الأثر لهذا الابهام وانه فى حكم العدم مع نصريح قول الشارح الآتى كفى ولن يتموا أبدا  
وكون أبدا فيه للتأييد كما قيل خلاف الظاهر به مع التقييد بالتأييد من محل الخلاف وحتى  
الكلام ان كان ولا بد ان يقال ولا اثر لابهام قوله وهو فيما اذا اطلق النى الخ مع ما صرح به قوله  
الآتى الخ تأمله (قوله مقرفا) يجوز ضبطه على اسم الفاعل حال من القائل وعلى اسم المفعول  
حال من المقول (قوله عن الكشاف) وقولك فى شئ ان أفعله مؤكدا على وجه التأييد فيه

والعنى ان فعله ياتي على  
فكقوله تعالى لن يحلوا  
ذباياى خلقه من الاصنام  
مستحيل منافع لحوالهم  
١٥ وفي قول المصنف زعمه  
ضعفه كما حال غيره انه  
لا دليل عليه واستفادة  
التأييد في آية التباين وغيرها  
نحو وان يخلف الله وعده  
من خارج كما في قوله تعالى  
وان تخنوه ابدان كون ابدان  
فيه التأكيدي كقول خلاف  
الظاهر وقد نقل التأيد  
عن غير الزمخشري وواقعه  
في التأكيدي كثير حتى قال  
بعضهم ان منعه مكابرة  
ولا تأيد قطعا فيما اذا قيد  
الذي تخنون انكم اليوم  
انسيا (وتردد دعاء وفاقا  
لابن عصفور) كقوله  
لن ترالوا كذلكم ثم لازمت  
لكم خلفا من اولاد الجبال  
واين مالك وغيره لم يفتوا  
ذلك وقالوا لا يحق في البيت  
لا احتمال ان يكون  
خبر انوف بعد الثالث  
والمشهور ما ترد اسمه  
وورثية) فالاسمية ترد  
(موصولة) فهو ما عندكم ثم قد  
وما عند الله من أى الذى  
(ونكرة موصوفة) فهو  
مررت بما يحب لك أى بشئ  
(وللتعجب) فهو ما أحسن  
زيدا فمذكورة مائة مبتدا  
ما بعد ما خبره

دلالة ظاهره على ان صاحب الكشاف أراد بان التأكيدي هو نهاية التأكيدي  
فانقل عن المصنف كالكشاف ان التأكيدي لا ينعين عمله على تأكيدي لا يشعل التأيد (قوله  
والعنى ان فعله ياتي على) فيه اشارة الى ان التأكيدي بل ليس مجرد نفي الوقوع بل مع نفي اليقظة  
(قوله وقد نقل التأيد عن غير الزمخشري) اشارة الى الكمال الى الطعن في النقل عن غير الزمخشري  
حيث فسر الغير بان عطية فقط ونقل عبارته في تفسير قوله تعالى لن ترالوا الى الله تعالى ذلك  
وعقبه بقوله وهو محتمل لان يكون التأيد موضوعا للتعجب وان يكون مستقادا من كون الفعل  
الواقع بعدها في معنى النكرة الواقعة في سياق النفي أى لا يقع منك رؤية في قيم النفي كل  
رؤية ما لم يرد ما يخصه وهذا أقرب الى كلام ابن عطية ١٥ (وأقول) لا يخفى فساد هذا الطعن  
لان الشارح لم يخص الغير بان عطية ومن الجائز ان يرد غيره من لا يتوجه على كلامه هذا  
الطعن ومن حفظ حجة على من لا يحفظ ولا يخفى ان هذا الطعن لو صح لم يرد على الشارح لانه  
حاله هذا النقل عن غيره غير مباشر لم قد يتوجه على المصنف في منعه افادة التأييد ان الفعل  
النفي للعموم وان العموم في الاشخاص يستلزم عنده العموم في الاحوال والازمان فليتأمل  
(قوله وتردد الدعاء) قال الكوراني والحق ان هذا ليس خاصة معناه بل جميع أدوات النفي  
مشاركة نحو لازمت منصوبا على الاعداء ١٥ (وأقول) اما اولها فلا وجه للاعتراض بذلك  
ان لم يدع المصنف اختصاصها بهذا المعنى واما ثانيا فقوله بل جميع أدوات النفي ليس بصحيح فيما  
عدا اولها هذا قال الجلال السيوطي مانعه واجبه وعلى ان الفعل بعد ان لا يخرج عن كونه  
خبرا كما به بعد ما تر حرف النفي غير لا وذهب قوم الى انه قد يخرج بعد ان الى الدعاء كما  
به لانتهى (قوله وفيه بعد) أى في هذا الاحتمال بعد قال الكمال لان المعطوف في البيت يتم  
دعاه لا خبر وعطف الانشاء على الانشاء هو الاصح للمناسبة والتعنى عن التأويل واما ان قيل  
بامتناع عطف الانشاء على الاخبار فيتمتع الجملة على الدعاء وايضا فقوله لن ترالوا لو كان خبرا  
لكان للنفي في الاستقبال ولا معنى له هنا ١٥ (وأقول) لا يخفى ان قوله وانفسى عن التأويل  
اشارة الى ان عطف الانشاء على الخبر بحسب الظاهر يمكن تاويله بحيث يخرج عن صورة  
الامتناع وحينئذ فهذا ياتي قوله واما ان قيل الى فتمتع الجملة على الدعاء لانه حيث كان  
التأويل مجوزا فتمتع ذلك بل يجوز الجملة على الاخبار مع العطف بالتأويل (فان قلت) ما طريق  
التأويل هنا (قلت) يمكن تقدير القول بعد ثم أى ثم أقول لازمت لكم خالدا الخ أى ثم أسأل الله  
ذلك فيرجع لعطف الخبر على الخبر ويمكن تقديره أى أى أقول لن ترالوا الخ فيكون للمعطوف  
عليه محل فيجوز عطف الانشاء عليه لان محل المتع فيما لا محتمل له على ان القراءات بل مجواز  
الاستئناف يتم فيمكن الجملة هنا على مذهب وأما قوله ولا معنى له هنا فمفسدة اليه الشبهة  
راداه على الدعاء منى وقد يجاب بان معناه الاخبار ويقامهم على هذه الحالة التي هم عليها الان بناء  
على ما عرفه من القرائن المقننة للبقاء عادة أى أنهم لا يزول عنكم في المستقبل هذه الحالة  
الوجودية لان بل تستمر معكم في المستقبل وهذا معنى صحيح (قوله وللتعجب) قال الكمال  
لم يقل ونجسة تبسها بتغير الالوان على ان النجاسة قسمة للموصوفة فكل منهن ما قسم من  
النكرة الخ (وأقول) في غير ذلك من النجاسة المذكورة قال وتجهيزه لعمامة عند على موصوفة

ففي هذا القسمية لها (فان قلت) لو قال وتجبية احتمل العطف على نكرة (قلت) اما اولها فالتبادر  
حينئذ انما هو العطف على موصوفة واما ثانيا فقول له والتجب يحتمل ايضا العطف على نكرة أي  
وكافة للتجب ويمكن ان يقال انما غير الاستلاب ليشمل جميع الاقوال في التجبية فقد قيل انها  
نكرة تامة خبرية وهو الاصح وهي على هذا مبتدأ خبرها ما بعدها وقيل نكرة موصوفة بما بعدها  
والخبر محذوف وجوبا وقيل استفهامية دخلها معنى التجب وقيل موصولة ملتمها ما بعدها والخبر  
محذوف وجوبا وعلى هذا اقتصار الشاويح على قوله تعالى نكرة تامة الخ لانه الاصح وحينئذ  
ينبغي قول شيخ الاسلام انه اشار به الى ان قول المصنف والتجب قسم لقوله موصوفة اه فليتأمل  
(قوله) وشرطية زمانية وغير زمانية قال الكوراني والحق ان الزمانية وعدم الزمانية ليس راجعا  
الى معنى الشرط انما معنى الشرط تعليق أمر بآخر ولا تنظر في ذلك الى كونه زمانيا أو غير زمانيا  
بل لا يتصور التعليق الا في الزمان وذلك الذي ذكره بعض النحويين وتبهم المصنف هو معنى  
الدوام لا الزمان اه (وأقول) من قال انها تكون زمانية لم يره ان الزمان راجع الى معنى الشرط  
فان أحد الاقوال ذلك بل انها تدل مع الشرط أي التعليق على الزمان فقوله والحق ان الزمانية  
وعدم الزمانية ليس راجعا الى معنى الشرط مما لا وقع له ولا ملاقاته للكلام وقوله بل  
لا يتصور التعليق الا في الزمان مسلم لكنه لا يفيد شيئا لوضوح الفرق بين كون الزمان مدلولاً  
مربحاً وهو محل الكلام وكونه مدلولاً التزامياً وقوله وهو معنى الدوام لا الزمان مملوع منها  
في غاية الوضوح والفرق بين قولنا استقيموا لهم مدة استقامتكم لكم كما هو مضمون معنى الآية  
وقولنا استقيموا لهم دائماً ضروري يدهي عند كل عاقل (قوله أي استقيموا لهم مدة استقامتكم  
لكم) أقول كذا في المعنى حيث قال أثبت ذلك أي الشرطية الزمانية الفارسي وأبو البقاء وأبو  
شامة وابن بري وابن مالك وهو ظاهر في قوله تعالى فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم أي استقيموا  
لهم مدة استقامتكم لهم اه وقضيته ان ما معموله للجزاء قد يشتمل على ما بعده فاه الجزاء فيما  
قبلها ثم رأيت الهماميني قال ونحن لا ندل عليه وزه بل هي محمولة للزمانية والما معمول المطلق على حد  
سواء كما يحتمل التقدير أي زمن استقامتكم أي أي استقامة وقوله أي استقيموا لهم مدة  
استقامتكم يقتضي ان مصدره ظرفية لا شرطية زمانية ويحتمل ان يكون هذا تفسير معنى  
لانما يراعى ابنا عاباً اه قال الشعبي اماره ظاهر ورده الفاء في فاستقيموا لان المصدرية الزمانية  
لا تحتاج الى الفاء اه فليتأمل وفي اعراب السمين ما نصه يجوز في ما ان تكون مصدرية ظرفية  
وهي في محل نصب على ذلك أي فاستقيموا لهم مدة استقامتكم لكم ويجوز ان تكون شرطية  
وحينئذ في محلها وجهان أحدهما انها في محل نصب على الظرف الزماني والتقدير أي زمان  
استقاموا لكم فاستقيموا لهم والثاني انها في محل رفع بالابتداء وفي الخبر الاقوال المشهورة  
فاستقيموا اجواب الشرط وهذا نحو اليه الحوفي ويحتاج الى حذف جأند أي أي زمان  
استقاموا لكم فيه فاستقيموا لهم وقد جوز الشيخ جمال الدين بن مالك في ما المصدرية الزمانية  
ان تكون شرطية بضرورة وانما على ذلك

(واستفهامية) نحوفا  
خطيبكم أي شأنكم  
(وشرطية زمانية) نحوفا  
استقاموا لكم فاستقيموا  
لهم أي استقيموا لهم  
مدة استقامتكم لكم  
(وغير زمانية) نحوفا  
تفعلوا من خير يعلمه الله  
(والمرفعية ترد) مصدرية  
كذلك

فلنحس لاناسم حياة وان نمت • فلا خير في الدنيا ولا العيش أجمعاً

ولادليل فيه لان الظاهر الشرطية من غيرنا ويل مصدرية وزمان اه (قوله) مصدرية كذلك

أى زمانة نحو فانقوا الله  
 ما استطعتم أى مدة  
 استطاعتكم وغير زمانة  
 نحو قد قوا بما نسيتم أى  
 بنسيانكم (ونافية) عاملة  
 نحو ما عدا بشرا وغير عاملة  
 نحو وماتت قرون الأيتام  
 وجه الله (وزائدة كافة)  
 عن عمل الرفع نحو قل يدوم  
 الوصال أو الرفع والنصب  
 نحو وإنما الله واحد أو الجر  
 نحو بعد اتمام الوصال وغير  
 كافة) نحو ما ضروا قتل هذا  
 أما لأى ان كنت لا تفعل  
 غيره فاعوض عن كتم  
 ادغم فيه التون التقارب  
 وحذف المتنى العجز به  
 وغير عوض للتأني كسند نحو  
 فيمارة من الله لتأنيهم  
 والأصل في جزمه (الرابع  
 والعشرون) من يكسر الميم  
 (لابتداء الغاية) في المكان  
 نحو من المسجد الحرام  
 والزمان نحو من أول يوم  
 وغيرهما نحو انه من سليمان  
 (غالبا) أى ورودها لهذا  
 المعنى أكثر من ورودها  
 لغيره

قال الكوراني والكلام فيها كالكلام في الشرطية وان الزمان ليس واجعا للمعنى المصدرى اه  
 (وأقول) قد علمت فساد مما قبله فلا حاجة الى التصريح به (قوله أى زمانية) قال في المعنى نحو  
 ما مدت حيا أصله ممدد وما حيا حذف الطرف وخلفته ما وصلت اولو كان معنى كونها زمانية  
 انها تدل على الزمان بذاتها بالانبياء لكاتب اسماء لم تكن مصدرية قال الدماميني ظاهر كلامه  
 انها تدل على الزمان بطريق النسيان والتحقيق انها لا تدل على الزمان اصلا لا بطريق الامالة  
 ولا بطريق النسيان وانما الدال على الزمان في امثال هذه التراكيب ما وضع له وهو المضاف  
 المحذوف وبعد حذفه يفهم بقرينة وقال الشنقي لامعنى لدلالة ما على الزمان بطريق النسيان  
 الا انه حذف منه ازمان مضاف تدل عليه القرينة واقبت هي مقابله اه ثم قال في المعنى انما  
 عدلت عن قولهم ظرفية الى قولى زمانية ليشمل نحو كمالا ضاها لهم متوافقه فان الزمان المقدر  
 هنا متقوض أى كل وقت اضافة والمتقوض لا يسمى ظرفا اه (قوله كائنه عن عمل الرفع) قال  
 في المعنى ولا تتصل الا بثلاثة أفعال قل وكبر واطال وعمله ذلك شبهه من ربه ولا يدخلن حينئذ  
 الاعلى جملة فعلية صرح بقولها اه (قوله ونافية عاملة وغير عاملة) عبارة المعنى فان دخلت  
 على الجملة الاسمية أعملها الجازيون والتامسون والتحويون على ايسر بشرط معرفة نحو ما هذا  
 بشرا ملحق امهاتهم وعن عاصم انه رفع امهاتهم على التسمية ونذر تركيبها مع النكرة تشبيها  
 لها بلا كقولها

وما بأس لوردت علينا تحية \* قليل على من يعرف الحق عابها

وان دخلت على الفعلية لم تعمل نحو وماتت قرون الأيتام وجه الله اه وابدى الدماميني  
 في البيت المذكور ما يخرج به عن تركيب ما قرأه (قوله أو الرفع والنصب) قال في المعنى  
 وهي المتصلة بان وانواتها (قوله أو الجر) قال في المعنى وتتصل بأعرف ونظروا ثم فصل ذلك  
 وأطال فيه فراجع (قوله لابتداء الغاية) أقول ليس المراد ظاهره فان ابتداء الغاية معنى اسمي  
 لاستقلاله فلا يكون من معاني الحروف بل المراد ابتداء جرمي اعتبر بحاله بغيره بحيث لا يتصور  
 الاتبعاله وكذا يقال في بقية المعاني (قوله في المكان) أى بان تكون الغاية مكانا وكذا قوله في  
 الزمان أى بان تكون الغاية زمانا وقوله وغيرهما أى بان لا تكون الغاية زمانا ولا مكانا واعلم انه  
 ليس المراد ابتداء الغاية هنا نهاية المسافة وكذا في قولهم الى لانها الغاية وانما المراد ابتداء الغاية في جميع  
 المسافة كما تبين عليه الرضى قال اذا لمعنى لابتداء النهاية وانتهاء النهاية وقال بعد ذلك في  
 استدلالهم على مجي من لابتداء في الزمان بقوله تعالى لسجد أسس على التقوى من أول يوم  
 وقوله تعالى اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاصه وانما لأرى في الآيتين معنى الابتداء اذ  
 المقصود من معنى الابتداء في من أن يكون الفعل المتعدي بن الابتداء شيئا متبعا كالسير  
 والمشي ونحوه ويكون الجرور بين الشئ الذي منه ذلك الفعل نحو سرت من البصرة أو ويكون  
 الفعل المتعدي بها أصلا للشئ المتد نحو تراءت من فلان الى فلان وكذا خرجت من الدار وان  
 الخروج ليس شيئا متبعا اذ يقال خرجت من الدار اذا انفصلت عنها ولو باق من خطوة وليس  
 التأسيس والتداه حدثين متدين ولا أصابن للشئ المتبدل هنا حدثان واقعان فيما بعد هما  
 وهذا معنى في من في الآيتين بمعنى في انهمى وهو صريح في أن الابتداء ذلك الفعل المتد كالسير

والمشي وان الجرور هو المكان أو الزمان مثلا الذي ابتدئ منه ذلك الفعل المتمد فالمناسب لذلك  
 أن يراد بالغاية الأمر المتمد وهذا قد يخالفه قوله السابق المراد بالغاية جميع المسافة إذ المتبادر  
 من المسافة مكان الفعل المتمد مثلا فانما تحمل المسافة على الفعل المتمد واما ان يكون قد  
 بين ابتداء الغاية ابتداء عملها لانه يستلزمه ويعرف منه وينبغي ان يكون الأمر المتمد في انه من  
 سلمان مجيء الكتاب لانفس الكتاب لانه ليس فعلا متمد او على ما قررنا يكون تقسيم الغاية الى  
 ما في المكان وما في الزمان وما في غيرهما باعتبار مكانها أو زمانها أو متعلقها فلينأمل (قوله  
 والتبعض) قال بعضهم اعلم ان البعضية المعبرة في من التبعية هي البعضية في الاجزاء  
 لا البعضية في الافراد على خلاف التذكير الذي يكون للتبعض على زعم القاضل الشريف فان  
 المتبعضية هي البعضية في الافراد لا البعضية في الاجزاء ووجه تفريق من التبعية من البيانية  
 على ما صرح به الرضي حيث قال في شرح الكافية وتعرفها أي تعرف من البيانية بان يكون  
 قبل من أو بعدها مبهم يصلح ان يكون الجرور عين تفسيره الذي يقع ذلك الجرور على ذلك المبهم كما  
 يقال مثلا لرخص أنه الاوثان وللعشرين انها الدراهم وللضمير في قوله عز من قائل انه القائل  
 خلاف التبعية فان الجرور بها لا يطلق على ما هو مذكور قبلها أو بعدها لان المذكور بعض  
 الجرور واسم الكل يقع على البعض فاذا قلت عشرين من الدراهم فان أشرت بالدراهم الى  
 دراهم معينة أكثر من عشرين فن مبعضة لان العشرين بعضها وان قصدت بالدراهم جنس  
 الدراهم فهي معينة لاصحة اطلاق الجرور على العشرين الى هنا كلامه يعني الرضي ثم ذكر البعض  
 المذكور وان الشريف في دعواه ان التبعض المستفاد من التذكير هو البعضية في الافراد  
 خالف الشيخ عبد القاهر والبخاري فان كلامه ما دل على أن التذكير قد تقصده الملاحة على  
 البعضية في الاجزاء وبسط بيان ذلك فراجع (قوله أي بعضه) إشارة الى ما قاله ابن هشام ان  
 علامة المكان مبعض مسدها وقال الرضي وتعرف من التبعية بان يكون هناك شي ظاهر  
 هو بعض الجرور عن كافي قوله تعالى خلعن أموالهم صدقة أو مقدر نحو أخذت من الدراهم  
 أي من الدراهم شيئا انتهى (قوله فاجتنبوا الرخص من الاوثان) أشار بهذا المثال الى انها  
 تقع بعد غير ما هو ما وان كاناها أولى قال في المقتنى وكثيرا ما تقع بعد ما هو وما هو ما هي أولى  
 لافراط ابيهما نحو ما يفتح الله للناس من رحمة فلا محسك لها ما تنسخ من آية مهمات تنابه من  
 آية وهي ومحموضها في ذلك في موضع نصب على الحال من وقوعها بعد غيرهما محمولون في من  
 أشار من ذهب ويلبسون ثيابا خضرا من سندس واستتبرقوا الشاهد في غير الأولى فان تلك  
 للابتداء اه وقوله في موضع نصب على الحال قال الدماميني اما في ما يفتح الله للناس من رحمة  
 فالحالية تظاهرة وذو الحال ما انتهى في محل نصب مفعول يفتح وكذا في ما تنسخ من آية وامامهما  
 ناتبا من آية فالظاهر ان مهمما مبتدأ والحال لا تقع منه على الصحيح فيمكن ان يكون ذو الحال  
 ضميرا لجر من به أو تجعل مهمما من باب التصوي على الاستعمال لكن هذا اهتمام جرح اه  
 وأجبت بان مهمما وان كان الراجح كونه مبتدأ مفعول في المعنى والمفعول في المعنى يصح اتيان  
 الحال منه وانما المنع الاتيان بالحال من المبتدأ الذي ليس بفاع ولا مفعول في المعنى اه  
 وهو حسن (قوله أي بدلها) فيه إشارة الى ما قاله الرضي انه يعرف البدل بصحة قيام بدل مقامها

(والتبعض) نحو حتى  
 تنفقوا مما تحبون أي بعضه  
 (والثنين) فتحموا ما تنسخ  
 من آية فاجتنبوا الرخص  
 من الاوثان أي الذي هو  
 الاوثان (والتعليل) نحو  
 يجعلون أصابعهم في آذانهم  
 من الصواعق أي لاجلها  
 والصاعقة الصيحة التي  
 يموت من سماعها أو يغشى  
 عليه (والبدل) نحو أو أنتم  
 بالحياة الدنيا من الاخرة أي  
 بدلها (والغاية) كمال نحو  
 قربت منه أي اليه

(وتنصيب العموم) نحو ما في الدار ٢٠٠ من رجل فهو يدون من ظاهر في العموم محتمل لثنى الواحد فقط (والفصل) بالله له بيان

تدخل على نافي المتضادين  
نحو والله يعلم المقصد من  
المصلح حتى غير التلميح من  
الطيب (ومرادفة الباء)  
بفتح الدال أي لغناها نحو  
يتظرون من طرف حتى أي  
به (وعن) نحو قد كافي عقله  
من هذا أي عنه (وقى) نحو  
إذا نودي للصلاة من يوم  
الجمعة أي فيه (وعند) نحو  
لن تغني عنهم أموالهم ولا  
أولادهم من الله شيأ أي  
عنده (وعلى) نحو ونصرناه  
من القوم أي عليهم (الخامس  
والشعرون من) فتح الميم  
(شرطية) نحو من يعمل  
سوا يجزيه (واستقهامية)  
نحو من يعتنا من مرقدنا  
(وموصولة) نحو وقله يبعد  
من في السموات والأرض  
(ونكرة موصوفة) نحو  
حررت بن محب لتأني  
بانسان (قال أبو علي)  
القاضي (ونكرة تامة)  
كقوله ونم من هو في سر  
واعلان فتفاعل ثم مستر  
ومن تميز عن رجل وهو  
بضم الهاء مخصوص بالمدح  
راجع إلى بشر من قوله  
وكيف أربأ أمر أو أراع  
له وقد كات إلى بشر بن  
مروان ونم من كمن  
ضائق مذاهبه ونم من  
الخ وفي سر متعلق بنم وغير  
بأي على لم يثبت ذلك وقال من موصولة فاعل نم وهو بضم الهاء راجع إليها

(قوله وتنصيب العموم) قال في المعنى وهي الزائدة في نحو ما جاني من رجل فانه قبل دخولها  
يحتمل ثنى الجنس وثنى الوحدة وهذا يصح ان تقول بل رجلا ونبتع ذلك بعد دخول من  
ثم قال الخامس عشر وكيد العموم وهي الزائدة في نحو ما جاني من أحد ومن ديار فان أحدا  
وديارا صغارا وعم وشرط زيادتها في النوعين ثلاثة أمور تقدم ثنى أو نهي أو استقهامية  
وزاد الشارح الشرط والثاني تكبير مجرور بها والثالث كونه فاعلا ومفعولا به أو مبتدأ ٥١  
ياختصارا لأمثلة ثم قال تقييد المفعول بقولنا به هي عبارة ابن مالك فتخرج بقية المتاعيل وكان  
وجه منعه زيادتها في المفعول معه والمفعول لاجله والمفعول قسم اثنين في المعنى عنزة البحر ووجه  
وثنى وباللام ولا يجامه من من ولكن لا يظهر المنع في المفعول المطلق وجه وقد خرج عليه  
أبو البقاما قرطنا في الكتاب من شيء فقال من زائدة وثنى في موضع المصدر أي تقر بتمامه قال  
ولم يشترط الاخص واحد من الشرطين الأولين ولم يشترط الكوفيين الأول وأطال في ذلك  
(قوله والفصل) نظريه في المعنى بعد نقله عن ابن مالك بان الفصل مستفاد من العامل وان  
ما زومين معنى فصل والعلم صفة توجب التمييز ويجاب بان غاية الامر ان العامل قرينة على المراد  
من المشترك وذلك لا ينافي استعماله في هذا المعنى على ان هذا النظر خاص بخصوص هذه  
الأمثلة ونحوها ثم رأيت شيخ الإسلام أوجب بما يوافق في معنى ما قبل هذه الملاوة (قوله  
ومرادفة الباء بفتح الدال) لما كان ظاهر العبارة ان نفس المرادفة بالفتح معنى لمن وهو غير صحيح  
اذ لم يستعمل في المرادفة بين الشارح ان المراد انهما وردت بمعنى الباء بقوله أي لغناها أي لغني  
من معانيها وكذا يقال في قوله وعن وما بعده وكان ترك التيسير عليه له من هذا (قوله نحو  
يتظرون من طرف حتى) قال في المعنى قاله يونس والظاهر ان اللابتداء ٥١ ويجاب أولان هذا  
مناقشة في مثال وهي ضيقة وثان بيان هذا التاماني حيث ثم ردها هنا معنى الآلة وقد قال  
الدماسيني ان أريد كون الطرف آلة فبمعنى الباء كما قاله يونس وان أريد ان الطرف وقع ابتداء  
النظر منه فن لا يتبادر الغاية فهما معنيان متقاربان موكولان إلى ارادة المتعمل ٥١ ثم ان لم  
يكن اثبات هذا المعنى إلا بهذه الآية قورى الأشكال عليه لقوة احتمالها الغير هذا المعنى (قوله  
نحو من تغني عنهم أموالهم الخ) قال في المعنى قاله أبو عبيدة وقدم في القول بانها في ذلك الليل  
أي ومعنى من الله بدل طاعة الله وبدل رحمة الله كما ينه قبل ذلك ويرد عليه ان هذا مناقشة  
في مثال فلا يمنع اثبات هذا المعنى في الجملة (قوله نحو ونصرناه من القوم) قال في المعنى وقيل  
على التضمين أي منعه منهم بالنصر ٥١ وهو غير فادح ان أريد مجرد التضمين لانه يكفيه الاحتمال  
أو الاستدلال لان احتمال التضمين خلاف الظاهر فلا يقدر في اثبات الطننات (قوله  
واستقهامية) قال في المعنى واذا قيل من يفعل هذا الازيد فهي من الاستقهامية أشربت معنى  
الثنى ومنه ومن يغفر الذنوب الا الله ولا يتقيد جواز ذلك بان يتقدمها الواو وخلافا لابن مالك  
بدليل من ذا الذي يفتح عنده الاياته ٥١ وبين الدماسيني ما سألنا لانعلم ان ابن مالك ذكر  
المسئلة في غير التسهيل فان أراد المنصف الاعتراض على ما في التسهيل ليصح لان كلام التسهيل  
لا يقتضي اشتراط الاقتران بالواو وان أراد الاعتراض على كلامه في غير التسهيل يقتضي  
ذلك احتياج إلى اثباته واعلم انها اذا أشربت معنى الثنى فهل يزول معنى الاستقهامية فيه نظر

وقضية



(٣) قوله في العلاقة بهامش نسخة الاصل ثم كتب راجع المختصر شرح التلخيص ٢٠١ وترجمته كون الشيء مجازا وما هي

العلاقة اه

وقضية المعنى الزوال وعليه فهل استعمالاتها التي مجازا في قوله بالاقتران بالاقية نظروا عليه  
فالعلاقة ٣ (قوله خبره هو محذوف) قد يستشكل وصفه بالنكرة وهي لفظ محذوف وقد  
قال الدماميني في قول المعنى قلت ويحتاج الى تقدير هو ثالث يكون مخصوصا بالمدح مانصه فان  
قلت هو كلمة أريد بها القظة فهي علم فكيف وصفت بقوله ثالث وهو نكرة قلت ان العلم قد  
ينكر كما في قولك مررت بسيو به وسيو به آخر أي رجل مسمى بسيو به كذلك هذا أي ويحتاج  
الى لفظ ثالث مسمى به هو اه واعترضه الشيخ فقال بل تنكر كلمة وتعدد ما تعدد مواعها  
لا يصح ان اعلم على تنه الا اذا أريد بكسرة لفظها لكونها علم على نفسها لم يثبت بهذا  
الاعتبار تنكيرها لعدم تعدد هذا المعنى العلي اها بخلاف سيو به وغيره من الاعلام التي لها  
معان علمية معانيها غير تقسم اهان تنكيرها معان في تلك المعاني لتعدد ما اه (وأقول) اذا قلت  
في هومن قولك هو قائم هو مبتدأ فهو وهذا اسم لنفسه غير متناول لغيره في هذا التركيب  
كهو في ما قام الا هو واذا قلت في هومن قولك ما قام الا هو هو فاعل فهو هذا اسم لنفسه غير  
متناول لغيره في هذا التركيب كهو في هو قائم أو في هو يضرب وهكذا فهو اذا أريد به نفسه  
يتعدد معناه لانه وان كان لفظا واحدا الا انه قد يكون اسما لنفسه في خصوص هو قائم وقد  
يكون اسما لنفسه في خصوص ما قام الا هو وهكذا فاسماء متعدده فهو وتطير لفظ سيو به حيث  
كان لفظا واحدا لكنه يتعدد باعتبار معناه المتعدد من هذا الشخص وذلك الشخص وهكذا  
فقوله لم يثبت بهذا الاعتبار تنكيرها لعدم تعدد هذا المعنى لتضمنه معنى الفعل أي المشهور  
العلي لها منحوع معناني غاية الوضوح وبهذا يتبين محمة ما قاله الدماميني وان دفاع ما قاله الشيخ  
فليأمل (قوله) والمخصوص بالمدح محذوف أي هو راجع الى بشر أيضا هذا هو الثالث قال  
الدماميني ويحتاج الى تقدير هو راجع على القول بان المخصوص خبر مبتدأ محذوف اه (قوله  
هو المشهور) دفع به ما ريد على كون التقدير هو هومن عدم الفائدة لانه المبتدأ والتقدير وحاصله  
انهما وان اتحد اللفظا تغيرا معني لان هو الثاني بمعنى المشهور في السرو والعلن (قوله) وفيه  
تكلف أي لكثرة التقدير بل والتعليق الطرف بالخامد وهو الضمير وان تضمن معنى الفعل (قوله  
أي هذا محبت) أي هذا كلام يبحث فيه عنه أي يقع فيه اثبات عوارضه (قوله) وتقرأ أي  
هذه الاحرف بصيغة الماضي أي بصورته وفيه اشارة الى انها لم يقصد انه ماض (قوله) مفككا  
أي حال كون الماضي مفككا قال شيخنا الشهاب أي في الخط لكن قضية قول الشارح وتقرأ  
انه في اللفظ أيضا اه وقوله أي في الخط وجهه ان التفكيك لا يظهر الا في نفسه وقوله انه في اللفظ  
أي لا يفتي اشكال التفكيك في اللفظ اذ لا يظهر التفكيك فيه الا ان يراد به قصد كل حرف  
بانفراده من غير اعتبار ارتباط هذه الحروف بعضها ببعض أو يراد انه يوقف على كل حرف  
وقفة يسيرة يتصل بها بعضها من بعض وهذا كما يتأصل على ان قوله وتقرأ بالتاء الفوقية مستندا  
الى ضمير الاحرف فان كان بالتاء التحتية مستندا الى ضمير قول المتن لم يظهر التفكيك لانه  
عبارة عن لفظ امر بوزن أكل صدرا كما سيأتي بيانه وقد دخل عن هيئته اذا لم فيه ساكنة وقد  
تحركت في ام وفصل التفكيك فليأمل (قوله) ام ر أي اللفظ المنتظم من هذه الاحرف  
قال الكمال ومقصود المصنف بقوله امر التنبيه على ان كلامه في الامر مراد به لفظه لاسمائه

مبتدأ خبره هو محذوف  
راجع الى بشر يتعاقب به في  
سرتضمنه معنى الفعل كما  
سقطه والجملة صالحة من  
والخصوص بالمدح محذوف  
أي هو راجع الى بشر أيضا  
والتقدير ثم الذي هو  
المشهور في السرو والعلانية  
بشروفيه تكلف (السادس  
والعشرون هل اطلب  
التصديق الإيجابي لا التصور  
ولا التصديق السلبي)  
التقسيم بالايجابي ونفي  
السلبي على منواله أخذنا  
من ابن هشام وهو سري  
من أن هل لا تدخل على  
منفي فهي اطلب التصديق  
أي الحكم بالشئ أو  
الاتفاء كما قاله السكاكي  
وغیره يقال في جواب  
هل قام زيد مثلا نعم أولا  
وتشركها في هذا الهمزة  
وتريد عليها بطلب التصور  
بحوزيد في الدار أم عرو  
أفي الدار زيد أم في المسجد  
فيجاب بعين ممتكر  
وبالدخول على منفي فتخرج  
عن الاستههام الى التقرير  
أي حمل الخطاب على الاقرار  
بما بعد الشيء نحو الم شرح  
للك صدرك فيجاب بيلي كما في  
حديث البخاري بينا أيوب  
يعتسل عريانا فغفر عليه جراد  
من ذهب فجعل أيوب يفتي في ثوبه فناده به يا أيوب

ألم كن أغنيك عما ترى  
قال بل وبزتك ولكن لاغنى  
لي عن ركك وقد تبقى على  
الاستتاهام كقولك لمن  
قال لم أفل كذا لم تفعله أي  
أحق انتقاء ففلكه فيجاب  
بشم أو لا ومنه قوله  
الاصطبار لسلي أم لها جلد  
إذا الأقي الذي لا قام أمثال  
فيجاب به من منها (السابع  
والعشرون الواو) من  
بروف العطف (المطلق الجمع)  
بين المظوفين في الحكم  
لانها تستعمل في الجمع بعينه  
أو تأخرا وتقدم نحو جاب زيدا  
وعمر وإذا جاء معه أو بعده  
أو قبله فعمل حقيقة في  
القدر المشترك بين الثلاثة  
وهو مطلق الجمع حذرا من  
الاشتراك والنجواز استعمالها  
في كل منها من حيث انه جمع  
استعمال حقيقي (وقيل)  
هي (الترتيب) أي التأخر  
لكثرة استعمالها فيه فهي  
في غير مجاز (وقيل للمعنى)  
لانها الجمع والأصل فيه  
المعنى فهي في غير مجاز  
فإذا قيل قام زيد وعمر  
كان محققا للمعنى والتأخر  
والتقدم على الأول ظاهرا  
في التأخر على الثاني وفي  
المعنى على الثالث وعند  
عن قول ابن الحاجب وغيره  
الجمع المطلق قال لا يهامة  
تقديم الجمع بالأطلاق

فلذا اتسره به الشارح (أقول) هذا صريح أو كالتصريح في ان مراد الشارح بقوله أي اللفظ  
المنتظم من هذه الحرف خصوص لفظ أمر بوزن أكل مصدر أو يدل عليه قول الشارح ويعبر  
عنه بصيغة افعال اذ صيغة افعال لا يعبر بها الا عما ذكر ولا يعبر بها عن نحو الماضي أيضا ويدل  
عليه أيضا قوله حقيقة في القول المخصوص اذ الذي مدلوله القول المخصوص ليس الا لفظ أمر  
المذكور وقول القرافي في قول الامام الرازي الامر حقيقة في القول المخصوص مانصه  
معنى هذه المسئلة أن لفظ أمر الفهم راء موضوع القدر المشترك بين سائر صيغ الاوامر  
من ضم وصل وسافر ونحوها فسمى هذا اللفظ لفظ ومسمى ذلك اللفظ الذي هو المسمى الوجوب  
أو التدب على الخلاف فسمى الامر لفظ ومسمى معناه معنى لا لفظ اه قول شيخنا الشهاب  
في قول الشارح أي اللفظ المنتظم الخ مانصه ما ضيا أو أمر أو مصدرا أو غير ذلك اه الظاهر  
أنه ممنوع (فان قلت) فلم كتب وقرئ معك كالتظهر ارادة اللفظ دون المعنى (قوله حقيقة  
في القول المخصوص) أقول يرد عليه انه غير مانع لانه يشمل صيغة الاستتاهام لانه يصدق  
عليها الحال على اقتضاء فعل الخ كما يعم بما يأتي عن السيد أن يجب باعتبار قد آخر يتوهم  
عما سيأتي وهو كون ذلك القول المخصوص صيغة افعال وقد يكون قول الشارح ويعبر  
عنه بصيغة افعال إشارة الى ذلك (قوله وقيل هو القدر المشترك بينهما) قال الكمال هذا القول  
لا يعرف في كتب الاصول التصريح فبقية الى أحد ثم ذكر عن الأمدى ان كلامه دل على  
انه يرضيه فان أراد الاعتراض على المصنف فهو مدفوع بانه يحتمل ان المصنف اطلع عليه ومن  
حفظ حجة على من لم يحفظ ولو سلم فيكن في حكاية ارتضاء الأمدى له (قوله كالشيء) أقول  
ينبغي ان يكون المراد الشيء المخصوص أعني الشيء الذي هو أحد الامرين من الفعل والقول  
المخصوص وحيث لا يكون في التمثيل اشكال ولا مخالفة لما طاله العضد واما قول الأمدى  
على الصفة والثان فان أريد بهما مطلق الصفة والثان فهو ممنوع اذ هو على هذا القول  
ليس موضوعا لطلقة هما وان أريد المخصوص من ذلك وهو ما يكون أحد الامرين من القول  
المخصوص والفعل فهو صحيح وحيث فلا تفاوت بين ما قول عليه الشارح وما قول عليه  
الأمدى لان كلامهما أعم من المقصود غير مراد منه العموم بل المخصوص وان كان العموم  
فيما قول عليه الشارح أزيد وبهذا الكلام يدفع ما في حاشية الكمال فليتا مل (قوله وبين  
الثان والصفة والشيء) قال شيخ الاسلام الفرق بينهما ان الثان معنى رفيع يقوم بذات والصفة  
معنى مطلقا يقوم بذات والشيء هو الموجود اه وفي شرح الموصول للاصفهاني الى آخر ما في  
هامش حاشية شيخ الاسلام فانه له (قوله الاشهر منه بين الخمسة) فيه أمران الأول ان بين متعلق  
بالهاء من منه لضعفها معنى الفعل أي الاشتراك والتقدير الاشتراك بين الخمسة ففيه أعمال خبر  
المصدر والثاني ان الكمال أشار الى الاراد بقوله نعم حكى في الموصول الاشتراك بين الاثنين بل لفظ  
زعم بعض الفقهاء وحكي ابن برهان الاشتراك بين الخمسة عن كافة العلماء يريد معظمهم لكن لم  
يذكر الشيء وذكره المقصود والعرض وعليه فالاشتراك بين الخمسة أشهر نظرا الى كونه  
القائلين اه (وأقول) فيه بحث لان مجرد نقل ابن برهان ذلك عن معظم لا يوجب أشهريته  
وكثرة القائلين على هذا النقل لا يوجب ذلك لجواز ان لا يكون ذلك النقل والمنقول مشتمرا

**\* (الامر) \***

أي هذا مبني وهو نفسي  
 ولفظي وسياق (امر)  
 أي اللفظ المنتظم من هذه  
 الحروف المسماة بالف ميم  
 راه ويقرأ بصيغة الماضي  
 مفككا (حقيقة في القول  
 الخصوص) أي الدال على  
 اقتضا فعل الى آخر ما سأتى  
 ويعبر عنه بصيغة افعال نحو  
 وأمرأهك بالصلاة أي قل  
 لهم صلوا (مجاز في الفعل)  
 نحو وشاورهم في الامر أي  
 التسعل الذي تعزم عليه  
 لتبادر القول دون الفعل  
 من لفظ الامر الى الذهن  
 والتبادر علامة الحقيقة  
 (وقيل هو القدر المشترك)  
 بينهما كالشيء حذرا من  
 الاشتراك والمجاز فاستعماله  
 في كل منهما من حيث ان  
 فيه القدر المشترك حقيقي  
 (وقيل هو) (مشترك بينهما)  
 قيل (وبين الشأن والصفة  
 والشيء) لاستعماله فيها  
 أيضا نحو انما امرنا الشيء  
 اذا أردناه أي شأنا  
 \* لامر ما يدوم من يسود \*  
 أي صفة من صفات الكمال  
 لامر ما جدع قصر آفة أي  
 لشيء والاصل في الاستعمال  
 الحقيقة وأوجب بانه فيها  
 مجازا وهو خير من الاشتراك  
 كما تقدم وانظرة قيل بعينه

فصل عن كونه أشهر فليأمل (قوله وهو العمدة) يمكن أن يوجه عمديته بانه منشأ التعاق  
 والتكليف واللفظي ليس الا وسيلة للعلم به لدلالة عليه فليأمل ثم رأيت شيخ الاسلام عال كونه  
 العمدة بقوله لانه المقصود بالوضع واللفظ قاله اه ورأيت الكمال قال يعني ان العمدة في  
 الكلام عند الاشاعرة هو النفسي اذ لا يختلف باختلاف الاوضاع واللغات والامر قسم من  
 أقسام الكلام فعرف النفسي منه وفي ذلك تنبيه على ان اللفظي هو ما دل عليه من أي لغة كانت  
 اه (قوله وحده) أقول يعني أن يكون مرجع هذا الضمير الامر في الترجمة أعني قوله الامر  
 والظاهر ان المراد به الامر من اللفظي والنفسي ولهذا قال الشارح فيه وهو ان اللفظي ونفسي  
 فني قوله وحده نوع استخدام (فان قلت) أي قرينة على ارادة النفسى (قلت) جنس التعريف  
 أي الاقتضا لانه ليس لفظا في علم منته ارادة النفسى وأما رجوعه بقوله امر فلا يصح الابقائية  
 التعسف لان المراد به اللفظ وليس حده معنى اللفظ ما ذكر بل ما أشار اليه بقوله القول  
 الخصوص فعلم انه لم يحد اللفظي بل أشار الى حده بما ذكره فتمام (قوله اقتضا فعل غير كلف  
 مدلول عليه بغير كلف) أقول فيه أمور الاول ان المراد بالفعل نحو الامر والشأن حتى يشمل  
 فعل اللسان كالقول والقلب كالتفكير والجوارح كالضرب \* والثاني انه غير جامع لخروج اقتضا  
 الصوم في خصوصه لانه اقتضا لفعل هو كلف لان الصوم كلف عن المفطرات مدلول عليه بغير  
 كلف وهو صوموا و ارادة لا تفعل بالغير لا قرينة عليه \* والثالث انه غير مانع لانه يتناول بعض  
 افراد المنهى كالطلب بغيره لا تترك اذ يصدق انه طلب فعل هو المنهى عن تركه وذلك الفعل غير  
 كلف مدلول عليه بغير كلف فيتناول تعريف الامر مع انه منهي فيكون غير مانع كذا قيل وعندى  
 ان اراد هذا فاسم من أصله لان مدلول لا تترك طلب فعل هو ترك التترك اذ معنى لا تترك الصلاة  
 مثلا اطلب منك الكف عن تركها أي اطلب منك ترك تركها وترك تركها فعل هو كلف مدلول  
 عليه بغير كلف وذلك الغير هو لا تترك فهو خارج بقوله غير كلف مدلول عليه بغير كلف لان هذا فعل  
 هو كلف مدلول عليه بغير كلف وهو لا تترك أو ما المنهى عن تركه كالصلاة مثلا ليس عليه مدلول  
 لهذه الصيغة بل هو لا تترك لولاها خارج عنه وحينئذ يتوجب من اعتماد الكمال لهذا الاراد  
 حيث أطلق انه أورد على طرد التعريف وأشار الى صعوبة تجاوبه بقوله ويمكن ان يجاب الخ مع  
 سقوطه كالتين \* والرابع انه يتناول الطلب بالاستتاهام لانه طلب فعل غير كلف مدلول عليه بغير  
 كلف مع انه لا يسمى أمرا وما ذكرناه من انه طلب فعل صريح به السيد في حواشي القطب فقال  
 واقائل أن يقول القههم وان لم يكن فعلا بحسب الحقيقة بل هو انفعال أو كيف لكته يعد في  
 عرف اللغة من الانفعال الصادرة عن القلب والتبادر من الالفاظ معانيها المفهومة عنها بحسب  
 اللغة فيصدق على الاستتاهام انه يدل بالوضع على طلب الفعل قال وأيضا المطلوب بالاستتاهام  
 هو تفهيم المخاطب للمتكلم لا القههم الذي هو فعل المتكلم والتفهيم فعل بلا اشتباه فيلزم  
 ما ذكرناه (فان قلت) التفهيم ليس فعلا من أفعال الجوارح والتبادر من لفظ الفعل اذا أطلق  
 هو الافعال الصادرة عن الجوارح (قلت) فعلى هذا يلزم أن لا يكون قولك فهمنى وعلمنى وما  
 أشبههما امرا وهو باطل قطعاه اه ولانه يتناول المنهى في الاصل لانه تقدم ان الطلب ينقسم  
 في الاصل الى أمر ونهى وغيرهما حقيقة ولا شك ان النهى في الاصل غير الامر ويصدق عليه

طلب فعل غير كف مدلول عليه بغير كف اذ دلالة في الازل لان الدلالة فرع الدال أي اللفظ  
ولادال اذ ذلك فليستأمل الخامس انه يلزم عليه عدم التمايز في الازل بين الامر الذي هو طلب  
فعل هو كف والنهي الذي هو طلب ذلك الكف كما في كف عن ضرب زيد ولا تضرب زيدا  
اذ المميز بينهما كون الاول مدلولاً نحو كف والثاني مدلولاً نحو لا تفعل ولادلالة في الازل  
لحدوث العبارة التي هي الدال ومن لازم الاقسام والانواع تمايزها فكيف تكون  
موجودة في الازل أي حقيقة كأنه قدم مع عدم تمايزها ويمكن أن يجاب عن هذا بان عدم  
تمايزها باعتبار الدال لا يستلزم عدم تمايزها مطلقاً بل يجوز أن تمايزها بامر آخر لا يقال برده  
أمر آخر وهو عدم صدقه في الازل على كل أمر يكون طلب كفه لانه لا يتصف في الازل بأنه  
مدلول نحو كف لا تنفاه الدال في الازل كما تقدم لانا نقول قوله غير كف مدلول عليه بغير كف  
صادق بكل كف لا يكون مدلولاً لشيء مطلقاً (قوله الجازم وغيره الجازم) لا يقال الصحيح انه  
حقيقة في الجازم فقط كما سياتي لانا نقول ذلك صبغة افعال وأساليب الامر حقيقة فمما كما  
حقيقه الاستنوي كالشيخ الامام (قوله لم ليس بكف) متعلق بالطلب فقيه اعمال المصدر  
بعد وصفه (قوله ومثله مرادفه) فيه اشعار بان المماثلة قرينة على ارادة الحاق ذلك به فهو  
حذف لدليل وهو جازم في التعريف (قوله أي لا تفعل) هلا قال وغيرها كطابت منك الكف  
عن كذا (قوله ويحدد النفسى أيضاً بالقول المقضى افعال) فيه أمران الاول انه قد يكون  
هذا يعني ما قاله المصنف والاختلاف في مجزء العبارة بناء على ان الاقتضاء أي الطلب  
والقول النفسى واحد ومعنى ان القول النفسى مقتضى انه متعلق بالفعل على وجه انه  
طلب له ومعنى اقتضاء الفعل تعلق الطلب به فليستأمل الخ والثاني ان أيضاً يجوز ان يتعلق بما بعده  
أي يحدد النفسى بالقول المقضى افعال كما احداً اقتضاء فعل ان اريد تطبيق أحد المدلين  
على الآخر جلت القول هنا على الاقتضاء ويكون قد أثبت للاقتضاء اقتضاء مبالغة ويجوز ان  
يتعلق بما قبله أي يحدد النفسى بالقول المقضى كما حد اللفظ بالقول الدال على اقتضاء فعل  
ويكون التشبيه في اعتبار القول في حد كل منهما وان اختلف معناه فانه لفظي في الاول  
ونفسى في الثاني كما اشار الى ذلك بقوله وكل من القول والامر الخ (قوله وكل من القول  
والامر مشترك الخ) قال شيخ الاسلام به به على ان ما اقتضاء كلام المصنف هنا من ان الامر  
حقيقة في اللفظي والنفسى يخالف لما اختاره في مجتبه الاخبار من ان الكلام المتوع الى  
الامر وغيره حقيقة في النفسى مجاز في اللفظي اه وجه الاقتضاء المذكور ان ذلك  
هو المتبادر من حد كل منهما اذ العادة غير جارية بجد المعنى المجازي (قوله مشترك بين النفسى  
واللفظي) فان قلت اذا كان القول مشتركاً ومجازاً في اللفظ عند المصنف كما اقتضاء قول  
الشارح على قياس قول المحققين الخ أشكل دخوله بلا قرينة في الحدين على الاول وفي حد  
اللفظي على الثاني (قلت) القرينة موجودة وهي في اللفظي وصف القول بالدال لان المتبادر  
من القول الموصوف بذلك هو اللفظي وفي النفسى وصفه بالمقتضى لان اللفظي لا يوصف به في  
العادة فليستأمل (قوله على قياس قول المحققين الخ) فيه أمران الاول انه يدل على ان قياس  
مختار المصنف في الكلام الآتي عنك من انه مجاز في اللفظي عدم الاشتراك وان كلامه القول

بينه ما ثابتة في بعض النسخ  
وهي ان استفاد حكاية  
الاشتراك بين الاثنين الاشتهر  
منه بين الخمسة ويؤخذ من  
قوله حقيقة في كذا احد  
اللفظي به فاما النفسى وهو  
الاصل أي العمدة فقال  
فه (وحده اقتضاء فعل  
غير كف مدلول عليه) أي  
على الكف (بغير) لفظ  
(كف) فتناول الاقتضاء  
أي الطلب الجازم وغير  
الجازم لم ليس بكف ولما  
هو كف مدلول عليه بكف  
ومثله مرادفه كترك وذر  
يختلف المدلول عليه بغير  
ذلك أي لا يتصل قلبه بامر  
وسمى مدلول كفه أمراً  
لانها واقعة الدال في اسمه  
ويحدد النفسى أيضاً بالقول  
المقتضى لعله عمل الى آخره  
وكل من القول والامر  
مشترك بين النفسى واللفظي  
على قياس قول المحققين  
في الكلام الآتي في مجتبه  
الاخبار

والامر

والامر مجازي اللفظي \* والامر الثاني ان هذا لا ينافي ان الاشتراك المذكور مصرح به فلم يرد  
اثبات الاشتراك بمجرد القياس المذكور بل أراد بيان ان هذا على طريقة ما يأتي وأنه موافق له  
ومبنى عليه وفيه اشارة الى انه قياس مختار المصنف الآتي مخالفة في الاشتراك هنا وبذلك  
يُدفع ما أورده الكمال هنا (قوله ولا يعتبر فيه علو ولا استعماله وقيل يعتبران واعتبرت المعتزلة)  
فيه أمور من الأول ان من فوائد هذا الكلام الجواب عما عداه ويرد على المصنف من ان تعريفه  
غير مانع ان يدخل فيه ما ليس بالامر وهو ما اتفق فيه العلو والاستعماله وأحدهما مع انه ليس  
بالامر لا اعتبارهما أو أحدهما فيه وحاصل الجواب منع اعتبارهما أو أحدهما فيه فدخل  
ما اتفق فيه أو أحدهما فيه صحيح لانهم من افراده والى هذا الامر الاشارة بقول السارح حتى  
يعتبر في حده أيضا \* والثاني ان حاصل ما حكاه المصنف أربعة مذاهب في اعتبار العلو والاستعماله  
أصحها انه لا يعتبر واحد منهما \* والثاني انه يعتبر كل منهما وبه يجرم ابن القشيري والقاضي عبد  
الوهاب كما حكوه عنهما والثالث انه يعتبر العلو فقط واليه ذهب المعتزلة ومن ذكر معهم والرابع  
انه يعتبر الاستعماله واليه ذهب أبو الحسين ومن ذكر معه وإذا علمت ذلك علمت خطأ الكوراني  
حيث قال قوله وقيل يعتبران اذ يعتبر كل واحد بانقراده عند طائفة وانما قلنا ذلك لان  
اعتبارهما مالم يقل به أحد وقد أشار في المتن الى تعيين القائل بكل واحد من القديين فقال  
واعتبرت المعتزلة وأبو إسحق الشيرازي وابن الصباغ والسمعاني العلو وأبو الحسين والآمدى  
والامام وابن الحاجب الاستعماله فقوله واعتبرت بيان وتفصيل لقوله يعتبران فالاولى عدم  
الواو اه ومن أقرب أسباب وقوعه في هذا الخطا انه مع ضعف اطلاعه وتبعه لم يرد هذا القول  
المعتبر للامرين معا فيما وقف عليه من كتب الفقه فتوهم انه لم يقل به أحد فجزم بناء على توهمه  
بنيته وتأويل عبارة المصنف على ما ذكره وبأولوية عدم الواو الواجبة الاثبات وهذا خطأ  
على خطأ ومجازفة واضحة ولا حول ولا قوة الا بالله \* والثالث انه وان لم يعتبر شي مما ذكر لم يظهر  
صدقه على تصور باعترافه مع انه من افراده على القول الصحيح وذلك لان الامر اما طلب جائز  
بحيث لا مندوحة في تركه المأمورية أو بحيث يترتب الوعيد على تركه وذلك لا يتصور هنا وما  
طلب غير جائز بحيث يترتب التواب على الفعل دون الترك أو بحيث يترجح الفعل ويلازم على  
الترك وهو غير متصور هنا أيضا والوجوب بالمعنى اللغوي المعلوم مما يأتي يعتبر فيه الجزم بحيث  
لا يكون في الترك سعة والظاهر انه لا يتصور هنا أيضا فالوجه اعتبار ما يدخل فيه أو أخرجه  
عن افراده وتخصيصه باسم الدعاء وكذا يقال في نحو لا تؤاخذنا فليتامل (قوله قال عمرو بن  
العاصي لعابو به أمرتك أمر اجاز ما قصصتني) صريح في تصور الامر حقيقة بقسميه الجائز  
وقهري حتى غير الله تعالى فليتامل معنى الجائز وغيره حتميدوي يحتمل ان الجائز ما يستحق مخالفة  
العاقبة او المقاطعة أو نحوهما وغير الجائز ما يستحق مخالفة مجرد اللوم والانتكار (قوله واعتبر  
أبو علي وابنه ارادة الدلالة باللفظ على الطلب) أقول هذا مما يحتاج الى البيان وذلك لانه ان  
اريد بالطلب الطلب النفسي توجهه انه قسم من الكلام النفسي والمعتزلة ومنهم أبو علي وابنه  
يتوهمه وان اراد به الارادة كما هو الانسب بقول المصنف والامر غير الارادة خلافا للمعتزلة  
نافاه قول المهاج واعترف أبو علي وابنه بان تعابري أي بان الطلب غير الارادة وعن أقره عليه

(ولا يعتبر فيه) أي في  
مسمى الامر تقبلا وانظرا  
حتى يعتبر في حده أيضا  
(علو) بان يكون الطالب  
على الرتبة على المطلوب منه  
(ولا استعماله) بان يكون  
الطلب بعظمة لاطلاق  
الامر دون ما قال عمرو بن  
العاصي لعابو به رضي الله  
عنهما  
امرتك أمر اجاز ما قصصتني  
وكان من التوفيق قتل ابن  
هاشم  
هو رجل من بني هاشم خرج  
من العراق على معاوية  
فأسسك فآشأ عليه عمرو  
بقتله فآشأ عليه وأطلقه لخله  
فخرج عليه مرة أخرى  
فأشأه عمرو والبيت فلم يرد  
يا بن هاشم على بن أبي طالب  
رضي الله عنه ويقال أمر  
فلان فلانا برفق ولين (وقيل  
يعتبران) واطلاق الامر  
دونهما مجازي (واعتبرت  
المعتزلة) غير أبي الحسين  
(وأبو إسحق الشيرازي  
وابن الصباغ والسمعاني  
العلو وأبو الحسين) من  
المعتزلة (والامام) الرازي  
(والآمدى وابن الحاجب  
الاستعماله) ومن هؤلاء  
من حيد اللفظي كالمعتزلة

المصنف في شرحه لكن كلام الامام في الحصول يدل على ان ذلك الطلب هو الارادة حيث قال  
المسئلة الرابعة ذهب ابو علي وأبو هاشم الى أن ارادة المأمور به تؤثر في ضرورة صبغة الفعل  
أمر او هذا خطأ من وجهين الى أن قال الثاني أي من الوجهين ان صبغة فعل دالة بالوضع  
على المعنى وذلك المعنى هو ارادة المأمور واذا كانت الارادة نفس المدلول وجب ان لا تقيد  
الصبغة الدالة عليها صبغة لانها مدلولها عند التصريح فانظر قوله وذلك المعنى هو ارادة المأمور  
المخ وقول القرافي لانها مدلولها عند التصريح فان في ذلك نصير بما بان مدلول الصبغة عندهما هو  
الارادة وهو مقتضى اطلاق قول المصنف الا في الامر غير الارادة خلافا للمعتزلة وقد ذكر  
جمع منهم المصنف والعصم مذبح أبي علي وايه يقولهم والعبارة للعضد قال قوم صبغة فعل أي  
الامر صبغة فعل بارادات ثلاث ارادة وجود اللفظ و ارادة دلالة اللفظ على الامر و ارادة الامتثال  
واحترز بالاولى عن النائم اذا صدر عنه صبغة فعل من غير ارادة وجود اللفظ وبالثانية عن  
التهديد والتخيير والاكرام والاهانة ونحوها وبالثالث عن الصبغة تصدر عن المبلغ والمحاكي فانه  
لا يريد الامتثال واعترض عليه بان فيه تم افتقار الى المراد بالامر ان كان اللفظ قد دل عليه  
وارادة دلالة اللفظ على الامر واللفظ غير مدلول عليه وان كان المعنى قد دل عليه صبغة الفعل والمعنى  
ليس صبغة وقد يجاب بان المراد في أحدهما اللفظ وفي الآخر المعنى لانه يقال عليه ما اه وقال  
المصنف واعلم ان محل الخلاف انما هو في ارادة الامتثال واما ارادة الدلالة بالصبغة فالنزاع  
فيها ليس مع المعتزلة بل مع غيرهم من المتكلمين أي فهي شرط عند المتكلمين دون القهها  
كما صرح به الاستنوي واما ارادة احداث الصبغة فذلك شرط من غير توقف وقد حكى قوم  
فيها الاتفاق ثم حكى عن بعضهم عدم الاشتراط وقال انه ضعيف لا يعتمد عليه اه ولا يخفى  
مخالفة ما ذكره في محل الخلاف لما في جمع الجوامع عن أبي علي وابنه (قوله والطلب بديهي)  
قال الكوراني لما أخذ الاقتضاء الذي هو مرادف للطلب في تعريف الامر ومعرفة الحدود  
موقوفة على معرفة الحدود واجزائه والاقتضاء ليس معلوم فيحتاج الى تعريفه أشار الى استغنائه  
عن التعريف لكونه بديها هذا وكان الاولى ان يقدم هذا الكلام على تعريف الامر  
لكونه قسما من أقسام الطلب ثم يقسمه ثم يشرح في البحث عن كل قسم اه في النسخة الواقعة  
لي وفيه سقم فيحتاج التحريم قبل الكلام عليه فان كان حاصله ان الامر من أقسام الطلب  
فكان ينبغي البدء بتدبيره ثم تقسيمه الى الامر وغيره ثم الاشتغال بتعريف كل قسم بخوابه  
انه لم يتعلق الغرض هنا بتقسيم الطلب والمقام غير محتاج الى تقسيمه والبحث بالذات عن  
الامر فيكفي الاقتضاء على تعريفه لكن لما ورد عليه انه تعريف بالاختي لاخذ الطلب الذي  
هو نظري فيه دعه بقوله والطلب بديهي (قوله ولم يرد منه لامتناعه) قال شيخ الاسلام أي  
سبق العلم القديم باتفاقه والمنتج غير مراد بالاتفاق منا ومنهم اه وفي العضد ذكر المصنف  
ان الاولى في ابطال كون الامر هو الارادة انه لو كان الامر هو الارادة لوقعت المأمورات  
كاهلان الارادة تخصص الفعل بحال حدوثه واذا لم توجد لم يحدث فلا يتصور تخصيصه بحال  
حدوثه اه قال المولى القصار في ومبني هذا على ان الارادة من الله تعالى ومن العبد معنى

فانهم ينكرون الكلام  
النفسى ومنهم من حدد  
النفسى كالامدى  
(واعترى ابو علي وابنه) ابو  
هاشم من المعتزلة زيادة  
على العلو (ارادة الدلالة  
باللفظ على الطلب) فادالم  
يرده ذلك لا يكون أمرا  
لانه يستعمل في غير الطلب  
كما تهدد ولا يميز سوى  
الارادة قلنا استعماله في غير  
الطلب مجازي بخلاف  
الطلب فلا حاجة الى اعتبار  
ارادته (والطلب بديهي)  
أي متصور بمجرد التقاط  
النفس اليه من غير نظر لان  
كل عاقل يفرق بالبديهية بينه  
وبين غيره كالابن والاب  
الابن اشته فانه قد يقع ما قيل  
من ان تعريف الامر بما  
يشتمل عليه تعريف بالاختي  
بناء على انه نظري (والامر)  
المحدد و باقتضاء فعل الى  
آخره (غير الارادة) لذلك  
الفعل فانه تعالى أمر من  
علم انه لا يؤمن بالايمان ولم  
يرده منه لامتناعه (خلافا  
للمعتزلة) فبما ذكرناهم لما  
أنكروا الكلام النفسى  
ولم يمكنهم انكار الاقتضاء  
المحدد به الامر قالوا انه  
الارادة

واحد وان ارادة الله تعالى فعل العبد تستلزم وقوعه وهذا لا يطابق أصول المعتزلة وتعام  
الحقيقة في الكلام اه وفي شرح المنهاج للاستنوي والتزموا أي المعتزلة ان الله يريد الشيء  
ولا يقع ويقع وهو لا يريد اه وبهذا قد يتوقف في ان الممتنع غير مراد عندهم وعن المواقف  
وشرحه قال الحكماء ارادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الاكل ويسمونه غاية قال  
ابن مينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون  
على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الواجب في ترتيب وجود الكل منبوع لقبضان الحير في  
الكل من غير ان يباحث في طلب من الاول الحق وقال أبو الحسين وبجماعة من رؤساء المعتزلة  
ارادته تعالى هو علمه بتفجع في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه انظنه أو اعتقاده للتفجع  
في الفعل أو علمه بوجوب الفعل وسميه أبو الحسين بالداعية ولما استحال الظن والاعتقاد  
في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالتفجع ونقل عن أبي الحسين وحده انه قال الارادة في  
الشاهد زائدة على الداعي وقال الحسين التجار انه أي كونه مراداً امر عدي وهو علم كونه  
مكروها ومغلوبا وقال الكعبي هي فعله للعلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقال  
أصحابنا ورافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة تامة مقابلة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة  
تخصيص أحد المتدورين بالوقوع اه وفي الطالع نحو وعبارته في الاخير وقال أصحابنا  
وأبو علي وأبو هاشم والقاضي عبد الجبار انها صفة تامة مقابلة للعلم والقدرة من جهة بعض  
مقدوراته على بعض اه وفي شرح المحصول للاصفهاني واعلم ان الوجوه المذكورة للدلالة  
على ان الطلب المدلول عليه بالامر غير ارادة الأمور به حقيقة اما الوجه الاول وهو ان الايمان  
من الكافر الذي علم موته على الكفر محال مع كونه مأموراً به فيلزم وجود الطلب بدون الارادة  
منقوض بالطلب فان ايمان هذا الشخص محال مع انه مطلوب وطلب المحال محال فوجب ان  
لا يكون ايمان هذا الشخص مطلوباً وهو باطل فان منعت المقدمة القائلة طلب المحال  
محال ادعينا البداهة ومعناها المقدمة القائلة ان ارادة المحال محال ثم قال وأما التزام التكليف  
بالمحال فتستلزم فساده ونجيب عن الالوجه الدالة على ذلك اه (قوله له مسئلة القائلون بالنفسى  
اختلافوا هل الامر صيغة تخصه الخ) فيه أمران الاول قال الكوراني قال امام الحرمين  
وتبعه كثير من المتأخرين ان هذا التردد خطأ اذ لا خلاف في انه يعبر عن الامر القائم  
بالنفس مثل أمرتك وعن الايجاب خاصة مثل أوجبت عليك والتدب مثل نذبت لك هذا الامر  
انما الخلاف في مدلول صيغة أفعل ما هو وهذه العبارة قاصرة عن تلك الافادة وقال بعض  
الافاضل ولا يبعد ان يقال هذه التخطئة خطأ لان المراد ان الطلب هل له صيغة للدلالة عليه  
بهينة بحيث لا تدل على غيره كما ان الماضي والمضارع صيغة تدل عليه كقولك ولا خلاف في ان  
أمرت وماورأت بكذا ونحوهما ليس كذلك لكونها أخباراً هذا آخر كلامه وفيه نظر لان  
قول الامام ومن تبعه ان الخلاف انما هو في مدلول صيغة أفعل ما هو هل يخص الامر أم لا فاذا  
كان المراد هذا ومن ترجوا المسئلة بأن الامر هل له صيغة يتناول مثل أمرت وأنت ما مور  
اذ صدق على كل منهما انه صيغة تخص الامر ولا يخالف فيه ولا هو من المقصود في شيء بل  
الخلاف في ان صيغة أفعل ونحوه أي شيء من معناه أي يخص الامر أم لا فانزى أبدأ هذا

(مسئلة القائلون بالنفسى)  
من الكلام ومنهم  
الاشاعرة (اختلفوا هل  
للامر النفسى صيغة  
تخصه) بان تدل عليه دون  
غيره وقيل نعم وقيل لا  
(والنسبى عن الشيخ) أبي  
الحسن الاشعري ومن تبعه  
(وقيل النفي للوقف) بمعنى  
عدم الدراية بما وضعت له  
حقيقة مما وردت له من أمر  
وتهديد وغيرهما

القائل من قوله المراد ان اطلب هل له صبغة للدلالة عليه بهيئة بحيث لا تدل على غيره هو الذي  
 اراده المحققون ونسبوا الترجمة المذكورة لقصورها عن المراد فكيف يخطؤون وكيف يستقيم  
 الرد عليهم (فان قلت) بما الصواب في الترجمة (قلت) الصواب في الترجمة ان يقال هل صبغة  
 افعال ونحوه مخصصة بالطلب أم لا والعجب ان المصنف قال والخلاف في صبغة افعال ولم يبه على  
 فساد تلك العبارة اه (واقول) اما ما ذكره من النظره وعما لا شبهة في صحته اذ لا شبهة في صحة  
 اعتراض الامام وضعف ما ذكره بعض الافاضل المذكور وعدم ملاقاته لذلك الاعتراض واما  
 التعجب من المصنف فيما ذكره فيجيب عنه اما اولاً فلجو ازان لا يتعلق غرضه بالتنبه على فساد تلك  
 العبارة واما ثانياً فيجوز ان يكون تركه اعتراضه على تلك العبارة تيسيراً على الجواب عن اصحابها  
 بانهم تسعوا في اطلاق العبارة وادوا بها صبغة افعال ويجوز المسامحة في اطلاق العبارة  
 لفسادها الاعمى مخالفة الاولى واما الثالثة قوله والخلاف في صبغة افعال انفسد للمصرأى  
 لا خلاف الاقبحا كما في قولهم الكرم في العرب والائمة من قريش بعد الترجمة بقوله اختلفوا  
 هل الامر صبغة تخصه مع ظهوره وشموله صبغة افعال وبغيرها قد يريه التنبه على فساد تلك  
 العبارة وانها باطلاقة ليست محل خلاف فتأمل والامر الثاني انه قد يقال ان في عبارته تكرار  
 لان قوله اختلفوا هل الامر صبغة تخصه والخلاف في صبغة افعال حاصله بيان اختلافهم في ان  
 صبغة افعال تخص الامر أم لا وهذا مستفاد من قوله وتردد للوجوب الخ لانه اذا خلا في انها  
 تخص الامر أم لا وجوابه منع التكرار لان المقصود بعمليتها بيان اختلافهم في ان الصبغة تخص  
 الامر أم لا بل يشغل غيره أيضاً من غير قصد الى تفصيل ذلك الغير والمقصود بما أتى تفصيل  
 ماوردت له من المعاني وتفصيل حكمها من كونها حقيقة في البعض مجازاً أو مشتركة في البعض  
 وان استفيد من سياق ذلك اختلافهم في انها تخص الامر أم لا وهذا في غاية الظهور وقوله  
 وقيل للاشتراك بين ماوردت له ظاهره ثبوت القول بالاشتراك بين جميع ماوردت له وهو ظاهر  
 المتن فالشارح شرح المتن بما هو ظاهره ولم يلتفت الى ما نقله الكمال عن شرح المختصر وشيخ  
 الاسلام عن التلويح مما حصله انه لم يقل أحد باشتراكها بين جميع المعاني التي وردت لها كانه  
 اعدم ايضاح ثبوت هذا التي عنده أو لاطلاعه على ما يخالفه والا فالقطع حاصل باطلاع الشارح  
 على ما في شرح المختصر وما في التلويح فاندفع ما أشار اليه كلام الكمال وشيخ الاسلام من  
 الاعتراض عليه بذلك فليست أمثل (قوله وترد ستة وعشرين معنى) وهذا وما بعده ليس في حيز  
 قوله مسئله القائلون بالكلام النفسى ولا المتن يقتضى انه في حيزه فلا يرد على ما أتى من حكاية  
 المصنف مذهب عبد الجبار انه ينكر الكلام النفسى كما ورد الزركشى بناء على زعمه ان  
 مسئله يجملها مفرعة على الكلام النفسى (قوله والتدب والاباحة الخ) سياتى ان الصحيح عند  
 الجمهور انها حقيقة في الوجوب فقط فيكون فيما عداه مجاز يحتاج لعلاقة وهي بين الوجوب  
 وبين التدب والارشاد المشابهة المعنوية لا اشتراكها في الطلب وبينه وبين الاباحة الاذن وهي  
 مشابهة معنوية وكذا ينسب وبين الامتنان وكذا ينبغي ينسب وبين ارادة الامتنان وبينه وبين  
 التمديد المضادة لان المهدد عليه حرام أو مكروه (قوله ويصدق مع التحريم والكراهة) لم  
 يلتفت الى قول المصنف في شرح المنهاج عقب ذلك كذا قيل وعندى ان المهدد عليه لا يكون

(وقيل للاشتراك بين ماوردت له) والخلاف في صبغة افعال والمراد بها كحل ما يدل على الامر من صبغة فلا تدل عند الاشعري ومن تبعه على الامر بنفسه والبقية كأن يقال هل لزم ما يختلف ألزمتك وأمر تلك وترد ستة وعشرين معنى (لوجوب) أقيمو الصلاة (التدب) فكاتبوهم ان علمت فيهم خيرا (والاباحة) كلوا من الطيبات (والتمديد) اعلموا ما حلتكم ويصدق مع التحريم والكراهة



الاحراما كيف وهو مقرون بذكر الوعيد اه كانه لعدم ارتضائه وكانه يمنع لزوم اقتران المهدي  
عليه بذكر الوعيد المنافي للكرهه ويؤيد المنع قوله الاتي ويفارق التهديد بذكر الوعيد قال  
شيخنا الشهاب أي المتوعده (قوله والارشاد) نقل الكمال عن المصنف كلامين في الفرق بينه  
وبين الذنب فليتاأمل ثانيهما مع تفهيد الشارح في شرح الورقات قول الورقات والمنسوب  
ما يناب على فعله بقوله امتثالا فان هذا التقييد لا يوافق هذا الثاني ثم رأيت العراقي قال عقب  
الفرق الذي ذكره الشارح هنا فلانواب في الارشاد على المشهور وورق بعضهم بين أن يأتي بالارشاد  
المقتصد امتثال الارشاد فناب ثواب الذنب أو يقتصد تحصيل المصلحة الدينية فلا يناب أو  
يقصد هـ ما فناب وهو دون القسم الأول اه وهذا موافق لما نقله الكمال ثانيا عن المصنف  
وما قبله موافق لما نقله عنه أولا (قوله كقولك لاخر عند العطش اسقني ماء) قال الكمال انما  
يتمحض لارادة الامتثال اذ لم يكن هذا القول من السيد لعبد فان كان من السيد لعبد تصور  
أن يكون للوجوب بمعنى ترجيح الفعل المقتضى للمنع من التردد والندب بمعنى ترجيح الفعل من  
غير منع من التردد لا يعني الايجاب والندب اللذين هما نوعان من خطاب الله المتعلق بفعل  
المكلف اه وفيه أمران \* أحدهما انه يدل على ان الوجوب والندب يتحققان في غير خطاب  
الشارع يمكن تخلف معناهما ويناسب الاستدلال السابق بكلام عرو وغيره في الكلام على عدم  
اشتراط الاستعلاء وعلى هذا فالثواب والعقاب الاخرين لا يتعلقان بالوجوب والندب  
مطلقا وانما يتعلقان بهما اذا كانا في خطاب الشارع وحينئذ فقد يشكل ما وقع في الورقات  
وغيرها من تعريف الواجب بما يناب على فعله ويعاقب على تركه والمنسوب بما يناب على فعله ولا  
يعاقب على تركه من حيث عدم جمعهما فاننا نأمل ثم رأيت ما يأتي عن التلويح مما يقصد  
انقسام الوجوب الى لغوي ونسبي وأن الثواب والعقاب خاصة للثاني دون الاول وحينئذ ما في  
الورقات وغيرها في الوجوب الشرعي فليتاأمل \* والثاني ان هذا من حيث أمر السيد من حيث  
أمره ولكنه اذا أمر عبده وجب عليه طاعته لان الشرح ورد بما يجيب طاعته على عبده فيحقق  
هناك وجوب بخطاب الشارع يناب على فعله ويعاقب عقابا اخر وياعلى فعله وقد يتصور الندب  
أيضا لا يقال فليعمل ما قاله الكمال على ذلك لاننا نقول يمنع منه قوله لا يعني الخ فليتاأمل (قوله  
والاذن) أدرجه بعضهم في قسم الاباحه قال الكمال وهو متجه اذا أريد بالاباحه رفع المنع من  
الفعل لأحد الاحكام الخمسة الشرعية اه وفيه أمران \* الاول انه قد يفهم منه ان الاباحه التي  
هي أحد الاحكام الخمسة لا تكون الا شرعية بمعنى ثابته بخطاب الشارع لكن قياس ما قرره في  
تمثيل ارادة الامتثال بقوله كقوله لاخر عند العطش اسقني ماء عدم انحصارها في ذلك \* الثاني انه  
قد يجعل الاذن أعم من الاباحه بان يكون عبارة عن رفع المنع من الفعل أعم من رفع المنع أيضا  
عن التردد كما في الاباحه أو لا فليتاأمل (قوله والاذن نحو قل عتصوا) لم يقل هنا وبه مدغم التحريم  
والكرهه كما قال في التهديد فظاهره أنه لا يكون الامع التحريم ولا يوقف في ذلك على اختيار  
المصنف السابق في التهديد (قوله أي التذليل والامتهان) بين به أن التسخير يطلق بهذا المعنى دعوا  
للاعتراض بان اللائق تسميته سخريه بكسر السين لان التسخير التعمير كما أوضح ذلك المحققان  
(قوله والتسكين أي الايجاد عن العدم بسرعة) قال في التلويح ذهب أكثر القسرين الى أن

(والارشاد) وامتهن درا  
شهيدين من رجالكم  
والمصلحة فيه دينية بخلاف  
الذنب وقدمه هنا بعد أن  
وضعه عقب التاديب لقوله  
الاتي وقبل مشتركة بين  
الخمس الاول فانه منها  
(وارادة الامتثال) كقولك  
لاخر عند العطش اسقني  
ماء (والاذن) كقولك لمن  
طرق الباب ادخل  
(والتاديب) كقوله صلى  
الله عليه وسلم لعمر بن أبي  
سلة وهو دون البلوغ ويده  
تطيش في الصحفة كل مما يلدن  
رواه الشيخان اما كل  
المكلف مما يلزمه فندوب  
ومما يلي غيره مكروه ونص  
الشافعي على حرمة للعالم  
بالتبهي عنه محمول على المشغل  
على الايذاء (والانذار) نحو  
قل عتصوا فان مصيركم الى  
النار ويفارق التهديد بذكر  
الوعيد (والامتهان) كقوله  
عمار زككم الله ويفارق  
الاباحه بذكر ما يحتاج اليه  
(والاكرام) ادخلوها بسلام  
آمنين (والتسخير) أي  
التذليل والامتهان نحو  
كنوا قردة خاسئين  
(والتسكين) أي الايجاد  
عن العدم بسرعة نحو كن  
فيكون (والتجسيم) أي  
اظهار العجز نحو قاتوا  
بسورة من مثله

هذا الكلام أي قوله أن يقول له كن فيكون مجاز عن سرعة اليجاد وهم ولته على الله تعالى وكال قدرته تمسلا للغائب أعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد أعني أمر المطاع للمطيع في حصول الأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار إلى من أو لعل واستعمال الآلة وليس هنا قول ولا كلام وإنما وجود الأشياء بالخلق والتكوين مقر وبالعلم والقدرة والارادة وذهب به ضمهم إلى أنه حقيقة وأن الله تعالى أجرى سنته في تكوّن الأشياء أن يكونها بهذه الكلمة وأن لم يتسع تكوّن غيرها والمعنى يقول له احدث فيحدث عقب هذا القول ولكن المراد الكلام الازلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على التهم واستعمل على أعظم القوائد وهو الوجود جازة تعلقه بالمعدم بل خطاب التكليف أيضا أزل فلابد أن يتعلق بالمعدم على معنى أن الشخص الذي يوجد مأمور بذلك اه وقوله والمعنى يقول له احدث فيحدث عقب هذا القول يتأمل مع قوله لكن المراد الكلام الازلي الخ الآن يراد بالقول في قوله فيحدث عقب هذا القول تعلق الكلام الازلي باليجاد والتعلق حادث وكذا قوله هذه الكلمة يراد بالكلمة تعلق الكلام الازلي لكن على هذا ربما لا يفارق الا قول الذي ذهب اليه أكثرا المقصرين فليست له وقوله لانه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر ويتسلسل أي لانه اذا أريد بكن اللفظ فاللفظ حادث فكأن المكون به الشيء اقل حادث فهو شيء فيحتاج في تكوينه إلى لفظ آخر ويتسلسل وقول شارح أي اليجاد عن العدم بسرعة ظاهرة في الاول (قوله والاهانة) قال شيخ الاسلام وضابطه ان يؤتى باللفظ يدل على الظهور والكرامة ويراد منه ضده وهذا فارق التسخير اه (وأقول) بقي مفارقتها الاحتقار وقد قال الاسرى والترقي ينبغي الاستتار وبين الاهانة أن الاهانة انما تكون بقول أو فعل أو ترك قول أو ترك فعل كترك اجابته والقيام له ولا تكون بمجرد الاعتقاد والاحتقار قد يحصل بمجرد الاعتقاد فان من اعتقد في شيء أنه لا يعباؤه ولا يلتفت اليه يقال انه احتقره ولا يقال آهاته والحاصل ان الاهانة هو الانكار كقوله ذق والاحتقار عدم المبالاة كقوله بل ألقوا اه وقضية فرقه أن الاحتقار أعظم مطلقا من الاهانة وأن الاهانة تكون بغير اللفظ أيضا بخلاف ما ذكره شيخ الاسلام في ضابطها فليست له (قوله والتسوية) قال القرافي قلنا المستعمل ههنا في التسوية هو المجموع المركب من صيغتين من الامر مع صيغة أو وهذا المجموع هو المستعمل في التسوية فلا يصدق عليه أن المستعمل هو صيغة الامر من حيث هي صيغة الامر وهكذا قوله التقى كقوله الأية الطويل الانجلى المستعمل في التقى هو صيغة الامر مع صيغة الأية الصيغة وحدها اه واعلم أنهم صرحوا بجعل التسوية من معاني الصيغة ويجعلها من معاني أو فيمكن أن يكون معنى لكل منهما بشرط صاحبة الآخر وبه يجاب عن هذا الذي أورده القرافي وأما ما قاله في التقى فقد يمنع بان الصيغة وحدها قد تستعمل في التقى من غير توقف على صيغة الامر وان اتفق وجودها في هذا المثال فليست له (قوله والدعاء الخ) قال شيخنا الشهاب فيه أن الامر اذا لم يشترط فيه عاؤه والاستعلاء فلم لا يكون هذا منه ويجاب بانهم لا يسجون بذلك أدب مع الباري سبحانه اه وما أجاب به صرح به القرافي حيث قال والدعاء أمر

(والاهانة) ذق الما أنت  
العزير الكريم (والتسوية)  
فاصبروا أو لا تصبروا  
(والدعاء) ربنا افخ بيننا وبين  
قومنا بالحق (والقضى) كقوله  
الأيام الليل الطويل الانجلى  
بمعنى وما الاصباح منك بأمثل  
ولبعد انجلاءه عن الحب  
حتى كأنه لا طماعية  
فيه كان محتسلا مسترجيا  
(والاحتقار) ألقوا ما أنتم  
ملقون إذ يطبقون من  
السحر وان عظم محقر  
بالنظر إلى مجزئ موسى عليه  
الصلاة والسلام (والظهير)  
كحديث البخاري اذا لم تسخ  
فانصنع ما شئت أي صنعت

بحق لانه طلب جازم لمصلحة الفعل وانما يمنع اطلاقها بما مع الله تعالى اه (واقول) في تحقق  
 الجزم بل تحقق معنى الامر مطلقا في الدعاء بحيث تقدم في قوله ولا به تعريفه علو ولا استعلاء  
 فليأمل (قوله بمعنى تكبير النعمة) اشارة الى ان المراد المعنى في الجازم الاذعام لا الحقيقى الذى  
 هو اعطاء النعمة (قوله والتعجب) أى من المخاطب فالمراد التعجب (قوله والجهور قالوا هو  
 حقيقة في الوجوب فقط لغة الخ) فيه أمور ١- أحدها حال المصنف في شرح المنهاج اجموعا على  
 أن صبغة افعال ليست حقيقة في جميع المعاني التى أوردناها وانما التلافي في بعضها وقد اختلفوا  
 فيه على مذاهب الخ وهذا يخالف ظاهر قول الشارح السابق في أول المسئلة وقيل للاشتراك  
 بين ما وردت له وتقدم أن الشارح امانه اقتصر على ظاهر المتن وأن ظاهره الاشهر على هذا  
 القيل بين الجميع أو انه رأى تقابله ويخالف هذا الذى قاله المصنف ٢- الثانى قال الكوراني  
 في شرحه ما نصه ثم قال المصنف ومن قال بالوجوب وهم الجهور اختلفوا هل علم لغة أو شرعا  
 أو عقلا والذى ذكره منقول عن القاضي أبي بكر ولكن القول بان الوجوب علم بالشرع أو  
 بالعقل في غاية السقوط اذ وضع المسئلة انما هو في معنى صبغة افعال وشبه لغة هل يختص بالطلب  
 أم لا فلا وجه للتردد فيه اه (واقول) حاصل اعتراضه كالتري أن التردد في أن كون الوجوب  
 باللغة أو بالشرع أو بالعقل ينافى أن وضع المسئلة أن معناها لغة هل يختص بالطلب أم لا  
 ويجوابه أما أولا فلا نسلم ان وضع المسئلة ما ذكره بل وضعا أن معنى صبغة افعال ماذا أعم من  
 كونه لغة أولا وإما ثانيا فكانت منشا هذا الاعتراض أنه توهم أن الطلب هو الوجوب ولم يدركه  
 أعم من الوجوب فلا يمنع كون وضع المسئلة أن معناها لغة هل يختص بالطلب أولا والتردد في أن  
 الوجوب الذى هو أخص من الطلب باللغة أو بالشرع أو بالعقل على أن قوله ولكن القول بان  
 الوجوب علم بالشرع أو بالعقل في غاية السقوط اذ وضع المسئلة الخ خطأ ظاهرا مذلول هذه  
 العبارة كالتري أن سقوط القول في نفسه سببه كون وضع المسئلة ما ذكره مع وضوح أنه  
 لا ارتباط بين كون وضعها ذلك والقول بما ذكره وأن كون وضعها ذلك لا يمنع احدا من الذهاب  
 الى ما ذكره وانما يمنع واضعها من حيث وضعها من أن يردد فيها بين المذكورات بناء على اتحاد  
 الطلب والوجوب الذى توهمه فتأمل ٣- الثالث ان المفهوم من كلام الشارح في توجيهه الاقوال  
 ان حاصل الاول انها وضوغة في اللغة للوجوب وأن ذلك اخذ من اهل اللغة حيث يحكمون  
 باستحقاق المخالف للامر للعقاب لكن ان اريد بالعقاب عذاب الله تعالى فقيهه أن اهل اللغة من  
 حيث انهم اهل اللغة لا يعرفون استحقاق المخالف عذابه فلا يثبتون امر الله على ذلك وان  
 اريد اعم اشكل توجيهه القول الثانى واشكل استناد المصنف في اختياره الاقوال الى ان كون  
 الطلب الجازم متوقفا عليه انما استقيد من الشرع وان حاصل الثانى أن معنى الصبغة لغة انما  
 هو مجرد الطلب وأن كون الوجوب معناها انما هو في اوامر الشرع واوامر من أوجب طاعته  
 وقضية ذلك أن استعمالها في تمام معنى الوجوب من حيث خصوصه بجاز لغوى لانه غير معناها  
 الغوى وأن كون الوجوب معناها على الاول لا يتقيد بأوامر الشرع واوامر من أوجب  
 طاعته ويؤيد ذلك ان الصق الهندي لما ورد على بعض أدلة كونها حقيقة في الوجوب قوله  
 سلنا ذلك لكنه يدل على ان امر الله الى يقيد الوجوب فقلت ان امر غير تعالى يقيد أيجاب

(والانعام) بمعنى تكبير  
 النعمة فهو كلوا من طيبات  
 ما رزقناكم (والتقويض)  
 فاقض ما أنت قاض  
 (والتعجب) انظر كيف  
 ضربوا لك الامثال  
 (والتكذيب) قل فأتوا  
 بالتوراة فاتوا بوهان كنتم  
 صادقين (والمشوية) فاططر  
 ما ذاترى (والاعتبار)  
 انظر الى غيره اذا أغمر  
 (والجهور) قالوا هو (حقيقة  
 في الوجوب) فقط (لغة أو  
 شرعا) وعقلا (مذاهب)  
 وجهه أولها الصحيح عند  
 الشيخ ابي اسحق الشيرازى  
 أن اهل اللغة يحكمون  
 باستحقاق مخالف أمر سده  
 مثلهم للعقاب والثانى  
 القائل بانهم لغة لمجرد الطلب  
 وأن يزنه المحقق للوجوب  
 بان يترتب العقاب على الترتك  
 انما يستفاد من الشرع في  
 أمره أو أمر من أوجب  
 طاعته أوجب بان حكمهم أهل  
 اللغة المذكور ما أخذ من  
 الشرع لا يجابه على العبد  
 متلاطمة سميده والثالث  
 قال ان ما تصدده لغة من  
 الطلب يعين أن يكون  
 الوجوب لان جملة على  
 الندب يصير المعنى افعال  
 ان شئت وليس هذا القيد  
 مذكور واقول بل يشمله في  
 الجملة على الوجوب فانه يصير  
 المعنى افعال من غير تجزير ترك

(وقيل) هي حقيقة (في التسبب) لأنه المتيقن من قسمي الطلب (وقال) أبو منصور (الماتريدي) من الحقيقة هي موضوع (للقدر المشترك بينهما) أي بين الوجوب والتسبب وهو الطلب حدوا من الاشتراك والجزاء فاستعمالها في كل منهما من حيث أنه طلب استعمال حقيقي والوجوب الطلب الجازم كالإيجاب تقول منه وجب كذا أي طلب بالبناء للمفعول طلبا جازما (وقيل) هي مشتركة بينهما وتوقف (القاضي) أبو بكر الباقاني (والغزالي والآمدني) بها) بمعنى ليدروا أي حقيقة في الوجوب أي التسبب أم فيها (وقيل) هي مشتركة فيهما وفي الإباحة (وقيل في) هذه الثلاثة (والتمديد) وفي المختصر قول أنها لا قدر المشترك بين الثلاثة أي الأذن في الفعل وتركه المصنف لقوله لا تعرفه في غيره (وقال عبد الجبار) من المعتزلة هي موضوع (لإرادة الامتنان) وتصدق مع الوجوب والتسبب

عنه بأنه لا قائل بالقول وأن حاصل الثالث أنها موضوعة لقوله للوجوب إلا أن المستفاد من اللغة كونها الطلب وأما كون ذلك الطلب هو الوجوب فهو أمر يقضي به العقل وحينئذ نغض عن قول المصنف لغة أو شرعا أنها حقيقة في الوجوب في اللغة أو في الشرع ومعنى قوله أو اعتلا أنها حقيقة في الوجوب في اللغة بحكم العقل أي العلم بأن اللغة للوجوب طريقه العقل فليست أمل (قوله) لأنه المتيقن من قسمي الطلب (قال شيخنا الشهاب عليه منعه ظاهر لأن المتيقن هو مطلق الطلب لانه وص أحد القسمين ١١ وقال الكمال بعد شرحه وقد عورض هذا الاستدلال من طرف القائل بالوجوب بأن الموضوع للشيء محمول على الكامل منه الخ (وأقول) قد يرد على هذه المعارضة أن الحمل على الفرد الكامل ليس قاعدة متفق عليها كما يعلم من التلويح وغيره بل وليست كلمة قالوا في المعارضة بأن الأذن في الترك أمر زائد لدليل عليه فليست أمل (قوله) والوجوب الطلب الجازم) هذا جواب سؤال مقدر كما بينه المحسبان (فان قلت) إذا كان الوجوب هو الطلب الجازم وجب على من اعترف بأن الطلب الجازم مدلول الصيغة لغة كالصنف أن يعترف بأن الوجوب لغوي وإن الصيغة حقيقة في الوجوب لغة ولا يضر كون خاصته من ترتيب العقاب غير مستفادة من اللغة لأن خاصة الشيء خارجة عن حقيقته فلا يضر عدم استفادتها من اللغة في كون الصيغة حقيقة في الوجوب فكيف صح للمصنف مع اعترافه بما ذكر أن يخالف في كون الوجوب لغويا (قلت) يمكن أن يقال إن الوجوب ليس هو الطلب الجازم مطلقا بل الطلب الجازم الذي من شأنه وصفته ترتيب العقاب أي الطلب الجازم بهذا الاعتبار وهذا قاله الإمام الحرمين فان الوجوب عندنا لا يعقل دون التقييد بالوعد وقال السارح فيما سبق وإن جزمه المحقق للوجوب بأن يترتب العقاب على الترك ١١ ولا يخفى أن الطلب الجازم بهذا الاعتبار غير مدلول الصيغة لأن أهل اللغة من حيث أنهم أهل اللغة لا يعرفون ترتيب العقاب ولا يعتبرونه في وضع الصيغة على أن تصور كون الشيء لغويا دون خاصته عليه منع ظاهر لاستزمامه بحق الشيء بدون خاصته فلا تكون خاصة له وحينئذ يختص كون الصيغة للوجوب على مختار المصنف كالقول الثاني بأمر الشرع وأمر من أو أمره كما وأمره كالسيد والزوج وبشكل القول الأول لأن أهل اللغة من حيث أنهم أهل اللغة لا يلاحظون في الوضع ترتيب العقاب كما تقدم ذلك وهذا قال العلامة ابن جماعة هذا الاختلاف يعني في أن دلالة على الوجوب بالوضع أو بالشرع كيف يستقيم وعند التحقيق من قال أنه لغوي يقول هو الوجوب اللغوي لا الشرعي لأن أهل اللغة لا يعرفون ذلك ومن قال أنه شرعي يريد به الوجوب الشرعي قطعا وذلك أمر واضح محقق ١١ وقد يتوقف في أن أهل اللغة من حيث أنهم أهل اللغة لا يعرفون ترتيب العقاب ولا يعتبرونه في الوضع غاية الأمر أنهم لا يلاحظون العقاب المخصوص أي العقاب بالنار ولا يعتبرونه (فان قلت) هل يأتي ذلك على أن الواضع هو الله تعالى (قلت) نعم لأن العرب بالاتفاق تعرف أوضاع اللغة وهم لا يعرفون المعنى الشرعي ولا يلاحظونه في استعمال أوضاعها فلا يكون اللفظ موضوعا لغة للوجوب الشرعي (فان قلت) على مختار المصنف كالقول الثاني إذا استعملت الصيغة في معنى الوجوب هل تكون حقيقة لغوية أو مجازا (قلت) القياس أن تكون مجازا على القول الثاني فظاهر

لأن

(وقال) أبو بكر (الابن مبرور)  
 من الملكية (امر الله تعالى  
 للوجوب وأمر النبي صلى  
 الله عليه وسلم المتبادر) منه  
 (التدب) بخلاف الموافق  
 لأمر الله أو المبين له  
 فلو وجوب أيضا (وقبل)  
 هي (مشتركة بين الخمسة  
 الاول) أي الوجوب والتدب  
 والاباحة والتهديد والارشاد  
 (وقبل بين الاحكام الخمسة)  
 أي الوجوب والتدب  
 والاباحة والتحرير  
 والكراهة (والختار وفاقا  
 للشيخ أبي حامد) الاسفرايني  
 (وامام الحرمين) انها  
 (حقيقة في الطلب الجازم)  
 لغة فلا تخفى تقييده بالمشيئة  
 (فان صدر) الطلب بها  
 (من الشارع أو جوب)  
 صدوره منه (الفعل) بخلاف  
 صدوره من غيره الامن  
 أو جوب هو طاعته وهذا قال  
 المصنف غير المقول السابق  
 انها حقيقة في الوجوب  
 شرعا لان جزم الطلب على  
 ذلك شرعي وعلى ذلك لغوي  
 واستفادة الوجوب عليه  
 بالتركيب من اللغة والشرع  
 وقال غيره انه هو اتفاقهما  
 في أن سامة الوجوب من  
 ترتب العقاب على الترك  
 مستفادة من الشرع وعلى  
 كل قول هي في غير ما ذكر  
 فيه مجاز

لان الجزم عليه غير لغوي وقد استعملت فيه وأما على مختار المصنف فلانها موضوع في اللغة  
 لمطلق الجزم وقد استعملت في الجزم المحصور أي الجزم الذي يرتب عليه العقاب باعتبار  
 ذلك المحصور وهو امر زائد على مدلولها لغة فليست أمثل ثم رأيت في التلويح أثناء كلام طويل  
 مانسه فالامر حقيقة لغوية في الإيجاب بمعنى الإلزام وطلب الفعل وإرادته جزما وحقيقة  
 شرعية في الإيجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه التزم والعقاب لا بمعنى إرادته وجود  
 الفعل والأدلة يدل بعضها على الأول وبعضها على الثاني ثم قال ولا يأن أي ولا فائل يأن وأمر  
 التمرع مجازات لغوية اه وفي حواشيه الخسر وبه مانسه ثم من المعلوم المكشوف ان أهل  
 اللغة لا يفهمون من ضرب استحقاق تاركه العقاب بالنار وإنما هو من جهة الشرع ولهذا  
 ستر المصنف بين ما يقيد بحسب اللغة وبين ما يقيد بحسب الشرع فأورد ككلا في باب فان  
 استعمل أهل اللغة الأمر وأرادوا هذا المحصور كان استعمال العام في الخاص بخصوصه  
 فيكون مجازا قطعا فكيف يصح قوله ولا يأن وأمر الشرع مجازات لغوية اه ومنه أيضا  
 يظهر أن قول الفائل الأول ان أهل اللغة يحكمون باستحقاق مخالف أمر سيده مثلا للعقاب ان  
 أراد العقاب بالنار ممنوع والال يثبت الوجوب الشرعي الذي الكلام فيه فليست أمثل (قوله  
 المتبادر منه) أقول كان مراده بالمتبادر منه ما وقع منه باجتهاد وان كان بمنزلة الوحي اذ لا يقع  
 منه خطأ ولا يقرب عليه (قوله وقيل بين الاحكام الخمسة) فيه خفا بانسبة التحريم والكراهة  
 لكن الاخذ بظاهر من طلب الكف عن الفعل كالمصلاة في نحو صل بما لا يمتد منه عقل ولا نقل  
 وقال السكال وجه افادتها التحريم يظهر بما قدمناه في وجه استفادة النهي منها اه وأشار  
 الى ما ذكره في الكلام على قول المصنف في أول المسئلة فقبل النبي للوقف حيث قال قال ابن  
 برهان ذهب الشيخ وأصحابه الى أنها أي صبغة فعل بين الأمر والنهي والتهديد والتجيز  
 والتسكين ثم قال وقوله بين الأمر والنهي معناه والله أعلم ان النهي عن ضد المطلوب بصيغة  
 اذ عمل مستفاد بواسطة فهو مدلول لها يحتمل لان يكون من معانيها ولولا ذلك كره التهديد لا يمكن  
 حمل النهي في كلامه عليه لان التهديد نهى مؤكدا اه وقال شيخ الاسلام في قوله وقيل بين  
 الاحكام الخمسة أي بناء في التحريم والكراهة وان لم يراد اذ فيما وردت له صبغة افعال على ان  
 الأمر بالنهي نهى عن ضده أو على ان الصيغة وردت للتهديد وهو يستدعي ترك الفعل المتقسم  
 الى المحرم والمكروه اه (قوله والختار وفاقا للشيخ أبي حامد الخ) قال الكوراني في شرح  
 هذا الكلام مانسه أقول مختار المصنف أن صبغة افعال ونحوه حقيقة في الوجوب لغة وفاقا  
 لمن ذكره واذا وردت هذه الصيغة من الشارع دللت على الوجوب وهذا بعينه هو مذهب  
 الجمهور اذ لا معنى لقوله ان الأمر للوجوب الا ما ذكره المصنف اذ لا وجوب الا بالشرع  
 وتحققه ان صبغة افعال ونحوه تدل على الطلب الجازم لغة وذلك الطلب الجازم المانع من  
 التقيض هو العزيم بالوجوب الذي يعاقب على تركه ولا فائدة في السدول من قوله الجمهور واما  
 القول بان عند الجمهور يحتمل ان يكون الوجوب المستفاد منها عقلا وشرعا كما ذكره المصنف  
 في صدر البحث وما اختاره المصنف هو الطلب الجازم لغة وتسبق معناه لابطال ذلك وأنه  
 لا معنى له اذ الكلام في مدلول صبغة الأمر لغة ولهذا تركه المحققون ذلك التبريد اه في النسخة

الواقعة لي وفيها سقم (وأقول) قال المصنف في شرح المنهاج عقب نقله عبارة امام الحرمين مانصه  
 وحاصل هذا الذي اختاره جل الصيغة على الاقتصار والطلب وقصارى الاستفادة منها من جهة  
 اللسان الطلب الجازم وكون هذا الطلب وعدا عليه شي آخر ثابت في اوامر الشرع بالدليل  
 الخارجى فالوجوب مستفاد من هذا التركيب بين اللغة والشرع فقد وافق القائلين بالوجوب  
 وان كان قد خالفهم في هذا التركيب ثم قال ونقل المازرى في شرح البرهان هذا الذي اختاره  
 امام الحرمين عن الشيخ أبي حامد الاسفرايينى الى أن قال وهذا الذي اختاره أبو حامد وامام  
 الحرمين هو المختار عندنا فان الوعيد لا يستفاد من اللفظ بل هو خارج عنه ثم قال واعلم أن هذا  
 المذهب المختار مغاير للمذهبين الذين حكيناها ما عندنا حكاية القول بالوجوب في أن ذلك هل  
 هو بالشرع أو باللغة فتصير المذاهب أربعة الوجوب بالشرع والوجوب باللغة والوجوب  
 بضم الشرع الى اللغة وعدم الوجوب فان قلت كيف يقال بان الوجوب مستفاد من وضع  
 اللغة قلت هو بعيد كما أنبرنا اليه ولكنه مذهب مصريح به كما عرفت ثم نقل توجيهه بأنه قد  
 ثبت في اطلاق أهل اللغة نسبة من خالف مطلق الامر عاصيا وتقريره وتوجيهه بالعصيان  
 عند مجرد ذلك الامر ولا يستوجب التوبيخ الا بترك واجب فاتفى ذلك دلالة الامر المطلق  
 على الوجوب الى أن قال عن القاضى في اعتراض هذا التوجيه لساننا لم اطلاق اللغة  
 ما يقتضى أن مخالفة الصيغة المطلقة المعرأة عن القرائن يسمى عاصيا ويستوجب التوبيخ  
 ونقول لهم هم يتكبرون على من زعم أنهم وان ربحوا تارك الامتنال بسعة العصيان قائما ويجوز  
 عند تركه امتثال أمر شاهد قرائن أحوال الامر به دالة على اقتضاء الوجوب فليس عليكم أن  
 تزعموا أنهم يوجبون بالعصيان في الامر المجرد عن القرائن قال واسم الامر يصدق على المجرد  
 والماثلين فن أين لكم ان ما اطلقوه ينصرف الى الصيغة المطلقة قال ثم نقول على وجه التنزل  
 لساننا ان ثبت صحة العصيان وصحة ذلك على الاطلاق اذ قد ورد ذلك في غير موضع استحقاق  
 التزم فالتك قول أشرت على فلان بكذا فعصاني وعصى مشورتي وان لم تكن بمشورتك موجبا  
 على من أشرت عليه هـ ولا يخفى عليك تصريح هذا الكلام ككلام الشارح بان معنى هذا  
 القول الذى اختاره المصنف هو أن الوجوب ليس بمجرد الطلب الجازم بل الطلب الجازم  
 الموعده عليه من الله تعالى باعتبار أنه موعده عليه منه وأنه لما كان المستفاد من الصيغة من  
 جهة اللسان انما هو مجرد الطلب الجازم وأما كونه موعدا عليه الذى هو المحقق للوجوب قائما  
 استفيد من الشرع كان الوجوب مستفادا بالتركيب بين اللغة والشرع ومن هنا يتضح كل  
 الاضاح الفرق بين هذا المختار وقول الجمهور لان كلامنا من الجزم والكون موعدا عليه انما  
 استفيد من الشرع على قول الجمهور بخلاف هذا المختار فان الجزم مستفاد عليه من اللغة  
 وأما قول الكمال عقب كلام ترمذ مانصه ويظهر منه أن محل الخلاف الوجوب بخاصته لا بمجرد  
 الطلب الجازم دون تمامه فلا يتحقق ما قلناه من أن الوجوب ليس بمجرد الطلب الجازم بل  
 الطلب الجازم الذى له تلك الخاصية وباعتبارها وان كان قد يتوهم منه انه مجرد الطلب الجازم  
 واذا علمت ذلك علمت ما فى اعتراض الكورانى المذكور فقوله مختار المصنف ان صيغة الفعل  
 ويجوز حقيقة فى الوجوب قلنا هذا ليس بصحيح لما تبين من أن الوجوب على مختاره مستفاد

من التركيب بين اللغة والشرع فكيف تكون صبغة الفعل حقيقة في الوجوب لغة مع عدم  
استقلال اللغة فاذا معنى الوجوب بل الوجه أنهم اذا استعملت في تمام معنى الوجوب كانت  
مجازا لغويا كما ذكرناه فيما سبق ويؤيده ما تقدم عن حواشي التلويح وقوله وهذا بينه مذهب  
الجمهور وقتنا ممنوع لما ظهر من الفرق بينهم ما وتصريح المصنف بتغييره ما وقوله اذ لا معنى في  
اقولهم ان الامر للوجوب الا ما ذكره المصنف ان اراد به ان معنى الصيغة لغة وشرا عندهم  
هو معناها عنده كذلك فقد تبين انه ليس الامر كذلك وان مذهبه في معناها ما غير لمذهبهم فيه  
وان اراد شيئا آخر فليس الكلام فيه وقوله اذ لا وجوب الا بالشرع لا يجدي شيئا الا انه مع تغيير  
مذهبه ومذهبهم على الوجه الذي بيناه لم يكن الوجوب على كل منهما الا بالشرع اما على مذهبه  
فلان الكون موعدا عليه المتعبر في معنى الوجوب كما علم مما تقدم ليس الا بالشرع واما على  
مذهبهم فلذلك ولكون يلزم شرعا ايضا فيكون الوجوب لا يكون الا بالشرع لا يقتضي  
توافق مذهبه ومذهبهم ولا دلالة له على ذلك على ان نسبة كون الوجوب بالشرع الى الجمهور  
لا يوافق المتن اذ قصده ان الجمهور يحتفلون في انه بالشرع او غيره وقوله وتحققه الخ يريد عليه  
ورا اقتضاه ان تمام معنى الوجوب لغوي الا ترى الى قوله يدل على الطلب الجازم لغة وذلك  
الطلب الجازم الى قوله هو المتعرف بالوجوب وذلك خلاف مذهب الجمهور ومن انه شرعي ان  
قوله وذلك الطلب الجازم المانع من التقيض هو المعروف بالوجوب الذي يعاقب على تركه ممنوع  
عند المصنف على محتماره بل الطلب الجازم اعم من الوجوب اذ الوجوب اذا الطلب الجازم مع  
زيادة قيد الكون موعدا عليه وباعتبار ذلك كما تقدم بيانه اخذا من شرح المنهاج للمصنف  
وقوله ولا فائدة في العدول الخ يرده انه ظهرت الفائدة بظهور تغيير المذهبين وقوله واما القول  
بان عمدة الجمهور الى قوله اذ الكلام في مدلول صبغة الامر لغة يرده ان قوله وقد سبق منا هناك  
بطلان ذلك اشارة الى ما حكينا عنه فيما تقدم من قوله ولكن القول بان الوجوب علم بالشرع  
او بالعقل في غاية السقوط اذ وضع المسئلة انما هو في معنى صبغة الفعل وشروطه اه وقد سبق  
منا بيان بطلانه فيبطل ما بناه هنا عليه من هذا الاعتراض فليست امل ثم لنا اشكال في مختار  
المصنف وهو انه ان اراد بالتركيب الذي ادعاه ان الطلب الجازم الذي هو جزء الوجوب  
المركب غير مستفاد من الشرع وانما استقيده من اللغة فهو مشكل والظاهر انه ممنوع بل كما  
استقيد التوعد من الشرع استقيده منه ايضا الطلب وجزمه بل لا تصور افادته التوعد بدون  
افادته الطلب الجازم المبني عليه ذلك التوعد وان اراد انه ايضا مستفاد من الشرع فلا حاجة  
الى دعوى التركيب بل لا وجه لها بل الوجوب بتمامه مستفاد من الشرع وغاية الامر ان  
جوأم مستفاد من اللغة ايضا لكن هذا لا يوجب تركيبه اللهم الا ان يجاب بان المراد ان  
الشارع لم يتصرف في هذه الصيغة بالنسبة للطلب الجازم وانما استعملها فيه على قانون اللغة  
فاذا طلب الجازم انما هو باعتبار اللغة ولا يفتي اشكاله ايضا اذ يلزم عليه استعمال لغة  
في معنى مركب مستندا في استعماله بالنسبة لبعض منه الى اللغة وبالنسبة لبعضه الاخر الى  
الشرع ولا تنظيره ويلزم ان لا تكون الصيغة حقيقة في معنى الوجوب للغة ولا شرعا اذ معناه  
ليس بتمامه لغويا ولا شرعا فليست امل واعلم ان الوجه في المقام انقسام الوجوب الى لغوي

وشرعي بمعنىهما المتقدم عن التلويح وأن الصيغة حقيقة لغوية بالنسبة الى الاول وشرعية  
 بالنسبة الى الثاني وقضية ذلك انها بالنسبة اليه من المنقولات الشرعية وعلى هذا يحمل قوله  
 فان صدر من الشارع أوجب الفعل أي لان الصيغة منقولة شرعي الى وجوب الفعل وجوبا  
 شرعيا (قوله وفي وجوب اعتقاد الوجوب قبل البحث خلاف العام) قال الكوراني وفي شروحه  
 أي المثل ان الاصح يجب اعتقاد الوجوب كما في العام يجب اعتقاد عمومه وفيه نظر لان اطلاق  
 في العام اغتدا كره المحققون في الجملة على العموم قبل البحث عن المخصص قال صاحب التلويح  
 حكم العام التوقف فيه عند عامة الاشاعرة حتى يقوم دليل عموم أو خصوص وعنده ر  
 العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناول اللفظ قطعا ويقتضاه عند مشايخ العراق من المنقبة  
 وظنا عند جمهور الفقهاء والسكلمين وهو مذهب الشافعي فاذا كان تناوله ظنا عنده فكيف  
 يجب اعتقاد عمومته وكذلك جملة الامر على الوجوب مشروط بعدم الصارف عنه كاهوت ان  
 الحقيقة مع أن الجواز عليه التبادر الى الفهم قبل التخصيص عن الصارف ولا شك ان الظهور انما  
 يفيد الظن لا الاعتقاد فالحق ان يقال يجب جملة على الوجوب لأنه يجب اعتقاد الوجوب اه  
 في النسخة الواقعة على مع اصلاح لبعضه بمراجعة التلويح وآخر ما نقل عن التلويح هو قوله  
 وهو مذهب الشافعي وعقبه في التلويح بقوله والخيار سند شيخ من مرتد حتى يفيد وجوب  
 العمل دون الاعتقاد اه (وأقول) قال امام الحرمين في البرهان مائته اذا وردت الصيغة  
 الظاهرة في اقتضاء العموم ولم يدل وقت العمل بوجوبها فقد قال أبو بكر الصريفي من أئمة  
 الاصول يجب على المتبعين اعتقاد العموم فيها على جزم ثم ان كان الامر على ما اعتقدوه فذلك  
 وان تبين المخصوص تغير العقد وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء  
 وانما هو قول صدر عن عبارة واستمرار في عناد ونحن نقول ان يتحمل هذا المذهب أي يجوز ان  
 يتبين المخصوص بالآخر فان قال لا تقديره وورد المخصوص متأخر احوال اذا اتصل القول  
 في ذلك بالرد على الذين أوجبوا اتصال البيان بورد الخطاب وأبو بكر هذا من الرايين على هؤلاء  
 في تصانيفه وان زعم صاحب هذا المذهب ان تبين المخصوص يمكن فكيف يتصور جزم العقد  
 مع اشتغاله على تجوز ان تبين الامر على خلاف ما جزم به العقدي والتردد والجزم متناقضان  
 والذي يكشف الغطاء عن هذه المسئلة ان المتبع قبل أن يجز العمل يتردد وقد يغلب على ظنه  
 العموم تظهور اللفظ في اقتضائه الى آخر ما أطلابه وقد نقل ذلك عنه وأقره عليه من بعده من  
 المحققين بعضهم بلفظه كالأصفي في شرح المحصول وبعضهم بمعناه كالقرا في شرح  
 المحصول وكالمصنف في شرح المنهاج فقد اتفق الامام ومن تبعه على منع تصور حصول الاعتقاد  
 الجازم بالعموم بل افادت عبارة الامام أيضا دون عبارة من نقل عنه بالعموم منع تصور حصول  
 الظن بما ذكره كليا لا ترى الى قوله يتردد وقد يغلب على ظنه العموم ولا شبهة في أنه لا يحصى عن  
 ذلك اذا لجزم مع احتمال المخصص محال وكذا الظن كليا مع قوة الاحتمال وتعارض القرائن  
 في بعض المواضع وحيث يشكل تصحيح الشارح وجوب اعتقاد العموم سواء أراد بالاعتقاد  
 الاعتقاد الجازم أو مجرد الظن الذي هو الادراك الراجح وتعد الكوراني في التقدير فيه الآن  
 ما اقتضاه كلامه من حصول الظن كليا ممنوع لما ينشأ وأما توجيه الكمال لما صححه الشارح

(وفي وجوب اعتقاد  
 الوجوب) في المطلوب بها  
 (قبل البحث) عما يصرفها  
 عنه ان كان (خلاف العام)  
 هل يجب اعتقاد عمومته حتى  
 ينكبه قبل البحث عن  
 المخصص الاصح نعم كاسياتي



بانه ماخوذ من قول المصنف فيما يأتي وتتملك بالعام الخ وان لم يكن في عبارة المتن هناك تصریح  
بوجوب اعتقاد العموم لان التمسك فرع وجوب اعتقاد العموم فقيه نظر لا يفتي بما تقرره وما  
أقده من القرعية ممنوع وبما يؤيد منه قول التلويح السابق حتى يفيد وجوب العمل دون  
الاعتقاد (لا يقال) لاشكال على الشارح ولا مخالفة في كلامه لما قاله الامام وموافقوه  
لان كلامهم في اعتقاد ارادة العموم من التمسك وكلامه في ثبوت العموم للفظ ولا شك في ثبوته للفظ  
سواء أريد منه أم لا (لانا نقول) هذا لا يصح ان يكون محل نزاع كما لا يفتي فتعين ان يريد اعتقاد  
ارادة العموم من لاشكال في الحقيقة على الشارح بل على المصنف لان تصحيح الشارح على لان  
المصنف وحكاية مقتضى عبارة لان احالة المصنف وجوب اعتقاد الوجوب على مستلة العام  
تقتضي ان مراده فيها وجوب اعتقاد العموم لانه المناظر لما هنا ويمكن ان يجاب بمحمل  
السلام على حذف النضاف أي اعتقاد اعتبار عمومه وثبوت حكمه بحسب الظاهر حيث  
لم يظهر صارف عنه لظهور انه مع ظهوره لا يعتد بالعموم وحاصله انه يجب عند اتقاف ظهور  
الصارف المذكور اعتقاد اعتبار العموم وثبوت حكمه بحسب الظاهر لياتي التمسك والعمل  
به لان العموم هو المعنى الاصلى الحقيقي قطعاً للفظ فيجب اعتباره حيث لم يظهر الصارف عنه  
ومن هنا تظهر القرعية التي ادعاها السكالك اذ ما لم يعتد اعتبار العموم لا يمكنه التمسك به  
فوجوب التمسك به كما هو المراد كما هو ظاهر يتوقف على وجوب اعتقاد اعتبار عمومه (لا يقال)  
كيف يحصل الاعتقاد المذكور مع احتمال توقف الاعتبار على البحث (لانا نقول) هذا الاحتمال  
غير معتبر عند هذا القائل لما قام عنده من أدلة عدم التوقف كظهور اللفظ في العموم مع كون  
الاصل عدم التخصص كأي سائر القواعد فانه يعمل للعجته الظن فيهما من الدليل مع مشروطة  
اعمال ذلك الدليل عند غيره على الاقل مرة في ما هو مقتوفيه ويجري نظيره هذا الجواب  
وما يتعلق به فيما هنا من اعتقاد الوجوب فالمعنى انه يجب اعتقاد اعتبار الوجوب وثبوت  
حكمه بحسب الظاهر وحيث لم يظهر صارف عنه لانه الحقيقة والاصل عدم الصارف عنها  
وله مرمى انه جواب حسن قريب يمكن حمل كلام المصنف في عليه فيندفع عنه تشيخ الامام  
وموافقيه فليست له اذا علمت ذلك علمت جواب ما أورده الكوراني وما في كلامه فقولنا  
ذكره المحققون في الحمل على العموم قبل البحث عن التخصص قلنا لو سلمنا هذا الحصر بالنسبة  
لجميع المحققين لكن ذكرهم بالنسبة للحمل أي لوجوبه فانه مراد القائل بالحمل قطعاً اذ لا  
يجوز عنده اخراج نفي من الافراد عن الحكم كما لا يفتي لكن ذكرهم ليستلزم ثبوته بالنسبة  
لوجوب اعتقاد اعتبار العموم اذ لا يفتي مع عدم وجوب اعتقاد اعتبار وجوب الحمل على  
العموم كما هو ظاهر بل لو سلم عدم استلزامه ثبوته بالنسبة لما ذكره لم يدفع ذلك ما قاله الشارح  
لجواز ان يكون غير المحققين ذكره واستلزام الاعتقاد أيضاً تسببهم الشرح والتحويل على قول  
غير المحققين واقع كثيراً في سائر العلوم خصوصاً في كلام الفقهاء ومخبرهم كما لا يفتي على انه متى  
سلم مثل الكوراني ان من رسمهم بالمحققين هم جميع المحققين وان جميع من عداهم خارج عن  
المحققين وقوله قال صاحب التلويح الى قوله ولا شك ان الظهور انما يفيد الظن قلنا هذا مسلم  
في العموم بحسب نفس الامر ما بحسب الظاهر والحكم كما هو المراد فان ظهوره يفيد اعتقاده

بل العلم به للقطع بان لا يوجب البحث فليس حكم الله عنده في الظاهر الا العمل بالعموم  
وتظير ذلك ما قاله السيد وغيره في تعبيرهم في جرد الفقه بالعلم بالاجمالم مع انه ظن المجهد حيث  
قالوا ملخصه ان المجهد اذا ظن ان كذا حكم الله في الواقع علم قطعا انه حكمه بحسب الظاهر  
في حقه وحق مقلديه على انه يجوز ان يراد بالاعتقاد ما يشعل الظن فلا اشكال مطلقا وقوله  
قالوا ان يقال يجب حمل على الوجوب لانه يجب اعتقاد الوجوب قلنا قد بين ان المراد  
وجوب اعتقاد اعتبار الوجوب وشيئ مقتضاه بحسب الظاهر ولا اشكال عليه على انه يرد  
على ما زعم انه الحق انه لا معنى للعمل على الوجوب الا اعتقاد الوجوب فزعم انه الحق هو عين  
ما منعه من حيث لا يدري قال القرافي في شرح المحصول البحث الثاني عشر في الفرق بين الوضع  
والاستعمال والمحل فانها تلتبس على كثير من الناس الى ان قالوا اما الاستعمال فهو اطلاق  
اللفظ وارادة صمما بالحكم وهو الحقيقة أو غير معناه له علاقة بينهما وهو المجاز والمحل اعتقاد  
السامع مراد المتكلم من لفظ فعنى قول العلماء ان الشافعي رضي الله عنه حمل قوله تعالى  
يتربصن يا تمشين ثلاثة فتروه على الاظهار اى اعتقاد انهم ارادوا الله من الآية وان ابا سفيان  
رضي الله عنه حمل الآية على الجبض اى اعتقاد انهم ارادوا الله تعالى منه اقول المحل الى دلالة  
اللفظ اه وقال قبل ذلك البحث الحادى عشر في الفرق بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ اول  
ما سمعت هذه العبارة من الشيخ شمس الدين الخسر وشافعي وكان يقول هذا الموضوع خلقى على  
الامام نضر الدين وحصل بسبب التباسهما علىه خال كثيرين كلامه ثم انى انا بعد ذلك تصفيت  
المواضع التي وقع فيها التلخل في المحصول فوجدتها نحو ما من ثلاثين موضعا سبق التنبيه عليها  
في مواطنها ودلالة اللفظ هي ما تقدم بيانه على اختلاف تلك الطرق الثلاث وانفرد على  
أحد دعواتي ليجب الفرق ويقرب البحث واستكن الدلالة عنهم السامع وأما الدلالة باللفظ فهي  
استعمال اللفظ اما في موضوعه وهي الحقيقة أو في غيره موضوعه له علاقة بينهما وهي المجاز واما  
استعماله لتعريف علاقة قال العلماء هو وضع مستأنس من ذلك المستعمل كما اذا قال اقبأ كبر  
أو اسقى الماء يريد بذلك طلاق امرأته وهذه الباء في قولنا الدلالة باللفظ باء الاستعانة لان  
المتكلم استعان بلفظه على انه ما ما في نفسه كانت عين بالقلم على الكتابة والقيدوم على التجارة  
اذا تقرروا طبعا للحقيقتين فيقع الفرق بينهما ما في خمسة عشر فرقا اولها ان دلالة اللفظ صفة  
السامع والاخرى صفة المتكلم وثانيها ان دلالة اللفظ محلها القلب لانه موطن العلوم والظنون  
والاخرى محلها اللسان ونسبة الرنة وثلثها ان دلالة اللفظ بحسب أو ظن والاخرى اصوات  
منقطعة الى ان قال وثالث عشرها ان دلالة اللفظ حقيقة واحدة لا تختلف في نفسها لانها اما  
على أو ظن وهما أبدا الدهر على حالة واحدة والدلالة باللفظ وهي استعماله تختلف بتارة يجب  
في الاستعمال تقدم خبرا المبتدأ وتارة لا يجب وتارة يجب تقديم الفاعل وتارة لا يجب الى غير  
ذلك من اختلافها وضاع اللفظ العربية والجمية والعرفية الى آخره انتهى (فان قلت) لعله اراد  
بالجل بمعنى آخر صحيحا (قلت) لا يظن له هنا معنى صحيح ومن ادعى ذلك فعليه البيان فان قلت  
يمكن ان يراد به العمل وهو الايمان بالواجب قلت لا وجوب لارادة في المقام كما هو ظاهر  
فليست بل (قوله اى انه ل) اشارة الى ان المراد الامر القلبي قال شيخنا الشهاب بقربينة

(فان ورد) الامر اى ان فعل

الورود انتهى (وأقول) انما يظهر كون الورود قرينة لو كان اتصاف اللفظي به حقيقة دون  
 النفس وفيه نظر اذ كل منهما من المعاني وهي لا توصف به حقيقة ولهذا قال الشارح في شرح  
 قول المصنف وان ورد سببا وشروطا وما ناهى وصححا وفاسدا فوضع مانعه ووصف النفسى  
 بالورود مجاز كوصف اللفظي به الشائع انتهى الا ان تكون القرينة باعتبار شيوخ اللفظي  
 واقوى من ذلك الاستدلال بقوله فلاباحة وقوله للوجوب اذا لتعنى الذى هو الاقتضاء  
 لا يكون للاباحة اذ لا اقتضاء فيها ولا يكون للوجوب لاقتضاء ذلك المغايرة بل هو نفس الوجوب  
 اذ لاقتضاء الوارد بعد الخطر هو نفس الوجوب على هذا القول وذكر الكمال فائدة لقوله أى  
 اقول لا مانع من ارادتها مع ما قلناه فليتأمل (قوله بعد حذر) ظاهر اقتضاهم على الحظر عدم  
 جريان هذا الخلاف في وروده بعد انتهى التنزيه بل يتفق حيث نذكر على انه للوجوب على أصله  
 (قوله قال الامام أو استئذان) هذا لا ينافى قول الامام بالوجوب مع ابي الطيب وغيره كما  
 يأتي لان المقصود به ان الامام جعل ما بعد الاستئذان من محل الخلاف ايضا وعبارته الامر  
 الوارد عقب الخطر والاستئذان للوجوب خلافا لبعض اصحابنا ثم رأيت الزكشى وغيره ينها  
 على ذلك (قوله فلاباحة الخ) فيه أمران الاول قال شيخنا الشهاب هذا يكون مقيدا بما  
 سبق من انها حقيقة شرعية في الوجوب فقط الا ان يقال انها حقيقة شرعية أو عرفية  
 انتهى وقوله مقيد بالمسبق أى بناء على موافقة هذا القائل على ما سبق والالم يقآن التقييد  
 وقوله الا ان يقال الخ كان مراده منسه الجمع بين هذا وما سبق وعدم التقييد بان الذى سبق ان  
 الصيغة حقيقة لغوية في الوجوب فقط والذى هنا حقيقة شرعية أو عرفية في الاباحة وفيه  
 نظر لان ما سبق لم يخصر في القول بانه في الوجوب حقيقة لغوية وهذا وقد بين الكمال ان المراد  
 انها حقيقة شرعية واستدل على ذلك من كلامهم والثاني قال الصفي الهندي اختلفوا في  
 الامر الوارد بعد الخطر فالجمهور على انه لا اثر لتقدم الخطر وان الامر في اقتضاء مقتضاه من  
 الوجوب أو التذب أو غيرهما بعده كما هو قبله ومنهم من قال ان تقدم الخطر قرينة صارفة له  
 عن مقتضاه الى الاباحة وان كان قبله مقتضيا للوجوب ومنهم من فصل وقال ان كان الخطر  
 السابق عارضا له تعرضت الصيغة بزوال تلك العلة كقوله تعالى واذا حملتم  
 فما صطادوا وقوله عليه الصلاة والسلام كنت نبيتمكم عن ادخال الخوم الاضاحى لاجل الذادة  
 التي ذفت قالوا فادخرها فعرف الاستعمال يدل على انه لرفع ذلك الخطر السابق فقط  
 فيرجع حكمه الى ما كان قبل الخطر من اباحة أو نيب أو ايجاب وان احتمل ان يكون مقتضيا  
 لمقتضاه من ايجاب أو نيب نظرا الى الوضع وان لم يكن كذلك فالصيغة بمقتضاها على  
 ما كانت قبله ان كانت للوجوب فالوجوب وان كانت للتذب فالنذب وان كانت مترددة بينهما  
 فكذلك لكن القائلون بالتوقف كالغزالي زادوا ههنا احتمال الاباحة فان الصيغة عندهم  
 لم تكن محتملة لها قبله وقالوا قرينة سبق الخطر تروج احتمال الاباحة وان لم تعينه انتهى واعلم  
 ان ما رجحه المصنف من الاباحة بشكل مما اشهر من قاعدة ما كان ممثما اذا جاز وجب ورجحا  
 عبر بانه اذا جاز صدق بالواجب فانه لم على ما رجحه ان الممتنع جاز ولم يجب لشهول الجواز بعد  
 الممتنع لا امر بعده ولا يظهر الفرق بينهما بان ما نحن فيه محتمل اذا وردت صيغة اقول بعد الخطر

(بعد حذر) المتعلقة (قال  
 الامام) الرازي (واستئذان)  
 فيه (فلاباحة) حقيقة  
 تبادرها الى الذهن في ذلك  
 لغلبة استعماله فيما حقيقتنا  
 والتبادر للاستعمال للحقيقة

وتلك القاعدة اذا ورد جواز شئ هو محذور اذ هذا لا يقتضى معنى فارقا بين ما بل قد يقال  
 وورد صيغة افعال بعد الحظر اولى بالوجوب من زرد الجواز به - دلالة اذا اقتضى ورود  
 الجواز بعد الحظر الوجوب فاقضاء الصيغة الموضوع للوجوب اولى ولان ما نحن فيه محله اذا  
 كان الحظر السابق منصوحا عليه بهينه وتلك القاعدة اذا لم يكن منصوحا عليه بهينه كالختان  
 فان قطع القلفة لم يقع نص على تحريمها بعينها بل دخل تحريمها تحت تحريم قطع عضو الانسان  
 مثلا لان المصنف صرح بان من افراد تلك القاعدة اكل الميتة مع ان حرمتها منصوطة بعينها  
 فالمرافق لتلك القاعدة ترجيح الوجوب وهو المنقول عن الجمهور وكما تقدم في كلام الصني وقد  
 عبر المصنف في منع الموانع عن تلك القاعدة بعبارة فقال فصل وبأنهم عن قاعدة كون الشئ  
 ممنوعا لولم يجب وتضمنوا بالعبادة وهو قال واعلموا ان هذه القاعدة شهيرة في المذهب معزوة  
 الى أبي العباس بن سريج ثم قال وقد تكلمنا عليها طويلا في كتاب الاشياء والنظائر ومخلص  
 ما قلناه نقل عن أبي العباس ما تحرير العبارة عنه ان يقال ما لا بد منه لا يترك الاجمال بدنه وما  
 اعتقد ان ابا العباس نص على هذه القاعدة وانما تعلقت من كلامه في مسألة الختان وذكرها  
 الشيخ أبو اسحق في المذهب والتبني والغزالي والسيكا الهراسي وغيرهم بعضهم في مسألة سجود  
 التلاوة وبعضهم في مسألة الختان ورجعوا عنها بعضهم بان جوازها لم يشرع لمجرد دليل على  
 وجوبه وبان الواجب لا يترك بسنة قال ابياب هذه القاعدة وقد ظهر تأثير هذا الكلام في  
 مسائل منها قطع اليد في السرقة فانه لولم يجب لكان حراما وكذلك اقامة الحد ودعى ذوى  
 الجرائم ومنها انه يجب على المضطر اكل الميتة في الاصغر وأطال الكلام في ذلك بما بين  
 استفادته ثم قال وقد بينت في كتاب الاشياء والنظائر ان القاعدة منقوضة بسجود التلاوة عندنا  
 وسجود السهو وزيادة ركوع في الخسوفين والنظائر في المخطوبة والكفاية فانها لا تجب وان  
 طلبها العبد الكسوف على المذهب وقد كانت المعاملة قبلها ممنوعة لان السيد لا يعمل عبده  
 الى آخر ما ذكره جمهورهم في معرفة هذه القاعدة واعلم ان مما يقوى الاشكال ان المصنف  
 أشار في شرح الخارج في بعض هذه الامثلة التي جعلها في منع الموانع من تلك القاعدة الى انها  
 مما نحن فيه حيث قال فائدة وقد عرفت الخلاف في الامر الوارد بعد الحظر هل يدل على  
 الوجوب أو الاباحة ويضاهيه مسائل منها الكفاية فهي مستحبة وان كانت واردة بعد حظر  
 وعن صاحب التقریب حكاية قول انما تجب بطلب العبد ومنها النظر الى المخطوبة بعد العزم  
 على نكاحها مستحب وفي وجهه هو مباح مجرد ولا امر به في قوله صلى الله عليه وسلم للمغيرة بن  
 شعبه انظر اليها فانه احرى ان يؤدم بينكما أي يجمل بينكما المودة واردة بعد الحظر وهو تحريم  
 النظر للاجنيات عند خوف الفتنة ومنها اذا قال لبعده اتجر ما أدوناه ويجب عليه امثال  
 امر سنده وهو امر واردة بعد حظر وهو الحجر على العبد في التصرف في مال سيده والله اعلم انتهى  
 وسياق أوائل كتاب السنة ان من امارات الوجوب كون الفعل ممنوعا منه لولم يجب كالختان  
 والحدلان كلامهما عقوبة وانه قد يتخلف الوجوب مع هذه الامارة لدليل كافي بسجود السهو  
 وسجود التلاوة في الصلاة انتهى (قوله وقال القاضي أبو الطيب الى قوله للوجوب) فيه  
 أمران الاول ان الوجوب هو المنقول عن الجمهور كما تقدم في كلام الصني والمرافق لقاعدة

(وقال) القاضي (أبو الطيب)  
 (و) الشيخ أبو اسحق  
 (الشيخ - رازي) أو المظفر  
 (والسهماني والامام) الرازي  
 (الوجوب) حقيقة كافي  
 غير ذلك وضعية لاستعمال  
 في الاباحة لا تدل على  
 الحقيقة فيها (وتوقف امام  
 الحرمين) فلم يحكم باباحة  
 ولا وجوب ومن استعماله  
 بعد الحظر في الاباحة فانما  
 سلمت فاصطادوا فاذا قضيت  
 الصلاة فامشروا في الارض  
 فاذا تطهروا فأنوهم وفي  
 الوجوب واذا نزل في الاشهر  
 الحريم فاقبلوا المشركين  
 اذقتهم المؤدى الى قتالهم  
 فرض كفاية

ما كان ممنوعاً منه إذا جاز وجب كما تقدم أيضاً لأن الجواز صادق بالجواز المستفاد من صبغة  
 اقل وعلى القول الأول تخص القاعدة بجواز لم يتقدم صبغة اقل والثاني ان تقريرهم  
 هذا الخلاف كالصريح في ان الصبغة مع كونها حقيقة في الوجوب محمولة عليه وان الغلبة  
 المذكورة التي اعترف بها القائل بالوجوب كما صرح به قول الشارح وغلبة الاستعمال في  
 الاباحة الخ لا يعارض الوجوب ولا يصرف عنه وحينئذ لفظ عند هذا القائل معنى حقيقي  
 وهو الوجوب ومعنى مجازي غالب وهو الاباحة فكان ينبغي ان يجري هذا الخلاف السابق في  
 قول المنصف وفي تعارض المجاز الرجح والحقيقة المرجوحة أي بأن غلب استعمال المجاز عليها  
 ثالثها المختار مجمل انتهى أي والاول ان الحمل على الحقيقة أولى لاصالته اوجه قال أبو حنيفة  
 رضى الله عنه والثاني ان الحمل على المجاز أولى لغلبته وبه قال أبو يوسف الأثران يكون القائلون  
 بالوجوب ههنا من القائلين بقول أبي حنيفة فيما سبق ويمكن أن يجاب بالفرق بين المستلذين بان  
 ما سبق مفروض فيما اذا تعدد المعنى وكان استعمال اللفظ في أحد المعنيين حقيقياً وفي الآخر  
 مجازياً وما هنا مفروض فيما اذا تعدد المعنى وكان استعماله في إيجابه حقيقياً وفي إباحته مجازياً  
 فتأمل على انه يحتمل ان تسليمهم الغلبة مبنى على التزل والافتقار للقائلين بالوجوب تبادر  
 الاباحة من الصبغة التي استدل به القائلون بالاباحة فانهم استدلوا بان السيد والوالد اذا منع  
 عبده أو ولده عن شيء ثم قال له اقل ذلك الشيء تبادر الى الفهم منسه الاباحة وهو دليل الحقيقة  
 فيكون حقيقة فيسه وهو المطلوب فاجاب القائلون بالوجوب باننا لانسلم ان الفهم يقاد الى  
 الاباحة على الاطلاق بل لو تبادر اليها فاعما تبادر لولا القرينة الا ترى انه لو كانت القرينة  
 مستفيدة لم يبادر والفهم الى الاباحة كما لو كان السيد منع عبده عن الاكساب لمصلحة ثم أمره فانه  
 لا يقيد الاباحة بل يبيد الوجوب وكذلك لو قال الاب لا يشبهه اخرج الى المكعب بعد منعه  
 منه لمصلحة فانه يتبادر منه الى الفهم ما يتبادر منه قبل المنع انتهى فلو سلوا غلبة الاستعمال  
 في الاباحة حقيقة فكان ينبغي ان يسلموا التبادر لان الغالب هو التبادر من اللفظ وفي قولهم  
 بل لو سلم التبادر فاعما يتبادر لولا القرينة دفع لما يتوهم من اثبات الاباحة بالتبادر وذلك لان  
 التبادر الذي تعرف به الحقيقة هو التبادر من غير قرينة فليتأمل (قوله واما بعد الاستدذان  
 فكان يقال ان قال اقل كذا اقله) هذا صريح في تصوير المسئلة بمجرد صدور اقل بعد  
 الاستدذان وان لم يتوسط بينهما اذن وهو الظاهر واما قول الامههات في شرح الحصول مانعه  
 وقول المنصف يعنى الامام بعد الاستدذان أي والاذن أي استاذن فاذن له ثم أمره بالمأذون فيه  
 انتهى فبسه نظر (قوله أي لا تفعل) اي بديل قوله للتحريم وقوله للكراهة والالقال انه  
 التحريم أو الكراهة هو بديل وقيل للاباحة أي الامر النفسى لا يتصور ان يكون للاباحة لانه  
 طلب الكف والطلب لا يكون اباحة (قوله بعد الوجوب) نضرة اقتصارهم على الوجوب  
 انه بعد التدب التحريم بلا خلاف وهو غير بعيد لانه الاصل (قوله وفرقوا الخ) كأن المراد ان  
 المقصود بالذات من النهي دفع المسئلة ومن الامر تحصيل المصلحة والافتقار المقصود يتضمن  
 تحصيل المصلحة وبالعكس فليتأمل (قوله مسئلة الامر طلب الماهية للتكرار ولا مرة الخ)  
 قال المنصف في شرح المنهاج فائدة استصحاب المؤذن هل هو مختص بالمؤذن الاول حتى لو

واما بعد الاستدذان فكان  
 يقال لمن قال اقل  
 كذا اقله (اما النهي) أي  
 لا تفعل (بعد الوجوب  
 فالجمهور) قالوا هو  
 (للتحريم) كما في غير ذلك  
 ومنهم بعض القائلين بان  
 الامر بعد المنع للاباحة  
 وفرقوا بان النهي لدفع  
 المفسدة والامر لتحصيل  
 المصلحة واعتناء الشارع  
 بالاول أشد (وقيل للكراهة)  
 على قياس ان الامر  
 للاباحة (وقيل للاباحة)  
 نظر الى ان النهي عن الشيء  
 بعد وجوبه يرفع طلبه  
 فيثبت التحسين فيه (وقيل  
 لاسقاط الوجوب) ويرجع  
 الامر الى ما كان قبله من  
 تحريم أو اباحة لكون  
 الفعل مضرراً أو منفعة  
 (وامام الحرمين على وقعه)  
 في مسئلة الامر فلم يحكم  
 هنا بشي كما هنالك (مسئلة  
 الامر) أي اقل (الطلب  
 الماهية للتكرار ولا مرة  
 والمرة ضرورية) اذ لا توجد  
 الماهية بأقل منها

فيحمل عليها (وقبل المرة مدلوله) ويجعل على التكرار على التواين بشرئ (وتعال الاستاذ) ابو اسحق الاسفرايني (ر) ابو حاتم (القزويني) في طائفة (التكرار مطلقا) ٢٢٢ ويجعل على المرة بتزنية (وقبل) للتكرار (ان علق شرطاً وصفه) أي بحسب

تكرار المعلق به فهو وان كنتم جنباً فاطهروا والراية والرائي فاجلدا كل واحد منهم مائة جلدة تكرر الطهارة والجلد بتكرر الجنابة والزنا ويجعل المعلق المذكور على المرة بتزنية كما في أمر الحج الماعق بالاستطاعة فان لم يعلق الامر فله مرة ويجعل على التكرار بتزنية (وقبل بالوقف) عن المرة والتكرار بمعنى انه مشترك بينهما أو لاحدهما ولا يعرفه قولان فلا يحمل على واحد منهما ما لا يقربه ومنشأ الخلاف استعماله فيما كامر الحج والعمرة وأمر الصلاة والزكاة والصوم فهل هو حقيقة قيمه لان الأصل في الاستعمال الحقيقة أو في أحدهما - جذرا من الاشتراك ولا يعرفه أو هو التكرار لانه الاغلب أو المرة لانها التيقن أو في القدر المشترك بينهما - جذرا من الاشتراك والجواز وهو الاول الرابع ووجه القول بالتكرار في المعلق ان التعليق بجاذ كرمعير بعينه والحكم يتكرر بتكرره ووجه ضعفه ان التكرار حثث ان سلم مطلقا أي فيما اذا ثبت

مع ثانيا فلا يوجب اجابته يظهر بتعريف المستقلة على ان الامر هل يقتضي التكرار وقد حكى النووي في شرح مسلم عن حكاية القاضي عياض اختلاف العلماء في هذه المسئلة وقد حكى بعضهم عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام انه قال يجب كل واحد ان يحدد النيب انتهى كلام المصنف (وأقول) هذا من التعليق بشرط لان عبارة الحديث اذا سمعتم المؤذن فتقولوا مثل ما يقول واعلم انه يجوزم البيضاوي بما اختاره الامام الرازي في المعلق عن انه لا يقتضي التكرار من جهة اللفظ ويقضية من جهة القياس لان ترتيب الحكم على الشرط أو الصفة فيبدع عليه ذلك الشرط وتلك الصفة لذلك الحكم فيسلم تكرر الحكم بتكرار ذلك التكرار والحكم يتكرر عنه وأورد عليه انه لو كان تعليق الحكم بالشرط فلا يعلق تكرر او بالقياس لكان يلزم تكرار الطلاق بتكرار القيام فيما اذا قل ان وقت فانت طالق وليس كذلك وألجبت بان هذا التعسير دال على انه جعل القيام بهذه الطلاق ولكن المستعير لتبديل الشارع لان وقوع الطلاق حكم شرعي وآحاد الناس لا عبرة بتعليقهم في أحكام الله تعالى انتهى فليست كل من يرد على هذا التعليق وقوع الطلقة الواحدة واعلم ايضا ان كلام الشارع صريح في شمول محل الخلاف لما اذا ثبت العلية من خارج واما تخصيص الأمدى وابن الحاجب الخلاف بحال تثبت علية كالايمان والتكرار الحكم بتكرره غلته اتفاقا قال الاستاذ والمصنف انه منافق لكلام الامام زاد المصنف والبيضاوي (قوله فيحمل عليها) أي على المرة فينبغي ان المراد على الماهية في ضمن المرة وعلى المرة لوجود الماهية في ضمنها بالوافق قوله لطالب الماهية وبشعر الى ذلك قوله اذ لا توجد أي الماهية باقل منها (قوله وتقبل المرة مدلوله) يحتمل ان المراد ان نفس المرة مدلوله كما هو ظاهر ويحتمل ان المراد ان الماهية في ضمن المرة مدلوله ويقارن الاول مع قوله انه يحمل على المرتبان فله على المرة على الاول لانها أقل ما يتحقق به القدر المشترك الذي هو المدلول وعلى الثاني لانها نفس مدلوله أي لان الماهية في حقيقة نفس مدلوله على ما تقر (قوله أي بحسب تكرر المعلق به) بخلاف التكرار حيث قيل به عند عدم التعليق فانه بقدر الامكان ما عدا أوقات الضرورة فالتكرار عند عدم التعليق أصح من التكرار عند التعليق (قوله كما في أمر الحج المعلق بالاستطاعة) ومنه قوله تعالى والله على التامم حج البيت من استطاع اليه سبيلا وان كان المراد بالامر في هذه المسئلة الصيغة كما تقدم في كلام الشارع لان قوله والله على التامم حج البيت في حكم الصيغة لافادته ما يقضيه (قوله وهو الاول الرابع) أي من أدلته وهو دليل على ابطال التكرار خاصة انه لو كان للتكرار ايام الاوقات كلها لعدم أولوية وقت دون وقت والتعميم باطل بوجهين أحدهما انه تكليف بما لا يطاق الثاني انه يلزم ان ينسخ كل تكليف يأتي بعده لا يمكن أن يجامعه في الوجود لان الاستغراق الثابت بالاول ينزول بالاستغراق الثابت بالثاني وليس كذلك وخروج بقوله لا يمكن أن يجامعه فهو الصوم مع الصلاة واعتراض كل من الوجهين اما الاول فلان الاوقات الضرورية كقضاء الحاجة وغيره مما لا يمكن فيها الاستفعال بالامور خارجة عن تناول الامر بالعقل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق واما الثاني فلان التامم انما يلزم ان لو كان الامر الثاني أيضا مطلقا غير محقق من بعض الاوقات شرعا أو عقلا أو مثلا - هذا غير واقع في الشرع أصلا ولو وقع لا لزم التامم التامم الثاني كان الامر الثاني محققا

عليه المعلق به من خارج ولم تثبت ليس من الامر ثم التكرار عند الاستاذ ومواقفه حيث لا بيان يعرض

بعض الاوقات فلا يلزم نسخ الاول بل يلزم تخصيصه ببعض الاوقات ولا امتناع في ذلك عقلا  
 مع انه غير واقع ايضا على الوجه المقروض لاني الشرع ولا في غيره (قوله) يستوعب ما يمكن  
 من زمان العمر فان قلت اذا تعددت المهورات فهل يقسم الزمان بينها بالسوية ويستوعب  
 بكل واحد ما يخصه بالقسمة لان استيعاب ما يمكن من زمان العمر بكل واحد مقفول لغيره منها  
 وكيف الحال قلت يؤخذ بوجوب ذلك مما تقدم من جواب الوجه الثاني من وجهي بطلان  
 التعيين وهو انه لا يقع في الشرع امران مطلقا ولو قلنا كذلك التزم نسخ الاول بالثاني ولو  
 كان الثاني مخصوصا ببعض الاوقات كان مخصوصا للاول لا لانسخ الامع ان ذلك غير واقع ايضا  
 لكن هذا ظاهر عند ترتيب الامرين فلا نقارنا كقولنا كذا وكذا افعالهما واطلاق ليرتات  
 نسخ ولا تخصيص فان فرض وقوع مثل ذلك في الشرع فببعض الزمان يتم ما وهل يقسم  
 بينهما كل يوم وكل ليلة وكيف الحال ولا ياتي في قسمة عمره بينهما لانه لا يعمر قدره وهل الخيرة فيها  
 يبدأ به اليه في كل نظر لكن نجه ان الخيرة اليه فيما يداه (قوله) والتكرار فيه (أي في المعلق  
 ان لم يتكرر المعلق به لو كان المعلق به هو الابد استماعه ولم يتكرر بل هو مطلقا فيبني عدم  
 التكرار حيث استثناء ذلك على هذا القول (قوله) وقيل للقور والعزم في الحال على الفعل  
 بعد هذا القدر معمول به عند نفي الصلاة فانه يدخل الوقت تحت المبادرة الى الفعل أو العزم  
 على الفعل به في الوقت وقد تقدمت هذه المسئلة (قوله) والترخي أي التأخير) يحتمل انه دفع  
 بهذا التفسير توهم ان يراد بالترخي مدا الفعل والاستمرار فيه مع المبادرة الى التمسك به واعلم انهم  
 لم يمتوا ضابط الترخي حيث قيل به ويوجب به ويحتمل ان ضابطه العرف (قوله) والمبادر بمثل  
 خلافه منع ومن وقف) قال الكوراني والحق ان قول المصنف خلافا لمن منع لوجه لان  
 القائل بانه للترخي لم يقل به وجوب بل جواز امرح به المحضون على ان عدم الامتنال يلائم  
 القول بالتوقف على ما ذهب اليه طائفة من الواقعية ثم قول المصنف ومن وقف عطف على من  
 منع أيضا ليس على ما ينبغي اذ الواقعية طائفة ان امام الحرمين ومن نابه قالوا بالوقف في مدلوله  
 لغة أهو للقور أم لا لكنه لو بادره بمثلا سواء كان للقور وللقدر المشترك واما وجوب  
 الترخي فغير محتمل عندهم وذهب طائفة الى التوقف فيه وفي الامتنال لاحتمال وجوب  
 الترخي انتهى (وأقول) قال المصنف في شرح المنهاج طائفة والمذهب الثالث انه يفيد الترخي  
 كذا أطلقه جماعة منهم المصنف وقال الشيخ أبو إسحق في شرح المبع وامام الحرمين في  
 التخصيص والبرهان ان هذا الاطلاق مدخول اذ مقتضاها ان المصلحة المطلقة تقتضي  
 الترخي حتى لو فرض الامتنال على البدل لم يتسدى به وليس هذا معتقدا احدهما كلامهما  
 ورأيت ابن الصباغ في عمدة العالم قال ان من الواقعية في هذا المسئلة من قال لا يجوز فعله على  
 الفور لكن قال القائل بهذا خالف الاجماع قبله وعلى الجملة هو مذهب ثابت منسرب الحنرفق  
 الاجماع ثم قال المصنف في ذلك الشرح والمذهب الرابع الوقف اما لعدم العلم بمدلوله أو لانه  
 مشترك بينهما الى ان قال ثم افتقرت الواقعية من قائل اذا أتى بالماء وربه في أول الوقت كان  
 متمثلا قطعوا ان أمرع الوقت الاول لا تقطع بخروجه عن العهدة واخبره امام الحرمين في  
 البرهان ومن قائل انه وان يادى الى فعله في أول الوقت لا تقطع بكونه متمثلا بخروجه عن العهدة

لاعله يستوعب ما يمكن من  
 زمان العمر لا يتقاه صريح  
 بعضه على بعض فهم يقولون  
 بالتكرار في المعلق يتكرر  
 المطلق به مسن باب أولى  
 وبالتكرار فيه ان لم يتكرر  
 المعلق به حيث لا قرينة على  
 التوقف لهذا قال المصنف  
 مطلقا (ولا تقور خلافا  
 لقوم) في قوله هم ان الامر  
 للقور أي المبادرة عقب  
 وروده بالفعل ومنهم  
 القائلون بانه للتكرار  
 (وقيل) للقور والعزم في  
 الحال على الفعل بعد  
 (وقيل) هو (مستترك) بين  
 القور والترخي أي التأخير  
 (والمبادر) بالفعل (ممثل  
 خلافا من منع) امتثاله بناء  
 على قوله الامر للترخي  
 (ومن وقف) عن الامتنال  
 وعدمه بناء على قوله لا تعلم  
 أوضح الامر للقور أم  
 للترخي ومنشأ الخلاف  
 استعماله فيهما كما مر  
 الايمان وأمر الحج وان  
 كان الترخي فيه غير واجب  
 فهل هو حقيقة فهم لان  
 الاصل في الاستعمال  
 الحقيقة أو في أحدهما  
 حذرا من الاشتراك ولا  
 تعرفه أو هو على القول لانه  
 على القول بالوقف أوسط  
 أو الترخي لانه يسد عن  
 القور بخلاف العكس  
 لامتناع التقديم أو في القدر

المشترك بينهما حذرا من الاشتراك والجماز

لجواز ارادة التراخي نقله لا مدى وابن الحاجب وغيرهما انتهى وقوله ومن هائل انه وان بادر  
 الى فعله في اول الوقت لا تقطع بكونه ممثلا لغيره الاسنوي سكي ابن برهان عن غلاة الواقفية  
 ان لا تقطع بامتناله بل تتوقف فيه الى ظهور الدليل لاحتمال ارادة التاخير انتهى وقال الفزالي  
 في المستفي اما المبادر فممثل مطلقا ومنهم من غلغل فقال تتوقف في المبادر انتهى فقد بان بذلك  
 ثبوت القول بان المبادر غير ممثل الا ترى قول المصنف في هذا الذي حكيناه عن شرحه للمحتاج  
 وروايت ابن الصباغ في عدة العالم قال ان من الواقفية في هذه المسئلة من قال لا يجوز قوله على  
 القول ثم قوله وعلى الجملة هو ذهب ثابت منسوب الى خرق الاجماع فهل يبق وراء ذلك من  
 تصريح بيقينه وخرقه للاجماع لا يمنع ثبوته وانما ذابرت بيقينه مع ثبوته الى خرق الاجماع ولا  
 يمنع سكايته وثبوت القول بالتوقف عن الامتنال وعدمه الا ترى الى قول المستفي ومنهم من  
 غلغل فقال تتوقف في المبادر وقول المصنف فيما تقدم حكينا عنه وان بادر الى فعله في اول  
 الوقت لا تقطع بكونه ممثلا مع قول الاسنوي سكي ابن برهان عن غلاة الواقفية ان لا تقطع  
 بامتناله بل تتوقف فيه الخ فاشارة المصنف في المتن الى الاول بقوله بخلافه ان منع والى الثاني  
 بقوله ومن وقف فلقد دره اماما مطلقا مع الاقدام في الفن وسيتبين يظهر بطلان قول  
 الكوراني والحق ان قول المصنف بخلافه لمن منع لا وجه له الخ وانما ليس بحق وان قول المصنف  
 المذكور له وجه وجيه حتى على الكوراني لتصور اطلاعه واعتباره بما حكينا به مما يقدم  
 عليه ما يبيد على قاعدة ان المتيقن مقدم على التاني وان من سقط حجة على من لم يحفظ نحو ما  
 مثل ابن الصباغ الذي قال فيه الائمة انه اجتمع فيه شروط الاجتهاد المطلق ونحو ما مع اقرار  
 مثل المصنف لكلامه وذكري في معرض منازعة الشيخ والامام فيما طالع على ما يشعر به تعبير  
 المصنف بقوله هذا كلامهما وروايت ابن الصباغ في عدة العالم الخ كما لا يخفى على القطن  
 وبطلان قوله ايضا قول المصنف ومن وقف عطفا على من منع ايضا ليس على ما ينبغي الخ  
 وليت شعري كيف ساغ له هذا مع ما نقله بقوله وذهب طائفة الى التوقف الخ واما قول الكمال  
 ومن واقفه من جملة كلام ذكره ما نصه فم بعض القائلين بالخامس وهو الوقف نقل عنه التوقف  
 عن القطع بكون المبادر ممثلا خارجا عن العهد لجواز ارادة التراخي قال ابن الصباغ في عدة  
 وقائل هذا لا يجوز له له على الفور لكنه خالف الاجماع قبله وقال الفزالي في المستفي اما  
 المبادر فممثل مطلقا ومنهم من غلغل فقال تتوقف في المبادر انتهى وكان معقدا المصنف في قوله  
 بخلافه ان منع ومن وقف هو هذان النقلان ونقل ابن الصباغ منع المبادر بالفعل مبني على  
 القول بالوقف عن القطع بكون المبادر ممثلا كما دل عليه كلامه وقد قدمت الاشارة اليه  
 لا مقابل له كما وقع في عبارة المتن فالادق ان يقال بخلافه ان منع المبادر بناء على الوقف أي عن  
 القاطع بكون المبادر ممثلا انتهى فيجاب عنه بجمع ان نقل ابن الصباغ مبني على ما ذكره ومنع  
 دلالة كلامه عليه ولو سلم فلان ان معقدا المصنف هذان النقلان لجواز اطلعه على نقل آخر  
 يوافق مادلت عليه عبارة بل هذا هو الظاهر من حاله بل الظاهر ايضا ان الشارح وقف على نقل  
 صريح في ذلك فانه صرح ببناء المنع على القول بان الامر للتراخي وبناء الوقف على القول بانه  
 لا يعلم اوضع الامر للقور والتراخي ولا يمكن صدور هذا التصريح بدون مستند صحيح صريح



من آحاد القضاة فضلا عن هذا المحقق المشهور بقاية الثبوت والاحتياط ومن حفظ حجة على من لم يحفظ بل ما صرح به هو صريح صنيع غيره كالصفي الهندي فإنه قال في نهايته ما نصه وذهب آخرون إلى أنه لا يقتضيه أي إلى أن الأمر لا يقتضي الفور وهو لا يختلقوا أيضا فذهب الأكثر منهم عن الشافعي ومعظم أصحابه وجماعة من الأشاعرة وجماعة من المعتزلة وعتد جماعة من هذه الفرق إلى جواز التأخير عن أول وقت إمكان العمل به فعلى هذا هما فعل المكلف المأمور به مبادرا أو مؤخرا كان مختلا وذهب الأقلون منهم إلى أنه يقتضي التراخي في حقه لا يكون المبادر ممتلا وقد قيل أنه خلاف الإجماع ففسرنا فيه إلى شرح الإجماع وأما الواقعة فهم من توقف فيه توقف الأستراك ومنهم من توقف فيه توقف الأدرية وهو لا يتصهوا إلى غلاة ومقتصدية أما الغلاة فهم الذين توقفوا في المبادر والمؤخر في أنه هل هو مختل أم لا ونسبوا أيضا إلى شرح إجماع السلف فأنهم كانوا قاطعين بأن المبادر يسارع في الامتثال ويصالح في الطاعة وأما المقتصدية فهم الذين قطعوا بامتنال المبادر وتوقفوا في المؤخر في أنه هل هو مختل أم لا ثم منهم من قال بتأنيبه ومنهم من لم يقل به ثم منهم من لم يؤنمه ومنهم من توقف فيه مع القطع بأنه امتثال أصل المطلوب انتهى فانظر كيف جزم على قول التراخي بتفريع عدم كون المبادر ممتلا قبل ذكره أقوال الوقت فإنه صريح في أن هذا الاعتقاد له بالوقت وبه يرتد ما ذكره السكال أن منع امتثال المبادر مني على الوقت بل لو سلم هذا في كلام ابن الصباغ لم يلم مطلقا كما صرح بذلك كلام الصفي المذكور وحيت تدب سقط ما يباه السكال على ما ذكره من اعتراض المتن وقوله قال لائق الخ كما يسقط بذلك أيضا قوله قبل ذلك ثم اطلاق القول باقتضائها التراخي منتقد لاقتضائه ان الامتنال على البدار غير معتد به الخ اذ قد بان ثبوت القول بعدم الاعتداد بالامتنال على البدار فلا تامة اذ قائل وتيقظ (قوله لوقت من فوراً وتراخ) يحتمل انه على حذف المضاف من البيان أو المبين أي من ذي فوراً أي من وقت ذي فوراً وتراخ والحال وقت من فوراً وتراخ وفيه نظر اذ الفور والتراخي وصفان للعمل بالمقتصدية دون الزمان الاعلى سبيل التجوز فليتأمل (قوله لان القصد الفعل) أي مطلقا وشرح ذلك ما قال ابن الهمام ان خصوص يوم الخميس مقتضاه أمران الزام الصوم وكونه في يوم الخميس فاذا جزم عن الثاني لم يات بقى اقتضاء الصوم وقد أشار الشارح إلى الجواب بجمع اقتضاء الأمرين بقوله والقصد من الأمر الاول الخ (قوله كالامر في حديث الصبيخين الخ) ذكر حديثين أو هما ما دل على حكم التسيان وثان ما على حكم الرقاد والغفلة التي هي أهم من التسيان ويقتضي حكم الترك عمدا قصد اوله مستفاد بالقياس على المذكورات بل أولى لانه اذا وجب القضاء مع العذر فعنده أولى (قوله كافي لعمه وشرحه) أي ولم يثبت عنه خلاف ذلك فلا يرد انه قديد كخلاف ذلك في غيرها ما (قوله والاصح ان الاتيان بالمأمور به يستلزم الاجراء) قال الكوراني من جملة كلامه على ذلك ما نصه قالوا لو كان مقتضا القضاء لكان ملائم من ظن أنه متطهر وصحيحة مستطعة لاقتضاء اذ ظن الطهارة كافي في جواز الاقدام واللازم منتف قلنا ممنوع اذا المثلة مختلف فيها اذ قال باله قوط بعض العلماء وان سلم انه يجب القضاء فالقضى واجب مستأنف ونسبته قضاء مجاز هكذا أجاب المولى المحقق عضد الله والدين وفيه نظر لانه بعد ان تبين أن المصلح لم يكن على طهارة فبطلت قضاء

وهو الاول الرابع أي طلب الماهية من غير عرض لوقت من فوراً وتراخ (مسئلة) قال أبو بكر (الرازي) من المتفنية (و) الشيخ أبو الحسن (الشيرازي) من الشافعية (وعبدالجبار) من المعتزلة (الامر) بشئ مؤقت (بستلزم القضاء) له اذ لم يفعل في وقته لا شعار الامر بطلب استدرا كد لان القصد منه الفعل (وقال) الاكثر اقتضاء بامر جديد كالامر في حديث الصبيخين من نسي الصلاة فليصلها اذ ذكرها في حديث مسلم اذ ارقدا حدكم عن الصلاة أو فقل عنها فليصلها اذا ذكرها والقصد من الامر الاول الفعل في الوقت لا مطلقا والشيرازي موافق للاكثر كافي لعمه وشرحه فذكره من الاقل سهو (والاصح ان الاتيان بالمأمور به)

باتفاق القهاء والحق في الجواب ان صلاة النذر اذا تبين سلطانها لم يكن على الوجه الذي أمر  
 به الشارع فلواستمرظنه كان غيراً ثم بما فعل والحاصل انه على تقدير استمرار الظن لا قضاء وعلى  
 تقدير عدمه ليس من المبحث لانه لم يأت بالماور به على الوجه الذي أوجبه الشارع وهذا  
 جواب في غاية الحسن وفي عبارة المصنف نظر من وجهين الاول انه لم يقصد الاثبات بالماور به  
 على الوجه الذي أوجبه الشارع ولا بد منه وربما يجاب بانه اذا وقع المكلف على غير الوجه  
 الذي أوجبه الشارع لا يكون آتياً بالماور به والثاني ان الاصح انما هو على التفسير الثاني  
 للاجزاء وهو انقطاع الطلب وامان على التفسير الاول فلا خلاف لا وفيه ولا اشاراً لكلامه  
 بذلك انتهى (وأقول) اما الوجه الاول فقد أجاب عنه واما الوجه الثاني فقد رده شيخ الاسلام  
 حيث قال حاصله أي قول الشارع بناء على ان الاجزاء المانع بناء الخلاف في المسئلة على الخلاف  
 في تفسير الاجزاء والذي قاله غيره حتى المصنف في شرح المختصر ان الخلاف فيها انما هو على  
 تفسير الاجزاء بانه اسقاط القضاء اما اذا انسر بالكفاية في سقوط الطلب كما هو المختار فالاثبات  
 يستلزم الاجزاء بخلاف فالمسئلة مفرعة على ضعيف كذا قيل وانت خير بان معنى قولهم  
 بخلاف أي عند القائل بهذا التفسير كما انه كذلك عند القائل بهذا التفسير فليست المسئلة  
 مفرعة على ذلك بل عليه مامعا كما قرره الشارع انتهى (قلت) وفيه نظر فانه اذا كانت مفرعة  
 عليه ما كما قاله الشارع كان عدم الاستلزام مقطوعاً به على الضعيف واذا كانت مفرعة على  
 الضعيف كان عدم الاستلزام مرجوحاً به وكان الاصح الاستلزام فالوجه ان يجاب بان  
 الشارع يمنع تقريره على الضعيف لالما ذكره الشيخ بل لما سئل كرهه قريبا (قوله أي بالشيء  
 على الوجه الذي أمر به) وجه شيخنا العلامة عند التفسير ثم قال ولكنه يقضي الى ان الامر  
 يتعلق بالوجه لا بالفعل وعبارتهم بالماور به على وجهه قال العضد أي كما أمر به الشارع  
 انتهى (وأقول) هذه مناقشة هينة اذ من لازم الامر بالوجه الامر بذي الوجه لعدم استقلال  
 الوجه بل لا يقههم من قولنا الاثبات بالشيء على الوجه الذي أمر به الا ان الشيء ماور به أيضا  
 على ان معنى امر به امر بيقاع الفعل عليه ومعها فالاقضاء الذي ادعاء بمخوع (قوله الكفاية  
 في سقوط الطلب) قال شيخنا العلامة اما ان يراد به معنى الامتثال أو غيره والاول يلزم منه ان  
 الاثبات المذكور يستلزم نفسه اذا الاثبات هو الامتثال والثاني يلزم منه اجداث معنى ثالث  
 للاجزاء اذ هو كما قال العضد يقسر بتفسيرين أحدهما حصول الامتثال به والاخر سقوط  
 القضاء به انتهى (وأقول) تفسير الاجزاء بالكفاية في سقوط الطلب قد صرح به المصنف في المتن  
 فيما سبق ولم يتردد بذلك التفسير بل وقع مضمونه في كلام أئمة كبار محققين مقتدي بهم في هذا  
 الفن وغيرهم منهم امام الاسلام والمسلمين مولانا الامام نجر الدين فاته قال في المحصول بعد كلام  
 قرره مانعه واذا عرفت هذا فنقول معنى كون الفعل مجزئاً ان الاثبات به كاف في سقوط التعبد  
 به وانما يكون كذلك لوانى المكلف به مستحباً لجميع الامور المشتركة فيه من حيث وقع التعبد  
 ومنهم من فسّر الاجزاء بسقوط القضاء المانع انتهى ولا شبهة لما قل في ان مضمون قوله ان الاثبات  
 به كاف في سقوط التعبد هو كفاية الاثبات به في سقوط التعبد الذي عبر به المصنف والشارح  
 وقد تبعه على ذلك شارحه الامام المظلع المدة في الشمس الامة هائي وناهدك به فقال بعدم قدمه

أي بالشيء على الوجه الذي  
 أمر به (يستلزم الاجزاء)  
 الثاني به بناء على ان الاجزاء  
 الكفاية في سقوط الطلب  
 وهو الراجح كما تقدم

مهدها فاذا انقضت هذه المقدمة فنقول معنى كون الفعل مجزئاً ان الاتيان به كاف في سقوط  
 التعديبه ثم قال ومنهم من فسرا اجزاء بسقوط القضاء انتهى واقره على ذلك شارحه الاثر  
 العلامة المحقق التراقي لم يترجمه فيه من هذه الجهة التي نازع بها الشيخ ولا تقبل المنازعة بها  
 عن أحد من الشراح مع كثرتهم ومع كثرة منازعة الامام وكثرة نقله عن شراحه وصوبه  
 الاستوى في شرح المتهاج ناقلاًه عن التصيل حيث قال بعد شرحه قول المتهاج والاجزاء هو  
 الاداء الكافي لسقوط التعديبه مانصه وقال في التصيل اجزاء الفعل هو ان يكفى الاتيان به في  
 سقوط التعديبه بفعل الاجزاء هو الاكتفاء بالماضي لا الاتيان بما يكفى وهو الصواب لان  
 الاكتفاء هو مدلول الاجزاء قال الجوهري في الصحاح واجزأ الشيء كفاً فانظر هذا الامام  
 المشهور بسعة الاطلاع والتصديق كيف صوب هذا التفسير الموافق لتفسير المصنف والشارح  
 على التفسير الموافق لتفسير المصنف واذا علمت ذلك علمت ان اعتراض الشيخ بما ذكر في غاية  
 السقوط وذلك لان اختيار التثنية من ترديده وهو ان المراد بالكفاية في سقوط التعديبه معنى  
 الامتثال لام ظاهره في معارضة ما يصرح فيها قوله يلزم منه أحداث بمعنى ثالث للاجزاء  
 اذ هو كمال العضد لقلنا ما ولا فاما ان يريد باحداث هذا المعنى الثالث مجرد مخالفة لما ذكره  
 العضد حتى يكون حاصل الاعتراض ان المصنف خالف العضد في هذا التفسير وحيث ان أراد  
 ان مخالفة العضد متممة لذاتها او كونها مخالفة العضد قطلان هذا مما لا يخفى على أحد وصح وما  
 من مثل المصنف المشهور بسعة الاطلاع وكثرة الاستدراك على غيره والمناقشة لهم وخبر وما  
 في مثل هذا مخالفة التي هي في أمر يرجع الى الاصطلاح الذي اشهر أنه لا يجزئيه وخصوصاً  
 مع موافقة المصنف لهؤلاء الأئمة المذكورين كما رأيت وان أراد ان مخالفة متممة حيث ترجح  
 ما قاله على غيره فعليه أو لا يبان رجحان ما قاله على غيره ليصح اعتداضه وليبين ذلك ودون بيان  
 شرط القصد بل يترجح ما قاله المصنف بموافقة اللغة كما علم مما تقدم عن الاستوى على انه لو فرض  
 رجحان ما قاله العضد ليصح الاعتراض به على المصنف في أمر اصطلاحى واقفه عليه هؤلاء  
 الأئمة واما ان يريد به المعنى الذي تقرر في باب الاجماع امتناعه وهو أحداث قول ثالث خارج  
 لما اتفق عليه أهل العصر فساد واضح اما ولا فلان ذلك انما هو في الاحكام لاني مثل ما نحن  
 فيمن الاصطلاحيات التي نص الأئمة أنه لا يجزئها وان لكل ان يصطلح على ما يشاء واما تانيا  
 فلان الاعتراض على تفسير المصنف بأنه حادث خارج ليس باولى من العكس اعني الاعتراض  
 على تفسير العضد بأنه حادث خارج ولا يصح الترجيح بان العضد أقدم لانه مجرد نقل والمصنف  
 كذلك ولان المصنف مسبق في هذا التفسير عن هو أقدم من العضد وأجل كالامام فخر الدين كما  
 علمت واما ثالثاً فلان الاعتراض بذلك يتوقف على منافاة تفسير المصنف لتفسير العضد وهو  
 ممنوع لجواز ان يكون أحد التفسيرين باللازم والاخر بالمحققة ولا منافاة بين هذا الشيء ووجه  
 كما هو معلوم واما رابعاً فلانه اعني الاعتراض بذلك يتوقف أيضاً على ان تفسير العضد مما اتفقوا  
 عليه وهو ممنوع ودون انما شرط القصد وشبه القرب وكيف مع ما رأيت من جزم هؤلاء الأئمة  
 بخلافه وبالجمله فهذا الاعتراض وأمثاله مما أكثر منه شيخنا في هذه الجوانب مما لا يلتفت اليه  
 ولا يدور عليه ولا ما علب على طلبة الزمان من الجهل والجهود على بعض التقليب بخصوصاً

من اشهرت بجلالته وعلت عظمته كشيخنا وليتهم اذ كان هذا شأنهم عكسوا القضية فقلدوا  
المصنف والشارح اذ كل ا كبروا شهره وراجل من سائر المعترضين عليهم كما هو معلوم ( قوله  
وقيل لا يستلزمه بناء على انه اسقاط القضاء) قال شيخنا العلامة هذا خلاف المختار قال العضد  
وان فسر بقوط القضاء فقد اختلف فيه والمختار انه يستلزمه الى آخر ما اطلال به من كلام  
العضد ومن كلامه (واقول) اما اولاً فقد ا كثر الشيخ في سواشبه مما لا يليق بالعقل فضلا عن  
القائل من الاعتراض على الشارح بمجرد مخالفة كلامه لكلام العضد أو كلام ابن الحاجب  
أول كلامهما مع ظهور أن الشارح غير مقلدهما ولا ملتزم لما بهما وأنه لم يقم عقل ولا نقل  
على امتناع مخالفتهمهما ولا انحصار الحق في كل ما يتفق لهما ومع ظهور ان مخالفتهم لهما عن  
قصد بعد تنكر راطلاعه على كلامهما وامعان النظر والبحث فيه واقراءته للفضلاء والعلماء فلا  
يليق مع ذلك سوى السبي في بيان وجه عدوله عنهما ومخالفتهمهما أو الارشاد الى السبي في ذلك  
لا الاقتصار على مجرد الاخبار بمخالفتهم لانه امر مكتشف يحصل بمجرد الوقوف على كلامه  
وكلامه ما حتى لا تجد الطلاب فان ظن الشيخ أن الشارح لم يطلع على كلامه ما وأنه لم يعين  
النظر والبحث فيه فهو من عظام المصائب وبجانب الثرائب وكيف يتوهم عاقل ان الشارح  
لم يطلع على العضد مع قطع كل عاقل بذكر واقراءته اياه وتخرج الأئمة به فيه ومع تصدقه لشرح  
هذا المتن الذي يصد مناقشة لهما وهو مشروحه والمخرج الى المطالعة بجميع كتب الفن أو أكثرها  
مع انه هو استاج الى مطالعة العضد في اقرا شرح هذا المتن من غاية حالهم أن يعدوا من أوساط  
الطلاب لهذا الفن على ما لا يخفى على من شاهدتهم وهذا الذي أ كثر منه الشيخ يقع للكمال  
كثيرا كما وقع له هنا فانه نظري في بناء الشارح الخلف على الخلف في تفسير الاجراء ولم يزد في  
توجيه نظره على ما جاء له ان بناء الشارح المذكور مخالفا للبرماوى والزرزكنسى ويختصر ابن  
الحاجب وشرحه للعضد والمهذب وغيرهم وأما ما يفتان اراد بانه خلاف المختار انه خلاف  
مختار جميع الاصوليين فليس يصحح لان المسئلة خلافية أو خلاف مختار بعض الاصوليين  
أو أكثرهم فغير ذلك لا محذور فيه بل قد يترجح قول البعض بل الواحد على قول من عدها كما هو  
معلوم بين سائر أهل القرون فعلى من اراد الاعتراض بمخالفة هذا المختار أن يبين صوابه وخطا  
مآدها بديل صحيح صريح والامر بصح اعتراضه بمجرد مخالفة على أن من اجاب بحقيقة الحال  
في هذه المسئلة علم انه ليس فيها نزاع معنوي كما سبق الاشارة الى ذلك واما الثالث فلا بد من ايضاح  
محل النزاع ليضع انه نزاع افظى وتعلم سهولة الامر في مخالفة هذا المختار لانه مخالفة لفظية  
لا محذور بوجه في ارتكابها ان فرض أن لا مرجح لها قال في الاحكام من جملة كلام طويل في  
ذلك ما نصه الفعل المأمور به لا يجوز ما ان يكون قد أتى به المأمور به نحو ما أمر به من غير خلل  
ولا نقص في صفة وشرطه أو أتى به على نوع من الخلل والقسم الثاني لانزاع في كونه غير مجزئ  
ولامسقط للقضاء وانما النزاع في القسم الاول وليس النزاع فيه أيضا من جهة انه يتمتع ورود  
امر مجدد بعد خروج الوقت بفعل مثل ما أمر به أولا وانما النزاع في ورود الامر بالفعل  
منه فاصفة القضاء والحق تقيمه لان القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء  
أو مصلحة صفة أو شرطه واذا كان المأمور به قد فعل على جهة الكمال والتمام من غير نقص

وقيل لا يستلزمه بناء على انه  
اسقاط القضاء بل ورا أن لا  
يسقط المائق به القضاء بان  
يحتاج الى الفعل ثانيا كما في  
صلاة من ظن الطهارة ثم  
بين له حديثه (و) الاصح  
(ان الامر) الخطاب  
(بالامر) لغيره (بالشي) نحو  
وأمر أهلك بالصلاة (ليس  
أمر) لذلك الغير (به) أي  
بالشي

ولا خلل في وجوب القضاء استدراكا كما قد حصل تحصيل الحاصل وهو محال ومن سقى القضاء  
 انما يتقنه بهذا التفسير وهذا مما يذم مع تحصيله المنازعة فيه وان كان لا يشكر ورود الامر  
 خارج الوقت بمثل ما فعل اولوا غير انه لا يسميه قضاء ومن سماه قضاء فحاصل النزاع معه ايل الى  
 اللفظ دون المعنى شبه الخصم الاول ان من صلى وهو يظن انه متطهر ولم يكن متطهرا مأمورا  
 بالصلاة فان كان مأمورا بهامع الطهارة حقيقة فهو عاص آثم بصلاته حيث لم يكن متطهرا وان  
 كان مأمورا بالصلاة على حسب حاله فقد ادى بالامور به على الوجه الذي امر به ومع ذلك يجب  
 عليه القضاء اذ لم يكن متطهرا وكذلك المتسدد للحج مأمورا بالمضي في وجه القاسد على حسب  
 حاله ويجب عليه القضاء الثانية ان الامر لا يدل على غير طلب الفعل ولا دلالة على امتناع  
 التكليف بمثل قول ما امر به فلا يكون مقتضاه ثم قال وجواب الاولى لا نسلم وجوب القضاء  
 فيما اذا صلى على ظن الطهارة ثم علم انه لم يكن متطهرا على قول لنا وان سلمنا وجوب القضاء  
 لكنه ليس واجبا عما امر به من الصلاة المظنون طهارتها ولا عما امر به من المضي في الحج  
 القاسد لانه قد ادى بما امر به اولا على التصو الذي امر به وانما القضاء استدراكا لمصلحة ما امر  
 به اولا من الصلاة مع الطهارة والحج المعري عن القساد وعن الثانية ان الامتناع من ورود امر  
 يدل على حمل ما فعل اولا وانما المدعى انه اذا ادى بالامور به على نحو ما امر به  
 امتنع وجوب القضاء بما ذكرنا من التقصير وانتهى ومن عبارة العمد في حكاية دليل المتصوم  
 والجواب عنه قالوا اولو كان مقتضا القضاء كان السلي بظن الطهارة اذا تبين كونه محمدا  
 اما عما اوسا فاعلم القضاء واللازم منتف اما الاولى فلانه ان امره بصلاة يتيقن الطهارة ولم  
 يفعل كان آثما وان امره بصلاة يظن الطهارة فقد ادى بها على وجهها والقروض انه يسقط  
 القضاء فكان ساقط عنه القضاء واما الثانية فبالاتفاق الجواب اما اولا فبجمع اتفاق الالزام  
 بل نقول باحد شقيه وهو سقوط القضاء عنه فلا يصلح مثلها لان المسئلة تختلف فيها قلنا المتع  
 الى ان يثبت واما ثانيا فلان المأمور به صلاة بظن الطهارة وانما تبين خلافة وجوب مثله باخر  
 آخر فهذا واجب مستأنف والاول قد سقط ولا يقضى وتسمية الثاني قضاء مجاز لانه مثل الاول  
 انتهى وقوله قالوا قال في النقود اى عبد الجبار ومتابعه وقوله واما الثانية قال في النقود اى  
 اتفاق الالتم وسقوط القضاء بالاتفاق وقوله لان المسئلة تختلف فيها قال في النقود لان بعض  
 القضاء قالوا بالسقوط وبعضهم بعدمه فكان لنا منع عدم السقوط الى ان يثبت بالدليل عدمه  
 وقوله فهذا واجب مستأنف قال في النقود لانه باخر مجاز لغير الامر الاول وقوله وتسمية الثاني  
 قضاء مجاز قال في النقود به لانه مثل الاول انتهى وبهذا كله يتضح ان محل النزاع ان الاتيان  
 بالامور به على الوجه الذي امر به في الوقت الذي امر به فيه لا يتعاقب به قضاء مطلقا وان لو ورد  
 امر آخر بالاتيان بمثل ذلك المأمور به كان الاتيان بذلك المثل واجبا آخر مستأنفا لاتفاقه بالاول  
 ولا يكون قضاءه مع الاتفاق على ان الاتيان بالامور به على الوجه الذي امر به معه لا يمتنع معه  
 ان يطلب الاتيان بمثله مرة أخرى لكنه طلب مستأنف لاتفاقه بالاول وليس قضاءه قبل  
 لا يمتنع قضاءه الاعلى وجهه التصرف بهذا هو الذي اختاره العمد كابن الحاجب وغيره وخالف فيه  
 الشارح كغيره فدعوا الى انه لو طلب الاتيان بمثل المأمور به الذي فعل اولا كان هذا الاتيان

الثاني متعلقا بالاول وقضاء له ولا يخفى صراحة ذلك كله في ان النزاع اقلني راجع الى التسمية  
 فانهم متفقون على امكان ورود طلب الايمان بمثل الاول مرة اخرى ومختلفون في ان هذا  
 الايمان الثاني ان فرض ورود طلب به هل يسمى قضاء الاول فقبل لا وقبل نعم وفي النقود  
 مانصه القطبي لاختلاف في ان الايمان به أي بالمأمور على الوجه الذي أمر به يحقق الاجراء  
 على معنى انه يدل على ان الاتي امثل واما الاسقاط فالأكثر ان الايمان يستلزم الاسقاط  
 لا يعني انه يتبع ورود امر مجدد بعد الوقت بفعل مثل ما أمر به أولا فان جواز متفق عليه بل  
 بمعنى انه يتبع ورود الايمان بالفعل بعد الفراغ منه على الوجه المأمور به متصفا بصفة  
 القضاء انتهى وبواقفه ما في حواشي المولى سعد الدين حيث قال بعد كلام نقله عن عبد الجبار  
 مانصه وهذا يشعر بأن ليس النزاع في ان خروج عن عهدة الواجب بهذا الامر بل في انه هل  
 يصير بحيث لا يتوجه عليه تكليف بذلك الفعل باخر انتهى واذا تقرر ذلك فيمكن توجيهه  
 عدول الشارح عن ذلك بوجهين الاول ان من نامل كلام الفقهاء الشافعية نامل استحسان  
 يرتب أدنى ارتباب في انهم قائلون بان الايمان بالمأمور به على الوجه الذي أمر به لا يستلزم  
 سقوط القضاء بل قد يجب القضاء وان كان بامر جديد وبان ذلك القضاء قضاء له على وجه  
 الحقيقة لا على وجه التجوز ولهذا أكثر ما من نحو قولهم من عجز عن كذا أو فسد كذا من  
 أمورا الصلاة على حسب حاله وأعاد أو وعليه القضاء أو يلزمه القضاء وقولهم الصلاة مع  
 كذا أو على وجه كذا لا يعني من القضاء أو عن قضائهم فان ذلك صريح كما لا يخفى بادنى تأمل  
 في قولهم بعدم الاستلزام المذكور وبان ذلك قضاء حقيقة وانه استدراك لما فات من الاداء  
 على الوجه المطلوب اصله وبهذا أعني قولي على الوجه المطلوب اصله يدفع ما قالوه من انه  
 لو كان قضاء واستدرا كالأداء لزم تحصيل الحاصل لوجود الاداء ثم رأيت الاصفهاني في  
 شرح المختصر بحث في قولهم المذكور بنحو ما ذكرته حيث قال الثاني أي من وجهي  
 احتجاجهم على الاستلزام ان القضاء استدراك لما فات من الاداء فلو لم يكن الايمان بالمأمور به  
 على وجهه مسقط للقضاء لكان تحصيل الحاصل والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة انه  
 لو أتى بالقضاء مع الايمان بالمأمور به على وجهه كان القضاء استدرا كالأداء الحاصل فيكون  
 تحصيل الحاصل وفيه نظر فانه يمكن أن يقال الاداء المستدرك بالقضاء غير الاداء الحاصل فلا  
 يكون تحصيل الحاصل انتهى أي فان الاداء الحاصل لما اختل ونقص عن الاداء المطلوب  
 اصله طلب استدرا كذا على الوجه المطلوب اصله ثم رأيت ما يأتي عن المصنف مما يؤيد ذلك  
 أيضا والثاني ان ما ذكره الشارح هو الموافق لكلام المصنف والاقرب الى مراده بدليل انه  
 قال في منع الموانع مانصه واعلم انه لا يلزم من صحتها واجزائها سقوط القضاء بدليل صلاة من لم  
 يجدها ولا ترابا فان الاصح انها صحيحة ومع ذلك لا يسقط وقد يقول النقيبه انها غير مجزئة لانه  
 يقصر الاجراء بسقوط القضاء واما نحن فنفسره بالفعل الكافي لسقوط التعبدية الى ان  
 قال وأما قولنا وقبل اسقاط القضاء فهذا قول الفقهاء في الاجراء وقد قدمنا نظيره في صحة  
 العبادة حيث قلنا وقبل في العبادة اسقاط القضاء انتهى فتأمل قوله واعلم الى ومع ذلك  
 لا يسقط فانه نص في انه يرى ان الاجراء لا يستلزم سقوط القضاء وتأمل قوله وقد يقول النقيبه

انها غير مجزئة لانه يقسم الاجزاء بسقوط القضاء مع قوله فهذا قول الفقهاء في الاجزاء فانه  
صرح في قول الفقهاء بان الاتيان بالامور به لا يستلزم الاجزاء بمعنى سقوط القضاء وبه يرد  
اطلاق الامدى ومن تبعه نسبة الاستلزام الى الفقهاء وفيما ضمنه الشارح من ان الاتيان  
بالامور به يستلزم الاجزاء بناء على تفسير الاجزاء بالكفاية في سقوط التعبد ولا يستلزم بناء على  
تفسيره باسقاط القضاء فله در هذا الشارح ثم رأيت المصنف قال في آخر منع الموانع بعد كلام  
قرره في معنى الاجزاء ما نصه (فان قلت) هذا كلام من يجعل الاجزاء غير لازم للعصاة وقد قلتم  
الاصح ان الاتيان بالامور به يستلزم الاجزاء (قلت) المختار عندنا الا انه لا يستلزم وعلى القول  
بالاستلزام فالجواب عن صلاحته من صلاحته عن القضاء باحد طريقين اما ان يقال ليات  
بالامور به فان الامور به بالذات العبادة المجردة المعنية عن القضاء وما أتى به ليس كذلك وان  
كان مأمور به فانما أمر به بالعرض لحرمه الوقت واما ان يقال انها مجزئة عن الامور به  
الآن ووجوب القضاء بها أمر آخر وهذه طريقة ضعيفة لانها لا تعنى بالامور به الا ما طلب أو لا  
وبالذات واشتغلت القصة به فاذا صرف عن فعله على وجهه صارف وطلب الشارع تعويضه  
لا على الدوام بل في وقت الصارف الى ان يتم لم يكن المطلوب حيث هو المأمور به المعنى  
بانه هل يجزئ قوله انتهى فاحسن التامل وبه المستعان (قوله وقيل هو أمر به) أقول نقل شيخ  
الاسلام رد هذا القول بانه يلزم عليه محذوران بينهما السكنى لم يتعرض لرد دليله وهو قوله والا فلا  
فائدة فيه تغير الخطاب ويمكن رده باننا لم اتقاء الفائدة بتغير الخطاب اذ قد ينشأ عن أمر  
الخطاب ولو في الجملة أمره بتغييره وقد ينشأ عن أمره بتغييره امتثال ذلك الغير وذلك فائدة ترتبت  
على أمر المتكلم للخطاب وتعلق بتغير الخطاب فبها فائدة بتغير الخطاب ولو سلم انه لا فائدة فيه  
لتغير الخطاب فلا محذور في ذلك (فان قيل) التعرض للغير في الأمر مع انه لا فائدة فيه محذور  
اذ هي زيادة بلا فائدة (قلنا) هذا ممنوع لان التعرض له لانه من ما أمر به الخطاب فهو زيادة فائدة  
أى فائدة (قوله وقد تقوم قرينة الخ) شرح الكمال هذا الكلام بكلام قال في آخره ثم  
القرينة الصارفة لهذا الأمر عن الوجوب ان الأمر بالرجعية لا يزيد على الأمر بابتداء  
التكاح الخ (وأقول) لك منع قوله لا يزيد لواز ان تكون الاسماء بالطلاق في هذه الحالة مقتضية  
لوجوب الرجعية جبراً هذه الاسماء الا ترى انه يجب الرجعية على الصواب المعتمد خلافه  
وهم فيه كما أوضحناه في محل آخر عن القبية بما لا يترى فيه عاقل فيما اذا ظلم احدى نساءه باعطاء  
نوبتها لغيرها ممن ثم طلتها قبل وفاتها استهما (قوله بحسب ما ظهره في الموضوعين) فان قلت  
كيف يصح هذا الاعتذار مع جواب المصنف في منع الموانع عن التساقى بما حمله الجمع بين  
الموضوعين يحمل كل منهما على حاله قلت لما ظهر من جواب المصنف كما بينوه مسأغ العذول  
عنه اشارة الى انه لا ينبغي للمصنف التحويل عليه بل على ما ذكره الشارح لانه الواقع في  
الحقيقة (قوله والاصح ان النيابة تدخل المأمور به الامتع) أقول يحتمل ان كلامه في  
الجواز العقلي دون الوقوع لبواطن كلام الامدى وغيره الناكرين لهذه المسئلة لكن قد  
يشكل عليه قوله الامتع اذ لا استثناء في الدلائل القطعية كما صرح به السيد في حواشي العصد  
رد الما قبل من ان يجب معرفة الله تعالى مستثنى من قاعدة تكليف الغافل وبه يعلم ان

وقيل هو أمر به والا فلا فائدة  
فيه لتغير الخطاب وقد تقوم  
قرينة على ان غير الخطاب  
مأمور بذلك الشيء كما في  
حديث الصحبين ان ابن  
عمر طلق امرأته وهي حائض  
فذكر ذلك عمر النبي صلى  
الله عليه وسلم فقال مره  
قلها رجعا (و) الاصح (ان  
الامر بالمذنب لفظ يتناوله)  
كأن قول السيد ما به  
أكرم من أحسن اليك وقد  
أحسن هو اليه (داخل)  
فيه أي في ذلك الفظلية  
به ما أمر به وقيل لا يدخل  
فيه بعد ان يريد الأمر  
نفسه وساقى تصحبه في  
مبحث العام بحسب ما ظهر  
له في الموضوعين وقد تقوم  
قرينة على عدم الدخول  
كأن قوله لبعده تصدق على  
من دخل دارى وقد دخلها  
هو (و) الاصح (ان النيابة  
تدخل المأمور به) نالها  
كان كانه أو بدينا كالخ  
بشرطه (الامتع)

استناع الاستثناء لا يتقيد بكون القطب ذليلا أي الآن يكون الاستثناء معتقلا كما نقل عنه في غيرها ويجاب بان ما نحن فيه ليس قطعيا وان كان عقليا وفيه نظر لانه وان لم يكن قطعيا فاستثناء المانع انما يناسب الوقوع دون مجرد الامكان وكذا يشكل تقيد الشارع بالشرط في قوله كما في الحج بشرطه لان هذا الاشتراط انما يناسب الوقوع دون مجرد الامكان العقلي اللهم الآن يقال فرض المسئلة ما يشمل الجواز والوقوع لثبوت الخلاف فيما كما صرح به قول الصفي الهندي اتفقوا على جواز النيابة في العبادة المالية ووقوعها كمتفرقة الزكاة واشتغالوا في البدنية فذهب أصحابنا الى جوازها ووقوعها ومنعه غيرهم انتهى وعلى هذا يكون التقيد بالشرط كتنفي المانع بالنظر في الوقوع أو يقال اثبات الجواز العقلي في الحج بشرطه لا يتأني اثباته مطلقا وانما اقتصر على الاول لانه المطلوب فليتامل (فان قلت) قد علم مما تقرر ان محل الخلاف هو البدنية لا غير وكلام المصنف والشارح شامل للمالية أيضا فكيف يصح (قلت) لا اشكال في صحته بالنظر للمجموع على معنى ان الاصح دخول النيابة للمأمور به مطلقا خلافا لمن خالف ونخص الدخول بالمالية فتأمل وبه يدفع قول الكمال وقول المصنف المأمور به أهم تساوله المالية وليست من محل النزاع وانما قوله وأيضا مقصود الامدى الجواز العقلي كما به عليه الصفي الهندي وساق ما تقدم عنه وعقبه بقوله فانه تنبه بالوقوع على ان الكلام في الجواز العقلي وليس في عبارة المصنف ولا الشارح ما يفهم على ذلك فبرده انما انسلم ان في كلام الصفي المذكور تنبيها على ان الكلام في الجواز العقلي بل هو ظاهر في ان الكلام فيما ولو سلم حيث صح ان الخلاف فيه ما فلا مانع من قرص المصنف الكلام فيه ما لانه أفيد وان خالف الامدى أو غيره في ذلك (قوله الامناع) أي فاذا اتى المانع جازت بدون ضرورة عند نادون المعتزلة فحين نشترط للجواز عدم المانع وهم بشرطونه الضرورة (قوله كما في الصلاة) لم يبين المانع فيها ولا يصح ان يكون هو منافية النيابة لانه مقصود من كسر النفس وقهرها لان هذا هو حجة المعتزلة في البدنية مطلقا وقد صرح بردها فليتامل (قوله مستلة) قال الشيخ والقاضي كون المقصود الكسر والتهر على أكمل الوجوه كما دل عليه تصرف الشرع وذلك لا يحصل مع النيابة وان حصل معهما مطلقا الكسر والتهر فليتامل (قوله مستلة) قال الشيخ والقاضي الخ) قال الكوراني بعد ضبط المذهب وتحرير محل النزاع ما نصه وههنا ابحاث الى ان قال الثاني ان التقيد بالنفس لاخراج الامر اللفظي صريح به المصنف بهذ مما لا معنى له بهد تحرير محل النزاع لان الايجاب والتدب لا يتصور الا في النفس انتهى وأقول كذا في التسخة الواقعة لي وفيها سقم ولم يتحرر لي على القطع مقصود من هذا الكلام لسقم هذه التسخة فان كان مقصوده الاعتراض على المصنف بانه لا حاجة أو لا صحة لتقسيد بالنفس لان الايجاب والتدب أي المراد من قوله الامر والمذكورين بقوله وقيل أمر الوجوب يتضمن فقط لا يتصور الا في النفس فهو فاسد لان المراد المضاف للوجوب أو التدب صادق باللفظي أيضا فيكون معنى قوله الامر بشئ معين الامر اللفظي الوارد بشئ معين وجوبا أو تدبا ومعنى قوله وقيل أمر الوجوب الامر الذي أريد به الوجوب أو التدب أو المحمول على ذلك مثلا وان كان مقصوده الاعتراض بانه لا حاجة الى التصريح باللفظي لان الايجاب والتدب لا يتصوران فيه

كما في الصلاة وقالت المعتزلة لا تدخل البدن لان الامر به انما هو واقعه والنفس وكسرها ببقائه والنيابة تنافي ذلك الا لضرورة كما في الحج قلنا لا تنافيه لما فيها من بدل المؤنة وتحمّل المنة (مسئلة) قال الشيخ أبو الحسن الاشعري (والثاني) أبو بكر الباقلاني



فهو فاسد أيضا لذلك ولان التفصيل الذي ذكره فيه من القطع بنى العينة وذكر الخلاف في  
 نفي التضمن غير معلوم عند سكوتة عن بيان ذلك وان كان مقصوده الاعتراض بشئ فليحمر  
 لسان الكلام عليه (قوله الامر النفسى بشئ معين نفسى عن ضد الخ) فيه امران الاول  
 انه قد يشكى على القول الاول ان الطلب وان اتحد في نفسه يلزم تغيره فيها اذ يعتبر في الامر  
 تعلقه بالفعل وفي النهى تعلقه بالترك والمطلب باعتبار تعلقه بالفعل غير المطلب باعتبار تعلقه بالترك  
 اذ يعتبر في الاول كون المتعلق بالفعل وفي الثاني كون المتعلق بالترك واذا تبين ما يعبر فيه  
 وجب تباينهما اذ مجموع الطلب والتعلق بالفعل يباين مجموع الطلب والتعلق بالترك فكيف  
 يصح الحكم بان احدهما هو الاخر ويمكن ان يجاب بان كلامهم عبارة عن مجموع الطلب  
 والتعلق واما المتعلق الذي هو الفعل أو الترك فيخرج عن حقيقة ما نظير تفسيرهم العسمى بانه  
 عدم البصر مع ماحقة السيد ان حقيقة العدم والاضافة الى البصر مع خروج المضاق اليه  
 وهو البصر عن حقيقة والثاني ان الكمال حال مائه استشكل تصوير هذه المسئلة بانه ان كان  
 المراد الكلام النفسى بالنسبة الى الله تعالى فانه سبحانه عليه بكل شئ وكلامه واحد بالذات  
 وهو امر ونهى وخبر واستخبار باعتبار المتعلق وحسبئذ فامر الله تعالى بالشئ عين النهى عن  
 ضده بل وعين النهى عن شئ آخر لا تعلق له فكيف ياتي فيه الخلاف بين اهل السنة ولا قال  
 الغزالي هذا لا يمكن فرضه في كلام الله تعالى فانه واحد هو امر ونهى ووعد ووعد فلا تطرق  
 الغيرية اليه فليقرض في كلام الخلق اه وان كان المراد بالنسبة الى المخلوق فكيف يكون  
 عين النهى عن ضده أو يتضمنه مع احتمال ذهوله عن الضد مطلقا كما هو حجة من قال لا عينه  
 ولا يتضمنه وجوابه ان الكلام في التعلق فهل تعلق الامر بالشئ هو عين تعلقه بالكف عن هذه  
 ان كان واحدا او ضده ان تعددت بمعنى ان الطلب له تعلق واحد بأمرين عما فعل الشئ  
 والكف عن الضد فباعتبار الاول هو امر وباعتبار الثاني هو نفسى أو ان متعلق ذلك التعلق  
 الواحد هو الفعل ولكنه لا يلزم تعلق الطلب بالكف عن الضد كالعالم المتعلق بأحشيتين  
 متلازمين عين وشمال وفوق وتحت ونحو ذلك فانه يلزم تعلقه بالآخر اه وفيه أمور منها ان  
 في تقريره الاشكال اضطررنا بالاحتج لان قوله وهو امر ونهى الخ ان اراد ان مجرد الكلام امر  
 ونهى الخ يصح وان اراد ان مجموع الكلام والتعلق بالمتعلق الخاص امر ونهى فهذا لا ينتج له  
 فامرته تعالى بالشئ عين النهى عن ضده الخ بل يوجب التباين بين الاقسام المذكورة لاعتبارها في  
 كل واحد ما يغير ما اعتبر في غيره منها وحسبئذ يشكى أيضا ما نقله عن الغزالي اللهم الآن يجاب  
 بما أجيب به عن الامر الاول ومنها انه قد يشكى قوله مع احتمال الذهول بانه مع الذهول لا نهى  
 حيث ذره هذا لا ينافى انه اذا تحقق نهى اتحد مع الامر واستلزم الامر على انه سياتى لنا البحث  
 في مناقاة الذهول للنهى عن الضد ومنها انه قد يقال ما ذكره من الجواب غير كاف لتباينهما  
 بتغير المتعلق فيهما كما تقدم الآن يجاب بما أجيب به في الامر الاول (قوله الوجودى) قال  
 الكوراني الثالث أى من الابحاث ان تصيد الضد بالوجودى لغوا اذا الضد لا يكون الوجوديا  
 لان الوجود ما خوذ في تعريفه اه (وأقول) للتصيد بالوجودى فأنذنا ان احدهما دفع التوهم  
 اذ كثيرا ما يرد بالضد غير الوجودى أيضا ولو مجازا بل كون الضد لا يكون الوجوديا ليس

(الامر النفسى بشئ معين)  
 ايجابا أو نديا (نهى عن  
 ضده الوجودى) تحريما  
 أو كراهة واحدا كان الضد  
 كضد الكون أى التحرك  
 أو أكثر كضد القيام أى  
 القعود وغيره

قطعيًا ولهذا قال شيخ الإسلام مع أنه أي الضميمة مقيدة به أي بالوجودي على المشهور اه  
 فأشار إلى أنه غير مقيد بالوجودي على مقابل المشهور ورويه ذا بقوى توهم ارادته والتقدير دفع  
 التوهم خصوصًا إذا قوى لا يكون لغوا كما يصرح به كلام الأئمة بل نص غير واحد على أن من  
 فوائد الضميمة دفع التوهم على أنه مقيد على ان اطلاق المقيد على غير الوجودي حقيقة أيضا في  
 اصطلاح الأصول لانهم أطلقوا عليه اسم الضميمة والاصل في الاطلاق الحاشية قال في العقود  
 اعلم ان الضميمة ان على الترك المضاد لفعل الواجب وعلى افراده وهو ما يحصل به الترك من الامور  
 الوجودية اه لا يقال كون الاصل في الاطلاق الحقيقة انما يقيد اذا لم يعلم خلافه عند اهل  
 الأصول المرتكبين هذا الاطلاق وعلى هذا فلا غبار على تقييد المصنف ولا احتياج اليه  
 والثانية الاشارة الى رد ما في المهاج فقد قال الكمال فليس محل التزاع ان الامر بالشئ تنهى عن  
 ضده الذي هو تركه ذلك التي خلافا لما ذهب اليه في المهاج مستدلا عليه بما استدله به القاضي  
 من ان المنع من الترك جزء موقوف الايجاب فالدال عليه يدل على ذلك بالتضمن اه وبحث افاد  
 التقييد هاتين القائمتين المهمتين بطلت دعوى اللغوية وتبين انهما تصدرا لاعتراض استرواح  
 وقصور اطلاق وانهم لم يتردوا على التغيير في الوجود الحسن ومن هنا يظهر ما في كون التقييد لبيان  
 الماهية دون الاحتراز كما ذكره شيخ الإسلام رد على الشارح وعبارة المهاج فيما اشار اليه  
 الكمال هي قوله قيل الباب الثاني مانعه التمامه وجوب الشيء يستلزم حرمة تقيضه لانه  
 جزؤه والدال عليه يدل عليها بالتضمن اه وقد اوضح الاسوي الكلام عليها فراجع (قوله  
 وعن القاضي انه يتضمنه) قال الصفي الهندي نعم لوجوزنا التكليف بالمحال يمكن الامر بالشئ  
 نهيا عن ضده بل يجوز ان يكون ما موراه معه ثم قال بعد كلام قرره وعند هذا اظهر ان الحق  
 هو ان الامر بالشئ تنهى عن ضده بطريق الاستلزام لانه وحده يستلزم ذلك بل مع مقدمة  
 اخرى كما تقدم تقريره ولو قيل باستحالة تكليف ما لا يطاق اه (قوله كما يكون الشيء الواحد)  
 بالنسبة الى شئ غير الخ فيه ماحتمل ظاهرا في قريبا وبعيدا أو ذاقرب وذا بعد (قوله ودليل  
 القواين انه لما لم يتحقق الخ) في دلالتها على القول الاول بحث لا يخفى لان عدم التحقق المذكور  
 لا يقتضي العينية بل يكفي فيه الاستلزام (قوله ولكون النفسى هو الطلب المستفاد من اللفظي  
 الخ) أقول هذا جواب اعترض على حكاية المصنف عن عبد الجبار وابي الحسين لان الكلام  
 في الامر النفسى وهما من المعتزلة المنكرين للكلام النفسى المنقسم الى الامر وغيره وحاصل  
 هذا الجواب ان الكلام في الطلب الذى هو مادة الامر اللفظي وذلك الطلب يثبتة القرية فان  
 أعنى أهل السنة والمعتزلة الا انهم ماختلفا في حقيقة ذلك الطلب فاهل السنة يقولون انه  
 الكلام النفسى والمعتزلة يقولون انه الارادة لا الكلام النفسى لانهم لا يقولون بثبوته  
 والمصنف عبر عن الطلب الذى الكلام فيه والصادق بان يكون هو الكلام النفسى كما هو قول  
 أهل السنة وان يكون هو الارادة كما هو قول المعتزلة بالنفسى اما بالنظر اذهب أهل السنة  
 فكأنه قال الطلب الذى تسميه أهل السنة بالنفسى ويقولون ان حقيقة الكلام النفسى  
 وغيره يخالفهم في ان حقيقة ذلك واما على وجه تغليب قول أهل السنة على قول المعتزلة  
 فتأمل ذلك فانه دقيق ولحقه عقل عنه من اعترضه وحينئذ يظهر بطلان قول الكمال واعلم ان

(وعن القاضي) آخراته  
 (يتضمنه وعليه) أى على  
 التضمن (عبد الجبار و أبو  
 الحسين والامام) الرازي  
 (والاصح) فالامر  
 بالسكون مثلا أى طلبه  
 متضمن للنهى عن التحرك  
 أى طلب الكف عنه أو هو  
 نفسه بمعنى ان الطلب  
 واحد هو بالنسبة الى  
 السكون أمر وإلى التحرك  
 نهى كما يكون الشيء  
 الواحد بالنسبة الى شئ قريبا  
 وإلى آخر بعدا ودليل  
 القولين أنه لما لم يتحقق  
 الأمر به بدون الكف عن  
 ضده كان طلب طلب الكف  
 أو متضمنا للطلب ولكون  
 النفسى هو الطلب المستفاد  
 من اللفظي ما عدا المصنف نقل  
 التضمن فيه عن الاولين وان  
 كانا من المعتزلة المنكرين  
 للكلام النفسى (وقال  
 امام الحرمين والقزالي) هو  
 (لا عينه ولا يتضمنه)

الاعتراض

الاعتراض وارد والجواب ضعيف الى آخر ما أظال به في بيان ذلك وبطلان قوله وجواب  
 الشرح يرجع حاصله الى ان النزاع في التسمية الخ اذ قد ظهرت قوة الجواب ودقته وان  
 الخلاف معنوي وحاصلها ان الامر المعنوي الذي هو مدلول الصيغة ليس عين النهي المعنوي  
 وانما يتضمنه غاية ما في الباب ان في طريق ذلك اختلافا في حقيقة مدلول الصيغة ما هو وهذا  
 أيضا اختلاف معنوي ليس في التسمية لكنه غير المقصود بالبيان هنا فكان منشا ما وقع فيه  
 وجهه ان هذا هو المقصود بالبيان وانه اختلاف في التسمية وليس كذلك كما هو ظاهر ثم رأيت  
 شيخنا العلامة أشار الى ما ذكرنا من انه حاصل هذا الجواب الذي سلف والله أعلم (قوله  
 والملازمة في الدليل متنوعة لجواز ان لا يحضر الضد  
 حال الامر فلا يكون  
 مطلوب الكف به (وقيل  
 أمر الوجوب يتضمن فقط)  
 أي دون أمر التذب فلا  
 يتضمن النهي عن الضدان  
 الضد فيه لا يخرج به عن  
 أصله من الجواز بخلاف  
 الضد في أمر الوجوب  
 لاقتضائه الذم على الترك  
 واقتصر على التضمن  
 كالاتي وان شمل قول  
 ابن الحاجب منهم من خص  
 الوجوب دون التذب العين  
 أيضا أخذ بالحق واحترز  
 بقوله من عن المهم  
 من أشياء فليس الامر به  
 بالنظر الى ما صدق منها عن  
 ضدهم ولا متضمنة قطعا  
 وبالوجودي عن العدمي  
 أي تركه المأمور به فالامر  
 نهى عنه أو يتضمنه قطعا

الامر المعنوي الذي هو مدلول الصيغة ليس عين النهي المعنوي وانما يتضمنه غاية ما في الباب ان في طريق ذلك اختلافا في حقيقة مدلول الصيغة ما هو وهذا أيضا اختلاف معنوي ليس في التسمية لكنه غير المقصود بالبيان هنا فكان منشا ما وقع فيه وجهه ان هذا هو المقصود بالبيان وانه اختلاف في التسمية وليس كذلك كما هو ظاهر ثم رأيت شيخنا العلامة أشار الى ما ذكرنا من انه حاصل هذا الجواب الذي سلف والله أعلم (قوله والملازمة في الدليل متنوعة لجواز ان لا يحضر الضد حال الامر فلا يكون مطلوب الكف به (وقيل أمر الوجوب يتضمن فقط) أي دون أمر التذب فلا يتضمن النهي عن الضدان الضد فيه لا يخرج به عن أصله من الجواز بخلاف الضد في أمر الوجوب لاقتضائه الذم على الترك واقتصر على التضمن كالاتي وان شمل قول ابن الحاجب منهم من خص الوجوب دون التذب العين أيضا أخذ بالحق واحترز بقوله من عن المهم من أشياء فليس الامر به بالنظر الى ما صدق منها عن ضدهم ولا متضمنة قطعا وبالوجودي عن العدمي أي تركه المأمور به فالامر نهى عنه أو يتضمنه قطعا

أقول ما المانع من أن يجاب عنه بأن طلب الشيء انما يكون فرعا عن ملاحظته ويستحيل مع  
 الدهول عنه اذا كان مطلوباً بالصدق بخلاف ما اذا كان مطلوباً بالتبعية لتوقف المطلوب بالصدق  
 عليه كما هنا فان فعل الشيء يتوقف على تركه فطلب الفعل يتوقف على ملاحظة الفعل لانه  
 قد يخلو تركه المتوقف هو عليه لا يتوقف طابعه على ملاحظته لانه يتوقف لتوقف  
 الفعل عليه بل تكفي فيه ملاحظة المطلوب بالصدق ثم رأيت في نهاية الصغرى الهندي ما يؤيد  
 ذلك فانه ذكر جواباً عنه بقوله سلنا لكن لما جاز ان يكون الامر بالشيء أمر ايماء يتوقف عليه  
 وجوده مع كونه معقولا عنه فلم لا يجوز ان يكون الامر بالشيء تهما عن ضد وان كان معقولا  
 عنه سلنا لا يجوز ان يقال انه نهى عنه بشرط الشعور الخ اه فليأمل (قوله أخذ بالحق)  
 قال شيخنا العلامة أي لاحتمال كلام ابن الحاجب ان من القائلين بالتضمن من خص فيساوي  
 ما هنا وان من الاصوليين من يخص أمر الوجوب بهذا الخلاف فيشمل العين والتضمن فأخذ  
 المصنف بالحق اه (وأقول) بئى احتمال ان المراد ان من القائلين بالعين من يخص الوجوب  
 ولا يمكن سد باب هذا الاحتمال مطلقا وغاية ما يدعى بعينه لكنه يمنع التحقق اللهم الا ان يراد  
 بالتحقق الظهور وظهورا قويا أو يكون قد ثبت بدليل خارجي ما يمنع هذا الاحتمال كسبوت انه  
 لا قائل به (ربى بحث آخر) وهو ان يقال تحقق قول التضمن دون العين لا يقتضى الاقتصار على  
 التضمن فلهذا عبر بعبارة تشمل العين أيضا كما ان الحاجب فان ذلك أحوط في الخروج عن عهدة  
 حكاية الخلاف بخلاف الاقتصار على التضمن فانه لا يخرج يقينا عن هذه العهدة بل يوهم تحقق  
 اتقاء قول العين اللهم الا ان يقال المراد أخذ بالحق عندنا بنا طريق التعيين فليأمل  
 ر قوله بالنظر الى ما صدق) أقول أي فرده المعين احترازا عن النظر الى مفهومه وهو الأحمد  
 الدائرين تلك الاشياء فان الامر حينئذ نهى عن الضد الذي هو ما عدت تلك الاشياء هذا هو  
 الوجه في تقرير ذلك وأما ما رأيت بخط شيخنا الشهاب من قوله ما صدق قوله بالنظر الى ما صدق  
 أي الامر به بالنظر الى مفهومه فهو نهى عن ضده منها أو متضمن له اه فقيهه نظر ظاهر لانه ان  
 أراد بضده منها أحدها المعين فهو ليس ضد اللمة هووم كيف وهو فرده وكيف وهو يحصل بقره  
 الامتثال وان أراد به غيرها وجب اسقاط لفظة منها قدام (قوله وبالوجودي عن العدمي) أي  
 ترك المأمور به فالامر نهى عنه قال شيخنا العلامة أي عن الترك الذي هو عدم الفعل وفيه ان  
 النهي لا كونه تكليفا لا يعلق الا بفعل كما سيجي اه (وأقول) يمكن الجواب عنه من وجهين

الاول ان تعبير الشارح بذلك تبع مقتضى كلام المصنف كما هو ظاهر مجازاته للنص الذي قصد  
الرد عليه بهذا الكلام لما تقدم ان من فوائده تقيد المصنف بالوجودى ودما في المنهاج وقد عبر  
فيه بالنقيض فناسب في الرد مجازاته والتزل معه بذكر الترك الذي هو المراد بالنقيض الثاني انه  
عبر بالترك لوقوعه في كلام غيره كالمصنف والاسنوى في شرحهما على المنهاج مع اقتضاء المتن لذلك  
واحال بيان الراجح في ذلك على ما علم مما تقدم وتطير كل من هذين الوجهين كثيرا لوقوعه في كلامهم  
كما لا يخفى على ذى الاطلاع والالم (قوله والتضمن هنا يعبر عنه بالاستلزام) قال شيخنا العلامة  
يفتضى ان التضمن حقيقة والاستلزام مجاز لكون النهى في ضمن مسمى الامر وفيه نظر اذ  
النهى خارج عن حقيقة الامر قطعا بالاجزائه اما الاستلزام فمجرد حقيقي بخلاف التضمن فانه  
مجازى اه (وأقول) ما ادعاه من الاتضاء المذكور ممنوع قطع ليس عليه شبهة فضلا عن جهة بل  
هذا التعبير صادق بعكس ما ادعاه بيان كلاحقيقة وبأن العبارتين بمعنى واحد بل ما ادعاه من  
القطع بان النهى خارج عن حقيقة الامر قد يمنع ويؤيد المنع بقول التقود والردود في قول  
العضد القائلون بان الامر بالشئ يتضمن النهى عن ضده مانعه قوله يتضمن أى يقتضى  
للتناول الداليتين التضمنية والالتزامية لما تقدم من التحرير والمسايق من الدال على اعم من  
الجزئية اه فانه صريح في احتمال التضمن حقيقة والتردد فيه بل ظاهر في انه قد قيل بذلك  
لا يقال يصرح بما قاله الشارح أيضا قول الاسنوى في شرح كلام المنهاج مانعه ان الوجوب  
مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك كما تقدم في موضعه والفظ الدال على الوجوب يدل  
على حرمة النقيض بالتضمن وهذا الدليل أخذ المصنف من الامام وانما ادعى الالتزام وأقام  
الدليل على التضمن لان الكل يستلزم الجزاء اه ومثله في شرح المنهاج للمصنف فانه قال  
واستدل المصنف على اختياره بان حرمة النقيض جزء من الوجوب لان الواجب هو الذى يجوز  
فعله ويمتنع تركه واذا كان كذلك فالدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن لان المراد  
من دلالة التضمن ان اللفظ يدل على جزء ما وضعه والمراد بدلالة الالتزام هنا دلالة اللفظ على كل  
ما يفهم منه غير المسمى سواء كان دالا عليه او خارجا عنه فيصدق قوله بل بالتضمن مع قوله  
بالالتزام اه وقول المولى التفتازانى من جملة كلام شرح به تقرير العضد للقول بان الامر  
بالشئ نهى عن ضده دون العكس يمدح ما فهمه مانعه مما يقال ان الامر بطلب فعل غير كلف  
والنهى بطلب فعل هو كلف وكلا يمكن استلزام الثاني الاقولا لا يمكن استلزام الاقولا الثاني فلا  
يكون الامر بالشئ مستلزما للنهى عن ضده فليس بشئ لان امر الايجاب ليس مجرد طلب  
فعل غير كلف بل مع المنع عن تركه اه ويقاس بالوجوب والتدب فهو مركب من طلب الفعل  
والنهى عن تركه نهي غير جازم ويجوز ان يقال والمنع من تركه على وجه الرجحان ولا ريب في  
ان كلاما من الوجوب والتدب من افراد الامر النفسى الذى الكلام فيه فاذا ثبت تركه ثبت  
ترك الامر لان النوع عام ما ههنا افراده لازما لزيادة الافراد عليه بغير الشخص فهذه كلها  
صرايح من هؤلاء الاثمة في رد نظر الشيخ ووافقته ما قاله الشارح لانه لا يقول لا يصح الاستدلال  
بذلك لان كلام هؤلاء الاثمة في المنع من الترك وكلامنا في المنع من الضد الوجودى الذى يتحقق  
به التركيب ثم هذا كله مبنى على ان الشارح اراد بقوله والتضمن هنا التضمن المذكور في المتن

والتضمن هنا يعبر عنه  
بالاستلزام لاستلزام الكل  
للجزء (اما الامر اللفظى  
فليس عين النهى) اللفظى  
قطعا (ولا يتضمنه على  
الاصح) وقيل يتضمنه على  
معنى انه اذا قيل اسكن  
مثلا فكأنه قيل لا تعزل  
أيضالا انه لا يتحقق الكون  
بدون الكف عن التحرك

وهو تضمن الامر النهي عن ضده الوجودي وذلك غير لازم لجواز انه اراد به تضمن الامر النهي  
 عن ضده العدمي المذكور بقوله وبالوجودي عن العدمي الخ وعلى هذا فلا كلام في ان التعبير  
 بالتضمن حقيق اخذنا مما تقرر عن الاستنوي والمصنف والسعد من تركيب الامر في طلب  
 الفعل والمنع من الترك اذ المنع من الترك على هذا داخل في حقيقة الامر لا خارج عنها وعلى هذا  
 يتضح قوله لاستلزام الكل للجزء فليستأمل (قوله وأما النهي فقبل أمر بالصد وقيل على الخلاف)  
 فان قيل لم جرى القطع في جانب النهي دون جانب الامر قلنا يمكن أن يقال لان النهي أهم لانه  
 من قبيل دفع المنفعة بخلاف الامر فانه من قبيل جلب المصلحة ودفع المنفعة أهـ وإذا اشتهر  
 أن دره المقاسمة تقدم على جلب المصالح وفيه نظر لان الامر يتضمن النهي بل تقدم انه جزؤه  
 الآن يجب بان المقصود بالذات في الامر جانب الفعل دون الترك بخلافه في النهي فان المقصود  
 بالذات فيه جانب الترك وقد يقال لاحاجة الى ذلك كله لان القطع مبني على ان المطلوب في النهي  
 فعل الصد ولا اشكال حينئذ في القطع لانه اذا كان المطلوب فعل الصد لا يتصور الا أن يكون  
 أمرا به لكن يتوجه حينئذ انه لم يكن على هذا القول المطلوب في النهي فعل الصد ولم يكن  
 المطلوب في الامر ترك الصد ويقرب بأن هذا القائل نظر الى انه لا تكلف الا بفعل كما تقدم  
 وهو ظاهر في الامر فلم يحجج للعدول عن ظاهره بخلاف النهي فان الترك الدال هو عليه ليس  
 بفعل فيكون المكلف به فعل الصد كما تقدم حكاية هذا في مسئلة لا تكلف الا بفعل وان كان  
 الصحيح كما تقدم ان المكلف به فيه هو الكف وهو فعل فليستأمل (قوله فان رجح التأكد  
 بعادي) قد اعترضه الكوراني حيث قال ثم ان رجح التأكد في صورة العطف بعادي مثل  
 التعريف وقع التعارض فيصار الى الترجيح فان وجد مرجح آخر فذلك والاوجب التوقف  
 وقد ظهر من هذا التتير ان قول المصنف فان رجح التأكد بعادي قد قدم ليس على ما ينبغي لان  
 العادي معارض بظهور العطف في المغايرة فهو وحده لا يصلح مرجحا اهـ (وأقول) اعترضه  
 هذا مبني على توجيهه ان كلام المصنف بصور العطف وليس كذلك بل هو صور بغير العطف  
 كما صرح به المحقق الحلبي (فان قلت) من أين يستفاد تصور بغير العطف (قلت) من التأمل  
 في المعنى وذلك لانه لما حكم بوجوه التأسيس في المعطوف والتبادر منه انه بسبب العطف  
 علم ان العطف من مرجحات التأسيس فعلى تقدير وجود مرجح للتأكد في المعطوف يكون  
 غاية ذلك وجود مرجح لكل منهما معلوم ان ذلك انما يناسبه التعارض والتوقف دون تقديم  
 التأكد (فان قلت) التأمل في المعنى لا يكفي التعويل عليه (قلت) ممنوع للقطع بصفة التعويل  
 على القرائن الحالية ولا يخفى في التأمل في المعنى ان لم يكن منها كان في معناها فتأمل واعلم  
 ان عبارة العطف بما لابن الحاجب وأما اذا كان معطوفا نحو حمل ركعتين وصل ركعتين  
 فالعمل بهما أوجب لان ورود التأكد بهما والواو العطف ليههـ وأيقول فان رجح في المعطوف  
 التأكد بعادي من تعريف وغيره وقع التعارض بين العطف ومانع التكرار ويصار الى  
 الترجيح فيقدم الأوجب وان لم يوجد أوجبان يتساوىان بوجوب الوقت اهـ ولا يخفى عليك ان  
 المقهور من قوله فان رجح في المعطوف التأكد بعادي الخ انه مع العطف ان ترجح التأكد  
 بعادي وقع التعارض فيصار الى الترجيح فان وجد مرجح آخر لاحدهما تقدم وان لم يوجد

(وأما النهي) (النهي) (عن)  
 شي تحريميا أو كراهة (فقبل)  
 هو (امر بالصد) له ايحيا  
 أو نديا قطعاً بناء على ان  
 المطلوب في النهي فعل  
 الصد وقيل لا قطعاً بناء على  
 ان المطلوب فيه انتفاء  
 الفعل حكاية ابن الحاجب  
 دون الاول وترك المصنف  
 لقوله انه لم يفت عليه في  
 كلام غيره (وقيل على  
 الخلاف) في الامر أي ان  
 النهي أمر بالصد ويتضمنه  
 اولاً ولا أمر نهى التحريم  
 يتضمنه دون نهى الكراهة  
 وتوجيهها ظاهر مما سبق  
 والصد ان كان واحداً  
 كضد التحرك فواضح  
 أو أكثر كضد القعود أي  
 القيام وغيره فالكلام في  
 واحد منه أي كان والنهي  
 اللفظي يقاس بالامر اللفظي  
 \* (مسئلة الامر ان) حال  
 كونها (غير متعاقبين) بان  
 يتراخى ورود أحدهما عن  
 الآخر بمثلين أو متخالفين  
 (أو) متعاقبين (بتفسير  
 متماثلين) بعطف أو دونه نحو  
 اضرب زيداً وأعطه درهماً  
 (غيران) فيعمل بهما جزماً  
 (والمعاقبان) بمثلين ولا  
 مانع من التكرار في  
 متعاقبهما من عادة وغيرها  
 (والثاني غير معطوف) نحو  
 صل ركعتين وصل ركعتين

مرج آخر لاحدهما واجب الوقف ألا ترى الى قوله وقع التعارض الخ فإنه لم يصحكم بتقديم  
 التآ كيد مجرد ترجحه بعادي بل حكم حينئذ بالتعارض وطلب الترجيح حينئذ لاحدهما عمل  
 الآخر كان يوجد مرجح آخر للتآ كيد والى قوله وان لم يوجد أرجح الخ فإنه مقابل لقوله ويصار  
 الى الترجيح فيقدم الأرجح فدل على أنه لو لم يوجد مرجح لاحدهما غير مرجح التآ كيد وجب  
 التوقف فعلم ان مجرد ترجح التآ كيد بعادي في العطف لا يوجب تقديم التآ كيد بل يحصل  
 التعارض حينئذ ولا بد من الترجيح وهذا كله في غاية الظهور ومن عبارته المذكورة كاترى وقد  
 فهمه الكوراني حيث قال فيما تقدم عنه فان وجد مرجح آخر وهو ظاهر المسمى أيضا لانه  
 اذا اجتمع مرجحان كان كل منهما معارضا للآخر فلا وجه لتقديم أحدهما بمجرد كماله بل لا ينبغي  
 فقول المصنف فان رجح التآ كيد بعادي قدم لا يصح فرضه في العطف لما تقدم من أن مجرد  
 ترجح التآ كيد بعادي لا يوجب تقديمه بل يوجب التعارض والاحتياج الى الترجيح فلهذا  
 حمله الشارح المحقق على غير العطف فعلم انه في هذا المحل موافق لما في المختصر وشرحه لا يخالف  
 له فقول الكمال واعلم ان الشارح خص ترجح التآ كيد بعادي بان يكون في غير العطف وخص  
 انتقام ترجمته بان يكون في العطف وهو خلاف ما في الكتب المتعمرة كالأحكام والمحصل  
 والمختصر وشرحه ففهمنا انه مع العطف ان ترجح التآ كيد بتعريف أو غير وقع التعارض  
 فيقدم الأرجح وان تساوى فالوقف اه ممنوع متعاقب غاية الوضوح بالنسبة للمختصر وشرحه  
 لما بيناه وكأنه فهم من قول العبد ويصار الى الترجيح فيقدم الأرجح ان الأرجح هو التآ كيد  
 بمجرد ترجمته بالمادى وذلك خلاف المفهوم من هذه العبارة ويناقض قول العبد وان لم يوجد  
 أرجح فإنه ظاهر في أن مجرد العادى لا يصير التآ كيد أرجح والالايص ان يجعل من أقسام  
 ترجح التآ كيد في العطف بعادى ان لا يوجد أرجح فلهذا الشارح المحقق والحاصل ان مجرد  
 انضمام العادى لا يقوم التآ كيد بل يجعله معارضا للعطف فنظر في أمهما أرجح مجرد  
 فيقدم فان لم يترجح أحدهما بل تساوى أو تقفنا (فان قلت) مخالفة كلام الشارح لكلام العبد  
 في صورة العطف وترجح التآ كيد بعادى ظاهرة لا مدفع لها لان الشارح لم يجعل حكم هذه  
 الصورة الا الوقف والعبد جعله تارة المصير الى الترجيح وتارة الوقف (قلت) دعوى هذه المخالفة  
 ممنوعة أيضا لان العبد نظر الى الرجح من خارج بان يوجد مرجح آخر غير مرجح مجرد العطف  
 والعادى فحكم بالمصير الى الترجيح في بعض الاحوال والشارح قصر النظر على مجرد مرجح  
 العطف والعادى فاطلق الوقف وسكت عن الترجيح مجرد آخر لظهوره وكذا بالنسبة الى  
 الاحكام والمحصل وعبارة الاول في مسألة العطف واما ان كانت المادة تمنع من التكرار  
 أو كان الثاني معرفا كقوله اسقني ماء واسقني ماء وكقوله صل ركعتين وصل ركعتين فقد  
 تعارض الظاهر من حرف العطف مع اللام المعرف أو مع منع المادة من التكرار ويبقى  
 الامر على ما ذكرناه فيما اذا لم يكن حرف عطف ولا ثم تعريف ولا إعادة مانعة من التكرار وقد  
 عرف ما فيه اه وفي النسخة التي رأيتها وأشار بقوله وقد عرف ما فيه الى قوله قبل ذلك فيما  
 اذا لم يكن حرف عطف ولا تعريف ولا إعادة مانعة وانما الخلاف فيما لم تكن المادة مانعة من  
 التكرار والثاني غير معرف كقوله صل ركعتين صل ركعتين فقال القاضي عبيد الجبار ان الثاني

(قبل معمول بهما) نظرا  
 للاصل أى التأسيس (وقبل)  
 الثاني (تآ كيد) نظرا للظاهر  
 (وقبل بالوقف) عن التأسيس  
 والتآ كيد لاحتمالهما (وفي)  
 العطف التأسيس أرجح  
 ان ظهور العطف فيه (وقبل)  
 التآ كيد) أرجح لتماثل  
 المتعلقين (فان رجح التآ كيد)  
 على التأسيس

بعدم غير ما أفاده الأول ويلزم الاتيان بأربع ركعات مصير منه الى أن الامر الثاني لو انفرد  
أفاد اقتضاء الركعتين فكذلك اذا تقدمه أمر آخر لان الاقتضاء لا يختلف وخالفه أبو الحسين  
البصري بالذهاب الى الوقف والتردد بين حمل الامر الثاني على الوجوب والتأكد للاول  
والاظهر انه اذا لم تكن العادة مانعة من التكرار ولا الثاني معرفا ان يقتضى الثاني غير مقتضى  
الاول لانه لو كان مقتضا عين ما اقتضاه الاول كان فائده التأكد ولو كان مقتضا ما غير  
ما اقتضاه الاول كانت فائده التأسيس والتأسيس أصل والتأكد فرع وحمل اللفظ على  
الفائدة الاصليه أولى اه وحاصله نقل قولين ترجيح التأسيس والوقف ثم ترجيح الاول فيجوز  
ذلك هنا بمقتضى الحواله بقوله ويبقى الامر على ما ذكرناه الخ فيكون حاصل ما ذكره هنا بمقتضى  
هذه الحواله قولين أحدهما ترجيح التأسيس والثاني الوقف مع ترجيح الاول ولا شبهة في ان  
كل واحد من هذين القولين غير القول بالعارض مع تقديم الأبرج الذي نسب له الكمال هذا  
ان أراد انه يقوم أحدهما الترجيح من غير احتياج لمخرج آخر فان أراد انه يتوقف وان وجد مخرج  
آخر رجح به فيكون اشارة الى قول الوقف فذلك عين ما قاله الشارح كما علم مما تقدم بيانه وكأنه  
نظر الى قوله فقد تعارض الظاهر الخ ولم ينظر الى حواله بقوله ويبقى الامر على ما ذكرناه الخ  
ومع ذلك فليس في مجرد هذا التقديم أحدهما بدون مخرج من خارج فليتأمل وعبارة الحصول  
فان كان الثاني معطوفا على الاول ومعرفا كقول القائل لغيره صل ركعتين وصل الصلاة فمقد  
أبي الحسين ان الاشبه هو الوقف فانه يمكن ان يقال يجب جعله على تلك الصلاة لاجل لام  
التعريف ويمكن ان يقال بل يجب جعله على صلاة أخرى لاجل العطف وليس أحدهما أولى من  
الآخر فوجب التوقف وعندى ان هذا الاخير أولى لان لام الجنس قد تكون لتعريف الماهية  
كما قد تكون لتعريف المعهود والسابق وبمقدور ان تكون للمعهود وفيه يمكن ان يكون المعهود  
السابق هو الصلاة التي يتناولها الامر الاول ويمكن ان تكون صلاة أخرى تقدم ذكرها واذا  
كان كذلك بقي العطف سائما عن المعارض اه فقد نقل التوقف واختاره تقديم العطف والحمل  
على التأسيس وكلاهما ما غير ما نقله الكمال عنه من التعارض بل صرح بعدم التعارض بقوله  
سائما عن المعارض فكيف ينسب اليه التعارض على انه لو فرض مخالفة الشارح في هذا  
الحكم للمختصر وشروحه والاحكام والحصول لم يرتد كلامه بمجرد ذلك لظهور ان كتب الاصول  
المعتبرة غير مختصرة في هذه بل هذه بالنسبة اليها اقليل من كثير فليتأمل (قوله بعادى) ان قلت  
لم قيد بالمادى قلت لان العقل كاقول زيد اقول زيد او الشرعى كاعق سعي سعي عمدا  
لا يتصور فيه ترجيح التأكد بل يتعين التأكد لا يتصور خلافه (قوله فان العادة بان دفاع  
الحاجة ببرة في الاول وبالتهريف في الثاني) اعترض الكمال جعله التعريف من العادى مع  
قوله السابق من عادة أو غير ما حيث قال واعلم ان الآمدى وابن الحاجب لم يذكرا في تقييد  
محل الخلاف الا المانع عادة وجعل منه التعريف وعلى ذلك جرى العسود والمصنف في شرح  
المختصر وجرى صاحب الحصول على كون المانع العادة أو التعريف فحمل التعريف مقابلا لها  
وعلى هذا جرى شيخنا في محضره واما الشارح فقال أو لاني تقييد محل الخلاف من عادة أو غيرها  
ثم جعل هنا التعريف من العادى فخلط احدى الطرفين بالآخرى وأرهم ان من المانع الذى

(بعادى) وذلك في غير العطف  
فحو اسقنى ماء استقنى ماء  
صل ركعتين صل الركعتين  
فان العادة بان دفاع الحاجة  
ببرة في الاول وبالتهريف في  
الثاني ترجح التأكد (قدم)  
التأكد بركعتيه (والا)  
أى وان لم يرجح التأكد  
بالعادى وذلك في العطف  
لمعارضته للعادى بناء على  
أرجحية التأسيس حيث  
لا عادى (فالوقف) عن  
التأسيس والتأكد  
لاحتمالهما وان منع من  
التكرار العقل نحو اقول  
زيد اقول زيد أو الشرع  
نحو اعق سعي سعي عمدا  
عبدك فالثاني تاكيد قطعاً  
وان كان بعطف (النهى)  
النفسى

هو قبح لخل الخلاف ما لا يكون عاديا ولا تعريفا وذلك غير معروف ٨١ (وأقول) هذا الكلام  
أدل دليل على استرواح الشيخ في هذه الحواشي وعدم امتعان التامل والمراجعة وهذا أمر  
صعب جدا يورث الريبة في كثير من كلامه وذلك لان قوله نلفظ احدى الطرفين متين بالانرى  
منشوء التخلط ويهيمه انه اراد بالفرق قوله من عادة أو غيرها التعريف فيلزم جعله هناك  
مقابلا للعادة كما هو طريقة الحصول مع انه هنا دخل فيها كما هو طريق الامدى وابن الحاجب  
وليس كذلك وانما اراد بالغير فيما ذكر المانع العقلي والشرعي اللذين صرح بهما بعد في الاختراز  
بقوله وان منع من التكرار العقل الخ واما قوله واوهم ان من المانع الى قوله وذلك غير معروف  
فلا منشأه الا عدم تأمله تصريح الشارح بقوله وان منع من التكرار العقل الى قوله قال الثاني  
تأكيدا قطعا فانظر كيف صرح بذلك ونقل القطع فيه فان اراد منع ذلك لكونه غير معروف  
له فلا اعتبار به ولا الثبات اليه لان من حفظ حجة على من لم يحفظ ولا يسوغ لعائل التوقف في  
نقل الشارح ذلك الامام لعدم الاطلاع على منقوله لو فرض انفراد بذلك النقل فكيف مع  
مواقفة غيره له فيه فقد قال الزركشي في شرحه مانصه فان امتنع أى فيه التكرار قال الثاني تأكيد  
قطعا كقوله اقل زيدا اقل زيدا ٨١ فانظر كيف أطلق الامتناع الشامل للامتناع عقلا وشرعا  
مع تحديدهما الامتناع فيه عقلي ونقله القطع بالتا كيد فكيف يقال انه اوهم كذا وان ما وهمه  
غير معروف وقال الامام في محصوه وهو من الكتب المتسببة التي عول عليها فيما تقدم مانصه  
اما اذا كان الثاني أمرا مثل مناوله الامر الاول وكان ذلك مما لا يصح فيه التزايد فلا يخلو اما  
ان يمنع ذلك عقلا كقتل زيد وصوم يوم أو يمنع ذلك شرعا كعقوب زيد فانه كان يجوز ان يتزايد  
عقده ويقت تمام حريته على عدد كالطلاق واذا لم يصح التزايد في الأمور به لم يحل الامر ان اما  
أن يكونا عامين أو خاصين أو يكون أحدهما عاما والآخر خاصا فان كانا خاصين وخصين ويجب  
كون مأمورهما متاضا واحدا ويكون الامر الثاني تا كيد الاول سواء ورد مع حرف العطف  
أو لا مع حرف العطف مثال العامين بحرف العطف قول القائل اغترب اقل كل انسان واقل  
كل انسان ومثاله بلا حرف عطف ان يسقط من الثاني حرف العطف ومثال الخاصين بحرف  
عطف ويغير حرف عطف قوله اقل زيدا واقل زيدا وقوله اقل زيدا اقل زيدا اما اذا كان  
أحدهما عاما والآخر خاصا سواء تقدم العام أو الخاص فالامر الثاني اما ان يكون معطوفا  
على الاول أو غير معطوف عليه فان كان معطوفا فنسأله قول القائل صم كل يوم وصم يوم الجمعة  
فتال بينهما ان يوم الجمعة لا يكون داخل تحت الكلام الاول ليصح حكم العطف والاشبه  
الوقت لانه ليس ترك ظاهر العموم أولى من ترك ظاهر العطف وجعله على التاكيد واما اذا  
كان الامر الثاني غير معطوف فنسأله قول القائل صم كل يوم وصم يوم الجمعة فهو هنا عموم أحد  
الامرين دليل على ان الآخر ورد تا كيد لانه لم يبق من ذلك الجنس شئ لم يدخل تحت العام ٨١  
وقال القرافي عقب شرحه تبييه لا يلزم من كون أحدهما عاما والآخر خاصا إنشاء العام  
على الخاص لان شرط تخصيص العام بالخاص كون الخاص مناسبا للعام وهما الحكم واحد  
متمثل فلا يصح التخصيص انما سبق الكلام هل أريد الخاص بصيغة العموم أم لا والمشهور  
عند الامة في مثل هذا تساؤل العام للخاص وان العرب اذا اهتمت ببعض أنواع العام أفردته



بالذكر لتبعه عن التخصيص والاخراج من العموم فلا يبقى السامع بعد ذلك يتوهم اخراجه  
وان توهم اخراج غيره كقوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى  
عن الفحشاء والمنكر والبغى مع ان البغى ادرج في المنكر لكنه اعم أنواع المنكر فاقرده اهتماما  
به وادرج ايتاء ذى القربى في الاحسان لكنه افضل فاقره بالذكري ان قال وليس من هذا  
الباب قوله تعالى قيم ما قاتلته وتخلل ورمان لعدم العموم الشامل في قاتلته لكونها منكورة  
في الايات فاتفق النادر في الراجح الزمان فيها وكثير من الناس يتوهمونه منه اه وأما قوله وليس  
من هذا الباب قوله قيم ما قاتلته وتخلل ورمان الخ فقيه نظره على انه قد يقال سياق هذه الآية  
للإمتنان والسكره تم في سياق الامتنان وقال الشمس الاضواء في انيضع بشرحه ينبغي ان  
تعمل انه اذا كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً فلا يبنى أحدهما على الآخر لان شرط ذلك المناقاة  
وهي معدومة ههنا وينبغي ان يقتبه ان قول المصنف الاشبه الوقت في هذه الصورة وهي ان  
تقول صم كل يوم وصم يوم الجمعة فيه نظر وذلك لان دلالة الصيغة العامة على عمومها مع دلالة  
العطف على مدلوله يجرى مجرى العلم والخاص ودلالة الخاص أقوى من دلالة العام على  
ما سياتى بيانه في كتاب العموم والخصوص فلا يبعد ان ترجح الواو العاطفة على الصيغة العامة  
فلك ان تمتع ما ذكره المصنف ويجعل ما ذكرناه سنداً للمنع لانه لا يتنسب مدعيها اه فانظر قول  
المحصل المعدود من الكتب المتعمرة المشهورة في الفن اما ان يمنع ذلك عقلاً ويمنع ذلك  
شريعاً وحكمه في ذلك بالتاكيد من غير ذكر خلاف فيه مع ذكر الخلاف فيما قدمه فكيف  
يقال ان ذلك غير معروف وقد ذكر الصق الهندي في نهايته نحو ما في الحصول حيث قال واما  
اذا كان معلول الثاني مماثل لمذلول الامر الاول ولم تنصح الزيادة فيه اما لدلالة عطلة كقول زيد  
وصوم يوم معين واما لدلالة شريعة كقول عبد معين الى ان قال قال الامر الثاني تأ كيد للاس  
الاول اذا كانا عامين أو خاصين سواء كان الثاني بحرف العطف أو لا بحرف العطف الى ان قال  
اي اذا كان أحدهما عاماً والآخر خاصاً فاما ان يكون العام مقدماً على الخاص أو بالعكس  
وعلى التقديرين اما ان يكون الثاني معطوفاً على الاول أو لا يكون فهذا مقسم أربعة أقسام  
ان يكون العام مقدماً والخاص معطوفاً عليه نحو قوله صم كل يوم وصم يوم الجمعة واختلوا  
فيه فذهب بعضهم الى ان يوم الجمعة غير داخل تحت قوله صم كل يوم ليصح العطف وحينئذ  
يقصد غير ما أفاده الاول وذهب الآخرون الى الوقت محتمل بان لا يترتب مقتضى العموم لاجل  
صحة العطف أو من العكس فيجب التوقف الى ظهور المرجح ويمكن ان يجاب عنه بان الاول  
أولى لان تخصيص العام أهون من ترك مقتضى العطف لانه أكثر وكثره تدل على قلة مفسده  
ونائبه ان يكون العام مقدماً والخاص مذكوراً بعده بلا عطف ومثاله ما سبق ولكن  
بلا حرف العطف فههنا يكون الثاني تأ كيداً لبعض مذلول العام المتقدم اذ لا يحارص  
للعام في كونه يجرى على عمومته ومثاله ان يكون الخاص مقدماً والعام معطوفاً عليه  
نحو قوله صم يوم الجمعة وصم كل يوم والخلاف فيه كما في الاول ورابعها ان يكون الخاص  
مقدماً والعام مذكوراً بعده بلا حرف العطف مثاله ما سبق ولكن بدون حرف العطف  
فههنا العام يحتمل على عمومته ويقصد غير ما أفاده الاول ومثاله مذلول الاول ضمنا اه

(فان قلت) الشارح اطلق القطع والامام حكى خلافا فيما اذا كان أحدهما عامما والآخر  
خاصا ليس منه التاكيد (قلت) يمكن أن يقال الامر ان في هذا القسم غير متماثلين وكلام  
الشارح في المتماثلين وان يقال كلامه في الخاصين يقرينة تشبيهه ثم رأيت شيخنا الشهاب ذكر  
في قول الكمال نخلط احدى الطريقتين بالآخرى من انه مبنى على انه أراد بالغير التعريف وليس  
ذلك مراده بل أراد المانع العقلي أو الشرعي وقد تكلم عليهم ما آخر اتبعنا الكلام على ما اخترت  
عنه من المانع اه وفي قوله وذلك غير معروف مانصه بل هو معروف وهو العقلي والشرعي اه  
ورأيت السيد الترمذي السهودي لما ذكر ان صاحب المصنوع جرى على جعل التعريف  
مقابلا للمادة قال وهو مقتضى قول الشارح أولا من عادة أو غيرها لكنه جعل التعريف هنا  
أى في قوله فان رجح التاكيد بما دى من العادى فيسبق قوله أو غيرهما غير مثل له وليس هو من  
نخلط احدى الطريقتين بالآخرى اه يمكن ما ادعاه من أن مقابلة التعريف للمادة هو  
مقتضى كلام الشارح أولا ممنوع والله أعلم وقد ظهر ظهور الاختفاء معه ما وقع فيه الكمال  
من التخليط وبتلان ما زعمه من نسبة الشارح الى التخلط والله الموفق (قوله اقتضاء كف عن  
فعل) فيه أمران الاول ان المراد بالفعل نحو الامر والشأن فيشمل القول والفعل المعروف  
والقصد وغيرها والثاني انه قد يقال هذا الحد غير جامع لانه لا يتناول اقتضاء الكف غير الكف  
المعبر عنه بنحو لا تكف اذا بس اقتضاء كف عن فعل بل اقتضاء كف عن كف اذ معنى لا تكف  
طلب الكف عن الكف كما أن معنى لا تفعل طلب الكف عن الفعل فان قيل المراد بالفعل  
ما يشمل الكف فانا المتقابلة ظاهرة في خلاف ذلك (قوله لا يقول كف) قال شيخنا الشهاب  
شأن بقوله اقتضاء اه وقد يقال لا يتميز النهى عن الامر في الازل في ما يتطلب الكف  
لاستواء اللفظ المميز حينئذ فقد يشكل على ما قدمه المصنف من تصحيح تنوع الكلام في الازل  
الى الامر وغيره (قوله في معنى النهى) قال شيخنا الشهاب هو الاقتضاء ويشكل عليه انه فسر  
قوله مطلقا بقوله أى لفظيا أو تقريبا اه قياسه تميم السمي الى الصيغة أيضا (قوله وقضيته  
الدوام الخ) قال الكوراني وفي كلام المصنف بحث من وجهين الاول انه قال وقضيته الدوام  
ولم يقل والنهى يدل على الدوام وذكر في شرحه على مختصر ابن الحاجب أن قول الشيخ ابن  
الحاجب وحكم النهى التكرار ولم يقل يدل على التكرار في غاية الحسن لان التكرار في  
النهى من ضرورة الواقع لامن الصيغة فبدل لفظ الحكم هنا بقوله وقضيته الدوام وهذا كلام  
غريب اذ لو لم تدل الصيغة على التكرار اذغة كيف يستفاد منها وابن الحاجب ذكر في الامران  
لا يدل على التكرار عند الجمهور وان كان مانع المصنف من كلامه كما فهمه تناقض كلام ابن  
الحاجب الثاني ان قوله وقيل مطلقا بقوله وقضيته الدوام مالم يقيد بالمرّة عمالا معنى له لان  
الدوام مع التقييد بالمرّة لا يعقل وبدون التقييد مطلقا قد فهم من قوله وقضيته الدوام هذا  
ما ذكره شراح كلامه ويمكن توجيه كلامه بان يقال مراده انه يقيد الدوام مالم يقيد بمرّة وقيل  
يقيد مطلقا لانتهاءه وام والمرّة من القرائن مثله الامر كما سبق وما وجهنا به كلامه هو الذى  
ذكره المحقق اه (وأقول) أما قوله الاول انه قال وقضيته الدوام ولم يقل والنهى يدل على  
الدوام فقد أشار شيخ الاسلام كالكامل الى جوابه حيث قال في قوله وقضيته الدوام مانع أى

(اقتضاء كف عن فعل  
لا يقول كف ونحوه) كذا  
ودع فان ما هو كذلك أمر  
كما تقدم وتناول الاقتضاء  
الليازم وغيره ويحتمل أيضا  
بالقول المقتضى لكف الى  
آخره كما يجحد النقطى بالقول  
الدال على ما ذكر ولا يعتبر في  
معنى النهى مطلقا علولا  
استعلاء على الاصح كالامر  
(وقضيته الدوام) على الكف

وليس هو للدوام لان الدوام لازم لامتنال النهى فانك اذا قلت لغيرك لا تسافر فقد منعته  
من ادخال ماهية السفر في الوجود ولا يتحقق امتثال ذلك الا بامتناعه من جميع افراد السفر  
وهو المراد بالدوام فكان لازما للامتنال يقتضي باقتضائه الامتنال فالامتنال الذي هو مقصود  
النهي ملزوم للدوام فكان مقتضاه لامدلوله اه لكن لسائل أن يقول أو لا اذا كان النهى  
منعاً من ادخال ماهية الفعل في الوجود كما اعترفتم به فهو ممنوع من كل فرد من افرادها اذ لا يتصور  
المنع من ادخالها في الوجود الا بالمنع من كل فرد فكما انه لا يتحقق الامتنال الا بالامتناع عن  
جميع افراد الفعل لا يتحقق الامتنال وهو المنع الا بالمنع عن جميع افراد المنع من الفعل فالدوام  
كاهو لازم للامتنال هو لازم للمنع من ادخال ماهية في الوجود فكان مقتضاه وكان أيضاً  
مدلوله دلالة عقلية اذا دلالة الوجود لا تتصور وهنا لان الكلام في نفس النهى لا في صيغته  
فتتركب فكان مقتضاه لامدلوله ممنوع بل هو مقتضاه ومدلوله جميعاً فان قلت المنع من ادخال  
ماهية في الوجود لا يقتضي المنع من كل فرد على الدوام اصدقه بالمنع من كل فرد في بعض  
الاقوات فلم يقتض المنع من ادخال ماهية في الوجود المنع من كل فرد على الدوام فلم يدل على  
الدوام قلنا لوصح ذلك بطل قولكم ان الامتنال لا يتحقق الا بالامتناع من جميع الافراد على  
الدوام بل يتحقق بالامتناع عنها في بعض الاوقات لانه لا معنى للامتنال الا للقيام بما طلب فاذا  
لم يقتض نفس النهى الدوام لم يكن الدوام مطلوباً فلا يتوقف الامتنال على الدوام وبالجملة فتوقف  
تحقق الامتنال على الدوام فالدوام من مدلوله نفس النهى نعم قد يقال التعبير بالاقتضاء انسب  
من التعبير بالدلالة لان فيه تسرياً بلزوم الدوام بخلاف الدلالة ولان الدلالة يتبادر منها  
الوضعية وهي غير مرادة هنا وان تقول ما لا نسلم استلزام الامتنال للدوام وتوقفه عليه حتى  
كان قضية النهى ذلك لان الكلام في النهى المطلق وعنا طلب الامتناع عن الفعل والامتناع  
عن الفعل يتحقق بالامتناع عنه في الجملة لا قطعاً به امتناع عن الفعل وأما الامتناع عنه المقيد  
بالدوام فانه يقتضيه النهى المقيد بالدوام وليس الكلام فيه الا أن يجاب بان معنى لا تضرب  
مثلاً لا يمكن منك ضرب أو لا توجد ضرباً فالنهي عنه في المعنى فمكررة في سياق النهى أو الذي في مع  
مع مرادها ما ياتي عنه ان عموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمان والبقاع واعلم  
ان الضمير في قول المصنف وقضية النهى للنفس كما هو صريح المتن لا للنهي بمعنى الصيغة كما  
يدل عليه صنيع السكراني وكان الموقع له فيه ما حكاه عن المصنف في شرح المختصر فتأمله وأما  
قوله وقد كرفي شرحه على مختصر ابن الحاجب الى قوله وهذا كلام غريب اذ لو لم تدل الصيغة على  
التكرار لكانت كيف يستفاد منها الخ فجاوبه انه لا غرابة ولا اشكال اذ لم يرد المصنف في دلالة  
الصيغة مطلقاً بل في دلالتها الوضعية مطابقة أو تضامناً فكان الانسب التعبير بان **ك**مها  
التكرار لانه أمر لازم لهاها واليه اشار بقوله لان التكرار في النهى من ضرورة الواقع  
لانها تدل على التكرار لان المتبادر من الدلالة هو الدلالة الوضعية دون الاتزامية كما هنا  
وأما قوله وابن الحاجب الى قوله تناقض كلام ابن الحاجب فجاوبه أنه ان أراد التناقض بين نفي  
الدلالة على النهى **ك**رار عن الصيغة الذي اقتضاه عدول ابن الحاجب عن التعبير بانه يدل على  
التكرار الى التعبير بان حكمها التكرار في غير قوله في الامر لا يدل على التكرار عند الجمهور

باعتبار منطوقه فلا نسلم لزوم التناقض اذ غاية الامر في الدلالة على التكرار في الموضوعين  
وليس هذا من التناقض في شيء ثم قد يراد على هذا انه لم يحصل الفرق بين الامر والنهي لان مجرد  
نفي الدلالة على التكرار عن الامر لا ينافي ان حكمه التكرار كالتنهي فلا بد في الفرق من بيان  
ان الامر ليس حكمه التكرار ويوجب بان المقصود في الامر نفي الدلالة مطلقا حتى الالتزامية  
وغاية الامر انه ترك مناسبه حيث لم يبر فيه بانه ليس حكمه التكرار عند الجمهور ولا محذور  
في ذلك وان اراد التناقض بين نفي الدلالة المذكور وبين ما فهمه قوله عند الجمهور من انه يدل  
عليه عند غيرهم فهو مندفع ايضا بما علم بما ذكر من ان المراد بالدلالة عند غير الجمهور والدلالة  
الالتزامية كما ان المراد من الدلالة التنبه عندهم هي الدلالة مطلقا حتى الالتزامية فليست  
قوله الثاني ان قوله وقيل مطلقا بعد قوله وقضيه الدوام مالم يقيد بالمره مما لا معنى له الخ فهو وكلام  
خارج عن قانون البحث لانه ان اريد به الاعتراض على المصنف من حيث حكاية هذا القول فلا  
وجه له لان هذا قول ثابت وان فرض اشكال معناه فلا محذور في حكايته بل هي مما ينبغي كما في  
سائر الاقوال المشككة المعنى وان اريد الاعتراض عليه من حيث معناه فكذلك لانه لم يقصد  
لانتساره ولا للاحتجاج له وان اريد الاعتراض على قائله من حيث معناه فهذا امر آخر لا يتعلق  
بالمصنف ووجه اشكال هذا القول ان معنى كون الدوام قضيه النهي اى التقضي كما هو صريح  
سياق المصنف انه لازم له كما تقدم ولا يتم وزرزم مع التقيد بالمره فان كان هذا القائل فرض  
كلامه في الصفة وادبان الدوام قضيتها انه مدلولها الحقيقي زال عنه هذا الاشكال لان كون  
الصفة موضوعا لطلب الترتك على وجه الدوام فان قيدت بالمره فكانت مجازا امر معقول  
لاشكال فيه ونظيره انها موضوعا للتحريم ولا يخرج عن كونها موضوعا له باستعمالها في  
غيره مجازا لكن هذا لا يناسب منفع المنع لانه صريح في ان كلامه في النهي تقسيه الذي  
هو التقسي لافي صيغته ثم قد يراد بالقضية هنا المناسبة اى ان المناسب المنع من الشيء المنع  
منه على الدوام وحينئذ يعقل كون المره تصرفه عما هو المناسب له فهو حال التقيد بالمره  
مصرف عن المناسب له فليست مالم يمتثل واما قوله ويمكن توجيه كلامه الخ فلا ينبغي بعد هذا التوجيه  
عن كلام المصنف وانه في غاية التكلف والتعسف (قوله مالم يقيد بالمره) اقول هذا الوجه  
مما بعده لان الكلام في النهي بمعنى الكلام التقسي لا بمعنى الصيغة كما هو صريح كلام  
المصنف كما تقدم ولا ينبغي انه انما اقتضى الدوام لاطلاق المنع فيه الشامل للمنع عن كل فرد  
او لتوقف الامتنال عليه على ما تقدم بيانه فيكون المنع والامتنال بحسب زمان النهي فان  
كان مطلقا اقتضى المنع على الدوام والامتنال كذلك او مخصوصا اقتضى ذلك على الخصوص  
لا على الدوام فالدوام حينئذ ليس بقضيه على الاطلاق ومن هنا يظهر ان دفع ما قد يتوهم من  
قياس ما هنا على العام اذا استعمل في الخاص حيث لم يخرج بذلك عن كون العموم قضيه للفظ  
وان صرف عنه في هذا الاستعمال وذلك لان العموم موضوع العام على الاطلاق والدوام  
ليس موضوع النهي كذلك فليست مالم (قوله نحو لا تسافر اليوم اذ السفر فيه مره من السفر)  
لا ينبغي ان السفر في اليوم قد يمكن تعدد مرته كما لو قال لا تسافر اليوم الى موضع كذا وامكن  
السفر اليه في اليوم مرارا ثم لم يقيد بالمره كذا وصدق اسم السفر مع تعدده في اليوم على

(مالم يقيد بالمره) فان قيد بها  
نحو لا تسافر اليوم اذ السفر  
فيه مره من السفر كانت  
قضيه (وقيل) قضيه  
الدوام (مطلقا) والتقيد  
بالمره يصرفه عن قضيه

كل مرة والظاهر انه ممنوع من كل مرة من مرات السفر حتى لو خالف وسافر ثم رجع وأراد  
السفر اليه مرة أخرى في بقية اليوم كان ممنوعاً من هذه المرة أيضاً فعمل عند السفر نفسه مرة من  
السفر باعتبار جنس المرة فليست تأمل (قوله للتحريم والكراهة) لم يقبل وخلاف الأولى لانهما  
أحدته المتأخرون ولانه انما يستفاد من أوامر التدب لا بصيغة النهي والكلام في معانيها  
(قوله ولا يصير النهي) أي الردي وقد صرح الشافعية بكراهة التصديق بالردي ورتبه أن  
محل كراهة التصديق بالردي اذا تصدق مع نيسر غيره (فان قلت) لم عبر بنص في مثال التحريم  
دون ما بعده (قلت) للاكتفاء بما فهم من الأول اختصاراً (قوله والتقليل والاحتقار  
ولا يمتدح عينك الخ) أقول لا يتعين ان يكون الشارح جعلها شيئاً واحداً كما قاله المحققان بل  
يجوز أن يكون قد جعلها ما شئت ولكن اقتصر على التمثيل بالآية لهما إشارة الى صلاحيتها  
لكل منهما والى انهما قد تصح ارادتهما معاً في الموضوع الواحد والى أن الاحتقار لا يتعين أن  
يتعلق بالنهي كما اقتضاه كلام البرماوى بل قد يتعلق بالنهي عنه أو بتعلقه وحينئذ يندفع عنه  
اعتراض البرماوى على جعلها شيئاً واحداً بقوله فمن جعلها شيئاً واحداً ويمثل لهما بالآية  
كالرديلى وشيخنا البدواى وكشى فليس يجيد اه (قوله بخلاف ما عند الله) قد يكون إشارة  
الى ان كلام التقليل والتحقيق هنا اضافى بالنسبة الى ما عند الله فلا ينافى انه في حد ذاته  
وباعتبار أخذه على الوجه المخلوقه كثير غير حقير كونه نعمة من الله (قوله ومن  
اقتصر على الاحتقار وجعله المقصود فى الآية) أقول فيه أمران \* الأول ان كونه المقصود فى  
الآية انما يقتضى الاقتصار عليه لو انحصرت أمثله فى الآية أو كان هو المقصود فى كل مثال  
وفى كل من الأمرين نظر \* والثانى أن اقتصاره على مثال واحد لما يقتضى أن الصيغة  
لا تستعمل فى أحدهما عند تجرد عن الآخر وفيه نظر أيضاً لا يقال لا يصح تجرد أحدهما عن  
الآخر لتلازمهما لان تلازمهما غالبى كما يقيد به شيخ الاسلام وهو ظاهر فالانتم كالممكن واعلم  
أن قوله جعله المقصود صريح فى تغير المعنيين نقول المحشى جعلها شيئاً واحداً أى  
واحداً اعتباراً بمعنى أنه اعتبرهما واحداً فى عدم المعانى لانها معنى واحد على انما أشرفنا الى  
انه لا يتعين أن يكون جعلها شيئاً واحداً فليست تأمل (قوله والبأس) كأن المراد به البأس ثم رأيت  
شيخنا الشهاب أشار لذلك بقوله كأن المراد بقاء البأس وتخصيصه لهم اه (قوله وفى الإرادة  
والتحريم ما تقدم) أشار بالأول الى ما ذكره فى الأمر بقوله واعتبر أبو على وابنه ارادة الدلالة  
باللفظ على الطلب وبالثانى الى ما ذكره بقوله والجمهور حقيقة فى الوصوب لغة أو شرعاً أو  
عقلاً الخ لكن ما فسره به بقوله والجمهور على انها حقيقة فى التحريم الخ لم يستوف جميع  
الأقوال السابقة فى الأمر وان كان ذلك لعدم جريان الجميع هنا نقول المصنف ما فى الأمر أى  
معنى ما فى الأمر أى فى الجملة (قوله جمعاً وفرقاً جميعاً) تميزان محاولة عن المضاف أى وعن  
جمع ممدود وفرقه جميعه (قوله كالحرام الخ) أى الخبير فيما يترك من خصاله ليخرج بتركه عن  
عهدة النهى فلا منافاة فى وصف الحرام بالخبر وقال شيخنا الشهاب قد يشكل على هذا أى  
قوله كالحرام الخ قوله تعالى ولا تطعم منهم أعماً أو كفوفاً ويوجب بان الاجماع دل على النهى عن  
كل منهما هذا ولكن الذى فى العمد أنه اذا أريد النهى عن كل واحد عطف باو ويشل بالآية

(وترد صيغته) أى لا تفعل  
(للتحريم) نحو ولا تقربوا  
الزنا (والكراهة) ولا  
تجسروا الخبيث منه تنفقون  
(والارشاد) لانساوا عن  
أشياء ان تبدلكم تسوكم  
(والدعاء) ربنا لاترغ قلوبنا  
بعمد اذ همد بقنا (ويان  
العائبة) ولا تحسن الذين  
قتلوا فى سبيل الله أمواتنا بل  
أحياء أى عاقبة الجهاد  
الحياة لا الموت (والتقليل  
والاحتقار) ولا تمدح عينك  
الى ما تمنعنا به أزواجنا منهم  
أى فهو قليل حقير بخلاف  
ما عند الله ومن اقتصر على  
الاحتقار جعله المقصود فى  
الآية وكما المصنف التقليل  
المأخوذ من البرهان بالعين  
سبق قلب (والبأس) لاتعذروا  
اليوم (وفى الإرادة والتحريم  
ما تقدم (فى الأمر) من  
التلافي فقبل لا تدل الصيغة  
على الطلب الا اذا أريد  
بالدلالة على اعليه وبالجمهور  
على انها حقيقة فى التحريم  
وقيل فى الكراهة وقيل  
فيهما وقيل فى أحدهما ولا  
نعرفه (وقد يكون) النهى  
(عن واحد) وهو ظاهر  
(و) عن متعدد جمعاً  
كالجرام الخ) نحو لا تفعل  
هذا أو ذلك فليس ترك  
أحدهما فقط فلا مخالفة  
الابض لهما فالتحريم جمعاً  
لا فعل أحدهما فقط (وفرقاً

فالمحرم مع العطف بأو كل شيء صدق عليه أنه أحد ما ذكر لا واحد فقط اه (وأقول) كان  
 منشأ اشكاله الحرام المخير على النهي مع العطف بأو وهو ممنوع بل المراد به ما ثبت كون  
 النهي فيه عن القدر المشترك ثم لا يخفى أن النهي مع العطف بأو لا ياتي على الاطلاق أنه نهى  
 عن كل واحد مع القول باثبات الحرام المخير بل تارة يكون النهي عن الجمع فيكنى الانتهاء عن  
 واحد وتارة يكون عن كل واحد فلا بد من الانتهاء عن الجميع كما في الآية ولا تطع منهم آثماً أو  
 كفوراً ويعتد في ذلك القران فيبقى الكلام عندنا مجرد عن القران فهل يحمل النهي حينئذ  
 على النهي عن الجمع أو على النهي عن كل واحد فيه نظر وقد قالوا ان العطف بأو بعد التقي  
 بحسب أصل اللغة لتقي الجمع وبحسب عرف اللغة لتقي كل واحد فهل يخرج النهي على ذلك  
 لتقرب النهي من التقي فيه نظر ويدل على عدم التخرج والرجوع على النهي عن الجمع ما تقدم في  
 المقدمات في تحريم واحد لا بعينه حيث قال المصنف والشارح وقيل زيادة على ما في المخير من  
 طرق المعتزلة لم يرد به أى بصريح ما ذكر أى واحد لا بعينه من أشياء معينة اللغة حيث لم يرد  
 بطريقه من النهي عن واحد منهم من أشياء معينة كما وردت بالأمر من واحد منهم من أشياء  
 معينة وقوله تعالى ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً نهى عن طاعتها جميعاً قلنا الاجماع مستند  
 صرفه عن ظاهره اه فانه صريح في أن ظاهره أن النهي عن الجمع وأنه لو اصراف الاجماع  
 كان محمولاً على النهي عن الجمع فهذا يقتضى انه عندنا الاطلاق محمول على ذلك وأنه ظاهر  
 ولا يخفى ما في تمثيل المصنف هذه الاقسام من المسامحة فقوله كالحرام المخير أى كنهى الحرام  
 المخير وقوله كالتعريف أى كالتعريف الذى تضمنه هذا الحكم الذى أقاده هذا الكلام وقوله  
 كلزنا والسرقه أى كالتعريف المتعلق بهذين (قوله أخذ من حديث الصحابين) محل الاخذ  
 منه قوله لينعلمها جميعاً أو ليخلفها جميعاً لان الأمر بالتعريف عن ضده (قوله كلزنا  
 والسرقه) اه لا مثل بقوله تعالى ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً فيضيد أن النهي مع العطف بأو قد  
 يكون نهياً عن كل واحد (قوله للفساد) قال المحشى أى يدل على فساد النهي عنه (وأقول)  
 السابق الى القوم من الدلالة ان الكلام في صبغة النهي ويوافق ذلك قول البرهان مستند  
 ذهب المحققون الى أن الصبغة المطلقة في النهي تتضمن فساد النهي عنه اه لكن قول الشارح  
 المستفاد من اللفظ يقتضى أن الكلام في النهي نفسه الذى هو الكلام النفسى المخصوص  
 ويستند قد يسكل ذكر الدلالة ويجاب بأنه لا اشكال لتحقق الدلالة التى هي كون الشيء بحيث  
 يلزم من العلم به العلم بشئ آخر أو غير ذلك من معانيها فى النهي نفسه ولا يخفى انه لا يتعين تقدير  
 الدلالة حتى يكون التقدير الالفى للفساد بل يجوز تقدير غيرها كالاستلزام والاقتضاء أى مستلزم  
 أو مقتضى للفساد (قوله أى عدم الاستعداد بالنهي عنه) ذكر المحشيان أن هذا تفسير للفساد  
 يلزم تفسيره السابق في خطاب الوضع لانه المقصود من الحكم بالفساد (وأقول) ولانه  
 المقصود بالحيث هنا والذى هو محل النزاع لان أباحقيقة رضى الله عنه لا يخالف في أن النهي  
 يدل على مخالفة النهي عنه للشرع أخذ من قول الشارح في معية العصاة والفساد في قول  
 المصنف وقابلها بالطلان وهو الفساد خلافاً لابي حنيفة مانعه في قوله مخالفة ما ذكر الشرع  
 بان كان منها عنه الخ ولان القول بان الفساد باللغة أو المعنى أى العقل لا يتمور في الفساد

كالتعريف بلسان أو تزعمان  
 ولا يفرق) بينهما بلبس أو  
 نزاع احدهما فقط فهو  
 منهى عنه أخذ من حديث  
 الصحابين لا يثبت أحدكم  
 في نعل واحد لينعلمها  
 جميعاً أو ليخلفها جميعاً  
 فصدق انهما منهى عنهما  
 ليساً أو نزاعاً من جهة الفرق  
 بينهما في ذلك لا لجمع فيه  
 (ويجبها كلزنا والسرقه)  
 فكل منهما منهى عنه  
 فصدق بالنظر اليهما ان  
 النهي عن متعدد وان كان  
 يصدق بالنظر الى كل منهما  
 انه عن واحد (ومطلق نهى  
 التحريم) المستفاد من الاتفا  
 وكذا الاستزاه في الاظهر  
 للفساد) أى عدم الاعتماد  
 بالنهي عنه اذا وقع (شرعاً) إذ  
 لا يفهم ذلك من غير الشرع  
 (وقبل لغة) له فهم أهل اللغة  
 ذلك من مجرد اللفظ (وقيل  
 معنى) أى من حيث المعنى  
 وهو ان النهي انما ينهى عنه  
 اذا اشتمل على ما يقتضى  
 فساد

بالعنى

بالمعنى السابق الذى هو مخالفه ذى الوجهين الشرع كما لا يخفى (قوله مما له ثمرة) قال شيخ الاسلام لك أن تقول ما فائدة اذ كل ما ينهى عنه له ثمرة اه ويمكن أن يجاب بان المراد بالثمرة شئ يقصد حصوله من النهى عنه فيتق حصوله الوط حيث يقصد به حصول النسب فيتق حصول ذلك من الوط زنا وهذا غير متحقق على الاطلاق فأى شئ يقصد حصوله من شرب الخمر أو من لبس أحد الثعابين مثلا فيتق حصوله فليتنامل (قوله فى جملة الشمول) قال شيخنا الشهاب هى قول المتن وكذا التنزيه اذ هى شاملة للنهى عن صلاة النقل المذكورة وغيره (قوله مطلقا أى سواء رجع النهى فيما ذكر الخ) قال شيخنا العلامة اذا تأملت تفسير الاطلاق والتفصيل المذكور فى المعاملات وجدتم ما متساو بين فى المعنى فلامعنى للاطلاق فى محل والنفسيل فى آخره (وأقول) قد سبقه الى هذا الايراد المحشيان مع زيادة ثم قال الكمال لا يقال لعله فضل المعاملات عمادها لينقل فيها ما قاله ابن عبد السلام من احتمال الرجوع الى الأمر داخل لانا نقول يمكنه التنبه على ذلك بدون ما وقع فيه من ايها الفرق بين المعاملات وغيرها فى الاطلاق والتقييد اه ويجاب بان امكان التنبه على ذلك بدون ما ذكر لا يمنع من صحة التنبه بالوجه الذى سلكه اذ لا حرج فى التعبير عن المقصود بما يفيد وان امكن التعبير عنه بوجه آخر فيبقى حصول التنبه المذكور فى صحة فصل المعاملات عمادها وان حصل بغير الفصل أيضا وعله انما ارتكب هذا الطريق مع الايهام المذكور لانه لم يتضح له شمول كلام ابن عبد السلام غير المعاملات فاحتاط بالاحتراز عن اطلاق كلام ابن عبد السلام ولم يبال بهذا الايهام لظهور اقبحه التسوية بينهما وقد يقال الفصل المذكور لا يفيد ذلك الاحتراز فان مقتضى مقابلة التفصيل بالاطلاق شمول الاطلاق لاحتمال الدخول فالحق عدم اندفاع الاعتراض بهذا الطريق فليتنامل وأما قول شيخ الاسلام ويجاب بانه انما فصلها عمادها بالنظر الى زيادة ابن عبد السلام الآتية أن زادها فى المعاملات فقط كما فهمه المصنف والشارح لكن الانسب حينئذ التعبير فى المعاملات بطلقا وقيامها بقوله ان رجع الى نفسه أو لازمه فففيه نظران مجزئ هذا التعبير لا يفيد حكم زيادة ابن عبد السلام فليتنامل (قوله أى سواء رجع الخ) قال شيخنا الشهاب المراد بالرجوع اليه علة النهى اه (قوله الى نفسه كصلاة الحائض) ينبغى أن يراد بالرجوع الى نفسه ما يشمل الرجوع الى الجزء (قوله افساد الاوقات) قال شيخنا الشهاب أى الفساد الذى اشتمت عليه الاوقات اه (قوله كالتنهي عن بيع الملاقح) أى ما فى البطون من الاجنة لانعدام المبيع وهو ركن من البيع (أقول) هذا يقتضى أن مرجع النهى أى ما يرجع اليه أى علة هو انعدام المبيع ولا يخفى أن هذا الانعدام ليس ركن البيع فكيف صح التمثيل بما ذكر لما يكون مرجع النهى أمر داخل ويجاب بان المراد بالرجوع الى الأمر الداخل ما يعم الرجوع الى ما يتعلق به كما هنا فان النهى هنا راجع الى العدم المتعلق بركن البيع فتأمل (قوله قال ابن عبد السلام أو احتفل رجوعه الى أمر داخل) أقول ينبغى الاكتفاء باحتمال الرجوع الى الخارج اللازم أيضا وان يكون غير المعاملات كالمعاملات فى الاكتفاء باحتمال الرجوع الى الداخل أو الخارج اللازم خلافا لظاهر كلام الشارح فى الأمرين حيث أقر المصنف على تخصيصه صورة الاحتمال بالمعاملات

(فيعاد المعاملات) من عبادة وغيرها مما له ثمرة كصلاة النقل المطلق فى الاوقات المكروهة فلا تصح كأن تقدم على التحريم وكذا التنزيه على الصحيح المعبر عنه هنا فى جملة الشمول بالظاهر وكالوط زنا فلا يثبت النسب (مطلقا) أى سواء رجع النهى فيما ذكر الى نفسه كصلاة الحائض وصومها أم لازمه كصوم يوم النحر للاعراض به عن ضيافة الله تعالى كما تقدم وكالصلاة فى الاوقات المكروهة لفساد الاوقات اللازمة لها بفعلها فيها (وفيهما) أى فى المعاملات (ان رجع) النهى الى أمر داخل فيها كالتنهي عن بيع الملاقح أى ما فى البطون من الاجنة لانعدام المبيع وهو ركن من البيع (قال ابن عبد السلام

وعبر بقوله أو يرجع إلى أمر لازم ولم يقل أو يرجع أو احتل رجوعه إلى أمر لازم ولظاهر كلام  
المصنف في الثاني دون الأول بل ظاهر كلامه عطف قوله أو لازم على قوله أمر داخل المتعلق  
بكل من يرجع واحتمل ووفقا في الأمرين لانتقل الكمال في التبيه الذي ذكره عن البرماوي  
ومنه قوله نعم ما شك في كونه للزوم أو غيره للفساد كاللازم كما قاله ابن عبد السلام اه قال الكمال  
وأطلاقه يقتضي أنه لا فرق بين العبادات وغيرها في الشك في كون النهي للزوم أو غيره اه لكن  
الجامع للشارح على تقدير الرجوع دون احتمال الرجوع أيضا في قوله أو لازم كلام المصنف  
في منع الموانع فإنه صريح في إرادة ذلك وجعل عبارة ابن عبد السلام عليه حيث قال وذلك  
أن علمنا رجوعهم لله تعالى ذكره وان النهي في المعاملات يقتضي الفساد الرجوع إلى أمر  
داخل فيها أو لازم فإن كان راجعا إلى أمر خارج لم يقتض الفساد فمرحوبا بالراجع إلى أمر  
داخل أو خارج أو لازم وسكتوا عما شككنا فيه أراجع هو إلى داخل أو خارج وهو ممكن مهم  
لم أر من ذكره غير ابن عبد السلام فإنه قال في القواعد كل تصرف نهي عنه لا مريحا وره  
أو يقاونه مع توفر شرائطه وأركانه فهو صحيح وكل تصرف نهي عنه ولم يعلم المذاهب عنه فهو  
باطل جملا للفظ النهي على الحقيقة اه ذكر بعد ان ذكر النهي عنه له عينه والذي لم يعلم المذاهب  
عنه إلا أمر داخل أو خارج وهو المحتمل لأن يرجع إلى داخل اه فانظر قوله وسكتوا عما شككنا  
فيه أراجع هو إلى داخل أو خارج ولم أر من ذكره غير ابن عبد السلام فإنه قال الخ وقوله والذي  
لم يعلم المذاهب عنه الخ فإن كلامنا صريح في قصره كلام ابن عبد السلام على الشك في أنه  
داخل أو خارج فلذا جعل الشارح كلامه هنا على ما وافق مراده وان قبل الحمل على أهم منه  
وعبارة قواعدا بن عبد السلام التي نقل منها المصنف ما ذكر عن منع الموانع مانعه قاعدة كل  
تصرف شرعي لتصودوا أحد بطل بقوات ذلك المقصود وكل تصرف شرعي مقاصد بطل بقوات  
مقاصده أو بعضها وكل مانهى عنه لقوات ركن من أركانه أو شرط من شرائطه فهو فاسد سواء  
كان من العبادات أو المعاملات وكل تصرف نهي عنه لا مريحا وره إلى آخر ما تقدم عن منع  
الموانع اه وقد كرر قبل ذلك بكرر ليس قبيل فصل في جلب المصالح ودرء المفاسد على الظنون  
كلاما مبسوطا في ذلك وهو الذي تلخصه الكمال في حاشيته وعبارة فيه في قسم الشك المذكور  
مانعه الحال الرابعة ان ينهي عما لا يعلم انه لا احتلال للشرائط والأركان أو لا مريحا وره هذا  
ايضا مقتضى الفساد جملا للفظ على الحقيقة ومثاله نهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام حتى  
يجري فيما اصاعان اه وهذه العبارة لم يقيد بها بالتصرف وان مثل لها به فكان المصنف انما  
وقف على تلك ولم يقف على هذه او وقف عليها ايضا لكنه جعلها على التصرف بقريضة تلك  
والمثال فاحتاط واقتصر على النقل عنه في التصرف دون غيره ويجعل أن اقتصر في منع  
الموانع على صورة الشك في كون النهي لداخل أو خارج على وجه التمثيل لكن الشارح احتاط  
نظر الظاهر ذلك فليستأمل (قوله في المتن) (إلى أمر داخل فيها) قال شيخنا الشهاب تنازع فيه  
رجوع ورجوع وعمل الاقول فصع عطف لازم على قوله داخل اه وكان غرضه بهذا الاحتراز  
عن تعلق الاحتمال بصورة الرجوع للزوم أيضا والا فالعطف في نفسه صحيح مع أعمال الثاني  
لكن يشك على قوله عمل الاقول انه لو كان كذلك أضم في الثاني وقال أو احتل رجوعه اليه إلى

أو احتل رجوعه إلى أمر  
داخل فيها تغليباً على  
الخارج



أمر داخل فليتامل (قوله لاشتماله على الزيادة اللازمة بالشرط) أقول قد يقال الزيادة ليست  
خارجة لانها من جهة العقود عليه الآن يجب ان المراد بالزيادة المعنى المصدرى وهو خارج أو  
بان مرجع النهي ليس الزيادة بل الاشتغال عليهما كما هو الظاهر من كونه مدخول لام التعليل  
والاشتغال بوصف بالزوم باعتبار أن متعلقه الذي هو الزيادة بمعنى المزيد لازم بالشرط ثم رأيت  
عبارة الاستوى مشيرة الى أن المراد بالزيادة كون أحد العوضين زائدا حيث قال لان النهي عن  
بيع الدرهم بالدرهمين انما هو لاجل الزيادة وذلك أمر خارج عن نفس العقد لان العقود عليه  
من حيث هو قابل للبيع وكونه زائدا أو ناقصا من أوصافه لكنه لازم له وهو قريب من جعلنا  
الزيادة بالمعنى المصدرى (قوله اللازمة بالشرط) أقول لعل المراد الشرط بسبب المعنى واللا  
فإن شرط في قوله بعثك هذا الدرهم بهذين الدرهمين فيقول قبلت مثلا ويق انه لم عبر بالشرط  
وهذا قال اللازمة بالعقد عليهما فليتامل (قوله فان كان مطلق النهي بخارج الخ) هذا قسم قوله  
مطلقا فيما عدا المعاملات وقوله أمر داخل أو لازم في المعاملات (قوله كالوضوء بما مذهب) مقصوب  
قال السكال فان النهي عنه من جهة انه اتلاف لمال الغير وانا الى ان قال وقول الشارح  
لاتلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء بيان لكون الأمر المنهى لاجله غير لازم وكان ينبغي  
لشارح ان يبين الاتسكك من الجانبين الى آخر ما أطال به فراجعه (وأقول) هذا الكلام  
منه يقتضى ان المراد هنا في اللازم الأعم وان النظر بين مطلق الوضوء واتلاف مال الغير اذ لو  
كان النظر بين الوضوء بقيد كونه بما مذهب مقصوب واتلاف مال الغير لكان الاتلاف لازما قطعيا  
لوضوءه فلا يتصور الاتسكك من الجانبين غاية الأمر انه لازم أعم وهذا الذي اقتضاه كلامه  
فيه نظر ظاهري لا يصح قطعيا ولا مفشأه الا الوهم وعدم الوقوف على مقصودهم وذلك لان  
الكلام فيما اذا كان مطلق النهي بخارج عن المنهى عنه غير لازم والنهي عنه ليس مطلق  
الوضوء بل الوضوء بقيد كونه بما مذهب مقصوب فالواجب ان ينظر بينه وبين مرجع النهي الذي  
هو الاتلاف - ويتبين ان الاتلاف لازما قطعيا لانه لازم أعم فيجب أن يكون اللازم المنفى هو  
اللازم المساوى أعم من أن يثبت اللازم الأعم كافي مثال الوضوء أولا كافي مثال البيع وقت  
النداء فان كلام البيع بقيد كونه وقت النداء والتقويت يتقن عن الآخر اذ قد يحصل  
البيع وقت النداء ولا تقويت بان يقع وقت النداء حال السعي الى الجمعة وقد يحصل  
التقويت ولا بيع وقت النداء ان يشتغل عنها وقت النداء بالنامنلا ولا يجوز أن ينظر بين  
مطلق الوضوء والاتلاف لان مطلق الوضوء غير منهي عنه ولان اللازم المثبت فيما سبق هو  
اللازم المساوى فان الاعراض عن ضيافته الله تعالى لازم مساو لمصوم يوم النحر لا يتقنك  
أحدهما عن الآخر ولا يتقن ذلك انه يوجد مسالك في يوم النحر من غير صوم ولا يقته لان  
مجرد هذا الامسالك ليس اعراضا بل الاعراض ان يمنع نفسه من القطر يقصد العبادة بخلاف  
المنع لانه القصد اذ لا يقتضى له فلا يتحقق معه الاعراض والاشتغال على الزيادة أى على كون  
أحد العوضين زائدا على الآخر لازم مساو لبيع الدرهم بالدرهمين من حيث كونه بيع النهي  
بأكثر منه لا يتقن أحدهما عن الآخر اذ لا يوجد بيع الدرهمين بالدرهمين كذلك يرد  
الزيادة ولا يوجد زيادة أحد العوضين على الآخر بدون بيع الدرهمين بالدرهمين كذلك ولا يرد

(او) ربيع الى أمر (لازم  
لها) كالتهمي عن بيع درهم  
يدرمين لاشتماله على الزيادة  
اللازمة بالشرط (وقافا  
للأكثر) من العلماء في ان  
النهي للفساد فيما ذكر اما  
في العبادة فلنافاة النهي  
عنه لان يكون عبادة أى  
مأمورا به كما تقدم في مسألة  
الأمر لا يتناول المكره  
واما في المعاملة فلا استدلال  
الأقرب من غير تكبر على  
فسادها بالنهي عنها وأما في  
غيرهما كما تقدم فظاهر  
(وقال الغزالي والامام)  
الرازي للفساد (في العبادات  
فقط) أى دون المعاملات  
فسادها بفوات ركن أو  
شرط عرف من خارج عن  
النهي ولا نسلم ان الأقرب  
استدلوا بحجج النهي على  
فسادها دون غيرها كما تقدم  
ففساده من خارج أيضا  
(فان كان) مطلق النهي  
(بخارج) عن المنهى عنه  
أى غير لازم له (كالوضوء بما  
مقصوب) لاتلاف مال الغير  
الحاصل بغير الوضوء أيضا  
وكالبيع وقت نداء الجمعة  
لتقويتها الحاصل بغير البيع  
أيضا وكأصله في المسكن  
المكروه أو المقصوب كما تقدم

على ذلك ان الاشتغال على الزيادة ووجوده في بيع غير الربوي لان تأثيره مشروط بالربوي ولا  
فحور درهمين عن درهم قرص بشرط أو غيره لان القرص ليس معاوضة فلا يصح صدق فيه قولنا  
كون أحد العوضين زائدا أو أيضا فلو صح ما اعتبره من النظر بين مطلق الوضوء والاتلاف  
وجب على قياسه ان يكون النظر فيما سبق بين مطلق الصوم والاعراض وسيفتد لا يكون  
الاعراض لازما لوجود الصوم بدون في صوم غير يوم التخرؤ بين مطلق البيع والزيادة وسيفتد  
لا تكون الزيادة لازمة لوجود البيع بدون في بيع درهم بدرهم فلا يصح قولهم ان المنهى فيما  
ذكرنا خارج لازم فظهر ان المراد هنا في اللازم المساوي للاعم فمعين الاقتصار على بيان  
وجود الاتلاف بدون الوضوء والتقويت بدون البيع ليتحقق عدم كون اللازم مساويا لان  
الكلام فيه فقط وأما وجود الوضوء بدون الاتلاف والبيع بدون التقويت فلا يتصور ان  
تقرر من ان الكلام في الوضوء المقيد بكونه مغمصوب وفي البيع المقيد بكونه وقت الغداء  
لانهما المنهى عنه فلا معنى لبيان وجوده ما بدون ما ذكر لعدم تصوره فقوله وكان ينبغي  
لشارح ان يبين الاتسكال من الجانبين الخ وهو مظاهر لامنشاله الامتثال ما كان ينبغي له  
من ايمان النظر وصدق التامل ليتحقق المقصود ويقف على مراد الأئمة ويعلم ان الشارح لم  
يدكر الا ما ينبغي ولا يبادر الى ما يدرك الى خاطره فان ذلك مظنة الزلل ولا حول ولا قوة الا بالله وبما  
يصرح أيضا بان المراد في هذا المقام اللازم المساوي للاعم قول القرافي في شرح المحصول  
نقلا عن الامام نضر الدين في المعالم بل الضابط ان المنهى عنه اما ان يكون تمام المنهى عنه  
أو جزؤه أو خارجا لازما أو خارجا مفارقا ثم قال وأما القسم الرابع وهو الخارج المقارن لا يمنع  
صحته العقد كالوضوء بالماء المغصوب انتهى وأقره القرافي على ذلك مع سعة اطلاعه وكثرة  
مناقشته له وكذا الاضنه اني وناهيك به وزاد نقل عبارات عن الأئمة موافقة لذلك منها قوله عن  
شرح اللمع للشيخ أبي بصير الشيرازي ذلك الامام النظارة المعروف والحبر البصر الجليل  
الموصوف وقال بعض أصحابنا ان كان المنهى يخصص بالمنهى عنه كالصلاة في السيرة الجسدية دل  
على فساده وان كان لا يخصص بالمنهى عنه كالصلاة في الدار المغصوبة وفي الثوب من الحرير والبيع  
وقت نداء الجمعة لا يدل على فساده انتهى فانظر قول الامام تمثيلا للخارج المقارن كالوضوء  
بالماء المغصوب فانه نص في ان المنهى في هذا المقام هو اللازم المساوي للاعم والاتلاف  
لازم أعم للوضوء المذكور وقول الشيخ وان كان لا يخصص مع تمثيله بما ذكر فانه نص في ذلك أيضا  
فعلم بما لا مزيد عليه ان المحشى لم يصب الصواب في هذا المقام ولله دره هذا الشارح وقد قدمنا  
هذا الكلام أيضا في مسألة مطلق الامر لا يتناول المكروه وأوضحنا هناك ما وقع لشيخنا العلامة  
من الغلط القاسم الذي نشأ له من عدم ايمان التامل وعدم مراجعة عبارات أئمة الفن ليتحقق  
منها مقصودهم حيث توهم ان المراد باللازم في هذا المقام الاعم من المساوي والاعم فنسب هذا  
الشارح الحق الى ما لا يليق ببعض فضلاء الطلبة من ان حكمه بان الاتلاف الحاصل بالوضوء  
بالمغصوب والتقويت الحاصل بالبيع وقت نداء الجمعة من الخارج الغير اللازم من اشتباه  
اللازم باللازم وكمن عائب قولنا صححنا \* وأقنه من الفهم السقيم  
ولا حول ولا قوة الا بالله وبه المستعان (قوله تعليلا لقول المصنف لم يقد عند الاكثر

(لم يقد) أى الفساد (عند  
الاكثر) من العلماء

لان المنهى عنه في الحقيقة ذلك الخارج (أقول لمورد ان يورد عليه ان المنهى عنه في الحقيقة في  
الخارج اللازم ذلك الخارج أيضا فلا يصح الفرق بينهما ويجوز ذلك ويمكن أن يجاب بان المراد  
باللزم في هذا المقام هو المساوي كما قرره أنه اتفاقا لما كان اللازم المساوي لا يتفكك عن اللزوم  
كان طلب ترك اللازم طلبا للترك اللازم اذ لا يتأتى تركه بغيره بخلاف الخارج الغير اللازم  
بل معنى المذكور فانه لما كان يوجد بدون اللزوم المخصوص في محل آخر لم يكن طلب تركه طلبا  
لترك اللزوم لاستقلاله بالنظر لذلك اللزوم الخاص فكان النظر اليه بانقراده فليتنامل (قوله  
أي سواء لم يكن لخارج أم كانه) هـ لا زاد في الاطلاق وسواء كان في العبادات أو في غيرها  
(قوله قال واقتضه حقيقة) قال شيخ الاسلام أي في الكف والفساد كما يعلم من كلام الشارع بعد  
انتهى وقوله من كلام الشارع بعد تركه بقوله لانه لم يتقبل عن جميع موجه من الفسق  
والفساد أي بل عن بعض موجه وهو الفساد الذي اتفق لدليل لكن في اطلاق هذا التفسير  
مع المبالغة المذكورة تنظر لانه غير مستعمل في جميع موجه بدليل التعليل المذكور حتى  
يكون حقيقة (قوله لانه لم يتقبل عن جميع موجه الخ) أقول فيه بحث لان هذه التوجيه  
لا يصح كونه حقيقة بل يصح كونه مجازا لان حاصله انه مستعمل في بعض موجه وبعض  
موجه ليس هو معناه الموضوع له بل هو معناه واستعمال اللفظ في غير معناه مجاز بلا اشكال  
واما نظيره بالعلم المخصوص ففيه بحث أيضا على قول المصنف الاتي ان عمومه أي العام  
المخصوص مراد تناولا ولا حكا على كلام فيه يأتي هناك لظهور الفرق حيث ذهبان ذلك  
مستعمل في جميع معناه غاية ما في الباب ان الحكم غير شامل لجميع معناه وهذا لا يقدح  
لان مدار كون اللفظ حقيقة على استعماله في تمام معناه وان لم يتعلق بالحكم بتمام معناه لا يقال  
هو مستعمل في الفساد أيضا الا انه منح التعليل عن الصلح لانه لا يتناول استعمال في الفساد  
يمكن الغلو الاعلى وجه التسخير وقد يجاب بجمع هذا بل يمكن الغلو على وجه التخصيص بان  
تخصر حكمه بالدليل على بعض معناه كما في العام المخصوص المذكور وقوله فانه  
حقيقة فيما يتعلق كاسياتي) أي على ما قال المصنف انه الاشبه مع حكمية خلاف فيه منه قول  
الا كراهة مجازا مطلقا لاستعماله في بعض ما وضع له أولا وسأتي لنا كلام ثم فيما اقتضاه جزمه  
بان عموم مراد تناولا ولا حكا القنضي الجزم بانه حقيقة مع حكمية خلافا في انه حقيقة أو مجاز  
مطلقا أو على تفصيل (قوله وقال أبو حنيفة الخ) أقول فيه أمران الاول ان اطلاقه عن  
أبي حنيفة عدم الفساد فيما يتعلق كتيب الحنفية المعتمدة من التفصيل فان حاصل كلام  
التلويح كالتفصيل والتوضيح ان المنهى المسمى باطل سواء أطلق فيه أو ذلك القرينة على انه  
لعينه أو لغيره أو لوصف قائم به فان دلت على انه مجاز ومنتهى صل فلان ما له قوله تعالى ولا تقربوهن  
فالتبهي عن قربان مجاور وهو الذي وان المنهى الشرعي ان كان التبهي لعينه بان دل الدليل  
على ذلك فيلزم معاملة كان أو عبادة وان كان لوصف بان دل الدليل على ذلك أو أطلق التبهي  
فهو صحيح بانه قد يوصف معاملة أو عبادة وان كل مجاور فغير فاسد وقبر والوصف باللازم  
الخارج كالأعراض عن الضيافة في صوم يوم الصبر والمجاور بالشئ الذي يصعب المنهى عنه  
ويشاركه في الجمل كالأشغال بالبيع وقت صلاة الجمعة عن السعي الواجب فانه قد يوجد

لان المنهى عنه في الحقيقة  
ذلك الخارج (وقال)  
الامام (أحمد) مطلق التبهي  
(بضم) الفساد (مطلقا)  
أي سواء لم يكن لخارج  
أم كان لانه ذلك مقتضاه  
ففساد الفساد في الصور  
المذكورة للخارج عنده  
قال (واقضه حقيقة وان  
اتفق الفساد لدليل) كما  
في طلاق الحائض للامر  
بمراجعتها كالتقدم لانه لم  
يتقبل عن جميع موجه  
من الكف والفساد فهو  
كالعلم الذي خص فانه  
حقيقة فيما يتعلق كاسياتي  
(و) قال (أبو حنيفة)  
مطلق التبهي (لا يقيد)  
الفساد (مطلقا) أي سواء  
كان لخارج أم لم يكن له لما  
سأتي في افادته العصة قال  
(ثم المنهى) عنه (لعينه)  
كسلاة الحائض ويصح  
الملايح

الاشتغال بدون البيع ويجاب بأنه لا مخالفة اما قسم الحسي فسياق المصنف لا يصلح له ولا يتناوله  
لان سياقه لما يوصف بالعمه والفساد لانه في بيان ان النهي تارة يقتضي الفساد وتارة لا ويان  
الانلاف في ذلك واتساق في كلامه انما يتبادر منه ما هو اصطلاحه فيسره والحسي كالناوشرب  
الخير لا يتصف بذلك كما يعلم مما قدمه في تعريف الصحة والفساد واذا لم يتناول سياقه فلا يرده عليه  
لان غاية الامر انه ترك مسئلة من كلام المنقبة ولا يضره ذلك واما قسم المنهي الشرعي فبطلانه  
اذا كان النهي عنه امينه عرضي لا ينافي ما نقله المصنف من نفي افادة النهي الفساد مطلقا  
فالاصل ان صبغة النهي لا تقيد فساد المنهي عنه مطلقا وقد يعرض له الفساد اذا كان النهي  
عنه لعينه بخلاف ما اذا كان لوصفه او مجاوره فالتفصيل بين عرض الفساد اذا كان النهي  
للعين بخلاف ما اذا كان للوصف والمجاور لا ينافي اطلاق عدم افادة الصبغة الفساد قتاله وقد  
ذكر الشارح المشروع المنهي لعينه في شرح قول المصنف نعم المنهي الخ ومثله بمثلين اشارة  
الى ان المراد بالنهي عنه لعينه المنهي عنه لذاته كما في المثال الاول وبلزته كما في المثال الثاني  
والمشروع المنهي عنه لوصفه في شرح قوله قال والمنهي عنه لوصفه الخ وكذا انه انما يعرض  
للمجاور لغيره مما ذكره لانه اذا كان المنهي عنه لوصفه بقيد النهي عنه الصحة فالنهي عنه  
للمجاور بقيد النهي عنه الصحة بالاولى فان قلت بقي عليه ان اطلاق النهي محمول على النهي  
لوصفه وكلامه لا يشمل ذلك قلت بل يشمله لان قوله والمنهي لوصفه شامل لما اذا دل الدليل على  
ان النهي للوصف وما اذا حمل النهي على الوصف لاطلاقة اذ يصدق في الحالين ان النهي للوصف  
والنهي الحسي بقوله ما غيره كالزنا الى قوله وفساده من خارج أي لان الصبغة لكن ظاهر قوله  
وفساده من خارج ان حكمه الفساد مطلقا ولكنه من خارج مع ان حمل الفساد كما علم مما قرر  
ان يطلق نفيه أو يكون امينه أو وصف قائم به دون ما اذا كان مجاور لا يقال الشارح صبر  
بالفساد وهم عبروا بالبطلان لان مراده بالفساد هنا البطلان لا الفساد الذي هو الصحة  
بالاصل والبطلان بالوصف والامر الثاني ان المصنف والشارح تعرضا لبيان حكم المنهي عنه  
لعينه أو وصفه ما كان من بغير المشروع وغيره من حيث الفساد وعدمه ولم يتعرضا لانه متى  
يكون المنهي عنه منهي العين أو الوصف أو غير ذلك وقد أشرناليه وتعرض له الكمال لكن بقي  
الكلام في التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور وقد تعرض في شرح التنقيح وقال انه من  
مشكلات هذا الفصل فليراجع من اراد وايضا في محله من كتبهم فليراجع (قوله غير  
مشروع) قال شيخنا الشهاب أي غير مباح فافادة النهي فساد عرضي لان ذلك مقتضى النهي  
أصالة المنهي (قوله ففساده عرضي الخ) ايضاح ذلك ان هذا الفعل المنهي عنه متفادى شرعا  
ويعبر عن اتفائه به بارتداد احداهما صبغة التي نحو لاصلا لظواهر ولا يسع للملاحق وهذه  
العبارة حقيقة لانها مستعملة في الموضوع له والثانية صبغة النهي وهي مجاز لانها مستعملة في  
غير الموضوع له فانها الموضع التي (قوله مجازا) حال من ضمير استعمال الرجوع للنهي بمعنى  
الصبغة وقوله ان يستعمل فيه أي في المنهي عنه وقوله عن النبي قال شيخنا الشهاب أي عن  
صبيته النبي والعلاقة المشابهة بينهما في اقتضاء عدم الفعل وان كان اقتضاء النهي العدم من  
قبل العدم واقتضاء النبي العدم من الاصل (قوله اخبارا عن عدمه) أي عدمه شرعا لا تعذام

(غير مشروع ففساده  
عرضي) أي عرض للنهي  
حيث استعمل في غير  
المشروع مجازا عن النبي  
الذي الاصل ان يستعمل  
فيه اخبارا عن عدمه  
لانه دام محله هذا فبما هو  
من جنس المشروع

محله أي لا يعتد به شرعا ومحل في المثالين المذكورين البدن الطاهر والمبعض (قوله) أما غيره  
 كالزنا والراي فانه في حاله وفساده من خارج أقول لعل هذا التمايز قوما هو من  
 جنس المشروع من جهة ان النهي هنا على حاله وهناك مجاز عن النبي وأما كون الفساد من  
 خارج فهو قوما وهذا حال شيخ الاسلام في تحصيله قول أبي حنيفة ولا يفيد صحة ولا فسادا ان  
 يرجع الى غيره وصفه وقوله ولا فسادا أي ذاته فلا يتأثر بقول المستفت ففساده عرضي فليتأمل  
 (قوله) يفيد الصحة قال شيخنا العلامة أي للمنهى عنه أي بدون وصفه لامع وصفه فانه مع  
 وصفه فاسد كما صرح به العبد وأما إليه الشارح انتهى وقوله وأما إليه الشارح أي بقوله  
 فيصح صوم يوم النحر عن نذره كما تقدم لامطلقا لفساده بوصفه اللازم وهذا يدل على ان صومه  
 عن نذره لا اعراض فيه عن الضيق وان الاعراض انما يكون اذا صامه عن نفسه لا عن النذر  
 وكان وجه ذلك ان صومه عن النذر صار له عن الاعراض قال شيخنا الشهاب ولينظر في  
 هذا المقام مع ما صرح في المقدمة من قولهما اعني الماتن والشارح ويقابلها أي الصحة البطلان  
 وهو الفساد خلافا لابي حنيفة في قوله مخالفة ما ذكر للشرع بان كان منهيا عنه ان كانت لكون  
 النهي عنه لاصله نهى البطلان كما في بيع الملاحق أو لوصفه نهى الفساد كما في صوم يوم النحر  
 للاعراض الى آخر ما ذكره هناك منه تعلم ان قوله هنا ففساده عرضي أي بطلانه وان قوله في  
 النهي عنه لوصفه يفيد الصحة يجب محله على ما اذا تجرد عن الوصف كما أشار الى ذلك الشارح هنا  
 في الامثلة الآتية انتهى أي فما حكى عن أبي حنيفة هناك من الفساد حيث كان النهي للوصف  
 محله اذا صاحب النهي عنه الوصف وما حكى عنه هنا من الصحة محله اذا تجرد عن الوصف وهذا  
 معنى قول الحنفية ان النهي لوصفه بان دل الدليل على ذلك أو أطلق النهي صحیح بامه فاسد  
 بوصفه معناه أو عبادة النهي (قوله) والأي وان لم يمكن وجوده بل كان تمتنع الوجود كان  
 النهي عنه لغوا لانه منع للمتنع ومنع المشنع بحيث (أقول) أجيب بانه تمتنع بهذا المنع وانما تمتنع  
 منع المشنع بغير هذا المنع كالحاصل تمتنع تحصيله اذا كان أصلا بغير هذا التصديق فلا يرد  
 كونه لغوا ولانه تمتنع منع المشنع واعتراض على هذا الجواب بانه اذا امتنع بهذا المنع لم يكن  
 مقدورا في المستقبل وقد عرفت ان الفعل الشرعي اذا امتنع في المستقبل شرعا عد النهي عنه  
 عبنا (وأقول) يدفع هذا بان اللازم عدم مقدورية هذا النهي لاقبله وانما يعد النهي عنه عبنا لو  
 ثبت امتناعه وعدم مقدورية قبل النهي فتدبره فانه واضح (قوله) فيصح صوم يوم النحر عن  
 نذره الخ عبارة التلويح لكن صح النذر به أي بالصوم في الايام المتهمة لان الصوم نفسه  
 طاعة وانما المتهمة هي الاعراض عن ضيافة الله وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه وإيجابه  
 على نفسه والحاصل ان الصوم جهة طاعة وجملة مهتمة وانما قاد النذر وانما هو باعتبار الجهة  
 الاولى حتى قالوا الوصرح بنذره كراهي عنه بان يقول الله على صوم يوم النحر فيصح نذره في رواية  
 الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله كالوقت لله على ان الصوم أيام حبيضي بخلاف ما لو كانت غدا  
 وكان القدوم نحر أو حبيض وأما ضرب أبيه أو شتم أمه فلا جهة فيه لغیر المهتمة فلا يصح النذر  
 به أصلا وتحقق ذلك ان النذر واجب بالقول وبالقول أمكن التمييز المشروع والنهي عنه  
 والشروع واجب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز الجهتين وهذا كما يجوز وبيع العمن

أما غيره كالزنا والراي فانه في حاله وفساده من خارج  
 عنه (لوصفه) كصوم يوم  
 النحر للاعراض به عن  
 الضيافة وبيع درهم  
 بدرهمين لا شمله على  
 الزيادة (يفيد) النهي فيه  
 (الصحة) لان النهي عن  
 الشيء يستدعي إمكان  
 وجوده والا كان النهي عنه  
 لغوا كقولك لا عمى لا تبصر  
 فيصح صوم يوم النحر عن  
 نذره كما تقدم لامطلقا  
 لفساده بوصفه اللازم  
 بخلاف الصلاة في الاوقات  
 المكروهة فتصح مطلقا لان  
 النهي عنها الخارج كما تقدم  
 ويصح البيع المذكور  
 اذا سقطت الزيادة لامطلقا  
 لفساده بها وان كان يفيد  
 بالقبض الملك الخ حيث كما  
 تقدم واحترز المصنف  
 بطلاق النهي عن المقيد بما  
 يدل على الفساد أو عدمه  
 فيعمل به في ذلك اتفاقا  
 (وقيل ان نفي عنه القبول)  
 أي نفيه عن الشيء يفيد  
 الصحة لظهور النفي في  
 عدم الثواب دون الاعتداد  
 (وقيل بل النفي دليل الفساد)  
 لظهوره في عدم الاعتداد  
 (وفي الاجراء ككني)  
 القبول في انه يفيد الفساد  
 أو الصحة قولان بناء للاول  
 على ان الاجراء الكفاية في  
 سقوط الطلب وهو الراجح

الذائب الذي وقعت فيه القارة لا مكان اراد البيع على السلم دون النجاسة ولا يجوز ان كان  
لاستحالة التمييز بينهما انتهى وبه تفصح صحة تذرعه وصومه من التذرعه عند عدم ذلك لان التذر  
يتعلق بجهة الطاعة وتغزها عن جهة المعصية فيكون الصوم عن التذرعات عن جهة الطاعة  
لا عن جهة المعصية (قوله ولشأنه على انه اسقاط القضاء) فان ما لا يسقط بان يحتاج الى الفعل  
ثانيا قد يصح كصلاة فاقد الطهورين قال شيخنا العلامة قد يقال صحته ان حصلت فن خارج  
فلا يفيد اتقي الاجراء كما هو المدعى (واقول) اهل مراد هذا القائل بانه يقيد الصحة انه يجامعها  
ولا يتأقها كما يدل على ذلك التمييز بقديصم لانه تصريح بان الصحة قد توجد معه وقد لا توجد  
ومعلوم ان ما هو كذلك لا يدل على أحد الامرين يضمه ويمتنع بتدفع ما ورد في الشيخ عليه  
وقد يجاب أيضا بظهور نفي اسقاط القضاء وهو معنى نفي الاجراء على هذا القول في حصول  
الصحة أو بانه ما ينال فليست له والله تعالى اعلم

• (مبحث العام) •

(قوله العام لفظ يستغرق الصالح له من غير محصر) قال الكوراني وقد سئلتني حدابن الحاجب  
مانعه وهذا المدلان الحاجب وهذا وان كان سالما لكن فيه تطويل لما اختاره المصنف  
أحسن الان فيه بجنائره وان الصالح لا يشمل التكره لانه يتناول ما يصلح له والجواب عنه ان  
اللام في قوله الصالح له للاستغراق بقرينة المقدم تقديره كل ما يصلح له فقسط الاعتراض انتهى  
(واقول) لقائل ان يقول التكره يتناول كل ما يصلح له لكن على البديل وانما الفارق بين العام  
والتكره المذكور ان العام يتناول كل ما يصلح له فدفعه والتكره يتناول كل ما يصلح له على  
البديل فمجرد جعل اللام في قوله الصالح له للاستغراق لا يسقط الاعتراض بل لابد في سعة وطه من  
قد كون تناول دفعة المفهوم من قوله يستغرق لان معناه يتناول دفعة كما فسره بذلك المحقق  
المجلى بناء على ان قوله دفعة من جملة التفسير كما هو ظاهر عبارته وهو الظاهر من الاستغراق  
ويجوز ان قد زائد على معنى الاستغراق والتكره لا يتناول كل ما يصلح له فدفعه بل على البديل  
(فان قلت) بردي على تعريف المصنف ما ورد في الامدى على قول أبي الحسين العام هو اللفظ  
المستغرق بل يصح ما يصلح له من انه فاسد لانه عرف العلم بالمستغرق وهو القطن من اذقان وليس  
المقصود ههنا من التصديده شرح اسم العام حتى يكون الحد التقنيا بل شرح المسمى اما بالمد  
الحقيقي أو الرسم وما ذكره من القسرين انتهى لان قول المصنف لفظ يستغرق الخ يعني  
قول أبي الحسين اللفظ المستغرق (قلت) قد أشار الشارح المحقق الى دفعه بان المراد  
بالاستغراق ههنا معناه اللغوي وهو يطلق التناول حيث قال أي يتناوله دفعة وقد سبقه العضد  
الى هذه الاشارة فذكر ما قاله المولى المتنازل في بعد سوقه في ذلك اشارة الى ان المراد معناه  
اللغوي فلا يرد اعتراض الامدى بانه يراد في العموم فلا يصح تعريفه به اذ المقصود تعريف  
الحقيقة لا شرح الاسم انتهى واعلم ان الامدى اعترض تعريف أبي الحسين بوجه آخر  
لا حاجة في دفعه عن المستغراق الى ما دفعه به العضد لوجه يقول المصنف من غير وجه وذلك  
لانه أو رد على تعريف أبي الحسين أيضا لانه غير مانع لانه يدخل فيه أيضا قول القائل ضرب زيد  
جرافه لفظ هو مستغرق بل يصح ما يصلح له وليس بعام فأشار العضد الى دفعه بقوله والحمد لله

والثاني على انه اسقاط القضاء  
فان ما لا يسقط بان يحتاج  
الى الفعل ثانيا قد يصح  
كصلاة فاقد الطهورين  
(وقيل) هو (أولى بالفساد)  
من نفي القبول تبادر عدم  
الاعتداد منه الى الذهن  
وعلى الفساد في الاول  
سدت الصحة لا يقبل  
الله صلاة أحدكم اذا  
أحدث حتى يتوضأ في الثاني  
سدت المدارق في غيره  
لا تجزئ صلاة لا يثر الرجل  
فيها باب القرآن  
• (مبحث العام) •  
(العام لفظ يستغرق الصالح  
له أي يتناوله دفعة

لا تصلح

لا يصلح للماني اجرائها انتهى فعمل الصلاة على صلاحية الكل بلزومها فقط تتامل (قوله  
 الصالح) فيه امور اول قال شيخ الاسلام قد سماه للاختراز كما قيل اذ ليس لنا قننا  
 يستغرق ما لا يصلح له يختز عنه فمن مثلاً انما يصلح الاطلاق لا انهم وما بالعكس انتهى وسبقه  
 مثل ذلك الكمال واقول لقائل ان يقول ان هذا القيد لا يدخل الفاظ العموم او كما دخلها  
 ونوع وتعم ثرويهما لا مجرد البيان وذلك لانه لو اطلق تناولتهم او فهم ان المراد تناول  
 جميع المعاني حتى غير الصالحة فلا تكون الفاظ العموم داخله لانها غير متناوئة على هذا الوجه  
 وايضا فلو ترك قيد الصالحة فاما ان يريد تناول ولو لم يشر المعاني فيلزم دخولها ما عدا  
 العام من الالفاظ التي لا حصر في مدلولها في تعريفه اذ ما من قننا موضوع الا وهو تناول  
 لبعض المعاني فاذا لم يتحصر مدلوله كان داخله او تناول جميع المعاني فيلزم خروج جميع  
 الالفاظ العموم او المعاني لان الفاظ العموم او كثرها لا يتناول جميع المعاني او تناول جميع  
 ما يصلح له او جملة من المعاني معينة او غير معينة فلا دليل على اعادة ذلك فيلزم الابهام في  
 التخصيص مع عدم الالتفات في الثالث فلو قيد بالصالحة استقام الحال وانضم دخول جميع  
 الفاظ العموم وخروج ما عداها فهو الادخال ويخرج من ذلك لانه لا اختراز اي عن خروج  
 او فهم خروج الفاظ العموم لعدم تناولها ما لا يصلح له فيصير قننا وتبين ان يكون هذا مراد  
 من غير الاختراز تمهايت غاية المنق في شرح المهاج تكلف ان تشرح بذلك فانه قال وقوله  
 جميع ما يصلح له اختراز عما لا يصلح له فان عدم استغراق ما لم يقتل انما هو لعدم صلاحيتها  
 اعني لعدم صلاحيتها انتهى كقوله اختراز عما لا يصلح له اي عن خروجه بدليل التعليل بقوله فان  
 عدم الخرج وكذا عبارة الاصطفاي في شرح المحصول حيث قال وقوله ما يصلح له فصل عما لا يصلح  
 له القيد العام ويقتضي ان قننا الرجال يصلح لافراد هذا التصرف لا يصلح تصريفهم الى ان قال  
 فلهذا قال بجميع ما يصلح له ليشمل ذلك افراد كل قننا من الفاظ العموم ولا يظن ان عمومه في  
 جميع الافراد على الاطلاق فاقدم ذلك فان كثيرا من تكلم على هذا الموضوع ليرضهم ذلك انتهى  
 فانظر قوله ليشمل الخ فانه تصريف بان التصديق في القيد الادخل والاختراز عن انطرح وتامل  
 قوله فاقدم ذلك الخ فانه صريح في ان ذلك من المهمات التي يحق وجوبه قد تدقق ان هذا القيد  
 ليس مجرد البيان وان قول الكمال وتعبير في زرعة كالمأخذ من شرح المهاج بالاختراز  
 مستند اذ ليس لنا قننا يستغرق ما لا يصلح له ليس الاختراز عنه انتهى هو المستند وان قوله اذ  
 ليس لنا قننا لا يتبع فيما تقدمه اقل من التصرف الاختراز عن دخول القننا يستغرق ما لا يصلح له  
 لرد ما قاله بل عن خروج القننا العام حيث لم يستغرق على الاطلاق (فان قلت) لا سبب الى  
 الاختراز الله كور الاستغناء عنه بالبيان القننا لا يمكن ان يتناول غير من ذلك (قلت) لو سلم ان هذا  
 مانع من التصديق للاختراز فلا نسلم انه لا يمكن ان يتناول غير من ذلك بالقرينة الدالة  
 على ارادة ضمير معناه ايضا او على تاوله بحيث يتناول غير من ذلك فيلزم ان فهم انه لا بد في  
 العلم من تناوئه كل ما يمكن تناوئه ولو واسطها انتهى اذا اتفق تناوئه لغرضه لا تمامها لا يكون  
 عاما على ان من الالفاظ ما يتناول جميع المعاني كقوله كل معنى او كل مفهوم او كل شيء فقد  
 يتوهم من الاطلاق الاستغراق اخترازا تناول جميع وانما لا يتناول الجميع ليس بعام وان

تأول جميع ما يصلح له تصديداً كالمساحة على دخول ذلك في العام احترازاً عن خروجها كما  
 يتوهم فليست له والثاني أنه ينبغي أن يكون المراد بما يصلح لجميع الأفراد باعتبار الوضع الذي  
 استعمل اللفظ باعتبار معنى لو استعمل اللفظ في معناه الحقيقي كان العبارة بأفراد المعنى الحقيقي  
 أو في معناه المجازي كان العبارة بأفرادها أو فيهما كان العبارة بأفرادها ما لم يكن لو تحقق الاستغراق  
 لأفراد أحدهما فقط تحقق العموم باعتبار اللفظ فقط وحينئذ فالمراد بما يصلح له ما يشمل أفراد  
 الوضع الذي لم يستعمل اللفظ باعتبار فلا يقدح في عمومته عدم تأويلها وان صح استعمالها فيها  
 وتحقق عمومها باعتبارها أيضاً غير ان إرادة المعنى المجازي بقرينة لا تمنع دلالة على معناه  
 الحقيقي إذا قرئته بما تصرف عن الإرادة دون الدلالة فلا يتصور استغراقه باعتبار معناه  
 المجازي دون الحقيقي على ما ساقى الإشارة إليه والثالث أنه ينبغي أيضاً ان يراد الاقتراد ولو  
 قرئ بالبدل ما لم يمتنع منافي الخارج وما لا يمكن تحققيقه وما التحصير معناه فيه في بعض  
 الأفراد كقوله كالتمس والتمس أو سمع كالتمس والارض فالمعنى في عموم ذلك تأويله بجمع  
 أفراد المخصوصة وان لم يوجد في الخارج ولو لم يكن وجودها فيه والرابع ان شيئاً التمس بالبدل  
 ان قوة الصالح له بار على غير من هو له اذا التقدير يستغرق المعنى الصالح هو أى اللفظ له انتهى  
 ولما ذكر ان يقول لا يتعين ذلك وان افاده كلام الشارح بل يجوز ان يكون بل يراعى على من هو له  
 وأن يكون التقدير يستغرق المعنى الصالح هو أى المعنى أى اللفظ وصلاحيته المعنى لفظ  
 لكون اللفظ موضوعاً ولو في الجملة بل يلزم من صلاحية اللفظ المعنى صلاحية المعنى للفظ  
 (فان قلت) فحينئذ يتحقق الاتساق ويلزم امتناع التركيب على المذهبين المعروفين في المسئلة  
 (قلت) الجنبه عندنا ان تأثير الاتساق مشروط بما اذا صح ارادتها أحد المعنيين دون الآخر اما  
 اذا صح ارادة كل منهما كما هنا فلا أثر للحصول المقصود بكل تقدير وقد اشرنا لذلك في أول  
 التعمقات في نظير ما نحن فيه (قوله يخرج به التكررة في الاثبات) أقول قد يصرح به أيضاً صيغة  
 العموم اذا أريد بها بقرينة بعض الأفراد الذي لا يحصر فيه كالأورد بل يلفظ المشترك بجمع  
 التبويخ منهم من لا يصح نصب قرينة على ذلك بناء على ان المراد بقوة الصالح لجميع ما يصلح له  
 كما هو ظاهر العبارة الا ان يقال قياس قول الشارح كما يصدق على المشتركة المستعمل في أفراد  
 معنى واحد لا مع قرينة الواجد لا يصلح لغيره دخول صيغة العموم المذكورة لانها مع  
 القرينة لا تصلح لغير من وجدت فيه القرينة (قوله من غير حصر) أى في اللفظ ودلالة العبارة  
 لافي الواقع دليل ان من الفاظ العموم كما هو ظاهر نحو رجال البلد وأهل البلد وكل رجل في  
 البلد وكل نبي وكل رسول مع انحصار الأفراد في الواقع في جميع ذلك بل قد تنصرف فيه في أقل  
 الجمع فقط وعلى هذا فقد تكون أفراد العام بحسب الواقع أقل من أفراد الخاص نحو كل رجل في  
 الدار اذا سكن فيها أربعة فقط متلائماً أقل من أفراد قولك عشرة رجال ثم رأيت في  
 الخارج من خمسة ومعنى كون الكثير غير محصور وان لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد  
 معين والأما لكثير المحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط  
 والعديد لا نظر إليه لا تقبل في غير كون لفظ الحيوان موضوعاً لكثير محصور ولفظ ألف  
 ألف موضوعاً لكثير غير محصور والامر بالعكس ضروريان الأول علم والثاني اسم عندنا انتهى

خروج التكررة في الاثبات  
 مقربة أو اشتاء أو مجموعة  
 أو اسم عدد لا من حيث  
 الالفاظها ابتداءً ما يصلح  
 على سبيل البدل لا الاستغراق  
 نحو أكرم ويلا وتصدق  
 بصفة دوام (من غير  
 حصر)



(قوله خرج به اسم العدد من حيث الاحاد) قال شيخنا الشهاب فيه بحث فانه لا يصلح اللفظ لكل جزء من مدلوله فهو خارج بقوله الصالح له وان اراد انه يصلح للعجموع فهو هذا الالهي استغراقا فيخرج بالاستغراق انتهى (وأقول) صلاحية اللفظ للمعنى بما رت عن دلالة عليه بالوضع في الجملة اعم من أن تكون الدلالة مطابقة أو لا ولا يخفى في ثبوت هذه الصلاحية لاسم العدد باعتبار الاحاد فقوله فانه لا يصلح اللفظ لكل جزء من مدلوله الخ ممنوع على أنه لو اراد انه يصلح للعجموع أمكن أيضا منع قوله ان هذا لا يسمى استغراقا فان الشارح قسر الاستغراق بتناول اللفظ ما يصلح له دفعة وذلك متحقق باعتبار الجموع أيضا اذ لا معنى للصلاحيية والتناول الا للدلالة على المعنى ونهه المعنى منه ولا للتناول دفعة الا فهم الجميع معا على البديل وذلك متحقق قطعاً في اسم العدد باعتبار الاحاد ثم رأيت الكمال أيضا قال اعلم انه انما يحتاج الى اخراجه أي اسم العدد من حيث الاحاد اذا قسرت صلاحية اللفظ بان يدل على ما يتدرج في معناه دلالة كلي على جزئيات معناه أو دلالة موضوع لكل على أجزاء معناه أما ان قسرت الاول فقط وهو المعروف في نفسه يرها فلا يحتاج الى اخراج اسم العدد من حيث الاحاد بقوله من غير حصر لانه خارج بدونه اذا صلاحية فيه متقبة اه ويجاب بان لو سلم عدم الاحتياج لكنه مستحسن لدفع التوهيم لاحتمال المعنى الاول ثم رأيت في التلويح وقد عترف العام بقوله والعام لفظ وضع وضعا واحدا الكثير غير محصور مانه لا يقال هذا القيد يعني قوله غير محصور مستدرك لان الاختراز عن أسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة أن لفظ المائة متلا عما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الاحاد لانه لا نقول اراد بالمولوح صلوح اسم الكلي باجزئياته أو الكل لاجزائه فاعبر بالدلالة مطابقة أو تضمنها وبهذا الاعتبار صار صيغ الجوع وأسماء مثل الرجال والنساء والمسلمين والرهط والقرم بالتسوية الى الاحاد مستغرقة لما تصلح له فدخلت في الحد اه وقضيته أن شمول الجوع وأسمائها الاحاد من قبيل صلوح الكل لاجزائه ثم ينبغي النظر في أن الاحاد جزئيات للجمع العام أو أجزاء فان قيل جزئيات كان في غاية البعد أو أجزاء تعين تفسير الصلاحية باعم من صلوح الكلي لجزئياته والكل لاجزائه كانه من التلويح وبطل الاقتصار على الاول لخروج الجمع حينئذ هذا وينبغي ملاحظة ما سيأتي أول بحث التخصيص نفلا عن المصنف من أن يسمى العام واحدا وهو كل الافراد وستكلم عليه قريباً وما سيأتي عن التلويح في الكلام على قول المصنف ومدلوله كلية وعن شيخنا انه لامة في الكلام على قول الشارح وكل منها محكوم فيه على فرد ال عليه مطابقة من أن العام موضوع لجميع الافراد من حيث هو جميعها بالكل واحداً منها فكل واحد بعض الموضوع له لانه فان هذه المواضع ونحوها مما يدل على أن صلاحية العام من قبيل صلوح الكل لاجزائه فكيف كان المعروف تفسيرها بالاول فقط كما قاله الكمال بل قد تقتضى هذه المواضع تعين تفسيرها بالثاني فقط (قوله ومنه التكررة المتناهية) قال شيخنا الشهاب كانه ترك الجموع لانه لا ياتي من الخلاف في عمومها اه (وأقول) بل لانه لا حصر فيها من جهة الاحاد ليحترز عنها به (قوله ومن العام اللفظ المستعمل في حقيقته الخ) قال شيخنا الشهاب فيه بحث اذ معاني المشترك وما معه محصورة فلا يصدق عليه الحد

خرج به اسم العدد من حيث الاحاد فانه يستغرقةها بضمير كمشرة ومنها التكررة المتناهية من حيث الاحاد كرجلين ومن العام اللفظ المستعمل في حقيقته أو حقيقته وبجازه

بمختلف نظيره الآتي وهو المشترا المستعمل في أفراد معنى واحداته يصدق المد عليه  
ويجيب عن البحث بان غرض الشيخ أنه لا يشترط في العام ان يكون بوضع واحد خلافاً لمن قيد  
بذلك أي فيكون عموم هذه الامثلة بالنظر لشمول اللفظ افراد الحقيقةين وما ذكرهما ولا يمنع  
من ذلك تعدد الوضع اهـ (قوله أو مجازيه) أي بناء على الصحيح الآتي في قوله وانه قد يكون  
مجاناً اما على مقابله فهذا ليس من العام حتى يحتاج لبيان صدقه عليه (قوله كما يصدق على  
المشترك المستعمل في افراد معنى واحداته مع قرينة الواحد) أي المعنى الواحد لا يصلح لغيره  
(أقول) فيه بحيث ظاهر ان قرينة الواحداته تدفع ارادة غيره ولا تدفع تناول اللفظة اذ  
المشترك يدل على معنية وان أراد من أحد ما يعينه بقرينة كما ان اللفظ يدل على معناه الحقيقي  
وان أراد منه المجازي بقرينة والمعتبر في التعريف تناول اللفظ للمعنى لا ارادته على ما اقتضاه  
تفسيره السابق وقياس هذا البحث دخول العام المراد به المخصوص كالعالم المخصوص  
في تعريف العام وكونه من افراد والحاصل ان اللفظ مع قرينة المعنى الواحد أو المعنى المجازي  
لا يصلح لارادة غيره ولكنه يصلح للدلالة على غيره وقرينة بين صلوح الارادة و صلوح الدلالة اللهم  
الآن يكونوا أرادوا بالاستغراق في حد العام الاستغراق باعتبار المراد لا مطلقاً وهو في غاية  
البعيد فلينأمل (قوله والصحيح دخول النادرة وغير المقصودة) فيه أمران أحدهما قال  
الكامل في قول الشارح عقب قول المصنف وغير المقصودة وان لم تكن نادرة مأنصه اشارة  
الى الفرق بين النادرة وغير المقصودة بأن ما يقصده المتكلم من الصور التي يتناولها اللفظ  
العام كما يكون اتقاء قصدها لخطر البال لتدريجها تكون أيضاً القرينة تدل عليه وان لم  
تكن نادرة كما به عليه بقوله وتدرك بالقرينة الخ وقصد الشارح كل ذلك ركني بذلك رد ما توهمه  
بعضهم من اتحاد معنى النادرة وغير المقصودة اهـ وقال شيخ الاسلام قديقال فيه اشارة الى  
أن غير المقصودة أعم مطلقاً من النادرة لان ما لا يقصده المتكلم بما يتناوله اللفظ العام قد يكون  
اتقاء قصده لندوره فلا يخطر بالبال غالباً وقد يكون القرينة تدل عليه وان لم يكن نادراً كما أشار  
اليه بقوله بعد وتدرك بالقرينة هذا وكلام المصنف في منع الموانع يدل على ان بينهما عموم من  
وجه وبه صرح البرماوى قال لان النادرة قد يقصد وقد لا يقصد وغير المقصود قد يكون نادراً وقد  
لا يكون اهـ (وأقول) كلام المصنف هنا والشارح لا ينافي ذلك ثم ههنا أمور الاول ان ما صرح  
به هذا الكلام من أن بعض ما يتناوله العام قد لا يقصده المتكلم وقد لا يخطر بباله لا يتأق في  
كلام من لا يعزب عن علمه شيء الآن يكون ذلك بالنسبة الى كلامه باعتبار رسال المخاطبين ثم رأيت  
الكامل بعد ذلك ذكره مما قلناه اشكالا وجواباً والثاني انه قد يستشكل دخول غير المقصودة  
تحت حكم العام مع قيام القرينة على عدم قصدها كما يصرح بخواتمها قول الشارح ومثال غير  
المقصودة وتدرك بالقرينة اذ مقتضى عدم قصدها اختصاص الحكم بما عداها ويجيب بان عدم  
قصدها لا يقتضى اخراجها عن الحكم وانما يقتضيه قصدها انتقامها كما قال الشارح أو قصد أي  
أوقامت قرينة على قصده انتقاء صورة لم تدخل قطعا وعدم قصدها لا يستلزم قصدها انتقامها أو بان  
المراد بقيام القرينة على عدم قصدها كون تلك الصورة مما من شأنه ان لا يقصد لوجودها بنسب  
عدم القصد والثالث انه لا يخفى ما في تقسيم ما لا يقصده المتكلم الى ما يكون عدم قصده لاندوره

أو مجازيه على الراجح المتقدم  
من جهة ذلك ويصدق عليه  
المد كما يصدق على المشترك  
المستعمل في افراد معنى  
واحداته مع قرينة الواحد  
لا يصلح لغيره (والصحيح  
دخول الصورة النادرة  
وغير المقصودة) وان لم  
تكن نادرة من صور العالم  
تجده في شمول الحكم لهما  
نظراً للعموم وقيل لا نظراً  
للمقصود

مشال النادرة القليل في

حديث أبي داود وغيره  
 لاسبق الا في خف أو حاقرا  
 اصل فانه ذو خف والمسابقة  
 عليه نادرة والاصح جزاها  
 عليه ومثال غير المقصود  
 وتدرج بالقرينة ما لو وكله  
 بشراء عبيد فلان وفيهم من  
 يعق عليه ويلعبه والصحيح  
 صحة شراؤه أخذ من مسئلة  
 ما لو وكله بشراء عبيد  
 فاشترى من يعق عليه وان  
 قامت قرينة على قصد  
 النادرة دخلت قطعاً أو قصد  
 انتفاء صورة لم تدخل قطعاً  
 (و الصحيح أنه) أي العام  
 (قد يكون مجازاً) بان يقترن  
 بالمجاز أداة عموم فيصدق  
 عليه ما ذكره  
 المعبر به أيضاً نحو جاني  
 الاسود الرماة الا زيد او قيل  
 لا يكون العام مجازاً فلا  
 يكون المجاز عاماً لان الجازم  
 ثبت على خلاف الاصل  
 للحاجة اليه وهي تدفع  
 في المقسترن بأداة عموم  
 ببعض الاقراء فلا يراد به  
 جميعها الا بقرينة كافية  
 المثال السابق من الاستثناء  
 وهذا أي أن المجاز لا يمتنع  
 المصنف عن بعض الحنفية  
 كلقاضي وهم نقلوه عن  
 بعض الشافعية بأنواعه  
 ما روى لا تبعوا الدرهم  
 بالدرهمين ولا الصاع

والى ما يـ... كون القرينة من الاضطراب وعدم المناسبة لان التدوير على نفس عدم القصد  
 بخلاف القرينة العقلية على عدم القصد فانها اعلم للعالم لعدم القصد لانه نفس عدم القصد كان  
 المناسب ان يقول وقد يكون لعدم تعاقب غرضه بتلك الصورة أو لتعلق غرضه بما عداها والناظر  
 ان الكوراني قال ما نصه هذا كلام لا جدي له لان النادر وغير المقصود ان تناوله اللفظ فهو  
 من افراد العام وقد أخذ في التعريف استغراق اللفظ لجميع ما يصلح له وان لم يتناول اللفظ فهو  
 خارج فكون الشيء نادراً وغير مقصود لا يدل في عموم اللفظ بل ذلك بالنظر الى الحكم اه  
 (وأقول) ما أحقه بقول القائل سارت مشرقة وسرت مغرباً هـ شتان بين مشرق ومغرب  
 وذلك لان ما ذكره غلط واضح مشتمل على لاخبره له بهذا الخطاب ولا معرفة له بمعانيه ومتناوله  
 فانه لو فهم ان مراد المصنف بيان تناول العام لفظها من صورتين أيضاً وليس كذلك بل  
 مقصوده بيان تناول حكمه اهما كما يصرح به تقرير الشارح المحقق وفي ذلك خلاف لاول القرن  
 صحيح منه المصنف التناول وهذا من أعظم القوائد كما لا يخفى بل لو فرض ما توهمه من أن الخلف  
 في التناول لفظاً كان - ان ذلك أيضاً من أعظم القوائد عند من له أدنى عقل وكيف لا يكون بيان  
 خلاف الأئمة في المسئلة من القوائد فتقوله هذا كلام لا جدي له لا يمحتمل الا اللفظ الفاضل  
 وقوله بل ذلك بالنظر الى الحكم قلنا وهذا هو مقصود المصنف وقبه كلامه ولكن لعدم خبرتك  
 بالكتاب وقعت فيما وقعت فيه ثم رأيت كلام شيخ الاسلام يوافق ما قاله الكوراني وكأنه تبعه  
 فيه ولا حول ولا قوة الا بالله (قوله الا في خف) ناقش الكمال في التمثيل بانه نكرة في الاثبات فلا  
 عموم له والكلام في التمثيل لدخول الصورة النادرة في العموم قال نعم يصح ان يكون موضوع  
 المسئلة دخول الصورة النادرة تحت العموم بدلها كان أو نحوها ويكون دخول القليل في عموم  
 الخف مثالا للعموم البدئي وسباق المتن لا يلائم ذلك اه (وأقول) يجوز ان يكون موضوع  
 المسئلة ما هو الظاهر من دخول الصورة النادرة تحت العموم الشمولي لكن الغرض التمثيل  
 للصورة النادرة في نفسها ومثل ذلك يقع لهم كثيراً وقال شيخ الاسلام رحمه الله تعالى لا مع أنه  
 نكرة واقعة في الاثبات أنه في حيز الشرط معنى اذ التقدير الا ان كان في خف والنكرة في سياق  
 الشرط تم اه (قوله ومثال غير المقصود وتدرج بالقرينة) لا شك في هذا مع قوله الا في  
 أو قصد انتفاء صورة لم تدخل قطعاً اذ لا يلزم من عدم القصد انتفاء اللفظ وقرينة ما كان المراد  
 بكونه غير مقصود انتفاء القصد عنها باثبات أوتى وأين هذا من قصد انتفاء (قوله أخذ  
 من مسئلة) قال شيخنا الشهاب لا يخفى أن المأخوذ منه بالاضافة أولى بهذا الحكم من  
 المأخوذ منه اه (وأقول) ان أراد الاعتراض فهو غير واراد لان الاخذ يكون بالاولى  
 والمساواة الاولى ولما نص في الاصل على المأخوذ منه توجيه الاخذ بالاولى (قوله وأنه قد  
 يكون مجازاً) قال وانما أفرد به بالذكري فيما لا كان معلوماً من تعريف العام لاطلاق ما يصلح  
 له اللفظ من غير قصد بالوضع اه (وأقول) أحسن مما قاله انه أفرد للخلاف فيه فان التص  
 في المختلف فيه وبيان الاختلاف فيه من الأمور المهمة عند الأئمة ومن قوائد السلامة  
 من اعتماد الخالف عن رأى الاقتصار عليه في بعض الكتب أو من الخبرة وعدم الاحتذاء  
 المرجح عن رأى اوسال الخلاف في بعضها كما يقع كثيراً (قوله بان يقترن بالمجاز أداة عموم) قال

شيخ الاسلام قديقال هو قاصر عما يصدق العموم بوضعه كمن وماويجاب بانه اراد بالجازا المعنى  
 وباداء العموم العام فيتناول ما ذكره (وأقول) يعني عن هذا التكلف حمل بأن على  
 معنى كأن على ما هو عادة الشارح من استعمال بأن للتشبيك أى كأن يقترب باللفظ الجازا اذ  
 عموم وكان يكون عام ما يوضعه بلا واسطة اذ انصرفه القرينة الى المعنى الجازي (قوله  
 والحديث في مسلم) قال الكمال أى أصله في مسلم والالفاظ روايته مسلم خاص بالقر والمحنة  
 لا عموم له في المكيلات فلا ينطبق على مقصود التشبيك وهو تقي العموم بالحمل على بعض أفراد  
 المكيل (وأقول) قد يكون مقصود الشارح بحديث مسلم انه قرينة في الجملة على عدم  
 ارادة العموم في الزاوية الاولى فلا يرد ما أشار اليه الكمال (قوله) وأنه من عوارض الالفاظ  
 الخ) أقول فيه أمور اول أن في منع الموانع ما نصه فصل سألتم عن قوائم العام لفظ مع قولنا  
 وأن العموم من عوارض الالفاظ قلتم اذ انبت انه لفظ فكيف يختلف في أنه من عوارض  
 الالفاظ وأى اشكال في هذا وكانكم تصورتم ان قائلنا قال ليس من عوارض الالفاظ البتة  
 حيث قلتم واذا اختلف في كونه من عوارض الالفاظ كيف يجزم بانه لفظ ثم أخذتم تترقون  
 بين العموم والعام ولا شك في ذلك غير أن المحذور العام والمختلف فيه العموم (وأقول)  
 لا يخفى ما نصه ونظايراته لا اشكال في الجمع بين تعريف العام بانه لفظ وحكاية الخلاف في أنه من  
 عوارض الالفاظ وألا وذلك لان حاصله أنهم اختلفوا في أنه من عوارض الالفاظ دون المعاني  
 أولاً وأن المصنف اختار ان من عوارض الالفاظ فهو بانه لفظ بناء على اختياره ثم بين الخلاف  
 في ذلك وهذا مما لا يحوم حوله شبهة اشكال والمفهوم من كلامهم ان المختلف فيه هو أنه  
 هل يطلق لفظ العام على المعنى حقيقة لتحقق معنى العموم فيه بمعنى شمول أمر واحد لا أمور  
 متعددة أو لاكتفاء في حقيقته بتحقيق الشمول المتعدد وان لم يتحقق أمر واحد شامل للمتعدد  
 أو لا يطلق لفظ العام حقيقة الاعلى اللفظ ولا يطلق على المعنى حقيقة مطلقاً أو يفصل في المعنى  
 بين الذي يفطلق عليه حقيقة لوجود أمر واحد شامل لا أمور متعددة والخارجي فلا يطلق عليه  
 الاجاز العدم وجود أمر واحد شامل لمتعدد وان تحقق فيه الشمول في الجملة بل عبارتهم  
 مصرحة بان المختلف فيه هو ما ذكره الا ترى قول الشارح فكيف يصدق لفظ عام بصدق معنى  
 عام حقيقة وقوله في آخر كلامه وعلى الاخير من الحد السابق للعام من اللفظ (أ) واستدلاله  
 للمقابل بقوله المشاع من نحو الانسان يع الرجل والمرأة وعم المطر والخصب فالعموم شمول  
 أمر متعدد (أ) وبعبارة الصني الهندي في نهاية ما نصه المسئلة الثانية لا تعرف خلاف في أن  
 العموم من عوارض الالفاظ بحسب اصطلاح أهل هذا الفن واختلفوا في انه هل هو من  
 خواصه بحسب اللغة أم لا فذهب الجهور والى أنه من خواصه بحسب اللغة أيضاً وأنه لا عموم  
 في المعاني وذهب الباقون الى أنه ليس من خواصه بل يعرض للمعاني كما يعرض للفظ مخنيين  
 بان العرب قد وصفت المعاني بالعموم حيث قالت عمهم الخصب والمطر والخير وعمهم القحط  
 وتقول ايضا عم الملك التماس بالعباءة والاحسان ويقال الوجود عم الجوهر والعرض والاخل  
 في الاطلاق الحقيقة أجاب الاكثر عن ذلك الاستعمالات مجازات لان العموم غير  
 متصور فيها لان العموم انما يتصور فيما يكون متحد اوصافه اتحاده بكون شامل لا أمور عديدة

فالمعنى أى ما يحمل ذلك  
 أى مكيل الصاع بمكيل  
 الصاعين حيث قال المراد  
 بعض المكيل لما تقدم وهو  
 المعوم لما ثبت من أن علة  
 الرباعية تأتي غير الذهب  
 والفضة والطم وعلى الاول  
 يخص عمومها أثبت عليه  
 العام فيسقط تعلق الحنمية  
 به في الباقي الخاض ونحوه  
 والحديث في مسلم عن أبي  
 سعيد الخدري قال كأن ترزق  
 ثم اجمع فكأن يصح ما عين  
 بصاع فبلغ ذلك رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم فقال  
 لا صاعي ثم بصاع ولا صاع  
 حنطة بصاع ولا درهما  
 درهمين (و) الصحيح (أنه)  
 أى العموم (من عوارض  
 الالفاظ) دون المعاني

وذلك

وذلك فيما ذكره من الصور غير منصوص ولان المطر المختص بارض قوم غير الذي اختص بارض  
 الاخرين وكذلك الخصب الموجود في بلد غير الخصب الذي في البلد الاخر وكذا العطاء  
 المختص بشخص غير المختص بالاخر وكذلك وجود السواد غير وجود البياض وليس في  
 الوجود وجود واحد يشملهما بخلاف الرجال مثلا فانه لفظ واحد يشمل جميع من يسمى  
 بالرجل واذا كان كذلك تعين ان يكون الاستعمال مجازا ووجه التجوز المشابهة فان مثل الشيء  
 كثيرا ما يشبه بالشيء واعلم ان هذا الجواب غاية ما يقتضيه ان لا يثبت بذلك الاستعمال مذهب  
 الخصب لكن لا يلزم منه ابطال كون العموم من عوارض المعاني ايضا فانه لا يلزم من عدم  
 تصور اتصاف بعض المعاني بالعموم عدم تصور اتصاف مطلق المعاني بذلك الى ان قال واعلم ان  
 الحق التصليل بين المعاني الموجودة في الخارج وبين المعاني الكلية الموجودة في الازهان الخ  
 ٥١ وعبارة العضد العموم من عوارض الالفاظ حقيقة فاذا قبل هذا لفظ عام صدق على سبيل  
 الحقيقة وأما في المعنى فاذا قبل هذا المعنى عام فهل هو حقيقة فبمذاهب أولها لا يصدق  
 حقيقة ولا مجازا ثانيا يصدق مجازا ثالثا هو المختار يصدق حقيقة كما في الالفاظ لتأني على  
 المختار ان العموم حقيقة في شمول أمر له مدد فكما صح في الالفاظ باعتبار شموله لعنان متعددة  
 بسبب الوضع يصح في المعاني باعتبار شمول معنى لعنان متعددة بالتحقيق فيها الى ان قال فان  
 قبل المراد العام أمر واحد شامل لمتعدد وشمول المطر والخصب ونحوهما ليس كذلك اذ  
 الموجود في كل مكان غير الموجود في المكان الاخر وانما هو افراد من المطر والخصب الجواب  
 لا نسلم انه يعتبر في اللغة في العموم هذا القيد بل يكفي الشمول سواء كان هناك أمر واحد أو لم  
 يكن الخ ٥١ والامر الثاني ان مقتضى كلامهم ان هذا الخلاف في اطلاق العموم على المعنى  
 يجب الإلتزام بالآثر الى ما تقدم كقول المعنى الهندي واختلوا هل هو من خواصه بسبب  
 اللغة وكقول العضد الجواب أفلا نسلم انه يعتبر في اللغة في العموم هذا القيد والثالث ان في  
 عباراتهم ما يدل على ان من قال بعدم اختصاصه لغة بالالفاظ يعم المعنى الاصطلاحى الى المعاني  
 ولا يقيد باللفظ ومن قال باختصاصه بالالفاظ يخص المعنى الاصطلاحى باللفظ فيكون المعنى  
 الاصطلاحى تابع للمعنى اللغوى وكأنهم بنوا الاصطلاح على اللغة واصططحو اعلى ما وافقها  
 وذلك كقول الأمدى في الاحكام بعد ان عرف العام بأنه اللفظ الواحد الخ مائة فقولنا  
 اللفظ وان كان كالجنس العام والخاص فبغيره فائدة تفصيلا للعموم بالالفاظ لكونه من  
 العوارض الحقيقية لها دن غيرها عند اصحابنا وبها والاعية كما يأتي تعريفه ٥١ فقوله  
 لكونه من العوارض الحقيقية لها دن غيرها الخ فيه إشارة الى ان تخصصه باللفظ مبنى على  
 انه مختص لغة بالالفاظ لان ذلك الخلاف في المعنى اللغوى كما تقرر وقوله كما يأتي إشارة الى قوله  
 بعد ذلك واختلوا في عروضة حقيقة للمعاني فنفاها الجمهور الخ ولما عرف ابن الحاجب العام  
 بأنه ما دل على مسهيات الخ قال العضد فقوله ما دل كالجنس قال المولى التفتازانى قوله ما دل  
 كالجنس مع التنبية على ان العموم لا يخص الالفاظ فقوله مع التنبية الخ يقيد انه عم  
 التعريف بناء على ما اختاره من ان العموم لا يخص الالفاظ وقد تقدم ان الخلاف الذى اختار  
 منه ذلك مروض في المعنى اللغوى وقال صاحب التتوذة قوله كالجنس وهو أعم من اللفظ فانه

خالف الاكثر فان عنده الموم من عوارض المعنى أيضا حقيقة اه ولا منافاة بين كون  
 الخلف في المعنى اللغوي وكون التعريف للمعنى الاصطلاحي كما هو الظاهر والاعتاد فان أهل  
 السنن انما يعنون المعاني الاصطلاحية لهم لا اللغوية لما تقدم انهم شوا الاصطلاح على تبعية  
 المعنى اللغوي ويوافق ذلك قول الشارح وعلى الاخير من الحد السابق للعام من اللفظ اه  
 لكن يخالف ذلك قول الصني المهدي السابق لانعلم خلافا في ان الموم من خواص الالفاظ  
 بحسب اصطلاح أهل هذا الفن الخ فليأمل اه والرابع انه قد يقال بين هذا الذي صححه من ان  
 الموم من عوارض الالفاظ دون المعاني وقوله الآتي ويقال للمعنى أعم تدافع وتتاف لان  
 قضية الاول عدم اطلاق الموم حقيقة على المعنى وقضية الثاني خلافه وان اراد ان يقال  
 ما ذكر مجازا فلا حاجة لبيان ذلك اذ لا يجزى في الجواز به بتحقيق العلاقة ومن هنا قد يشكك القول  
 بالمنع مجازا أيضا كما تقدم في كلام العضمع انه لا وجه لاختصاص التجوز بصيغة أفضل أو ان  
 محل الخلاف في انه من عوارض الالفاظ في غير صيغة أفضل فهو في غاية البعد ولا وجه له ولعل  
 الاقرب ان مراد المصنف انهم اصطلاحوا في وصف المعاني بالعموم حقيقة أو مجازا على  
 الخلاف على التعبير باعم تمييزا بين الالفاظ والمعاني في التعبير وأما قول شيخنا الشهاب في قوله  
 والصحيح انه أي العموم من عوارض الالفاظ مانصه لا يرد على قوله بعد ان المعنى يقال له أعم  
 لان أعم ليس من العموم بل من الاعية على ما فيه اه فلا يمتحن ما فيه ولم تظهر لي صحة (قوله  
 قيل والمعاني) قال الزركشي ظهر مما سبق انه ليس المراد بكون الموم من عوارض  
 المعاني التابعة للالفاظ بل المعاني المستقلة كالتعاضد والمفهوم فان المعاني التابعة للالفاظ  
 لا خلاف في عمومها فان لفظها عام اه وتبعه في ذلك شيخ الاسلام وفيه نظر ظاهر ومخالفة  
 لكلامهم مع التأمل الصادق وقوله مما سبق اشارة الى كلام نقله قبل ذلك عن القاضي عبه  
 الوهاب يدل لما ذكره لكن الظاهر انه مخالف لكلام غيره فليأمل والله أعلم (قوله ذهنا كان  
 كعني الانسان أو خارجيا كعني المطر) فيه بحث لان كلام من الانسان والمطر وانصب له معنى  
 ذهني وخارجي فانه في هذه التفرة الآن يكون المقصود مجرد التمثيل مع صحة جريان ما قيل  
 في كل في الآخر أو يقال ان شمول كل من المطر وانصب الخارجى للاما كن أظهر من شمول  
 الانسان الخارجى (قوله لما شاع من نحو الانسان بيم الرجل والمرأة) قال شيخنا الشهاب ليس  
 مراده الانسان مع مصاحبة التعريف اه (وأقول) لم يظهر لي وجه ما قاله فان الكلام في المعنى  
 والمراد ان معنى الانسان وصف بالعموم وهذا لا يتأق مع مصاحبة التعريف ولا ملاحظته معه  
 فليأمل (قوله والمطر وانصب مثلا في محل غيرهما في آخر) قال الكمال واسم ان منشأ الخلاف  
 في كون العموم من عوارض المعاني الخارجية هو الخلاف في وحدة الامر الشامل لمتعدد من  
 اعتبر وحدة شخصية تمنع الاطلاق الحقيقي في المعاني الخارجية ومن فهم من اللغة ان وحدته  
 أعم من الشخصية والتنوعية أجاز الاطلاق حقيقة وفي شعر يرشيدان الحق ان الوحدة أعم  
 من الشخصية والتنوعية لقولهم مطر عام وانصب عام والوحدة قيم مانوعية وصوت عام  
 والوحدة قيم شخصية اه وقد أشكل على بعض الأذهان الضعيفة الفرق بين المطر والصوت  
 حيث كانت وحدة الاول نوعية ووحدة الثاني شخصية قال لان كلامهم ما يكون كليا ان نظرا الى

(قيل والمعاني) أيضا حقيقة  
 فكأن صدق لفظ عام يصدق  
 معنى عام حقيقة ذهنا كان  
 كعني الانسان أو خارجيا  
 كعني المطر وانصب للمشاغ  
 عن نحو الانسان بيم الرجل  
 والمرأة وعم المطر وانصب  
 فالعموم شمول أمر متعدد  
 (وقيل به) أي بروض  
 العموم (في الذهني) حقيقة  
 لوجود الشمول لمتعدد  
 فيه بخلاف الخارجى  
 والمطر وانصب مثلا في  
 محل غيرهما في آخر  
 فاستعمال العموم فيه  
 مجازى وعلى الاول استعماله  
 في الذهني مجازى أيضا وعلى  
 الاخير من الحد السابق للعام  
 من اللفظ

مفهوماه وجزئيا ان نظرا الى شخصه فلم جعل الاول نوعا والثاني شخصا اه بمعنى ولا يفتي فساد  
هكذا الكلام وانه لا منشأ له الا عدم فهم المقصود وذلك لان الكلام في الخارج منهما  
ولا يتصور ان يكون كليا وفي وحدتهم الا في نفسه ما ومعلوم ان المطر الخارج في الواقع في المحال  
المتعددة اجزا شخصية متعددة فليس واحدا أي شخصا واحدا بل هو أشخاص متعددة لان كل  
شخص لكنهما من نوع واحد فاه او وحدة نوعية بخلاف الصوت المسموع في المحال المتعددة  
فانه شخص واحد مع جميع المحال التي يسمع فيها لا يقال الصوت مجموع اجزا وذلك المجموع  
وحدة نوعية لانه قول كل جزء منه صوت عام لانه مسموع في جميع محاله بخلاف كل جزء من  
المطر فانه ليس واقعا في جميع المحال بل في محل واحد من تلك المحال التي هي متعلق العموم وكل  
ذلك ظاهر لكن لما خفي على بعض الازهان كما تقرر وناسبت المداغة في ايضاحه (قوله ويقال  
اصطلاحا) قال شيخنا الشهاب يريد اصطلاح الاصوليين وقوله للمعنى أي معنى اللفظ العام اه  
(وأقول) ما ذكره اولاهو التبادر لان كلام أهل كل فن محمول على اصطلاحهم عند الاطلاق  
ويأخذ كره ثانيا يريد بقول الشارح عقب أعم وأخص ثم قوله والمعنى زيد خاص وأخص وقوله وترك  
الاخص والخاص استقابا بذكر مقابلهما ولا يزيد ما قاله قوله تفرقة بين الدال والمدلول كما  
يتوهم فتأمل (قوله) وخص المعنى بأفعل التفضيل لانه أهم من اللفظ اعترضه الكوراني حيث  
قال قوله ويقال للمعنى أعم واللفظ عام وهذا مجرد اصطلاح لا يدرك له وجه سوى التمييز بين  
صفة اللفظ وصفة المعنى وما وقع في شروحه من ان صيغة التفضيل اختصت بالمعنى لكونه أهم  
من اللفظ - فهو اذا اعم لم يرد به معنى التفضيل بل الشعور بطلقا ولو كان الامر على ما توهموه  
لكان اعتباره في الالفاظ أيضا واجبا حيث كانت الزيادة مقصودة وقد أشار أفضل المتأخرين  
الى ما ذكرناه في بعض تصانيفه في المنطق اه (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الا سوء  
الفهم وفساد التدبر وما أحقه في هذا الغلط الفاحش بقول القائل  
وكم من عاقب قولنا صحيفا \* وآفة من الفهم السقيم  
ويان ذلك انه ليس المقصود من هذا التوجيه ان صيغة التفضيل استعملت في المعنى للدلالة على  
التفضيل فيه كما توهمه بل ان صيغة التفضيل لما كان لها منزلة وشرف بوضعها للتفضيل والزيادة  
ناسب عند ارادة التمييز بين الالفاظ والمعاني في الوصف بالعموم تخصبها بالمعاني لانها  
أشرف وأهم فانها المقصودة دون الالفاظ لكون اللفظ الأشرف مستعملا فيما يتعلق بالأشرف  
وهذا توجيه في غاية اللطف والحسن لا يشكره الا من انطمست بصيرته على انه لو أراد معنى  
التفضيل صح انما من معنى بوصف بالعموم الاو ثم معنى دونه فيه يمكن ان ينسب عمومه اليه  
ويفضل في العموم عليه ولا يرد على هذا قوله ولو كان الامر على ما توهموه لكان اعتباره  
في الالفاظ واجبا الخ لان هذه الملازمة التي زعمها ممنوعة بل باطلة اذ لا مانع من الدلالة على  
التفضيل في المعاني وترتيبها في الالفاظ مع تحققه فيها أيضا الحكمة كالتمييز بينهما ولم يعكس لان  
المعاني أهم ولعمري ان هذا لا يشكره عاقل فضلا عن فاضل وأما قوله وقد أشار أفضل  
المتأخرين الخ فان أراد مجاز كره الذي أشار اليه حكمه على الأئمة بالسهم وفيما ذكر كان ما أشار اليه  
مردودا عليه لما تبين من استقامة ومتانة ما ذكره الأئمة وان أراد به كون هذا مجرد اصطلاح

(ويقال) اصطلاحا للمعنى  
أعم) وأخص (واللفظ عام)  
وشاخص تفرقة بين الدال  
والمدلول وخص المعنى  
بأفعل التفضيل لانه أهم  
من اللفظ ومنهم من يقول  
في المعنى عام كما علم مما  
تقدم وخصه فيقال للمعنى  
المشركين عام وأعم واللفظ  
عام والمعنى زيد خاص  
وأخص واللفظ خاص وترك  
الاخص والخاص استقابا  
بذكر مقابلهما ولم يترك واللفظ  
عام المعلوم مما تقدمه حكاية  
لشقي ما قبل ليعتبر المراد

لا يدركه وجهه سوى التمييز فلا يضرنا لانه بتقدير منافاته لما ذكره الأئمة لا يريد به ما ذكره  
اذلا يلزم من انه لا يدركه وجهها ان غيره لم يدركه وجهها ثم ان هذا التوجيه لم يتقرب به الشراح  
كما توهمه لقصور اطلاعه على ما يدل عليه قوله وما وقع في شروحه بل سبقهم اليه غيرهم من  
الأئمة كما نقله عنهم القرافي في شرح المحصول فقال البحث الثاني ان اطلاق الأسماء  
اختلفت فيهم من قول المعاني والالفاظ خاص وعام ومنهم من يفصل في قول المعاني أعم  
وأخص والالفاظ خاص وعام لان صيغة افعال التفضيل والمعاني أبلغ وأفضل من الالفاظ  
فخصت بصيغة التفضيل وهي صيغة افعال هـ فانظر قوله ومنهم من يفصل الخ فانه صريح في  
نقل ذلك عن الأئمة من الأصوليين (قوله ومدلوله) أي العام فيه أمران الأول ان المراد هنا  
بالعام كل عام استعمل في معناه من الأفراد الصالح هو لها ومنه لفظ العام في نحو قولنا العام  
يقبل التخصيص بخلافه في نحو قولنا العام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر اذ لا يحكم فيه  
حتى تصور الكلية وقولنا العام من موضوع أصول الفقه اذ لا يحكم فيه على الأفراد حتى  
تصور الكلية وبخلاف العام المراد به الخاص اذ لا تنافي فيه الكلية فظهر ان المراد بالعام هنا  
ما صدقناه لا المفهوم المعروف بما سبق اذ لا يتصور كونه كلية بالمعنى المراد به والثاني انه هل يجري  
هذا الحكم في نحو اسم الجمع المعروف بال أو بالاضافة فيه تطرؤ في التلخيص ما يقتضي عدم  
الجرمان حيث قال وهي أي الفضاة العموم أما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا  
والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كرجال أو لا كالنساء واما مع معناه فقط بان  
يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد  
من تعدد المعنى وهذا أي العام بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع الأفراد واما ان يتناول كل  
واحد وانما يتناول لكل واحد اما ان يتناول على سبيل الشمول أو على سبيل البديل فالأول ان  
يتعلق الحكم بمجموع الأعداد بكل واحد على الأفراد وحيث ثبت للأعداد ما ثبت لانه  
داخل في المجموع كلفظ اسم المادون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم  
لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوجد الضمير العائد اليه مثل الرهط  
دخل والقوم خرج وكل منهما متناول لجميع أجزائه لكل واحد من حيث انه واحد حتى  
لو قال الرهط أو القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النقل لمجموعهم ولو  
دخل واحد لم يستحق شيئا (فان قلت) فاذا المتناول كل واحد فكيف صح استثناء الواحد منه  
في مثل جاتي القوم الازيد او من شرط الاستثناء دخول المستثنى في المستثنى منه لولا الاستثناء  
(قلت) من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور ويدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا  
بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل مطبق رقع هذا  
الحجر القوم الازيد وهذا كما يصح عندي عشرة الاو احدا ولا يصح العشرة زوج الاو احدا  
اذ ليس الحكم على الا احدا بل على المجموع هـ والحاصل انه اشارة الى استعمال آخر العام  
ان يتعلق الحكم فيه بالمجموع وقد صرح به السيد وخرج عليه قوله تعالى وما من دابة في  
الارض ولا طائر يطير بجناحه الا ام امنا لكم لان الامم انما هو المجموع لا كل فرد وعلى ذلك  
ايضا نحو قول المنهاج في الوضوء فرضه اي فرضه ستة لان الستة مجموع القروض لا كل واحد

(ومدلوله)

(قوله)



(قوله في التركيب) احتراز عنه قبل التركيب اذ لا تصور كلمة حيث يذهب هذا المعنى المشار اليه  
 بقول المصنف أي محكوم فيه على كل فرد الخ اذ قد اعتبر الحكم في هذا المعنى ولا حكم قبل  
 التركيب وليس معنى الاحتراز انه قبل التركيب ليس مدلوله كل الافراد كما قد يتوهم والالزم  
 اختلاف مدلوله قبل الحكم وبعده وليس كذلك كما هو ظاهر (قوله من حيث الحكم عليه) فيه  
 أمور الاول انه احتراز به عنه من حيث تصوره ومن حيث كونه محكوما به مثلا اذ لا تصور  
 الكلية بالتصديق المذكور باعتبار ذلك (فان قلت) لا حاجة مع قوله من حيث الحكم عليه الى  
 قوله في التركيب اذ من لازم الحكم عليه أن يكون في التركيب (قلت) ممنوع فاننا اذا قلنا كل عام  
 يقبل التخصيص مثلا كان كل فرد من افراد العام الداخلة تحت قولنا كل عام كلفظ الانسان  
 في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر موصوفاته محكوم عليه مع أنه ليس كلمة فلا يقمن اخراجه  
 بقوله في التركيب لانه غير واقع في التركيب والثاني انه ينبغي أن يراد بالحكم عليه ما يعي الحكم  
 عليه بحسب المعنى بدليل ما ذكره من الامثلة فيشمل المنعول به مثلا والثالث انه انما قيد بالحكم  
 عليه ولم يعي الى الحكمه أيضا كما في قولك الساكن في الدار يريد أي كل واحد منهم بها القول  
 المصنف أي محكوم فيه على كل فرد وقد يشكل تصيد المصنف بذلك الا أن يجاب بأنه المناسب  
 للكلمة لان العبرة في كلمة القضية بكلمة المحكوم عليه وقد يتظرفيه بأنه لا ضرورة الى اعتبار معنى  
 الكلية بل يمكن أن يقول ومدلوله محكوما به أو عليه كل فرد أو المراد به محكوما به أو عليه كل فرد  
 أو نحو ذلك من العبارات (قوله كلمة) فيه أمران الاول انه يحتمل أن يكون صفة لمخذوف  
 أي قضية كلمة أي يحصل منه مع ما حكم به عليه قضية كلمة في الكلام مسامحة ولعل هذا  
 مراد شيخنا العلامة بما ذكره (فان قلت) القضية انما تحصل من لفظ العام مع ما أسند اليه  
 لامن مدلوله (قلت) بل تحصل من مدلوله مع ما أسند اليه أيضا وهي القضية المقولة اذ القضية  
 تطلق على كل من اللفظ والمعنى ويجوز جعله على حذف مضاف أي ذو قضية كلمة لانه  
 عند التركيب يحصل منه مع ما أسند اليه قضية كلية ويمكن ان لا يكون صفة لمخذوف بل  
 أرادوا بالكلمة معنى كون الحكم على كل فرد ويمكن على هذا أيضا تقدير المضاف أي ذو كلمة  
 وهي كون الحكم على كل فرد ويشكل على الاحتمال الاول انه لا تناسب له طوفاً عليه  
 أعني قوله لا كل ولا كل اذ لا يتأتى حله على معنى القضية الانغاية التعريف والثاني أنه أورد  
 الامتهان في ههنا اشكالا هو ان قوله تعالى اقتلوا المشركين اجمعين واحد واحد من افراد  
 الكل واحد وهو المسلم يقتل كل واحد واحد من المشركين وذلك أمر بالمحال لا يستحال أن  
 يقتل كل واحد واحد من المسلمين كل واحد واحد من المشركين ثم أجاب بان الآية مدلولها  
 التكليف بالمحال فن قال بوقوعه فلا اشكال عليه وأما من قال بخلافه فجوابه انه ظاهر دل  
 العقل على خلافه فيجمل على الممكن دون المستحيل اه قال المصنف في شرح المنهاج قال والذي  
 وعندي أن السؤال لا يستحق جوابا لان الفرد الواحد من المسلمين يقتل جميع  
 المشركين اه كلام المصنف اي ولا يتأتى ذلك ان الواحد اذا قتل جميع المشركين أو بعضهم  
 استحالة قتل غيره من المسلمين جميع المشركين وذلك لسقوط التكليف حيث تدعى غيره بالنسبة  
 للمقتول من الكل أو البعض نعم لقائل ان يقول ان الفرد الواحد من المسلمين الممتنع عادة

أي العام في التركيب من  
 حيث الحكم عليه (كلمة)

حياته في جميع الازمان يمنع ان يقتل جميع المشركين في جميع الازمان كما هو قضية العموم الا  
 ان يقال ان العموم في نحو هذه الآية عموم عرفي فالأمر وبقوله بشر كوزمان القاتل فقط  
 (قوله أي محكوم فيه) أي في مدلول العام أي عليه أو بعبارة أخرى تركيبة عليه على كل فرد وفيه  
 أمره الا قول انه يجوز ان يكون تفسيره في قوله كناية سوا بعبارة مفعلة لمحذوف أم لا وكانه  
 قيل ومدلول العام محكوم فيه على كل فرد ويجوز به خبر محذوف أي هو وبالجملة تفسيره في  
 قوله ومدلول العام كناية وعلى كل حال فاصل المقصود بقوله ومدلول العام كناية الخ أن العام اذا  
 وقع في التركيب محكوماً عليه كان الحكم متعلقاً بكل فرد من أفراد - ثانياً - والثاني انه يحتمل  
 أن يريد به محكوم فيه على كل فرد ما هو ظاهره ويكون تركيزه كالموقع عليه الفعل كالفعل  
 به على المقابلة ويحتمل انه اراد به محكوم عليه اعم من المحكوم عليه بمعنى يشمل الموقع عليه  
 الفعل وغيره ايضاً وهذا ظاهر تمثيل الشارح - والثالث انه ينبغي ان يراد بالقرن في الجمع اما  
 الواحد والجمع على التلافي الا في قرينة ان افراد الجمع احاد يرجوع (قوله مطابقة) يحتمل  
 انه معقول محذوف أي دال عليه كما يشعر بذلك تقرير الشارح حيث قال فاهو في قوتها الخ  
 فيكون مفعلة مصدر محذوف والتقدير دال عليه دلالة مطابقة ويحتمل حاله من كل فرد أي حال  
 كون كل فرد مطابقة أي ذات مطابقة لانه مدلول عليه مطابقة الا ان يحى المصدر حالاً وان كان  
 خبر مقيس وقوله اثباتاً او سلباً اما مفعلة مصدر محذوف أي محكوم عليه كما اثباتاً او سلباً أي ذا  
 اثبات او سلب أو حال منه أي حال كون الحكم إثباتاً او سلباً أي ذا اثبات او سلب او ظرف  
 اعتباري وقوله محكوم أي محكوم فيه على كل فرد في حال الاثبات وحال السلب وقوله خبراً او  
 امرائيه امران - الاول قال شيخنا الشهاب حال من مدلوله (واقول) أو من اثباتاً على ان في  
 الاول يحى - الحال من البتة اقلتا مل - والثاني انه يجوز ان يريد بالخبر ما عدا الامر فيشمل  
 الاثباتات غير الامر (قوله اثباتاً او سلباً) اراد بالسلب ما يشمل النهي والتباعد من قولنا كل  
 فرد محكوم عليه سلباً ان وقوع النسبة سارب عن كل فرد وهذا لا يأتي في نحو قولنا كل عدد  
 زوجاً فان نقي وقوع ثبوت الزوجية ليس ثابتاً لكل فرد من افراد العدد اذ هو لا يثبت لافراد  
 الزوج فلا بد من استثنائه ويمكن جعل كلام الزركشي الاتي على ذلك (قوله وكل منها محكوم فيه  
 على فرد دال عليه مطابقة) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال اعلم ان المطابقة هي دلالة  
 اللفظ على تمام ما رضع له من حيث انه موضوع له وأن العام موضوع لجميع الافراد من حيث  
 هو جبهها لكل واحد منها فكل واحد منها بعض الموضوع لتمامه فيكون العام دال عليه  
 تضمناً لمطابقة ومن ثم كان استعمال العام المخصوص في بعض افراد مجازاً عند الاكثرين  
 وان قيل انه حقيقة قبل التخصيص وروايته قبل التخصيص حقيقة لتحقق الجميع ولم يتو ذلك  
 بعده وما استدلل به من انه في قوة تضليل الجوابه ان ما هو في قوة نفي لا يلزم ان يساويه في أحواله  
 وأحكامه الى آخر كلامه (واقول) هذا الاراد غير موجه على قانون البحث فيكون ساقطاً وان  
 هول به الشيخ وذلك لان غرض الشارح بهذا الكلام الجواب عن اشكال القراني الذي حاصله  
 أن دلالة العام على كل فرد خارج عن الدلالات الثلاث فاما ان يسطر الخصار دلالة اللفظ فيها  
 أولاً يكون العام دال على شيء من افراده ومن المقرر ان المعترض مستدل بتبويجه عليه المنع

أي محكوم فيه على كل فرد  
 مطابقة اثباتاً خبراً أو  
 أمراً (وسلباً) تضماً أو نهياً  
 نحو جاء مبيدي وسالقا قوا  
 فأكرمهم ولا تنهم لانه في  
 قوة تضماً بعد أفراد أي  
 جاء فلان وجاء فلان وهكذا  
 فيما تقدم الخ وكل منها  
 محكوم فيه على فرد دال  
 عليه مطابقة

وأن الجيب غير مستغل وأنه يكفيه مجرد المنع والاحتمال ولا يتوجه عليه منع ويستند فالقرافي  
 مستدل على خروج دلالة العام المذكورة عن الدلالات الثلاث المستلزم ذلك الخروج لاحد  
 الامر من المذكورين فيتوجه عليه المنع وغيره فحاصل الجواب لانتم خروجها عنهما لا يكون  
 داخل في المطابقة منها بناء على انهم أرادوا به دلالة اللفظ على تمام مسماه أو ما هو في قوة تمام  
 مسماه وعلى هذا لا يتوجه قول الشيخ وان العام موضوع لجميع الافراد الخ لاننا لمنا ذلك لكنه  
 لا ينافي احتمال اندراج دلالاته مع ذلك في المطابقة بناء على انهم أرادوا بها ما ذكره ولا قوله وما هو في  
 قوة شئ لا يلزم ان يساويه لانه لا يدع الزوم اذ ليس في مقام الاستدلال بل في مقام الجواب الكافي  
 فيه مجرد المنع والاحتمال فيكفيه احتمال ان يكون العام لكونه في قوة تلك القضايا مساويا لها  
 في كون دلالاته مطابقة وان لم يكن ذلك لازماله لا باطل بمجرد الاحتمال واعمر الله ان جميع  
 ذلك في غاية الوضوح مع ملاحظة القوانين وتصرف الأعمدة قوله فاهو في قوتها محكوم فيه على  
 كل فرد فرد الوجود (لا كل) أي لا محكوم فيه على مجموع الافراد من حيث  
 هو مجموع نحو كل رجل في البلد يحمل الصخرة العظيمة  
 أي مجموعهم والاعتذار الاستدلال به في النهي على  
 كل فرد لان نهى المجموع يمثل بانتهاء بعضهم ولم تنزل  
 العلم يستدلون به عليه كما في ولا تقتلوا النفس التي  
 حرم الله ونحوه

فاهو في قوتها محكوم فيه على  
 كل فرد فرد الوجود  
 (لا كل) أي لا محكوم فيه على  
 مجموع الافراد من حيث  
 هو مجموع نحو كل رجل في  
 البلد يحمل الصخرة العظيمة  
 أي مجموعهم والاعتذار  
 الاستدلال به في النهي على  
 كل فرد لان نهى المجموع  
 يمثل بانتهاء بعضهم ولم تنزل  
 العلم يستدلون به عليه كما  
 في ولا تقتلوا النفس التي  
 حرم الله ونحوه

القرافي في شرح الحصول وأما قوله وأما إذا كان معناه طلب الكف من المجموع الخ فقد يجاب  
 عنه بان كف المنه عن المنه عنه انما يتوقف تحققه على عدم تلبس المنه بالمنه عنه فلا يتحقق  
 الكف الا بتلبس المنه بالمنه عنه وحيث كان المجموع هو الافراد باعتبار الهيئة التركيبية  
 كما صرح به فيما تقدم فلا يتوقف ككف المجموع الاعلى على عدم تلبس الافراد باعتبار الهيئة  
 التركيبية ولا ينتقض الكف الا بذلك التلبس ولا يجزى ان تلبس الافراد باعتبار الهيئة التركيبية  
 انما يتحقق بتلبس الجميع لان تلبس الافراد بذلك الاعتبار بالمنه عنه معناه قيام المنه عنه  
 بحقيقة تلك الافراد بذلك الاعتبار ومتى استقر التلبس عن بعض الافراد لم يكن قائما بحقيقة  
 بالافراد بذلك الاعتبار اذا المركب من التلبس وغير التلبس غير متلبس بحقيقة كما ان المركب من  
 الاسود وغير الاسود غير اسود كذلك ومن الايض وغير الايض غير ابيض كذلك واذا لم يتحقق  
 تلبس الافراد بحقيقة التلبس كل فرد فلا يفتق الكف الا بتلبس كل فرد فيتحقق الاستئصال  
 مع تلبس بعض الافراد دون بعض وهو المطلوب فليتامل (قوله ولا كلى أى ولا محكوم فيه  
 على الماهية من حيث هي  
 ما ذكره الا كلى الذى لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة كما هو مصطلح المنطقين لان  
 الاستدلال فى المسائل الاصولية انما هو بالمعنى الاول لان الاحكام الشرعية انما تعتبر بالنسبة  
 الى افراد المكلفين وهي مجردات خارجية متعققة ومناط الكلى الافراد العقلية ولا تنظر فى الى  
 الوجود الخارجى بل التحقيق ان الوجود الخارجى يتاى الكلية اذ كل موجود خارجى جزئى  
 حقيقى وما فى بعض الشروح من تفسير الكلى بالماهية من حيث هي غلط فاحش لان الماهية  
 من حيث هي لا توصف بالكلمة والجزئية بل كل منهما من العوارض اللاحقة فهنا وأخاربا  
 وكذا ما قبل ان هذا المعنى ذكره المستفاد من استقيم في الايات لا التنى اذ التنى لا يترشح الحكم  
 عن كل فرد وقد التبس عليه عموم السلب بسبب العموم فان الاول هو الذى يقيد فى الحكم  
 عن كل فرد دون الثانى والحق أنا ذ كرفى آخر كلامه الفرق بين عموم السلب وسلب العموم اه  
 (وأقول) قد بان فى هذا الكلام بما لا منشأ له الا اغلاط الفاحشة والادهام واشتباها الخيال  
 عليه وعدم اهتدائه بوجه اليه فاما قوله وما فى بعض الشروح من تفسير الكلى بالماهية من  
 حيث هي فهو اشارة الى ما فى سيد الشروح من شرح الحق المحلى حيث قال عقب قول المصنف  
 ولا كلى مانصه أى ولا محكوم فيه على الماهية من حيث هي أى من غير نظر الى الافراد فهو  
 الرسل خبر من المراد وما قوله غلط فاحش لان الماهية من حيث هي لا توصف بالكلمة والجزئية  
 فهو الغلط الفاحش الذى لا منشأ له مع اعتياد الثور واهمال حسن التفكير الا التلبس من اد  
 أهل الاصول لا يسمع عدم أنه به وقلة بضاعته فيه بما اعتقده من اصطلاح غيرهم وقد  
 تكلم من الأئمة التنبيه على انه كثيرا ما يقع الغلط من خلط أحد الاصطلاحين بالآخر وعدم  
 التمييز بينهما وذلك لان مراد أهل الاصول بكون مدلول العام كلية كون القضية التى يقع  
 العام موضوعها كلية موجبة أو سلبية وهذا حال العلامة الشمس الاصبهاني فى شرح  
 الحصول وأما الكلية فى الخبر ايجابا أو سلبا فهو ان يكون الحكم على كل فرد فرد من افراد  
 المحكوم عليه ويشملها الحكم فهو لا يستغرا قبا كقولنا كل يبيع القمعة فهو صحيح فالمحكوم

(ولا كلى) أى ولا محكوم فيه  
 على الماهية من حيث هي  
 أى من غير نظر الى الافراد

عليه

عليه كل فرد من افراد كلي واحد من الافراد الشخصية بامطلاح المنطقين وهذه موجبة كلية  
 وانت تفهم من هذا حكم السالبة الكلية والجزئية اه وظاهر عبارة المنطقين ان الحكم في  
 الكلية على نفس الافراد ابتدائيا وهو ظاهر قول المصنف اى محكوم فيه على كل فرد الخ وصرح  
 كلام الاصفاقي في شرح المحصول فانه اظن في تأييده ورد مساواه وعليه يظهر اشكال  
 القراني وجوابه بما ذكره المصنف من كون الدلالة على الافراد مطابقة او بما اشار اليه الكمال  
 ابن الهمام من انها تضمنية بخلافه على التحقيق الاقنى فانه لا يظهر واحد من الجوابين  
 كالاتكال ولكن حقق المولى الدواني في حواشي التهذيب ان الحكم في الكلية على الماهية  
 لكن على وجه بحيث يسرى الى الافراد حيث قال ما نصه قوله والاي وان لم يكن على نفس  
 الطبيعة بل على الافراد فمحمورة واعلم ان التحقيق ان الحكم على نفس الطبيعة الا انها في  
 الطبيعة اخذت من حيث انها شئ واحد بالوحدة الذهنية فيصدق عليها بهذا الاعتبار  
 ما لا يتعدى الى افرادها كالتوعية فيما مر ولذلك لا يصلح الحكم عليها التخصيص والتعميم بل  
 هي شخصية كما يشمر به كلام الشيخ في كتبه وفي المهمة اخذت من حيث هي بالزيادة تشترا  
 فيصدق الحكم الصادق عليها بهذا الاعتبار للتخصيص والتعميم وفي المهمات اخذت من  
 حيث انها تصلح للانطباق على الجزئيات لا على ان يكون هذا الوصف قيدا له بل على نوع يصلح  
 للانطباق فلا يجرم ذلك الحكم بتعدى على الاشخاص اما على جميعها وهو الكلية او على بعضها  
 وهو الجزئية وليس الحكم في المهمة والمهمورات على الفرد اصلا بالعرض بمعنى ان الحكم  
 وقع على شئ يتعدى منه ذلك الحكم الى الفرد وينطبق عليه كيف لا والمحكوم عليه بالحقيقة  
 ليس الا الامر الحاصل في النفس والطبيعة دون الافراد صالحة بالوجه الكلي وما يقال من ان  
 الافراد صالحة بالوجه الكلي فمعناه ان الامر الكلي حاصل في النفس على وجه يصلح آلة  
 للتطبيق على الجزئيات فذلك الامر معلوم ومحموم عليه بالذات وتلك الجزئيات معلومة  
 ومحموم عليها بالعرض للقطع بانها ليس في النفس الامر واحد وهو ذلك الوجه الا انه لو حظ  
 على وجه يصلح للانطباق على الافراد وذلك يتعدى منه الحكم عليها بمعنى انه اذا لوحظ تلك  
 الافراد وجد ذلك الامر منطبقا عليها فيعرف حينئذ احكامها بالفعل اذا تم ذلك فيمكن  
 توجيه كلام المصنف بان مراده بقوله وان كان نفس الماهية ان يكون الحكم لا يتعدى منه الى  
 الافراد ويقوله والماية تدى منه اليها وان كان ظاهرا كلامه منحرفا عن هذا التحقيق اه  
 كلامه مجرور في ثمانتكلم على قول التهذيب فان بين كيفية افراده كلاً او بعضها فمحمورة الخ  
 قال لا يقال قد تقر ان الحكم بالذات ليس على الافراد فكيف بين فيها كية الافراد لا تقول  
 الذي بين حقيقة هو مصاحبة الحكم للطبيعة في جميع موارد الحقيقة او في بعضها وتلك الموارد  
 الافراد بعينها فاسب التبيين اليها بالعرض كما اشرنا اليه انما من انها محكوم عليها بالعرض  
 اه ويقرب مما حققه كلام اهل المعاني حيث حكموا بان لام الاستغراق من فروع لام  
 الحقيقة وان المراد بدخولها هو الحقيقة في ضمن جميع الافراد اذ قضية ذلك كون الحكم  
 على نفس الحقيقة لكن باعتبار وجودها في ضمن جميع افرادها ويمكن ان يقول قول المصنف  
 اى محكوم فيه على كل فرد وقول الشارح عنه الاقنى اول بحث التخصيص ان مسمى العلم

واحد وهو كل الافراد على ذلك التحقيق على نحو ما اول به عبارة التذييب بان يراد أنه محكوم  
 فيه بالعرض على كل فرد وان سمي بالعرض كل الافراد واذا علمت أن مراد الاصوليين بيان  
 كلمة القضية وعلمت ما في المراد بالحكم فهم من كونه على نفس الافراد ابتداء أو على الماهية  
 لكن بوجه يسرى الى الافراد وان ذلك هو التحقيق علمت أنه يتعين أن يريد الاصوليون  
 بالكلية المتنى في قولهم ولا كل ما قاله الشارح المحقق وهو الماهية من حيث هي مع قطع  
 النظر عن الافراد اذ لا معنى لتسليم الكل بمعنى الماهية بالنظر الى الافراد اما اولاً فاعلمت  
 من أن ذلك هو التحقيق في الكلمة فلا وجه لتفسيه مع اثبات خلافه على انه نفسه يجوز أن  
 يكون مرادهم كما أثرنا اليه وأما ثانياً فلان ما له مع ما هو ظاهر عبارتهم واحد وهو كون  
 الحكم على الافراد غاية ما في الباب أنه على ما هو الظاهر يكون على الافراد بلا واسطة وعلى  
 التحقيق يكون بواسطة ومثل هذا التفاوت مما لا يحتفل به الاصوليون ولا يتعاق لهم غرض  
 بمثله ولا ينبغي أن يعد خلافاً ولهذا سمي المولى الدواني تحقيقاً ولا يجهله خلافاً بل كلام علامة  
 متأخر بهم المدقق العمد وأقره مولاهم السعد وغيره كالمصرح بالغائه وعدم الالتفات اليه  
 وموافقته ذلك التحقيق لما سبأ في أول بحث التخصيص من أن قضية كلامه أن مسمى  
 العام الماهية لا الافراد من لازم ذلك كون المحكوم عليه الماهية لكن بوجه يسرى الى  
 الافراد لا نفس الافراد ابتداءً والى كان القضاة مجازاً وهو قطعاً لا يقول به ويقرب منه كلام  
 القرافي حيث أظن في أن مسمى العام القدر والمثـ ترك بين الافراد مع قيد تتبعه بحكمه في  
 جميع موارد وان أظن الشمس الاصهاني في رده وتصويب ما ملخصه ما هو ظاهر عبارة  
 المستف وأما ثالثاً فلان الكل بمعنى الماهية بالنظر الى الافراد لا يصح تعليل تقيده بان النظر في  
 العام الى الافراد اذ الكل بهذا المعنى منظور فيه قطعاً الى الافراد مع أنهم علموا بذلك كافي  
 عبارة الشارح المحقق لا يقال لا يصح أن يريدوا بالكلية هنا الماهية من حيث هي مع قطع النظر  
 عن الافراد لان الماهية من الحقيقة المذكورة لا توصف بالكلية والجزئية لا نقول هذا ممنوع  
 قطعاً بل هو غلط ظاهر اما اولاً فليقطع بان تخصيص اسم الكل بالماهية باعتبار الافراد على  
 تقدير شيوته غاية أمره ان يكون اصطلاحاً لا مطلقاً كما هل المنطق وبانه لا مانع من اطلاق غيرهم  
 كاهل الاصول هذا الاسم على الماهية من حيث هي باصطلاح آخر أو تجوز والحاصل أن عدم  
 العصة يتوقف على اتفاق سائر الاصطلاحات على ذلك التخصيص وعلى امتناع التجوز وودون  
 ذلك خوط القنادوشيب القرابي واما ثانياً فلتبوء اطلاق الكل في نفس كلام أهل المنطق  
 على موضوع الطبيعية مع أن الحكم فيها يكون على الطبيعة من حيث هي هي ومن ذلك  
 قوله في شرح المطالع ما نصه فالاولى ان تربع القسمة ويقال موضوع القضية ان كان جزئياً  
 حقيقة فهي المخصوصة وان كان كلياً فالحكم ان كان على ما صدق عليه فهي المخصوصة أو الماهية  
 والا يكون الحكم على نفس الطبيعة الكلية سواء قيد بقيد كقولنا الانسان من حيث انه عام  
 نوع أو لم يقيد به كقولنا الانسان نوع الى ان قال وكيفاً كان فالتقسيم الطبيعية فان الحكم  
 في أحد القسمين على طبيعة الكل المقيد وفي الآخر على طبيعة الكل المطلق اه فانظر كيف  
 جعل من اقسام الكل في قوله وان كان كلياً ما اذا كان الحكم على الطبيعة بلا قيد حيث قال

والا يكون الحكم على نفس الطبيعة مع قوله أولم يقيد به وقوله وفي الآخر على طبيعة الكلي المطلق وبالجملة فالشارح المحقق لاماته في الفن واتقانه مقاصد الأئمة وقف على مقصودهم هنا فحمل الكلي على ما وافقه ولم يبال بخالفه اصطلاح المنطق لو فرضت مخالفته اذ لا يجوز الاخلال بالمقصود لاجل المحافظة على الاصطلاح خصوصاً مع كونه لغير أهل ذلك الفن والافتدتين ان لا مخالفة والكور الى ما لم يقف على مقصود الأئمة لقله معرفته بالفن ومقاصد أهله خصوصاً ما اتلى به مع المصنف والشارح من بلية العصية اغتربا تشبث بذلك الاصطلاح مع فساد ذلك التشبث كما بين فرقع في هذا الاعتراض الباطل الذي لا يجتنب بطلانه على فاضل وهو يحسبون أنهم يحسنون صنعا وأما قوله وكذا ما قبل ان هذا الذي ذكره المصنف انما يستقبر في الاثبات لا النفي اذ في النفي لا يرتفع الحكم عن كل فرد الخ فكأنه اشار الى قول الزركشي ما نصه تنبيه ما قالوه من أن دلالة العموم كلية بمعنى أن الحكم فيها على كل فرد هو في الاثبات فان كان في النفي فلا يرتفع الحكم عن كل فرد وفرق بين عموم السلب وسلب العموم وهو استدراك على قول المصنف كغيره أي محكوم فيه على كل فرد مطابقة اثباتا أو سلبا ويجه ذلك أن قضية اطلاق هذا الكلام من المصنف وغيره أن العام في النفي محكوم فيه على كل فرد أي بسلب المحكوم به عن كل فرد لان السلب هو الحكم المقصود في السالبة ولا يجتنب أن ذلك لا يتناقض فيما اذا أريد سلب العموم كما في قولك ما كل حيوان ناطق فان سلب النطق الذي هو الحكم المقصود فيها لم يقصد الحكم عليه على كل فرد من افراد الحيوان اذ منها الانسان وهو غير محكوم عليه بسلب النطق عنه فيستعين استثناء ذلك من قول المصنف أو سلبا وهذا كلام صحيح لا يخار عليه عند من وفق لآهله ورزق محبة اتباع الحق أينما كان وليس في هذا الكلام التباس عموم السلب بسلب العموم بل فيه التمييز بينهما فان معنى قوله فلا يرتفع الحكم الخ انه لا يلزم ارتفاع المحكوم به عن كل فرد بل قد يرتفع كافي عموم السلب وقد لا كافي سلب العموم واليه اشار بقوله وفرق الخ وتغاية الامر أن الزركشي اطلق قوله فان كل في النفي الخ فيجعل على معنى أن ذلك لا يلزم الخ على ما يشعر به قوله وفرق الخ واذا علمت ذلك علمت ان لامتناه هذا الاعتراض الا الاشياء التام وعدم معرفة المقصود في المقام

وكم من عائب قولنا صحبا \* وآفته من القهم السقيم

وأما قوله فان الاثر هو الذي يفيد نفي الحكم عن كل فرد دون الثاني فمما يقضى منه العجب وكأنه توهم أن معنى كلام الزركشي ان الثاني يفيد ايضا نفي الحكم عن كل فرد وهو توهم عجيب فان عبارة كاتري لا تصيد ذلك فمأحقه في ذلك بقول القائل

سارت مشرقه وسرت مغربا \* شتان بين مشرق ومغرب

وكان الواجب عليه حيث خفيت عليه مقاصد العلماء رد الامر لاهل واجتناب الاجترار والاقتراب ومن لم يجعل الله نورا فلعله من نور فقد بان بما لا مزيد عليه صفة ما ذكره هذان الشارحان الامامان وبطلان ما أورده عليهم ما وانه لا منشأ لما وقع فيه الا الاستداه وعدم الاتباه ولا حول ولا قوة الا بالله ثم لا يجتنب على العارف القاضل ما في بقية كلامه من الفساد (قوله نحو الرجل خير من المرأة) هذا تنظير للمنفق هنا أي ليس الحكم على الماهية كما انه في نحو هذا المثال

نحو الرجل خير من المرأة  
أي حقيقة أنه أفضل من  
سقيتهما وكثيرا ما يفضل  
بعض افرادها بعض أفرادها

للماهية لان آل فيه النفس لا للاستقراق (قوله لان النظر في العام الى الافراد) راجع الى قوله  
ولا كلي (قوله ودالاته) أي العام على أصل المعنى من الواحد فيهما وغير جمع والثلاثة أو  
الاثنين فيهما وجمع قطعية فيه أمره الاقل قال شيخنا الشهاب المراد الواحد لا بخصوصه  
والثلاثة أي بخصوصها وكذا الاثنان اه (وأقول) ان أراد بقوله لا بخصوصه ان الواحد غير  
معين فالثلاثة والاثنان كذلك أو انه لا يتقد أصل المعنى بقيد الو- مدة فليس يصح وقوله أي  
بخصوصها الخ ان أراد انها غير معينة فالواحد كذلك أو اعتبار قيد الثلاثة والاثنين  
فالواحد كذلك فليأمل. والثاني أن شيخ الاسلام اعترض قوله فيهما وغير جمع بأنه شامل للمعنى  
مع ان أصل المعنى فيه اثنان لا واحد اه وقد يجاب بأنه أراد بغير الجمع المقرد فقط لان المصنف  
لم يعرض للمعنى في هذه المباحث لكن قد يقال كان الاولى حتمتذ التعبير بالمفرد لصراحتهم في  
المقصود مع الاختصار. والثالث أن ظاهر العبارة انه لا فرق في كون أصل المعنى فيهما وجمع  
ماد كرين جمى القلة والكثرة لكن ينبغي بنا ذلك على ان الخلاف الاتي في أن أصل الجمع  
ثلاثة أو اثنان هل هو جاز في جمع الكثرة أيضاً ولا وسياق نقل الشارح عن المصنف ان الخلاف  
في جمع القلة ولهذا اشار شيخ الاسلام هنا الى تقييد كون الاصل ثلاثة أو اثنين بجمع القلة  
أما جمع الكثرة فاصل المعنى فيه أحد عشر وستة كرهناك عن الشمس الاصفهاني والمولى  
التفتازاني ان كون الاقل ثلاثة لا فرق فيه بين الجمع مع الفرق بينهما من وجه آخر وقضية ذلك  
ان يكون ما هنا على اطلاقه فيقتل أن الشارح هنا مال الى ذلك فاطلق العبارة وان نقل هناك  
التقييد عن المصنف. والرابع ان ما اشار اليه من الخلاف في أن أصل معنى الجمع ثلاثة أو اثنان  
هل يجري في اسم الجمع ونحوه فيه نظر والذي ينبغي الخبران (قوله قطعية وهو عن الشافعي)  
قد يقال أي به دلتها الاحتمالات العشرة المقررة فيما سبق اذ مع وجودها أو بعضها لا يثبت  
القطع بل مجرد الظن وقد يجاب بان العام بالنسبة لاصل المعنى كالتخصص بالنسبة لمعناه وقضية  
كلامهم انه قطعي بالنسبة اليه بالمعنى المراد بالقطعي هنا (قوله وعلى كل فرد بخصوصه قطعية  
وهو عن الشافعية لاحتماله التخصيص الخ) قال في التلويح تقريرا بلواب صدر الشريعة عن  
تمسك القائلين بانهم اظنية وتقريره أنه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو  
لا يتا في القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز أن يكون العام  
قطعيًا مع انه يحتمل التخصيص احتمالًا غير ناشئ عن الدليل كما ان التخصيص قطعي مع احتمال المجاز  
كذلك فيكون كذا العام بكل واحد من ليس بمحكم ولا يبق فيه احتمال التخصيص أصلاً كما يؤكده  
التخصص في مثل جاءني زيد نفسه أو عينه لدفع احتمال المجاز بان يجي برسولة أو كناية وان اريد  
انه يحتمل التخصيص احتمالًا ناشئ عن الدليل فهو ممنوع قوله لان التخصيص شائع فيه وهو دليل  
الاحتمال فلنا لانسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع بل هو في غاية القلة لانه  
انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما ساقى وفيه نظر لان مراد التخصيص بالتخصيص  
قصر العام على بعض السميات سواء كان بغيره متقل أو بمستقل موصول او متراخ ولا شك في  
شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغيره المستقل  
أو بان مستقل المتراخي ثم ان يقول قصر العام على بعض السميات شائع فيه بمعنى ان أصل

لان النظر في العام الى  
الافراد (ودالاته) أي العام  
(على أصل المعنى) من الواحد  
فيهما وغير جمع والثلاثة أو  
الاثنين فيهما وجمع (قطعية  
وهو عن الشافعي) رض  
الله عنه (وعلى كل فرد  
بخصوصه قطعية وهو عن  
الشافعية) لاحتماله التخصيص  
وان لم يظهر مخصص لكثرة  
التخصيص في العمومات

العمومات



العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد ويصير دليلا على  
احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعا في العام سواء ظهر له مخصص أو لا والمصنف  
توهم أن مراد المصنف ان التخصيص شائع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقى بعد  
التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض ولهذا قال لانتم ان التخصيص  
الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص أي القصر على  
البعض شائع كثير في العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظاهرا  
في الجميع وحينئذ لا ينطبق الجواب المذكور عليه أصل الخ اه وفي حواشيه الخسرية  
تكلفات في دفعه لا يخفى على المتأمل المصنف وجه دفعها ومن ذلك قوله ان أردت بالتخصيص  
الذي يحتمل العام مطلق التخصيص أي قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستعمل  
أو بمستعمل موصول أو متراخ سألنا انه شائع فيه لكن لانتم انه يورث الشبهة في تناول العام  
الذي لم يظهر له مخصص لجميع الافراد غاية ما في الباب أن يكون شيوعه وكثرته من قبيل كثرة  
احتمالات الجواز وقد تقررت له لا عبرة به الخ اه فان هذا المنع الذي أورده بقوله لكن لانتم  
الخ مكابرة ظاهرة عند من الهم رشده فلا يلتفت اليه وكيف لا يكون غلبة وقوع التخصيص  
حتى ان الخالص منه أقل قليل بل حتى قيل ما من عام الا خص الا قوله تعالى واقه بكل شئ علم  
دليلا على احتمال الجهول الحال للتخصيص وليس هذا كاحتمال الجواز فانه أكثر استعمال  
العمومات مع اعتقاد التخصيص من غير بيان مع العلم بعدم حصول التخصيص للسامع  
ولا كذلك الجواز فتأمل بانصاف ومن ذلك قوله فالعام اذا خص في الواقع ولم ينقل البنا ذلك  
التخصيص يـمـكـن أن يكون أقل قليل فلا يصح الحاق محل النزاع به وانما يصح ان كثر هذا وشاع  
وايس فليس قليلا متاملا انتهى ولا يخفى على العارفين المصنف ما فيه فان التخصيص لم يرتكب هذا  
الاحتمال وانما ساء ما لا يوسع المصنف مخالفتهم من ان كثرة التخصيص وشيوعه ووقوعه في  
الواقع من غير بيان ولو في الجهة يورث شبهة في الجهول الحال ويدل على الاحتمال فيه ويؤيده  
ان من قواعد الائمة ان الفرد النادر يلقى بالاعم الاغلب وهذه القاعدة عول عليها الفقهاء  
في احكام الدين في مواضع وكذا غيرهم كالنساء ولذا اختلفوا في صرف رجم من منع عول  
على هذه القاعدة لان الغالب في فعلان ان يكون موثقه على فعلى لا على فعلا فاذا الحقوا  
الفرد النادر بالاعم الاغلب في حكمه حتى في احكام الدين فكيف لا يورث الاعية والاعلية  
شبهة في الفرد الجهول الحال من ذلك الجنس تدل على احتمال ذلك الحكم على ان وقوع  
التخصيص في الواقع من غير بيان وان كان أقل قليل يكفي في انه يورث شبهة في الجهول ويدل على  
الاحتمال فيه لان ما ثبت للشئ يجري احتمال شوته لتفسيره لان شان المناظرات التشارك في  
الاحكام بل كثر ذلك فبحا كما لا يخفى فليست متاملا وانما خص في الاولى الشافعي بالنقل عنه دون  
الشافعية لانه الاصل المصرح بذلك ومن الواجب على أصحابه متابعتة فلا حاجة الى التصريح  
بهم وفي الثانية الشافعية كانه لانهم المصرحون بذلك على قواعد امامهم ويحتمل انه أراد بهم  
الشافعي وأصحابه ويكون وجه النقل عنهم في الثانية دون الاولى تصرح بهم بالثانية وفيه ما  
فيه (قوله وعن الحنفية قطعية) قال شيخ الاسلام ومرادهم بالقطع عدم الاحتمال الناشئ عن

(وعن الحنفية قطعية)

الدليل لعدم الاحتمال مطلقا كما صرحوا به انتهى وهو كما قال كما علم مما تقدم عن التلويح لكن قد يقال ان ارادوا في محل النزاع هنا بما ادعوه من استثناء الاحتمال المذكور اتقاؤه في نفس الامر فكيف يتأتى العلم بذلك واصل هناك دليلا يدل على الاحتمال لكن لم يطلعوا عليه أو في الظاهر فقط فأي قطع يحصل مع ذلك (قوله لزوم معنى اللفظة) أي مطلق اللفظ الاصح من العام قطعاً الخ عبارة صدر الشريعة لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازماً الا ان تدل قرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشئ عن الدليل لا يثبت فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال الجواز في الخاص انتهى واقائل ان يقول هذا كله لا يقيد القطع لانه لا يلزم من جواز ارادة البعض بلا قرينة ارتفاع الامان عن اللغة والشرع لان ذلك الجواز لا يتأتى القطر وهو كاف في الوتوق والعمل ولا عيب في جواز الارادة بلا قرينة اذ قد يتعلق بذلك مقصود من ابتلاء أو غيره وعدم اعتبار الاحتمال غير الناشئ عن الدليل ان كان مطلقاً فهو ممنوع أو بالنسبة لوجوب العمل فلم ولا يقيد القطع على ان اتفاه دليل الاحتمال في الواقع غير قاطع كما تقدم فكيف يحصل القطع مع ذلك وعلى ان ما ادعاه من قطع لزوم المعنى للفظ ممنوع كما نقله شيخ الاسلام عن جواب الشافعية وعلى انه قد سبق فيما سبق ان هنا احتمالا ناشئاً عن الدليل كما تقدم في كلام التلويح وما يتعلق به (قوله فيمنع التخصيص بغير الواحد وبالقياس) أي يمنع التخصيص بما ذكره الكتاب والسنة المتواترة كما في كتب الحنفية وقد يقال قضية قطعية دلالة العام عند عدم امتناع تخصيص الاحاد أيضاً عند عدم مما ذكر لان دلالتها على كل فرد بخصوصه قطعية أيضاً الا ان يدفع بانه لا يتأتى حصول القطع بالمعنى مع ثلثة المتن فليحرم من كتبهم (قوله كانت دلالتهم) أي على كل فرد بخصوصه قطعية اتفاقاً قال شيخنا الشهاب في نفسه حيث اذيق بالمدال على العموم هو الدليل القائم انتهى أي والكلام في دلالة العام في نفسه وقد يقال بل الكلام في دلالة العام في الجملة فليتلأ على (قوله وعموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمنة والبقاع) فيه امران الاول انه لا ينبغي ان ذلك لا يقتضي تكرار الحكم حتى يقتضي العموم في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وتكرار الحكم في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وتكرار الجملة لكل شخص يتكرر الزمانه مثلاً لان ذلك من قبيل تكرار المأمور به وهو غير لازم الابدليل على الصحيح كما تقدم في قوله مستله الامر لطلب الماهية لا لتكرار ولا مرة والمرة ضرورة الخ فاللازم مما هنا ليس الاوجوب بالجلد لكل شخص ووجد منه الزنا على أي حال كان وفي أي زمان ومكان كان واما تكرار الجلد ولو بتكرار الزنا فمستله أخرى لا يستلزمها ما هنا ولا يتوقف عليها والثاني انه ينبغي ان لا يقيد هذا الحكم بالاشخاص بل كان ينبغي التعبير بالافراد كافر اذا ضرب اذا وقع عاماً نحو كل ضرب بغير حق فهو حرام وله اسله اراد بالاشخاص ما يشمل ذلك وقد يقال الجزئيات الحقيقية ولو معاني اشخاص فلا اشكال (قوله لانه لا غنى للاشخاص عنها) قال شيخنا الشهاب هذا دليل استلزام الاشخاص للاحوال وهذا لا يدل على استلزام العموم للعموم اذ هو محتمل آخر انتهى (واقول) هذا اشكال صحيح واقتضاه فيه على الاحوال ينبغي ان يكون على سبيل التمثيل لا يقال لا وجه للاشكال اذ ليس المراد بعموم الاحوال ثبوت الحكم لكل شخص متكرراً بتكرار الاحوال بل ثبوت الحكم لمن غير اعتبار

لرؤم معنى اللفظة قطعاً حتى يظهر خلافه من تخصيص في العام أو تجوز في الخاص أو غير ذلك فيمنع التخصيص بغير الواحد وبالقياس على هذا دون الاول وان قام دليل على اتقاء التخصيص كما عقل في والله بكل شيء عليم لله ما في السموات وما في الارض كانت دلالاته قطعية اتفاقاً (وعوم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمنة والبقاع) لانها لا غنى للاشخاص عنها فتقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وتكرار الحكم في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وتكرار الجملة لكل شخص يتكرر الزمان ومكان ومنه المحسن فيرجع وقوله

حال بعينه بل أى حال اتفق كان المنكح ما بقا معه مثلا وقوله تعالى أتوا المشركين معناه الأمر  
 يقتل كل مشرك أى حال كان عليه لاقى كل حال وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد  
 منهما مائة جلدة معناه الأمر يجلد كل زان وزانية فى أى حال كانا عليه لاقى كل حال لان تكرار  
 الحكم مستلة أخرى لا تثبت الا بدليل كما تقدم وحينئذ توجه الاستدلال ان الاحوال  
 لما كانت لازمة للاشخاص ويجب اعتبار أى فرد اتفق منها لان اعتبار بعض منها بعينه دون  
 بعض آخر ترجيح من غير وجه لا نقول هذا انما يصح لو اعتبر الحكم بعضها بعينه وليس كذلك  
 كما سطره قريبا (قوله أى لا يقربه كل منكم) هو من قبيل عموم السلب لارفع الايجاب  
 الكلى الذى هو سلب العموم فان مثل هذه العبارة تصلح اشكال منهنما والمقام صريح فى ارادة  
 الاول فلا اشكال (قوله وقال القراني وغيره العام فى الاشخاص مطابق فى المذكورات) أقول  
 قد يستشكل الفرق بين القوانين اذا القائل بالعموم لا يقول بتكرار الحكم بتكرار المذكورات  
 حتى يتكرر بالزاني مرة واحدة بتكرار احواله أو زمانه أو بقاعه لان تكرار الحكم مستلة  
 أخرى لا تثبت الا بدليل كما تقدم ان الصحيح أن الامر بالمطلق الماهية لا لتكرار وان ملق بشرط  
 أو صفة وانما يقول بنبوت الحكم مع أى فرد اتفق من المذكورات وهكذا القائل بالاطلاق  
 لان المطلق يحصل الخروج عن عهدة العمل به بصورة من غير اعتبار ضرورة بعينها ويمكن ان  
 يجاب بظهور الفرق بين القولين فيما اذا ورد الحكم معلقا ببعض افراد المذكورات فعلى القول  
 بالعموم لا يكون ذلك محصا للماسياتى ان ذكر بعض افراد العام يحكمه لا يخصه وعلى القول  
 بالاطلاق يكون ذلك محصا للماسياتى من اجل المطلق على القيد على التفصيل الا ترى واما ان  
 توهم ان هذا الفرق هو معنى قول شارح فإخص به العام على الاول سين المراد بما أطلق  
 فيه على هذا فان ذلك خطأ لا يفتى ويمكن أيضا ان يقال يظهر الفرق بين القوانين فى النهى بيعة  
 العموم فعلى العموم يلزم كل فرد لا تكفاف فى كل حال و زمان ومكان وعلى الاطلاق يكفي فى  
 الخروج عن العهدة الانكفاف فى بعض الاحوال والازمنة والامكنة وفيه نظر لان ذلك ينافى  
 ما تقدم من ان قضية النهى الدوام فليستامل (قوله فإخص به العام على الاول) أى خص به  
 العام من حيث المذكورات من الاحوال والازمان والباق (قوله والذى والى) قال شيخنا  
 الشهاب لهما استعمالان ان يقع على شخص معهود وهو الذى تكلم عليه التصوير وان يقعا  
 على من يصلح أى كل من يصلح وهو المراد هنا النهى (واقول) قضية انه لا خلاف بين الفريقين فى  
 اثبات كل من العتين وبخالفه تضعيف القول بالاشراك الا ترى فاعلم الاصوليين قام عندهم  
 دليل العموم فقط فوجهه والتصويرين قام عندهم دليل الخصوص فقالوا به (قوله وابن حنبلما  
 المكان) قال شيخنا الشهاب هذا يقتضى مكانة حيثما فى قوله  
 حيثما تستقيم بقدر ذلك الله سبحانه فى غير الازمان

مشارك على أى حال كان  
 وفى أى زمان ومكان كان  
 وخص منه البعض كاهل  
 الذمة (وعليه) أى على  
 الاستلزام (الشيخ الامام)  
 والمد المنصف كالامام الرانى  
 وقال القراني وغيره العام  
 فى الاشخاص مطابق فى  
 المذكورات لا تتفاه صيغة  
 العموم فيها فإخص به العام  
 على الاول مبهين المراد بما  
 أطلق فيه على هذا (مستلة)  
 فى صيغ العموم (كل) وقد  
 تقدمت (والذى والى) فهو  
 أكرم الذى ياتيك والى  
 تأتيك أى كل أت  
 وآتية لك (وأى وما) أى  
 الشرطيات والاستفهاميات  
 والموصولاتان وتقدمتا  
 وأطلقهما ما العلم بانتقاء  
 العموم فى غير ذلك (ومتى)  
 للزمان استفهامية وشرطية  
 نحو متى تجيئنى متى جئتنى  
 أكرمك (واين وحيثما)  
 للمكان شرطيتين نحو أين  
 أوحيتا كنت آتيتك وتزيد  
 أين بالاستفهام نحو أين  
 كنت (وتحرفها) بجمع الذى  
 والى وكن الاستفهامية  
 والشرطية والموصولة  
 وتقدمت وجميع نحو  
 جميع القوم جارا ونظير  
 المنصف فيها بانها انما تصاف  
 الى معرفة فالعموم من  
 المضاف اليه وذلك شطب عليها بعد ان كتبها عقب كل هنا وقوله كالتسوية ان أبوا من الموصولتين لا يعيان

من ألقاظ التاكيد انتهى (وأقول) اما الاول فيمكن ان يجاب عنه بأنه أشار بارجها تحت قول المصنف ونحوها الى رد نظره المذكور فان قلت أسكن النظر والشطب يدلان على عدم ارادتها بقوله ونحوها فكيف يسوغ ادراجها فيه قلت أما اولادنا فالتصريح على ما ذكره غير قطعية بل ولاظنية بل غاية ما الدلالة على توقفه فيها ويجوز ان يكون اثر التوقف كراهة التصريح بها دون ادخالها تحت العموم وأما ثانياً فلا اثر لعدم ارادته مع صلاحية العبارة وظهور الدليل لانه حاله للفن فهما صلحت العبارة واستقام الدليل عليه صرح حل العبارة عليه من غير التفتت لارادته خلاف ذلك ولا يخفى ان هذا كله انما يحتاج اليه ان ثبت جبر جميع عطفها على أمثلة النحوفان رفع كعطفها على كل فلا اشكال بوجه وأما الثاني أعني التنظير في نظر المصنف فهو صحيح ولذا ان توجه التنظير أيضا بان المعرفة التي تضاف اليها لا يجب ان تكون من الفاظ العموم كافي قولك جميع العشرة عنده في فان الظاهر الذي لا يحصى عنه صحة هذا التركيب وعموم جميع فيه اصدق تعريف العام عليها ولا يضر في ذلك دلالة المضاف اليه على الحصر لان الظاهر ان عدم الحصر انما يعتبر في لفظ العموم وهو هنا المضاف دون المضاف اليه (قوله أي بالذي قام) قال شيخنا الشهاب راجع الى المثالين قبله ثم لا ان تقول لم لا يجوز ان تكون أي في هذا المثال للعموم في افراد من أضيفت اليه انتهى (وأقول) لما تبدأ أي بهذه الصلة المخصوصة بواحد في الواقع اذ الفرض ان القائم واحد فقط لم يتصور هنا عموم وفيه تطرلان العموم لا يتظر فيه للواقع والصلة شاملة لكل شخص انصف به واياضا فقد يمنع اختصاصها بواحد في الواقع وذكر المرور لا يقتضيه ذلك فيجوز ان يكون المرور قد وقع بكل من انصف به (قوله للعموم) أي فقط خبر كل وما عطف عليه وقوله حقيقة حال من الضمير في الظاهر المنقلب اليه من متعلقه المحذوف أي حال كون كل وما عطف عليه حقيقة في العموم أي مستعملة فيه بوضع أول (قوله وقيل للخصوص) أي فقط حقيقة فيه امور الاول انه في غاية البعد في كل ونحوها كما لا يخفى والثاني ان تضيف هذا القول وما بعده صريح في مخالفة التحوين في الموصولات حيث جعلوا للخصوص فانهم عدوها من المعارف الا ان يقال كونهم من المعارف لا ينافي العموم بان يكون الموضوع له الحقيقة الكلية المعينة الموهوبة في ضمن كل فرد وان خالف ظاهر كلام المصنف السابق في ان دلالة العام كلية الا ان الظاهر ان ذلك لا يطابق مرادهم ولا يطرد في جميع أمثلتهم والثالث ان ذكر هذا الخلاف قبل ذكر المعرف باللام والاضافة يشعر بعدم جريانه فيه وقد يستفاد من ذلك انهم ما الاستعمال في معينه هو ذلك الاستعمال حقيقيا عندهم لا يجازيا وهو قريب بل هو الظاهر فليست امل (قوله والعموم) أي استعمال الامثلة السابقة ونحوها فيه مجاز وهذا جواب سؤال وتقريره ظاهر (قوله والجمع المعرف باللام) أقول فيه أمران الاول انه ينبغي ان اسم الجمع كالجمع أو اراد بالجمع ما يشمله وما يدل على ان حكمهما واحد قول التلويح بعد كلام قرره فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجوع وأسمائها بالجمع الافراد قلت أو كثرت واما تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف أو الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف اطلاق الجمع وان هذا الوضع لاشك انه نوعي فكيف يكون باعتبار حقيقة وان الحكم في مثله

مثل مررت بابهم قام ومررت  
 بمن قام أي بالذي قام صحيح  
 في هذا التمييز ونحوه مما  
 قامت فيه قرينة للخصوص  
 لامطلقا (لعموم حقيقة)  
 لتبادره الى الذهن (وقيل  
 للخصوص) حقيقة أي  
 للواحد في غير الجمع  
 والثلاثة او الاثنين في الجمع  
 لانه المتيقن والعموم مجاز  
 (وقيل مشتركة) بين العموم  
 والخصوص لان استعمال  
 لكل منهما والاصل في  
 الاستعمال الحقيقة (وقيل  
 بالوقف) أي لا تدعى أي  
 حقيقة في العموم أم في  
 الخصوص أم فيهما (والجمع  
 المعرف باللام) نحو قد أفلح  
 المؤمنون (أو الاضافة) نحو  
 يؤمن بكم الله في اولادكم  
 (لعموم)

على كل جمع أو كل فرد وانه للأفراد المحشة خاصة أو المحققة والتقديره جميعا وان مدلوله  
الاستغراق الحقيقي أو أعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام انتهى  
ويجب ان يكون اسم الجنس الجهمي أيضا كالجمع \* والثاني ان المصنف تعرض هنا للجمع وفيما يأتي  
للمفرد وسكت عن المثني وفي شرح المحصول للقرافي انه كالجمع وجعله واردا على الامام وهذا قد  
يرتفع منه الاختلاف في ان افراده آحادا ومثنيات وقد يستشكل الاول بانه لا فائدة في التعبير  
بصيغة التثنية لمصطلح المقصود بالتعبير بصيغة المفرد أو بالجمع بل يستشكل الاول بالنسبة للجمع  
أيضا اذ يفنى عنه المفرد الذي هو الاصل الا ان يجاب بان القاعدة التوسعة في التعبير ونحو  
الاختلاف في جواز التخصيص الى واحد (قوله سالم بن عتيق عهد) فيه امر به الاقول ان ظاهره  
بل صريحه وجوبه لكل من الم عرف باللام والمعرف بالاضافة ولا اشكال فيما يستفاد منه  
حينئذ من ان الاضافة تكون للعهد تارة والعموم أخرى فقد صرح غير واحد من المحققين  
بانقسام الاضافة انقسام اللام \* والثاني ان هذا الكلام موضح بأن الجمع المعرف باللام عند  
الاطلاق للعموم وان ذلك هو الاصل فيه وكذا المفرد الا في فن ذكر خلاف ذلك فهو مخالف  
فيما هنا \* والثالث ان هذا القيد يفنى اعتباره أيضا في الموصولات فانها قد تكون للعهد كما هو  
مصرح به فلا يوجب الا التسمية فيه بينها وبين غيرها والرابع انه قد يقال لاحاجة لهذا التقيد  
لان الكلام في المعنى الوضحي للجمع المعرف وهو العموم ولا يخفى انه ثابت مع تحقق العهد غاية  
الامر انه انصرف عن معناه الوضحي لقربة العهد غير ان ذلك لا يمنع ثبوت ذلك المعنى له ويمكن  
ان يجاب بوجوه منها انه انما يقيد به ليعبر عن الاختلاف واستدلال الاول بالتبادر ومنع المقابل  
لذلك اذ مع تحقق العهد لا يظهر ذلك اذا التبادر حيث تستدسب العهد والثاني انه موضوع مع  
العهد للعموم فيكون عند الاطلاق موضوعا للعموم ومع العهد للعموم حتى يكون استعماله  
فيه حقيقيا كما هو المتبادر من قوة كلامهم والثالث انه لما احتمل ان يكون موضوعا عند العهد  
للمعهود احماطا بالتقيد والخامس انه قد ينظر في اعتبار تحقق العهد بدل يكتفي ظنه بقربة  
ثنية والسادس انه لا يزداد وترقم قرينة على ارادة الجنس فالتأمل (قوله فهو عند الجنس)  
قال شيخنا الشهاب ترك الفاء أولى لان ما بعدها ليس متفرعا على ما قبلها ولا لازما لاحتمال ان  
يكون أبو هاشم قائلا بان الجمع مع اللام كهوقبلها وكان الشارح اقتصر على ما ذكره لانه  
المثقول عنه وبالجملة فالتعبير بالواو أولى من الفاء كما لا يخفى انتهى (وأقول) أما أولا فيجوز  
ان تكون الفاء لتعليل المحصك بمخالفة أبي هاشم في العموم أي بخالف في اثبات العموم  
أبهاشم بخلافه وأما ثانيا فمبنى الاحتمال المذكور انه يلزم عليه الفاء معنى اللام ولا سبيل اليه  
ومعناها اما الاستغراق أو العهد واما الجنس وقد اتى الأولان أما الاول فلتنى أبي هاشم  
العموم وأما الثاني فلتقيد المصنف بقوله ما لم يتحقق عهد فتعين الثالث وهو الجنس وأما العهد  
الذهبي بامطلاح المعاني فالظاهر ان الاضوايين لا يقولون به وان سلم فان تحقق معه العموم  
عندهم فهو متفق عند أبي هاشم والاخرج بقوله ما لم يتحقق عهد وحينئذ تنفرع ما بعد الفاء على  
ما قبلها وان دفاع أولوية ترك الفاء في غاية الظهور (قوله في نفسه العموم عنه اذا احتمل معهود)  
قد يقال المفهوم من هذا عدم مجامعة العموم عنه لاحتمال المعهود وهذا ينافي الترددين

ما لم يتحقق عهد) التبادر  
الى الذهن (خلافه  
لابي هاشم) في نفسه العموم  
عنه (مطلقا) فهو عنده  
للجنس الصادق ببعض  
الأفراد كما في تزوجت النساء  
ولم يكت العبد لانه المتيقن  
ما لم يتم غيرت على العموم كما  
في الآتين (و) خلافا (لا) امام  
الحرمة) في نفسه العموم  
عنه (اذا احتمل معهود)  
فهو عند ذم باحتمال العهد  
قوله والخامس كذا بخطه

العموم والعهود عند ذلك الاحتمال فيشكل كل من الحكم والتقريع في قوله فهو عنده المخ  
ويجيب بان المناسق للتردد المذكور وتحقق اليهود الاحتمال وان المعنى خلافا له في نفيه بالزم  
بالعموم أو الجمل على العموم وبان من لازم احتمال المعهود احتمال العموم والا كان المعهود  
يخر وما به لا محتملا ويثبت فلا اشكال في واحد من الحكم والتقريع فليتامل (قوله متردد  
بينه وبين العموم) الظاهر ان وجه ذلك اشتراكه بينهما حيث يثبت (قوله أما اذا تحقق عهد صرف  
البيعة جزمنا) هل هو حيث يثبت حقيقة في اليهود فيه نظروا وكذا يقال فيما اذا قامت قرينة على ارادة  
الجنس والسابق الى التهم انه حيث يثبت حقيقة فيهم - اركلام أهل المعاني كالصريح فيهم - اركلام  
يستشكل ذلك بانه على هذا يكون مشتركا لحكم المشترك التردد بين معانيه وانه لا يحتمل  
على معنى منها الاخر ينمو وهنا قد دخل على العموم من غير قرينة الا ان يجوز مشكل ذلك في بعض  
المشتركات (قوله وعلى العموم قبل افراده جوع والاكثر اطلاق في الاثبات وغيره) أقول فيه امور  
الاول ان قول المصنف السابق أي محكوم فيه على كل فرد قد يوافق ما ذكره الاكثر بناء على ان  
التبادر من الفرد الواحد مطلقا والثاني ان الجوع التي هي الاقراء على القول الاول هل المراد  
بها أقل مراتب الجمع فقط حتى ان الحكم يتعلق بكل ثلاثة آحادا وأعم وان لازم التكرار في  
الحكم فتكون الاربعة مثلا محكوما عليها بخصوصها او الثلاثة منها محكوما عليها أيضا  
بخصوصها فيه نظروا هل الوجه الاول والثالث انه هل يجري هذا الخلاف في اسم الجمع ونحوه  
فيه نظروا قضية كلام التلويح السابق في قول المصنف ومدلوله أي العام كلية عدم الجريان  
في البعض وان الحكم فيه على مجموع الافراد لا على كل فرد ولا على كل جمع والرابع انه قد  
فرض هذا الخلاف الذي ذكره في المعرفة بال أو الاضافة كما هو قضية مساقه وسكت عن الجمع  
المتكرر في سياقات التي وأشار في المطول الى انه كذلك ووجه السيد خلافا لصاحب التلخيص  
وذلك انه قال في التلخيص واستغراق المقدر أشمل أي في النبي يدل على صحة لارجل في الداواذا  
كان فيها رجل أو رجلان دون لارجل أي فالقرد يتناول الاحاد والمثنى يتناول كل اثنين  
ولا يتناول الواحد والجمع يتناول كل جماعة جماعة ولا يتناول الواحد ولا الاثنين كما قرئ بذلك  
كلامه في المطول ثم قال ولقاتل ان يقول لو سلم كون استغراق المقدر أشمل في النكرة المنفية  
فلان سلم ذلك في المعرفة باللام وبسط ما تلخصه الشارح هنا قال السيد أشار الى عدم الفرق بين  
استغراق الفرد والجمع في صورة التي أيضا حيث قال لو سلم وتوجيهه ان يقال كان رجل في  
قولك ليس رجل في الدار يدل على الجنس والوحدة المطلقة فرمما يقصد به نفي الجنس المصنف  
تلك الوحدة فيكون مما ظاهره ان استغراقه ورما يقصد نفي الوحدة المقابلة للعدد فلا يكون  
من العموم في شيء كذلك رجال في لارجل يدل على الجنس والجمعية فرمما يقصد به نفي نفي  
الجنس مطلقا كان الجمعية قد بطلت على قياس المعرفة باللام فلا يكون حيث تفرق بينه وبين  
لارجل ورما يقصد به نفي القيد الذي هو الجمعية ويكون الجنس ثابتا على صفة الوحدة أو  
الاثنائية فلا يكون من العموم في شيء وأما لارجل فهو نفي في الاستغراق الا لازم من نفي الجنس  
لا يحتمل غيره اصلا ولارجل اذا حمل على الاستغراق لم يكن بينه وبين لارجل فرق في ذلك وانما  
الفرق بينهما ان لارجل لا يحتمل معنى سوى الاستغراق ولارجل يحتمل بان يقصد به نفي الجمعية

متردد بينه وبين العموم  
حتى تقوم قرينة أما اذا  
تحقق عهد صرف البيعة جزمنا  
وعلى العموم قبل افراده  
جوع والاكثر اطلاق في  
الاثبات وغيره وعليه آفة  
التفسير في استعمال القرآن  
نحو والله يحب المحسنين أي  
ينيب كل محسن ان الله  
لا يحب الكافرين أي كلا  
منهم بان يعاقبهم ولا تطع  
المكذبين أي كل واحد منهم

ويؤيده صحة استثناء الواحدة منه نحو جاء الرجال الا يزيدوا لو كان معناه جاء كل جمع من جموع الرجال لم يصح الا ان يكون منه قطعاً  
نعم قد تقوم قرينة على ارادة المجموع نحو رجال البلدي يملكون الصخرة العظيمة ٢٧٩ اي مجموعهم والاول لا يقول قامت قرينة

الاجاد في الايات المذكورة  
ونحوها (والمفرد المحلى) باللام  
(منه) أي مثله الجمع المعروف  
بها في انه للعموم ما لم يتحقق  
هذه تدبيره الى الذهن نحو  
واحد الله البيع أي كل بيع  
وخص منه الفاسد كالزنا  
(سلا فلا لام) الرازي في  
تقيه العموم عنه (مطلقاً)  
فهو عنده الجنس الصادق  
ببعض الافراد كما هي ليست  
الثوب وشربت الماء لانه  
المتيقن مالم تقم قرينة على  
العموم كما في ان الانسان اني  
خسر الا الذين آمنوا (و) خلافاً  
(لامام الحرمين والغزالي) في  
تقيه ما للعموم عنه (اذ لم يكن  
واحد بالفاء) كلاء (زاد الغزالي  
أو عين) واحده (بالوحدة)  
كالرجل اذ يقال رجل واحد  
فهو في ذلك الجنس الصادق  
بالبعض فهو وشربت الماء  
ورأيت الرجل مالم تقم قرينة  
على العموم نحو الدينار خبز  
من درهم أي كل دينار خبز  
من كل درهم وكن يفتي ان  
يقول وتميز بالواو بدل أو  
فيكون قيداً فيما قبله فان  
الغزالي قسم ما ليس واحده  
بالتاء الى ما يميز واحده  
بالوحدة فلا يعم والى ما لا يميز  
بها كالذهب فيسم كالمميز  
واحد بالتاء كالقر كما في  
حديث الصحابين الذهب  
بالذهب ربا الاها وهاء واو

مع ثبوت الجنس على صفة الوحدة أو الاثنينية كقولك لارجال في الدار بل فيها رجل أو رجلان  
انتهى المقصود ونقله منه وفيه أيضاً تصريح بان التكررة للمجموعة المنفية ليست ناصية عموم  
الاجاد وان كانت ناصية عموم الجوع كما أفاده كلامه هذا وصرح به قبل في شرح كلام المطول  
المبين به كلام التخصيص (قوله ويؤيده صحة استثناء الواحد) قال شيخنا الشهاب لم يقل ويدل  
عليه لاحتمال الانقطاع في الاستثناء انتهى وقد يقال الاحتمال الخائف للظاهر لا يمنع الاستدلال  
في الظنيات (قوله نعم قد تقوم قرينة على ارادة المجموع الخ) فيه أمران الاول انه يحتمل انه  
تقييد لخل الخلاف في كون الافراد اجاداً أو جوعاً ويحتمل انه تقييد لاصل عموم الجمع سواء  
قلنا ان افراده اجاد او قلنا انها مجموع كذا ذكره الكمال (وأقول) ويحتمل أيضاً انه تقييد لها جميعاً  
ويحتمل انه تقييد لقول الاكثر ان افرادها اجاد وهذا أنسب بسبب ما قبله من تأخير جواب الاقل  
عن استدلال الاكثر بقوله والاول يقول الخ عن هذا الاستدلال ولو كان الاستدراك علمياً ما  
كان الانسب تأخير عن الجواب كما هو ظاهر لسكن لا يخفى اشكال تخصيصه بقول الاكثر مع  
تأنيه على القول الاول أيضاً والثاني ان شيخنا الشهاب قال ما نصه لا يخفى ان هذه القرينة  
صارفة للجمع عن العموم فكان الاولى ان يزيد المصنف ما يخرجه عن قوله مالم يتحقق ههنا  
كان بقول أو تقم قرينة على ارادة المجموع انتهى ويمكن ان يجاب بان كلام المصنف في معاني  
اللفظ الحقيقية واذا استعمل اللفظ في المجموع كان الاستعمال مجازياً وجواز معلوم من حيث  
المجاز مع عدم اختصاصه بما هنا بخلاف ما اذا استعمل في المعين المعهود فان الظاهر انه حقيق  
فاحتاج الى الاشارة اليه فليتامل (قوله والمفرد المحلى مثله) فيه أمران الاول انه لو أسقط اللفظة  
المحلى كان أخصراً وأعم لشموله حينئذ المضاف الآتي ولعله انما قيد به لانه الواقع في كلامهم  
أو كلام أكثرهم والثاني ان قوله مثله قد يشمل اجراء خلافية ما الحرمين اذا احتل معهوداً  
المعنى يقتضى التسوية بين المفرد والجمع في ذلك عند امام الحرمين ولا ينافي ذلك ذكره خلافية  
الآية بطوارانه انما ترك هذه الخلافية لفهمها من المماثلة فليتامل (قوله وخص منه  
الفاسد) قال شيخنا الشهاب أي بناء على تناول العدة كما صحح انتهى أقول هو كذلك ويؤيده  
بل يصرح به ما تقدم في حيث ان النهي يقتضى الفساد أو العضة ولا ينافي ذلك كلام الفقهاء  
في باب الايمان لان ذلك لا يدخل آخر اقتضى لهم ذلك (قوله نحو الدينار خبز من درهم) القرينة  
هنا معنوية (قوله الاها وهاء) كلاهما اسم فعل أي خذ وخذ كناية عن التقابض المستلزم  
للمحاول غالباً (قوله أي كل أمر لله) قال شيخنا الشهاب يلزم حينئذ محذور وهو ان الوعيد في الآية  
مترتب على مخالفة كل الامور دون بعضها انتهى (وأقول) الظاهر ان المراد بقوله أي كل أمر معنى  
أي أي أمر لله وانما عبر بذلك لانه أظهر في بيان العموم فلا اشكال ويمكن ان يقال ما ذكره  
بظاهره هو ظاهر الآية لكن حكم البعض معلوم من دليل آخر ويجوز السكوت عنه في الآية  
لا محذور فيه وقد نزل الآية بالسلب الرفع للإيجاب الكلي أي لا يمتثلون كل أمر له بل بعض  
الامور فقط فتقييد ترتب الوعيد على البعض فقط (قوله والتكررة في سياق النفي) أقول سيأتي  
في قول المصنف المطلق والمقيد كالعام والخاص ما يصرح بان النهي كالتنفي وسببته ثم ويمكن  
حل النفي هنا على غير الايات فيشملة (قوله للعموم وضع الخ) أقول يؤيد الثاني قول النحاة ان

بالبر بالاهاء وهاء والشعر بالشعر ربا الاها وهاء والقر بالقر ربا الاها وهاء وكان مراد امام الحرمين حيث لم يمثل الابعاء يميز  
واحد بالوحدة ما ذكره الغزالي أما اذا تحقق عهد صرف اليه جزمياً والمفرد المضاف الى معرفة للعموم على الصحيح كما قاله المصنف

لا في فهو لا رجل لنفي الجنس فان قضيته ان العموم بطريق اللزوم دون الوضع وهو الموافق  
 لقول السيد السابق اللازم من نفي الجنس الا ان يريد التهمة نفي الجنس في ضمن نفي كل فرد ثم  
 رأيت في منع الموانع قال مانعه غيرا فان قيل هنا ان اختارى في مسألة ان دلالة التكررة المنفية  
 هل هو بالزوم أو الوضع التفصيل (فاقول) انه بالزوم في المنية على القبح وبالوضع في غيرها  
 والقول بالزوم على الاطلاق قول الحنفية والشيخ الامام الوالد وبالوضع مطلقا قول الشافعية  
 مطلقا انتهى وفي شرح المتهاج قال مانعه اختلفوا في ان التكررة في سياق النفي هل عمت لذاتها  
 اول نفي المشترك منها والثاني قول الحنفية وظاهر كلام غيرهم من الشافعية الاول انتهى ولا يخفى  
 ان الثاني أي انه بالوضع هو الموافق لما قدمه المنصفان دلالة العام كايته وان محكوم فيه على  
 كل فرد مطابقة كما أشار الى ذلك الشارح بقوله نفس القول وضعها بان تدل عليه بالمطابقة كما  
 تقدم أي عند قوله ومدلوله كلية وقوله من ان بيان لما تقدم وقوله في العام أي على العام في  
 التركيب أو بسبب العام أي الحكم المتعلق به أو في تركيب العام أي التركيب الذي فيه  
 العام عليه وقوله مطابقة قال شيخنا الشهاب مفعول مطلق نوعي معمول المحذوف أي دال  
 التركيب على ان الحكم فيه على كل فرد دلالة مطابقة انتهى ويحتمل انه حال من كل فرد أي حال  
 كونه مطابقة أي ذامطابقة لان الدلالة عليه مطابقة الا ان محي المصدر حال وان كثر غير  
 مقبوس (قوله فيؤثر التخصيص بالنسبة على الاول دون الثاني) فيه أمران الاول انه قد بسط  
 المشيان اعتراضه بان قضية هذا التفرع ان من محل الخلاف بيننا وبينهم أي الحنفية ما لو  
 قال والله لا كل طعاما ونوى طعاما مخصوصا وليس كذلك بل المتقول وبعبارة الكمال وهو غير  
 معروف انما المعروف وهو المذكور في الاحكام والمصول وغيرهما تفرع ذلك أي قبول  
 التخصيص بالنسبة على الاول دون الثاني على ما اذا لم يقيد الفعل المتعدى الواقع بعد نفي أو شرط  
 بمفعول وأما ذكر هذا التفرع هنا فقد تبع فيه الشارح شيخه البرماوي في شرح الفقيه وهو  
 لا يتشبه على ما في كتب الحنفية فعندهم لو قال والله لا أكلت أو لا شربت أو لا لبست أو قال ان  
 اكلت أو ان شربت أو ان لبست ونوى معينا لا يصدق لادبانه ولا قضاء ولو زاد نوبا وطعاما  
 وشرا بادين تخافى كتبهم منافي لتفرع الشارح وشيخه زاد شيخ الاسلام فعلم ان قولنا لا أكل  
 طعاما عام وضعها بالاتفاق بيننا وبينهم ويشير الشارح الى ذلك انتهى (وأقول) لا يخفى ان مجرد  
 كون هذا التفرع لم يذكر في الاحكام والمجصول وغيرهما الا فيما اذا لم يقيد الفعل للمتعدى  
 المنفي بمفعول لا يرد ما قاله الشارح بل غاية الامر سكوت تلك الكتب عن هذا التفرع هنا  
 وذلك لا ينافي وجوده في الواقع هنا ومن حفظ حجة على من لم يحفظ ومن ذكر حجة على من سكت  
 ولا يتوهم ما قل ان عاقلا خصوصا مثل الشارح وشيخه ينسب الى الائمة ما لم يره عنهم وأما دعوى  
 مناقاة ما ذكره في كتبهم فانما يلزم الاعتراض به ان صح اتفاق جميع كتبهم القروعية  
 والاصولية على ما ذكرناه دون اثبات ذلك شرط القناد والافيجوز ان يكون الشارح عثر  
 على ما قاله في بعض كتبهم القروعية والاصولية أو في كتب غيرهم كذلك منقول عنهم وذلك كاف  
 في صحة ذكره على ان كثيرا ما يخالف بعض الاحكام القروعية ما تقر في الاصول كما هو معلوم  
 ثم رأيت السيد السهودي نقل كلام الكمال ثم قال وقد يجب ان القاعدة الاصولية تقتضي

في شرح المختصر يعني ما لم  
 يتحقق عهد نحو فليحذر  
 الذين يخالفون عن أمره  
 أي كل أمر الله يخص منه  
 أمر التدب (والتكررة في  
 سياق النفي للعموم وضما)  
 فان تدل عليه بالمطابقة كما  
 تقدم من ان الحكم في  
 العام على كل فرد مطابقة  
 (وقيل لزوما وعليه الشيخ  
 الامام) والد المستف  
 كالحنفية نظر الى ان النفي  
 أولا لادبانه ويلزمه نفي كل  
 فرد فيؤثر التخصيص بالنسبة  
 على الاول دون الثاني

ذلك



ذلك وان شالوا في نروعهم ومثله كثيرا انتهى وأما قول شيخ الاسلام فاعلم ان قولنا لا آكل  
 طعاما عام وضعا بالاتفاق بيننا وبينهم فان أراد انه علم ان جميعهم متفقون معنا على ذلك فهو  
 ممنوع بل لا سبيل الى العلم بذلك فضلا عن علمه مما هنا وبما رضه ان ما ذكره الشارح من التفرع  
 هو مقتضى ما نقل عنهم ان عموم النكرة المذكورة لزوم لا يرضى فان النكرة في قولك لا آكل  
 طعاما من افراد ذلك وقد فرغوا في نحو لا آكل الا في على اللزوم عدم تأثير التخصيص بالنية  
 وان أراد ان بعضهم اتفق معنا على ذلك فلا يقيد ولا يرد ما قاله الشارح وأما قوله وسيشير  
 الشارح الى ذلك فكانه يريد قوله الا في في شرح لا آكل وان اكلت نعتا للمائة عن أبي  
 حنيفة مانعه لان النقي والمنع لحقيقة الاكل وان لم يرض منه النبي والمنع لجميع المأكولات حتى  
 يثبت بواحد منها اتفاقا انتهى فان كان أراد ذلك فلان لم أن في هذا اشارة الى ما ادعاه اذ  
 هذا لا يقيد أنه لو صرح بالما كقول كان العموم وضعا وصرح بالتخصيص بالنية والاتفاق على  
 الحث بواحد لا يقتضي صحة التخصيص بالنية والا امر الثاني أن قوله دون الثاني قال شيخنا  
 الشهاب كان وجهه ان النبي على الثاني يتوجه للماهية وهي مفردة فلا يتوجه قصد تخصيصها  
 انتهى (واقول) في ككل من التوجه والموجه نظرا وما المانع من صحة قصدني الماهية باعتبار  
 وجودها في بعض افرادها فقط وهذا تخصيص باعتبار رضه قصر العموم اللازم على بعض  
 الافراد واذا صاغ التخصيص باللفظ كالأكل طعاما من جنس كذا وكلا رجل في الدارين  
 قبيله كذا فتسغ نية اذ حيث غفل باعتبار اللفظ بين مانع من نية والثالث ان كلام المحشين  
 صريح في ان المراد بتأثير التخصيص بالنية القبول باطنا لا ظاهرا ولعل محمل ذلك في الطلاق  
 ونحوه دون الخلف بالله تعالى فيما يتعلق بالأدعي والاقبل ظاهرا أيضا فلتأمل (قوله نصا ان  
 نيت على الفتح) أقول فيه أمران الأول انه شامل للمفردة والمجموعة جمع تكسيرا وهو مخالف في  
 المجموعة لكلام السيد السابق الا أن يكون كلامه في المفردة ويريد في المجموعة أنهم انصر في عموم  
 الجوع ونحوه للمتناه والمجموعة جمع سلامة للمذكور لا رجلين ولا مسلمان اذ بناؤهما على الياء  
 لا على الفتح لكن الظاهر أنه لا فرق وكان مراده على الفتح أو نأيه وأما المجموعة جمع سلامة  
 للمؤنث فنحو لا مسلمات فقد يشملها كلامه لانها تبنى على الفتح وان جازيناؤها على الكسر أيضا  
 والثاني ان السيد في حواشي المطول ما قرر ان المفردة تنص في عموم الاتحاد والمجموعة تنص  
 في عموم الجوع شرحا لكلام المطول المبين لكلام التخصيص كما تقدم قال فان قلت لا خفاء في صحة  
 قولنا لا آكل في الدار لا يزيد ولا آكل فيها الا لا يزيدون فلا يكون شيء منهم مانعا في استغراق  
 مدلوله قلت الاستثناء لا يوجب تخصيصا ولا يقدح في كون اللفظ ناصرا لجزئياته في أسماء العمد  
 مع كونها نصوصا في معانيها وقد سبق ذلك في موضعه انتهى وقوله لا يوجب تخصيصا كان  
 مراده تخصيصا في الدلالة والافه وهو يوجب التخصيص في الحكم كما سيأتي فليأمل (قوله  
 وظاهر ان لم يبين) أقول فيه أمران الأول انه ان أراد ان لم يبين مطلقا كان مقهوما ومنه عموم  
 ما قبله متباينين في المبني على غير الفتح وان أراد ان لم يبين على الفتح كان دالا على الظهور  
 في المبني على غيره وفيه نظر ظاهر والثاني ان ما أطلقه من الظهور ويحالفه كلام التسهيل في باب  
 لانها مصرح بأن النكرة بعد الالعاملة عمل ان نص مطلقا ولهذا حال الدمايين في شرحه

(نصا ان نيت على الفتح)  
 نحو لا رجل في الدار  
 (وظاهر ان لم يبين) نحو ما في  
 الدار رجل فيجتمه نفي  
 الواحد فقط ولو زيد فيها  
 من كانت نصا أيضا كما تقدم  
 في الحروف ان من تاني  
 لتخصيص العموم

بأنه ويظهر من كلامه أنه مأن التخصيص على العموم مخصوص بما إذا كان اسمها مبتدأ  
وكلام المصنف أي ابن مالك في القدر يدل صريح في خلافه كما علمت انتهى وكلام الاستوى في  
شرح المنهاج فإنه بعد أن ذكر أن النكرة في سياق النفي تم قال مأنه سواء بإشراك النفي نحو  
مأ أحد قائم أو بإشراكها نحو ما قام أحد وسواء كان الثاني مأ أول أو ليس أو غيرهما ثم إن  
كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشيء أو ملازمة للنفي نحو أحد أو داخل عليهم من  
نحو ما جاني من رجل أو واقعة بعد لا العاملة عمل أن وهي لا التي أنفي الجنس فواضح كونها  
للعوم وما عدا ذلك نحو لا رجل قائم أو ما في الدار رجل فقيه مذهبان للخاتمة الصحيح أنها  
للعوم أيضا كما اقتضاه إطلاق المصنف وهو مذهب سيبويه لكونها ظاهرة في العموم لأنص قال  
إمام الحرمين ولهذا نص سيبويه على جواز مخالفته فمقول ما في رجل بل رجلان كما يدل عن  
الظاهر في ضوابط الرجال الأزيد انتهى فتأمل قوله لكونها ظاهرة في العموم المتعلق بقوله وما  
عدا ذلك تجده معمر حبان جميع ما تقدم نص في العموم ومنه الواقعة بعد لا العاملة عمل أن من  
غير تقييد بينها على الفتح ثم رأيت شيخنا الشباب قال في قوله إن لم يبين مأنه يرد عليه لاصحاب  
علم عقوت فانها لم يبين أنه منصوب ومع ذلك فهي التخصيص العموم وانظر ما وجه التخصيص  
في هذا والباقي دور المثال الذي ذكره الشارح انتهى (قوله قال المصنف مراده العموم البدلي  
لأنه في أي بقريشة المثال أقول وقد ~~تكون~~ للشعور الخ) قال شيخنا العلامة مبنى كلام  
المصنف والشارح على أن النكرة العامة ما يصلح أن يحمل محلها كل مع صحة المعنى وسيتذقا للنكرة  
في مثال الإمام غير عامة إذ ليس معناها من يأتي بكل مال وفي الآية التي مثلها الشارح عامة  
أعني حلول كل محلها كما صرح به وهو لا يخفى عليك أن المراد من الآية أن استخبارك واحد من  
المشركين لا كل واحد منهم فالجواب أن النكرة العامة هي ما يتعلق بالحكم بكل فرد من أفرادها  
سواء حل كل فرد محلها أو لا فهي في المثال والآية للعموم الشمولي والمعنى كل مال يأتي به أحد  
أجازه وكل أحد استخبارك من المشركين فاجزه وهذا ظاهر لا يخفاه والله تعالى أعلم بالصواب  
انتهى (وأقول) مبنى هذا الاعتراض ما فهمه الشيخ من أن الشارح أراد بقوله أي كل واحد  
منهم بيان صلاحية حلول كل محل النكرة مع صحة المعنى يتأهل على اشتراط تلك الصلاحية  
في عمومها وليس كذلك وإنما أراد به بيان الشعور وتناول الألف لجميع الأفراد دفعة لا على البدل  
فإن ذلك معتبر في العام كما علم من تعريفه سواء صلح بحلول كل محل النكرة أو لا وفرق بين المعنيين  
فإن مدار الأول على صحة التعبير بكل مع استقامة المعنى المراد ومدار الثاني على تناول اللفظ  
وثبوت الحكم لجميع الأفراد دفعة لا على البدل وإن لم يصلح التعبير بكل مع استقامة المعنى المراد  
كما في هذه الآية فإن طلب الاجارة منه عليه أفضل الصلاة والسلام ثابت لاستخباره بجميع  
الأفراد فهو واحد استخباره من الجميع أو البعض طلبت الاجارة منه ولو عرفها بكل أحد  
لأنهم الشرط عدم طلب الاجارة عند وجود الاستخباره من البعض وكثيرا ما يقع الغلط من اشتباه  
أحد المعنيين بالآخر وعدم التمييز بينهما كما يدل على إرادته ذلك قوله السابق في ظهير ما هنا أي  
كل أمر لله وخص منه أمر التذب فإن قوله وخص منه أمر التذب صريح في أنه أراد بقوله أي  
كل أمر لله ما قلناه في مراده دون ما فهمه الشيخ عنه واللام يمتنع أقوله وخص منه أمر التذب لأنه

قال امام الحرمين والنكرة  
في سياق الشرط للعموم نحو  
من يأتي بمال أجازه فلا يمتنع  
بما قال المصنف مراده  
العموم البدلي لا الشمولي  
أي بقريشة المثال أقول  
وقد تكون للشعور نحو  
وان أحد من المشركين  
استخبارك فأجره أي كل  
واحد منهم

لو أراد ان الوعيد المذكور مترتب على مخالفة جميع الاوامر دون بعضهم فلا حاجة لذلك التعديص  
لان من ترك جميع الاوامر التي منها أو امر النذب استحق قطع ذلك الوعيد تمام ذلك فانه في غاية  
الهمة والظهور لا يقال لو عبر بقوله اى واحدم منهم أو بقوله اى اى واحدم منهم لا فاد هذا المعنى  
الذى قرره مع السلامة من الابهام لاننا نقول هذا غير صحيح قطعا أما الاول فظاهر وأما الثاني  
فلان قولنا اى واحد محتمل معنيين أحدهما ان يكون متناولا لكل فرد على البدل بان يكون  
الحكم متعاقبا بفرد واحد مثلا فقط الا أنه لا يتعين له فرد دون آخر بل ما من فرد فرض الا وهو  
صالح لتعلق الحكم به والثاني ان يكون متناولا لكل فرد دفعة بان يكون الحكم متعاقبا بكل فرد  
فرد بحيث يتناول جميع الافراد دفعة ولا يتوقف ثبوته لواحدهم على اعتبار غيره ولا يكون ثبوته  
لواحد منها مشروطا بقاء ثبوته لغيره ولا يجزئ ان العموم انما يتحقق في هذا المعنى الثاني  
دون الاول فهذا عدل عن هذه العبارة المحملة الى ما عبر به وأما الابهام المذكور فهو مدفوع  
بقرينة كلامه السابق كما بين واماني المصنف وأقره الشارح العموم عن مثال الامام فالحق  
أنه محل نظر تام فان قيل معنى العام هل يتضح في نحو اى رجل جامف أكرمه ومعنى جنتي  
أكرمتك (قلت) نعم لانه علق الاكرام في الاول بكل رجل لا بواحد من الرجال وفي الثاني  
بالجى المتعلق بكل وقت لا بوقت ما من الاوقات وبما تقرّر علم الجواب عن تنظير شيخنا الشهاب  
في قول الشارح في الآية اى كل واحد منهم بقوله فيه نظير هو كاشال الاول والاقتضى  
أنه غير ما مور باجارة واحد مفرد استجاره انتهى فليتم امل (قوله عرفا) قال شيخنا الشهاب نصب  
على نزع الخافض أو الظرفية المجازية ومثله المعطوف عليه انتهى (قوله كالفجوى) فيه  
أمران الاول قال شيخ الاسلام اى كاللفظ الدال على الفجوى ليناسب قوله وقد يعنى اللفظ  
ويقدر مثله في قوله وكفهوم المخالفة لذلك انتهى (وأقول) ظاهر الاقتصار على ذلك أنه لا يقدر في  
قوله صك ترتيب الحكم على الوصف وفيه نظور لانه مثال لقوله أو عقلا المعطوف على قوله عرفا  
المتعلق بقوله وقد يعنى اللفظ فيكون التقدير وقد يعنى اللفظ عقلا كترتيب فلا بد أن يقدر مثله في  
قوله كترتيب أيضا ليصح أن يكون مثلا للفظ المعنى عقلا (فان قلت) هذا التقدير في هذه المواضع  
صحيح في نفسه لكن يمتنع قول المصنف والشارح الاقوال والخلاف في أنه اى المفهوم مطلقا  
لا عموم له لفظي الى أن قال الشارح بناء على أن العموم من عوارض الالفاظ الخ فانه دال على  
ان الكلام هنا في قول المصنف كالفجوى وقوله كفهوم المخالفة في نفس المفهوم لانه الذى  
يصح بناء تسميته بالعام على ما ذكرنا في اللفظ الدال عليه لان اللفظ يصح ان يسمى عاما سواء قلنا  
ان العموم من عوارض الالفاظ والمعانى أو من عوارض الالفاظ لا يصح بناء تسميته بالعام  
على ما ذكرنا فنعين ان الكلام في نفس المفهوم وحينئذ فكيف يصح وقوعه تمثيلا لقوله وقد يعنى  
اللفظ (قلت) هذا مبني على أن قول المصنف والشارح والخلاف في أنه اى المفهوم مطلقا  
متعلق بقوله وقد يعنى اللفظ عرفا كالفجوى الخ وهو ممنوع بل هو استئناف مسئلة متعلق بنفس  
المفهوم (فان قلت) اذا كان استئنافا وليس متعلقا بما قبله فساموقه هنا (قلت) موقه انه  
لما ذكرنا فمأبته أن اللفظ الدال على المفهوم حصل له التعميم عرفا على قولنا سب أن يبين حكم  
نفس المفهوم في العموم نعم عنده اى التقدير المذكور بالنسبة لقوله أو عقلا كترتيب الحكم

(وقد يعنى اللفظ عرفا كالفجوى) اى مفهوم الموافقة بضمه الاولى والمساوى على قول تقدم نحو فلا قتل لهما أف ان الذين يا كلون أموال البيضاى الآية قبل نفاها العرف الى تعريم جميع الايذات والامتلاقات والاطلاق الفجوى على مفهوم الموافقة بضمه خلاف ما تقدم انه الاولى منه صحيح أيضا كما مشى عليه البيضاوى

الح قول المصنف الآتي ولا المعلق بعله لفظا لكن قياسا بناء على انه بمعنى ما هنا كما قال شيخ  
الاسلام ثم ان المراد منهم ما واحد وانما أعاد ذلك لبيان التلافي في أن عمومه وضعي او قياسي  
انتهى وذلك لتصريح المصنف هنالك بنفي العموم لفظا وحيث قد فعل اقتصاره في التقدير هنا  
نظرا الى ذلك وعلى هذا يشكك عطف المصنف قوله علة على قوله عرفا مع تعلقه بقوله وقد يعبر  
اللفظ لكن ظاهر منبغ المصنف والشارح المغاربة بين المجلين فيقول أن وجه المغاربة بينهما  
ما يشعر به تصوير الشارح من أن ما هنا فيما اذا ذكر لفظ صالح وضا الكلي فرد لكنه لم يرد به كل  
فرد فهل يتم كل فرد نظر الوجود الوصف الذي رتب الحكم عليه في كل فرد وما سياتي فيما اذا  
ذكر لفظ لا يصلح وضا الكلي فرد لكنه علة حكمه بما يوجد في غيره معناه الوضعي كلفظ الحجر في  
حرمت الحجر لا سكاره فهل يتم غيره معناه الوضعي لذلك وعلى هذا يتضح تقييد الشارح بمثله هنا  
بقوله اذا لم يجعل الالام فيه للعموم ولا عهدا أما الاول فظاهر واما الثاني فلانه اذا أريد بالعلماء  
بعض معين خرج ذلك عن صورة هذه المسئلة اذ لا يشمل سائر الافراد وضعا والمناسب حينئذ  
دخوله قياسا سابقا فليتامل والثاني انه لا يخفى من تقرير الشارح ان معنى تعميم اللفظ الدال  
على العموم ان اللفظ الذي كان دالا على العموم بطريق المفهومية صار موضوعا لجميع  
الافراد الشاملة لما كان قبل نقل العرف منطوقا ولما كان مفهوما منه (قوله نقله العرف من  
تعميم العين الى تعميم جميع الاستقاعات) اعترضه السكال بما حاصله انه ياتي في بحث الجملة  
ما يؤخذ منه ان هذا من باب الاضمار الذي دليل مضمرة العرف وأنه تقدم أن الاضمار ارجح  
واجاب شيخ الاسلام بان ما تقدم فيما اذا لم يكن النقل ميبنا للمضمر وهذا بخلافه قال على أن  
كلامنا ليس في الخلاف في ترجيح النقل على الاضمار وأعكسه بل في الخلاف في استفادة  
العموم من أيهما وغايتهم ان الخلاف في هذا معنى على الخلاف في ذلك ولا يلزم من البناء على شيء  
الاستناد في الترجيح انتهى ويجاب أيضا بان تقدم الاضمار على النقل هو فيما اذا جهل الحال  
واحتل الحال الاضمار والنقل اما اذا قام دليل على النقل فلا نزاع في الحمل عليه واعلم الشارح  
كغيره عن جزم بالنقل هنا كالتقاضي قام عندهم دليله بل هو الظاهر من جزمهم به وعدم ترددهم  
فيه ولا ياتي ذلك ما ياتي في بحث الجملة لان المقصود به التمثيل وهو مما يتساهل فيه ويكتفى  
فيه بالاحتمال (قوله على معنى انه كلما وجدت العلة وجد العالول) قال شيخنا الشهاب أي  
لا على معنى العموم السابق في تعريفه انتهى (وأقول) قد يرد عليه أنه اذا لم يكن بالمعنى السابق  
في التعريف مع ان ظاهر الكلام أنه من العموم في الاصطلاح كان التعريف السابق غيره  
جامع ويحتمل ان يجعل من المعنى السابق في التعريف ولا يتأقبه قول الشارح جمع في الخ لانه  
بيان المعنى العقل الذي هو سبب في تعميم اللفظ كما هو مقتضى عبارة المصنف حتى يصير لفظ  
العلماء في مثال الشارح دالا على كل فرد بواسطة المعنى فليتامل (قوله اذا لم يجعل الالام  
فيه للعموم) أي بان جعلت للبشر استزاعا اذا جعلت للعموم لان العموم حينئذ بالوضع  
لا بالاعتق (قوله ولا عهد) أقول فيه بحث لان العموم بهذا المعنى لا يتأقبه انه هديل يتحقق وإن  
وجد عهد لان الحكم الجمال عام بعموم علمه ويمكن أن يجاب بأنه انما قيد بذلك إشارة الى تعابر  
ما هنا مع قوله الآتي ولا المعلق بعله لفظا لكن قياسا التلافي كرمع ما هنا فيكون ما هنا مصورا

(وحرمت عليكم امهاتكم)  
نقله العرف من تحريم العين  
الى تحريم جميع الاستقاعات  
المقصود من التسامع الوطء  
وقدمانه وسياتي قول انه  
يجمل (أو عقلا كترتيب  
الحكم على الوصف) فانه  
يقيد عبارة الوصف للحكم كما  
سياتي في القياس فيقيده  
العموم بالعقل على معنى انه  
كلما وجدت العلة وجد  
العالول مثاله أكرم العالم  
اذا لم يجعل الالام فيه للعموم  
ولا عهد

بما اذا صلح اللفظ لجميع الافراد كما عالم في المثال لكنه لم يستعمل في جميع الافراد بل في الجنس  
 فتمتعلق الحكم بالجميع نظر الالته ويكون ماسا في مصورا بما اذا اختص اللفظ ببعض الافراد  
 كما هو في مثله ماسا في فتمتعلق حكمه بالثبوت ايضا نظر الالته فلينما مل (قوله وكفهوم المخالفة)  
 قال شيخنا الشهاب أي اللفظ الدال عليه انتهى أي كما هو قضية كلام المصنف لان قوله وكفهوم  
 المخالفة مع طرف على قوله كترتيب الحكم الممثل به اقوله عقلا لانه ملق بقوله يعم اللفظ وما صل  
 المعنى ان اللفظ صار عاما في افراد مفهوم المخالفة بواسطة العقل (قوله على قول تقدم) قال  
 شيخنا الشهاب أي والصحيح ان دلالة اللفظ لا بالعقل انتهى وعلى التقديرين ليس منطوقه اذ لم  
 يوضع ولم ينقله العرف اليه وانما الخلاف هل دلالة اللفظ على المفهوم يوضع اللفظ او يحكم  
 العقل وقوله على ان ماعدا المذكور قال شيخنا الشهاب أي ماعدا معنى المذكور الذي هو  
 المنطوق انتهى وقوله بالمعنى المعبر عنه الخ خبر ان (قوله وهو انه لو لم يتف المذكور بالحكم عما  
 عدا لم يكن لذكوه فائدة) قد يقال ان اراد عن جميع ماعدا معناه الملازمة لحصول الفائدة قطعا  
 يتبين من بعض ماعدا او اراد عن بعض ماعدا لم يثبت المطالب وهو عوم المفهوم (قوله  
 والخلاف في أنه أي المفهوم مطلقا) أي سواء مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة الخ قال شيخنا  
 الشهاب هو كلام مستأنف وليس راجعا لقوله وقد يعم اللفظ الخ وقوله وكفهوم المخالفة لان  
 العموم هناك من عوارض اللفظ بدليل قوله وقد يعم اللفظ هذا قد ظهر لي ولكن قول الشارح  
 الآتي واما من جهة المعنى الخ اذا نامت به تجردا حاصلا ان من يجعل العموم من عوارض الالفاظ  
 فقط لا يقول به في المفهوم وان نقله العرف وصار به منطوقا انتهى (وأقول) قول الشارح  
 الآتي المذكور مفهوم قوله لفظي من قوله والخلاف في أنه لا عوم له لفظي المقروض في نفس  
 المفهوم فيكون هو ايضا مقروضا في نفس المفهوم وان صار بواسطة العرف منطوقا أي مذكولا  
 للفظ في محل التطبيق بخلاف ما تقدم في قول المصنف وقد يعم اللفظ الخ فانه مقروض في نفس  
 اللفظ الدال على المفهوم فلا مخالفة (فان قلت) هذا الخلاف معلوم من قوله السابق والصحيح أنه  
 من عوارض الالفاظ الخ فلم ذكروه هنا (قلت) للتبني على لفظية الخلاف ولانه لما ذكر ان لفظه  
 وصف بالعموم بواسطة العرف أو العقل ناسب أن ينبه على حكم نفسه لئلا يغفل عنه وقد يشي  
 ما سبق أو لا يتنبه منه لذلك (قوله واما من جهة المعنى الخ) فيه أمران الاول ان هذا بيان  
 المفهوم قوله لفظي لان المفهوم من كونه لفظيا الاتفاق في المعنى والثاني أنه قد يتوهم مناقاة هذا  
 الاتفاق في المعنى لما سبق من تصحيح ان العموم من عوارض الالفاظ دون المعاني لانه صريح  
 في عدم عروضة للمعاني فيما فيه الاتفاق هنا في المعنى وهذا توهم فاسد لان الذي سبق تصحيحه  
 ان المعنى لا يوصف بالعموم بمعنى أنه لا يطلق عليه لفظ العموم مثبتة والمذكور هنا هو أن  
 المفهوم شامل لجميع الصور بمعنى أن الحكم المفهوم متعلق بكل ماعدا المذكور وشان ما بين  
 هذين فليتامل (قوله بما تقدم) قال شيخنا الشهاب متعلق بشامل والباء سببية وفي نسخ مما  
 تقدم ولم يندرمعناه ثم اقتضاه على العرف والعقل كنه لتقدم ذكرهما أيضا والافن البين  
 أن المفهوم شامل لجميع صور ماعدا المذكور على غير قول العرف والعقل من الجواز واللفظة  
 والشرع انتهى (وأقول) قوله لم يندرمعناه جوابا به أنه بمعنى بما تقدم بناء على ان من لتعليل (قوله

(وكفهوم المخالفة) على قول  
 تقدم ان دلالة اللفظ على  
 ان ماعدا المذكور  
 بخلاف حكمه بالمعنى المعبر  
 عنه هنا بالعقل وهو انه لو لم  
 يتف المذكور بالحكم عما  
 عدا لم يكن لذكوه فائدة كافية  
 حديث العصيين مطل المعنى ظلم  
 أي بخلاف مطل غيره) والخلاف  
 في انه) أي المفهوم مطلقا  
 (لا عوم له لفظي) أي حاد  
 الى اللفظ والتسمية أي هل  
 يسمى عاما أو لا بناء على ان  
 العموم من عوارض الالفاظ  
 والمعاني أو الالفاظ فقط  
 واما من جهة المعنى فهو شامل  
 لجميع صور ماعدا المذكور  
 بما تقدم من عرف

فان صار) أي المفهوم به أي بسبب العرف منطوقاً أي مدلول اللفظ في محل النطق يعني أن ذلك  
الضرورة لا تمنع كون الكلام في المفهوم بحسب الاصل (قوله أرعقل) لم يقل وان صار به  
منطوقاً كالذي قبله لأنه لم يقل أحد بنقل اللفظ الى مفهوم الخالفة ودلالته عليه في محل النطق  
والذي تقدم في قوله وكذا هووم الخالفة انما حاصله أن دلالة اللفظ على حكم المسكوت لافي محل  
النطق قطعا لكن هل هو بطريق الوضع أو بطريق العقل بخلاف دلالة اللفظ على مفهوم  
الموافقة فانها في محل النطق على ذلك القول (قوله والخلاف في أن العجوى) أي نفسه بال  
عمومها اذ لم يتقدم في مبحث المفهوم (قوله كان أخصر وأوضح) اما الاقول فليس قوطوجه وفي أن  
العجوى الخ واما الثاني فلا يهاجم ما عير به اعتماداً ما ذكره بخلاف قولنا على قول فان المتبادر منه  
موجوديته (قوله ومعبارة العموم) أي دليل تحققة الاستثناء أي صحة الاستثناء من معناه كما  
اشار اليه الشارح بقوله فكل ناصح الاستثناء منه (قوله فكل ما) أي يضم كل أي فكل لفظ صريح  
الاستثناء منه أي من معناه عملاً لا حصر فيه فهو عام (أقول) اعلمه مبني على ان شرط صحة الاستثناء  
وجوب تناول المستثنى منه للمستثنى لا يجوز تناوله على ما شرهه بقوله الآتي ويصح جاء رجال  
الازيد بالرفع الخ والاوزاد جاء رجال الازيد واعل الشارح اشار الى ذلك بقوله للزوم تناوله الخ  
قال في التلويح فان قبل صحة الاستثناء متوقعة على العموم قائمات العموم بها دور قلنا ثبت  
العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير تكبير فيكون استدلالاً بالاستعمال والاجماع  
انتهى (قوله عملاً لا حصر فيه) زاده جواباً عن الايراد على قول المصنف كغيره ومعبارة العموم  
الاستثناء وزاد في التلويح جوابين آخرين حيث قال فان قبل المستثنى منه قد يكون خاصاً  
اسم عدد نحو وعندي عشرة الا واحداً أو اسم علم نحو كسوت زيدا الأراسه أو غير ذلك نحو  
صمت هذا الشهر الا يوم كذا أو كرمت هؤلاء الرجال الازيد فلا يكون الاستثناء دليل العموم  
أجيب برجح الاول ان المستثنى من في مثل هذه الصور وان لم يكن عاماً لكنه يتضمن صيغة  
عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة أي جميع أجزاء العشرة وأعضاء  
زيد وأيام هذا الشهر واحاد هذا الجمع الثاني وذكر ما أجاب به الشارح الثالث ان المراد  
استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من أجزائه كما في الصور المذكورة انتهى باختصار  
(قوله للزوم تناوله للمستثنى) أقول في اثباته المدعى نظر اذ لزوم التناول متحقق فيما لا عموم  
فيه أيضاً كما هو المدعى رأيت شيخنا الشهاب أورد ذلك بقوله لك أن يجمع استثناء هذا  
الدليل عموم المستثنى منه انتهى وقد يجاب بان المراد بصحة الاستثناء صحة استثناء أي فرد مما  
يصلح اللفظ ليعني انه تاسم فرد يصلح اللفظ له الا ويصح استثناءه وحينئذ يستلزم الدليل  
المطلوب لان لزوم التناول لكل فرد يصلح اللفظ له يستلزم العموم قطعاً وفيه نظر لانه يصح  
استثناء أي فرد يصلح اسم العدد ونحوه بالمعنى المذكور مع اتقاء العموم عن ذلك قطعاً ويمكن  
ان يجاب بان المراد كما علم من زيادة قوله من غير حصر للزوم التناول على الوجه المذكور ومن غير  
حصر وذلك خاصة العموم (قوله ومن نفي العموم فيها) قال الكمال أي من نفي كون العموم  
حقيقة وذلك يتناول القائل بانها للخصوص حقيقة وأن استعمالها للعموم مجاز والقائل  
بانها مشتركة والقائل بالوقف انتهى (وأقول) في شمول نفي العموم فيما اللقول بالاشترار والقول

وان صار به منطوقاً أو عقل  
(و) الخلف في (أن العجوى  
بالعرف والخالفة بالعقل  
تقدم) في مبحث المفهوم  
فيه هذا على ان الثالث على  
قول ولو قال بدل هذا فهما  
على قول كما قلت كان أخصر  
وأوضح (ومعبارة العموم  
الاستثناء) فكل ما صرح  
الاستثناء منه عملاً لا حصر  
فيه فهو عام للزوم  
تناوله للمستثنى وقد صرح  
الاستثناء من الجمع العرف  
وغيره مما تقدم من الصيغ  
نحو جاء الرجال الازيد  
ومن نفي العموم فيما يصلح  
الاستثناء منها قرينة على  
العموم

بالوقت نظر ظاهر اذ لا نقي على هذين والظاهر انه خاص بالقول الاول وامن قال بالاشتراك  
 فيجعل الاستثناء قرينة ارادة أحد المعنيين وهو العموم ومن قال بالوقت يقول الاستثناء يدل  
 على ارادة العموم مع احتمال انه حقيقة وأنه مجاز فلينامل (قوله الا ان يخصص قيم فيما  
 تخصص به) فان قلت هل يصدق عليه حينئذ العموم بالمعنى المراد في العام المعرف فيما سبق قلت  
 نعم لانه استغرق الصالحه من غير حصر لانه لا يصلح الا ان يصدق عليه الوصف وقد استغرق جميع  
 أفراد من صدق عليه وقد ذكر في التلويح كالتوضيح أن من ألقاها العموم عندهم التكررة  
 المروفة بصفة عامة وهي لا يخصص بفرد واحد من أفراد تلك التكررة كالأجسام الأوجلا  
 عالم فان العلم لا يخص واحد من الرجال بخلاف لأجسام الأوجلا يدخل دارة وحده قبل  
 كل أحد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد وذلك لوجهين أحدهما الاستعمال في  
 قوله تعالى ولابد مؤمن من خير من مشرك وقوله قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى  
 للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف والثاني ان تعليق الحكم بالوصف  
 المشتق موافق كرموصوفه وألم يذكر مشعر بأن ما خذ اشتقاق الوصف عنه ذلك قيم الحكم  
 به موم عنه انتهى باختصار ومثال الشارح لا يظهر فيه الوجه الثاني ولا يضر ذلك لاستقلال  
 كل من الوجهين في التوجيه نعم في ما سأتى بيانه (قوله نحو تام رجال كانوا في دارك الأزيد  
 منهم) قال الكمال هذا المثال وان عني فيه ما دعاه من العموم فيما تخصص به فلا مرخص  
 المثال من كون الدار حاصرة لهم ولا يمتنى فيما مثل به ابن مالك من قولك جاءني رجال صالحون  
 الأزيد انتهى واعترضه شيخ الاسلام حيث قال قد يوجه عمومه فيما تخصص به بوجوب  
 دخول المستثنى في المستثنى منه لولا الاستثناء لكون الدار حاصرة للجميع ويرتفع وجوب  
 ذلك وأن الدار حاصرة للجميع لجواز أن لا يكون زيد منهم ولهذا احتج الى ذكرهم مع أن  
 في عموم ذلك نظر اذ معيار العموم صحة الاستثناء لاذ كره وهذا لا يعرف الا بذكره وامامنا اختاره  
 ابن مالك من جوار الاستثناء من التكررة في الاثبات بشرط الفائدة نحو يا بني قوم صالحون الا  
 زيدا فهو مخالف لقول الجمهور واذا الاستثناء اخرج ما لولا لو وجب دخوله في المستثنى منه وذلك  
 منتف في المثال نعم ان زيد عليه منهم كان موافقا لهم لكن فيه ما مر آتينا التبيين وقوله ويرد  
 بمنع وجوب ذلك ان أراد منع وجوب دخول المستثنى في المستثنى منه واكتفى بجوازه فذلك  
 في غاية الاشكال لانه يقتضي صحة نحو جاء رجال الأزيد وعمومه وهو خلاف قول الشارح ولم  
 يصح الاستثناء من الجميع المذكور وقوله وان الدار حاصرة للجميع قد يقال ولو سلم أنها حاصرة  
 للجميع فكونها كذلك لا يقتضي العموم فيما يخص به بل صدق اللفظ بجماعة ممن كانوا في  
 الدار ولا يتبادر من اللفظ جميع من كانوا في الدار ويوجب بأن الاستثناء دليل العموم فيما  
 تخصص به والالتمحج اليه والظاهر من الاستثناء هو الاحتياج اليه ولوله ولهذا احتج الى  
 ذكرهم منهم بصفاته قول شيخنا الشهاب قوله منهم هو حال من زيد يعني لا يستثنى زيد مثلا في مثل  
 هذا التركيب الا اذا كان من جهة الرجال المحدث عنهم فلا يلزم ذكر اقله منهم في التركيب حين  
 الاخبار انتمى وقوله في توجيه نظره اذ معيار العموم صحة الاستثناء لاذ كره قد يقال من لازم  
 ذكره على وجه صحيح صحته ولا شك في صحة هذا التركيب مع ذكر هذا الاستثناء وقوله واما

ولم يصح الاستثناء من الجمع  
 المنكر الا ان يخصص قيم  
 فيما تخصص به نحو تام رجال  
 كانوا في دارك الأزيد منهم

(والاصح ان الجمع المنكر)  
في الاثبات نحو جاء عبيد  
زيد (ليس بعام) فيجمل  
على أقل الجمع ثلاثة أو اثنين  
لانه المحقق وقيل انه عام  
لانه كما يصدق بعباد كريسوق  
بجميع الأفراد وبما بينهما  
فيجمل على جميع الأفراد  
ويتنى في أشد الألسنة  
ما يمنع مانع كافي رأيت رجالا  
فعلى أقل الجمع قطعا  
(و) الاصح (ان أقل مسمى  
الجمع) كرجال ومسلمين  
(ثلاثة لا اثنان) وهو القول  
الأخر وأقوى ادلتان  
تروا الى الله قد صدقت  
قلوبكم أي عائشة وخضعة  
رضي الله تعالى عنها وليس  
أهنا الاقليان وأوجب بان  
ذلك وهو محار لتبادر  
الرائد على الاثنان دونهما  
الى الذهن والداخى الى  
الجاز في الآية الكريمة  
كراهة الجمع بين تثنيين في  
المضاف وتثنيته وهما  
كالتثني الواحد بخلاف  
نحو جاء عبيدا كما يفتى على  
الخلافا ما لو قرأ أو وصي  
بدرهم لزيد والاصح انه  
يستحق ثلاثة لكن ما مثلوا  
به من جمع الكثرة بخلاف  
لاطباق الصحاح على ان أقله  
أحد عشر فلذلك قال  
المصنف ان خلافا في  
جمع التثنية

ما اختاره ابن مالك الخ فيندفع به ايراد الكمال هذا المثال على التارح فيقال كلامه مبني على  
مذهب الجمهور واعلم ان ما تقدم من التلويح فبديل على العموم فيما مثل به ابن مالك أيضا  
(قوله كما نقله المصنف عن الصحاح) عبارة في شرح المنهاج قال الصحاح ولا تستثنى المعرفتين  
المنكرة الا ان عمت نحو ما قام أحد الازيدا وتخصت نحو قام رجال كانوا في دارك الازيدا  
منهم انتهى (قوله نحو جاء عبيد لزيد ليس بعام) قال شيخ الاسلام أي في جميع افراده والافراد  
عام فيما يخص به ان قيل الازيد انهم لما قدمه من ان الجمع المنكر اذا خص به فيما يخص  
به وهو هنا يخص بقوله لزيد فلوتركه كان أولى انتهى وفيه أمور الأول ان مقتضاه أنه لا بد في  
عمومه من أن يقال الازيد انهم والظاهر خلافه وان العبارة صالحة الاستثناء لا الاستثناء بالفعل  
كما أشار اليه الشارح في تقرير عبارة المصنف وهو المفهوم من قوله ولم يصح الاستثناء من الجمع  
المنكر الا ان يخص من الجمع والثاني ان مما يزيد العموم في قولك عبيد لزيد ان فيه اضافة في المعنى  
الى معين وهو زيد فهو قريب من قولك عبيد لزيد بصريح الاضافة ولا فرق بينهما الا باعتبار  
التعين في الثاني دون الاول ويجرد هذا القدر لا يقتضى فرقا من جهة العموم بل يقتضى  
العموم مع الاضافة للتكرار والتقدير بها بحسب التقيد نحو جاءني عبيد رجل من أهل البلد  
أو عبيد لرجل من أهل البلد الا واحد منهم والثالث انه قد يعتذر عن تخيل الشارح بهذا  
المثال بان التمثيل يتسامح فيه أو بان لزيد ليس صفة بل متعلق بجاء أي جاء الى زيد عبيد لان اللام  
تكون لانتهاء الغاية أيضا (قوله والاصح ان أقل مسمى الجمع ثلاثة) قال شيخ الاسلام الخلق به  
كما قال البرماوى كل ما دل على جمعية دلالة الجموع كاس وجبل بخلاف نحو قوم ورهط لان  
دلالتهم على الجموع لا على الجمع انتهى (وأقول) لكن كلام التلويح دال على الخلق نحو قوم  
ورهط أيضا فانه قال اختصوا في منتهى التخصيص الى أن قال في المختار عند المصنف ان كان  
جمعا مثل الرجال والنساء أو في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة تفرعا على  
أنها أقل الجمع انتهى فتأمل (قوله لكن ما مثلوا به) أقول هو على حذف مضاف والمعنى  
مقتضى ما مثلوا به من حيث التمثيل به وبهذا يجاب عن قول شيخنا الشهاب في الاخبار به أي  
بقوله يخالف ما مثلوا به نظر وما ليست مصدره لقوله به فكان الأولى أن يقول تمثيلهم انتهى  
ويبقى عن تقدير المضاف اعتبارا لحيثية أي ما مثلوا به من حيث انهم مثلوا به المقضى ذلك ان  
أقله ثلاثة أو اثنان يخالف لاطباق الصحاح (قوله) أي جمع الكثرة  
أي أقل مجام أحد عشر فلذلك قال المصنف ان خلافا أي بين الاصوليين في جمع القلة (أقول)  
اعتمدت طائفة أن الخلافا في الجمعين وقررت بينهما بوجه آخر منهم الاصح اني شارح المحصول  
فانه قال مانصه التقييه الرابع الجواب عن اشكال عرض لبعضهم بمعنى القراني وهو انه قال في  
نحو عشر بن سنة أو رده هذا السؤال على فضلا ولم يحصل في ولا هم جواب وهو ان خلافا  
في هذه المسئلة وهو ان أقل الجمع اثنان أو ثلاثة غير مضبوط ولا متصور وبسببه أنه ان قرص  
قولهم أقل الجمع اثنان أو ثلاثة في صيغة الجمع الذي هو جيم وميم وعين امتنع اثباته في غيرها اذ  
لا يلزم من ثبوت الحكم بصيغة ثبوت الحكم اغيرها وان كان في مدلول هذه الصيغة فان مدلول



هذه الصيغة كل ما يسي جمعاً وسبع الجمع قسماً جمع قلة وجمع كثره واتفق الخلف على ان  
 جمع القلة موضوع للعشرة فغادونها الى الاثنين أو الثلاثة على الخلف وجمع الكثره موضوع  
 لما فوق العشرة قال صاحب الفصل وغيره وقد يستعمل كل منهما مكان الآخر وتصر بهم  
 بالاستعارة يقتضى ان كل واحد منهما ما يستعمل في معنى الآخر مجازاً وان جمع الكثرة  
 موضوع لما فوق العشرة فان استعمل في ما دون العشرة كان مجازاً ونقول موضع الخلف ان  
 كان جمع الكثرة فلا يستقيم لان أقل الجمع على هذا التقدير أحد عشر والاثنان والثلاثة إنما  
 يكون اللفظ فيهما مجازاً والبحث في هذه المسئلة ليس في المجاز فان اطلاق لفظ الجمع على الاثنين  
 لاخلاف قبه إنما الخلف في كونه حقيقة بل لاخلاف ان لفظ الجمع يجوز اطلاقه واردة  
 الواحد مجازاً فكيف الاثنان وان كان الخلف في جمع القلة فلا يتجه لانهم ذكروا أمثلتهم في  
 جمع الكثرة فدل على ان مرادهم في تصوير المسئلة ليس حصرها في جمع القلة قال الاصفهاني  
 والجواب الحق عن ذلك ان كون أقل الجمع اثنين أو ثلاثة هو على الاطلاق سواء كان ذلك جمع  
 قلة أو جمع كثره ونقول جمع الكثرة يصدق على ما دون العشرة حقيقة واما جمع القلة فهو  
 لا يصدق على فوق العشرة فان ساء ذلك منقول الادياء فلا كلام والافن خالف فهو مجبور  
 بالادلة الاصولية الدالة على عموم الجمع على الاطلاق كيف ولا يمكن ان يدعى اجماع الادياء على  
 خلاف ذلك انتهى ومنهم المولى التفازاني في التلويح فانه أشار في تقرير كلام التسقيح وترحه  
 الى تردد في ان أقل جمع الكثرة ثلاثة أو اثنان بعد ان بسط الكلام على الخلف في ان أقل الجمع  
 ثلاثة أو اثنان قال مانصه واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل  
 بظاهره على ان التفرقة بينهما إنما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة يختص بالعشرة فغادونها  
 وجمع الكثرة غير مختص لانه مختص بما فوق العشرة وهذا فوق بالاستعمالات وان صرح  
 بخلافه كثير من الثقات انتهى ولما نقله عنه الدماميني في باب الاسرف التامسبة الاسم الراقعة  
 الخبر من شرحه للتسهيل عقبه بقوله مانصه هذا كلامه ويعنى بالمقام المشار اليه مقام التعريف  
 بما يقيد الاستغراق بريدان العلم لم يفرقوا في هذا المحل بين اقبلوا المشركين وأكرم العلماء مثلاً  
 حيث جعلوا كلاً منهما ما شاملاً للثلاثة وما فوقها الى غير النهاية فدل عدم الفرق بحسب  
 الظاهر في هذه الحالة على ان التفريق بينهما محال كونهم ما منكرين انما هو في جانب الزيادة  
 كما قال وحاصله أن الجمعين متفقان باعتبار المبدأ متفرقان باعتبار المنتهى فبدأ كل منهما الثلاثة  
 ومنتهى جمع القلة العشرة ولانها به لجمع الكثرة وبهذا التقرير لا يحتاج الى أن نقول في محل من  
 المحال هذا مما استعير به جمع القلة لجمع الكثرة اه نعم في حواشي التلويح المنسوبة  
 مانصه وجه عدم التفرقة ان كلامهم في الجمع المعروف سواء كان جمع قلة أو جمع كثره فلا  
 يصدق ان لا يبقى بينهما فرق بعد التعريف حيث قصدت ما الاستغراق وهذا لا يخالف  
 ما صرح به الثقات لان تصريحهم في المنكر فلنأمل اه ولنأمل قول الدماميني لا يحتاج  
 الى ان نقول الخ (قوله وشاع في العرف الخ) فيه أمور اول قال شيخنا الشهاب هو من كلام  
 المنصف جو ابا عن سؤال تقديره فم جعل جمع الكثرة على ثلاثة اه أى لم جعل على ذلك في  
 مسئلة الاقرار والوصية كما يدل عليه عبارته في شرح المنهاج حيث قال وناقض ان يقول

وشاع في العرف اطلاق  
 دراهم على ثلاثة

اتفقت الفقهاء على ان من أقر بدراهم قبل منه تفسيرا بثلاثة وهي جمع كثرة وأقله بانفاق  
 التمام أحد عشر فالجمع بين الكلامين اللهم إلا أن يدعى الفقه ان العرف شاع في اطلاق  
 دراهم على ثلاثة واشتهر فصار حقيقة عرفية وهي مقدمة على القرينة ولا يكفيه أن يقول  
 اطلاق جمع الكثرة على القلة يصح مجازا والاصل براءة التهمة عما زاد قبلنا تفسيره بثلاثة لذلك  
 لا نأقوله لا يقبل من الالفاظ بمقتضى الالتفات في الاقارير والتفسير بالمجاز الا ترى ان من أقر  
 بانفس لا يقبل منه التفسير بنفس واحد وان صح اطلاق الجمع على الواحد مجازا اه  
 وقضية ان اطلاق دراهم على الثلاثة مجاز لغوي وهو ممنوع بل محل كون جمع الكثرة مجازا  
 في الشرع وما دونها فيما ورد له جمع قلة والا كان مشتركا بينهما كما صرح به الرضوي بقوله واعلم  
 انه اذا لم يأت للاسم الابناء جمع القلة كما رجل في الرجل أو الجمع الكثرة كرجال في الرجل وكذا  
 كل جمع تكسيرا للرباعي الاصل حروفه ولا لا يجمع الا جمعة كبادل ومسانح فهو مشترك بين  
 القلة والكثرة وقد يستعار أحدهما للآخر مع وجود ذلك الاخر اه ويوافق قول ابن  
 مالك في القينة

كما قال الصفي الهندي  
 الخلاف في عموم الجمع المتكرر  
 في جمع الكثرة (و) الاصح  
 (انه) أي الجمع (يصدق)  
 على الواحد مجازا

وبعض ذي بكثرة وضعايني • كرجل والعكس جاء كالصفي

اذقوله وضعا صريح في الاشتراك فيكون استعماله في كل منهما حقيقيا ولا شك انه لم يرد  
 لدراهم جمع قلة فيكون استعماله في الثلاثة حقيقيا فلا حاجة الى الاعتدال وبشروع العرف  
 لان الحاصل حينئذ انه محتمل للقلة والكثرة حقيقة والاصل براءة التهمة عما زاد وبيدنا يظهر  
 ما في كلام الكمال حيث سرح بالتجزؤ فيما يرد له جمع قلة وما في التمثيل لقول الشارح ما مثلوا  
 به من جمع الكثرة بنحو رجال لما تقرر انه مشترك بينهما فيجوز ان يكون تمثيلهم به من حيث  
 انه للقلة تم ماسلكه المصنف يحتاج اليه في نحو قولهم فيما لو قال ان تزوجت النساء أو اشتريت  
 العبيد فزوجتي طالق انه يحنث بثلاثة لو ورد جمع القلة للعبيد كعبد والامر الثاني قال شيخنا  
 الشهاب هذا الاعتذار انما يقع أي المصنف في دراهم وقد عرفت ان الشارح فيما مضى  
 مثل برجال وهو جمع كثر لانه جمع تكسيرا فان كل القوم قدموا به أيضا كما مثل به الشارح  
 احتاج المصنف الى الجواب عنه اه وكان هذه المواضع من الشيخ مبنية على ان مقصود  
 المصنف الاعتذار عن تمثيل القوم وهو ممنوع بل مقصوده الاعتذار عن جعل الفقهاء دراهم  
 في الاقرار على ثلاثة كما دل عليه كلامه الذي نقلناه فلا حاجة بالمصنف الى الجواب عن رجال على  
 ان له ان يدعى شيوعه عرفا في ثلاثة أيضا • والثالث ان شيخ الاسلام أجرى الخلاف في كل جمع  
 كثرة شاع في القلة حيث قال بعد كلام قرره وجعل فيه الدراهم في كلام المصنف على التمثيل ما منه  
 فيكون الخلاف في جمع القلة والكثرة في الاول وضعا وفي الثاني شيوعا اه وفيه نظر (قوله  
 كما قال) متعلق بقول المصنف أي قولنا مثلا لقول الصفي الهندي الخلاف في عموم الجمع المتكرر  
 أي المذكور بقول المصنف والاصح ان الجمع المتكسر ليس بعام في أن كلامهم ما تقدمه لمحل  
 الخلاف وان كان المقيد به متعا كسا والخلاف مبتدأ وفي عموم متعلق به وفي جمع الكثرة خبره  
 واقتصار الشارح على ما قاله الصفي دليل اختياره دون ما صرح به القاضي عن الجبائي من  
 التامين بجواب الاصح انه قابل بذلك في الجمعين لكن ان كان مقتضى القاضي قصره عن

الجما في ذلك لم تسع مخالفة الصقي فيه (قوله لاستعماله فيه) ظاهره لاستعمال افظ الجمع في  
 الواحد الذي تبرجت له ولا مانع منه وقال الكمال أي في الواحد والمراد استعماله فيما يصدق  
 بالواحد لانه استعمال فيه واللام للجنس ففاته منكر تبرجها لهذا الجنس الصادق بالقرص منه  
 فقد استعمال الجمع فيما يصدق بالواحد وذلك مجاز هذا هو الاقرب عندي في تقرير هذا المثال  
 ويمكن تنزيل كلام الشارح عليه اه (قوله لاستواء الواحد والجمع الخ) هذا الشارة الى قرينة  
 هذا المجاز وسكت عن بيان علاقته ويمكن ان تكون الكلية والجزئية لان الواحد من الجمع  
 جزء منه (فان قلت) ذكر المولى التفتازاني في حواشيه في محبت استعمال المشترك في معنييه مجازا  
 اعتراضا على ان صحيح ذلك علاقة الكلية والجزئية مانصه واما تأييدا فلما سبق من أنه ليس كل  
 جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان له تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا اتقى اتقى الكل  
 بحسب العرف أيضا أي لا يجب بالمتشقة والافتكلى جزء يتقى الكل بانتقائه كالرقبة للانسان  
 بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك أي كالسد اه فان اعتبر ذلك في اطلاق الكل على الجزء لم  
 يصح ما ذكرته (قلت) قول التوضيح فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في  
 صورتيه تنزيم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الرقبة والرأس اما  
 اطلاق اليد واردة للانسان فلا يجوز اه بهر بالفرق وعدم اعتبار ما ذكره والكلام بعد محل  
 نظر (قوله كراهة التبرج له) قال شيخ الاسلام في قوله له أي الرجل القائل فهو متعلق بالكراهة  
 لا بالتبرج اه زاد شيخنا الشهاب ويحتمل التعلق بالتبرج وعود الضمير لمدكور من الواحد  
 والجمع اه ويدل على صحة ما قلناه ما ذكره ابن هشام ان الضمير قد يقر على المعنى كما تقر بالاشارة  
 ويجعل من ذلك قوله تعالى لو أن لهم مافي الارض جميعا ومثلهم معه لآخذوا به أي بذلك (قوله على  
 بابه) قال شيخنا الشهاب أي الثلاثة والاشين اه وعندى أن الوجه ان يفسر بابه بالجمع الاعم  
 من اقلهن الثلاثة والاشين (قوله لان من برزت الخ) قال شيخنا الشهاب أي فالوجه عليه  
 هو الاكراه العادي اه (أقول) أو التبرج بان يسهل عليها ذلك وتطلب به نفسها وان لم يوجد  
 بالتحمل (قوله والاصح تعميم العام بمعنى المدح والذم الخ) أقول فيه أمور الاول انه قد يقال لم  
 عبر بتعميم دون عموم ويمكن ان يجاب بان اللفظ عام وضا فواجه لاختلافهم في عمومه وانما  
 الاختلاف في انه هل يعتد بعمومه ويعمل به أو لا تأشأ الى ذلك بتعبيره بالتعميم بمعنى الاعتداد  
 بعمومه والعمل به \* والثاني ان ذكر المدح والذم انما هو على وجه التمثيل والمراد ان سوق العام  
 لغرض آخر كالمذح أو الذم هل ينصرف بذلك عن عمومه أو لا \* والثالث ان الباء في جمعى للملابسة  
 واضاقته اما يائية والتقدير حال كون العام ملتبسا من حيث سياقه بمعنى هو المدح أو الذم  
 واما حقيقة والتقدير بمعنى لفظ المدح والذم ولا يتأني هذا قول الشارح بان سبق لاحدهما  
 \* والرابع ان الشارح أشار بقوله بان سبق لاحدهما الى أن الواو بمعنى أو وقرينة ذلك عدم  
 اجتماعها ما عابا وان أمكن باعتبارين والى انه ليس المراد بكونه بمعنى المدح والذم انه مستعمل  
 في مادة ذلك المعنى كما يتوهم من العبارة لاحتمالها بل انه مستعمل في معنى يصلح للمذح أو الذم  
 به لقصد المدح أو الذم \* والخامس ان شيخ الاسلام قال وسكت أي الشارح عن بيان مفهوم  
 ما زاده بقوله لم يسبق لتلك وهو ما اذا عارض العام المذكور عام سبق لتلك فكل منهما عام وظاهر

لاستعماله نفسه نحو قول  
 الرجل لامرأته وقدر برزت  
 لرجل أتميز بين الرجال  
 لاستواء الواحد والجمع  
 في كراهة التبرج له وقيل  
 لا يصدق عليه ولم يستعمل  
 فيه والجمع في هذا المثال  
 على بابه لان من برزت لرجل  
 تبرز لغيره عادة (و) الاصح  
 (تعميم العام بمعنى المدح  
 والذم) بان سبق لاحدهما  
 اذا لم يعارضه عام آخر  
 لم يسبق لتلك اذا سبق له  
 لا يتأني تعميمه فان عارضه  
 العام المذكور لم يعم  
 فيما عارض فيه جمع  
 بينهما وقيل لا يعم مطلقا لانه  
 لم يسبق للتعميم (وثالثها يعم  
 مطلقا) كغيره وسبق عند  
 المعارضة الى المرجح مثاله  
 ولا معارض ان البرازاني  
 تقسيم وان التبرج اني بحجم  
 ومع المعارض والذين هم  
 لغرضهم حافظون الاعلى  
 أزواجهم أو ما ملكت  
 أي ما لهم فانه وقد سبق  
 للمذح يعم بظاهرة الاختين  
 بملك اليمين جمعا وعارضه  
 في ذلك وأن تجتمعوا بين  
 الاختين فانه ولم يسبق  
 للمذح شامل لجمعهما بملك  
 اليمين فعمل الاول على غير  
 ذلك

انها ما يتعارضان فيحتاج الى صريح اه وفيه امران احدهما انه يتحصل منه مع قول الشارح  
فان عارضه العام المذكور الخ التفصيل في العام المعارض بين ما لم يسبق لذلك منه فيقدم عليه  
فيما عارضه فيه وما سبق له فلا يقدم عليه بل يحتاج الى مرجح لاسد هـ ما على الاخر وكان الفرق ان  
ما سبق له اضعف مما لم يسبق له بدليل الاختلاف في تعميمه فاذا كان المعارض مما سبق له ساوي  
الاول في ضعفه فاحتج لرجح واذا لم يسبق له كان اقوى من الاول فقدم عليه فيما عارضه فيه  
وثانيم ما انه قد يجاب عن سكوت الشارح عمدا كرهانه انما سكوت عنه لدخوله في منطوق  
كلام المصنف فيستفاد منه الاعتداد بعموم الاول كما عارضه فيحتاج للترجيح كما يعلم من باب  
التعادل والترجيح هـ والسادس انه سكت الشارح واختصيان عن مفهوم قول المصنف عام آخر  
وهو ما اذا عارضه خاص سبق لذلك أولا والقياس انه يقدم عليه في القسمين هـ والسابع ان قوله  
انما سبق لذلك لا ينافي تعميمه قال شيخ الاسلام تعليلا لتعميم العام بمعنى المدح والذم اه  
ويجوز كونه تعليلا لتقييد الشارح بقوله لم يسبق لذلك وعليه ما قلنا ظاهرا ما واقعة على العام  
والمشار اليه بذلك هـ معنى المدح والذم ولا حاجة الى حمل ما والاشارة على معنى المدح والذم  
وجعل ضمير سبق للعام والمعنى اذ معنى المدح والذم الذي سبق للعام له كما يدل عليه ضبط  
شخبنا الشهاب هـ والثامن انه اعترض على المصنف في ذكره هذه المسئلة هنا يلزم التكرار  
لدخولها في قوله السابق والصحيح دخول الصورة غير المقصودة تحت العام قال شيخ الاسلام  
واجيب بان ذلك لا يشترط فيها قرينة من مدح او غيره تصرف عن العموم بل العموم ثم يابق  
في غير المقصودة اجماعا أي وان قلنا بعدم دخولها في العام من حيث الحكم وهما يقع العموم  
ويكتفي فيه ببعض ما يصدق به اللفظ عند من يرى انه لا عموم فيه اه ولعله اراد بالجبب الكمال  
فانه بط هذا الجواب (واقول) يمكن ان يجاب أيضا بان ما سبق فيما استقر انه غير مقصود وما هنا  
في ان قصد نحو المدح أو الذم هل يقتضي كون العموم غير مقصودا ولا وهذا لا يستفاد مما  
سبق ومما يدل على تباين المحلين اختلاف الخلاف فيهما فان الثالث هناك يحكم المصنف فيما سبق  
(قوله بان لم يرد تناوله هـ) أقول قد يشكل عليه انه على هذا من العام المخصوص بصريح قوله  
فحمل الاول على غير ذلك وسيذكر المصنف ان العام المخصوص عومه مراد تناولا لا احكاما الا  
ان يراد بالتناول المتنى ارادته تساؤل الحكم ويلزم عليه انه المراد في قوله او اريد ويلزم على ذلك  
ارادة الحكمين المتنافين منهما معا اوجوا ذلك بلا نسخ لاحدهما وهو في غاية الاشكال  
فلتأمل مباحث التعارض الاتية (قوله او اريد) قال شيخنا الشهاب أي على القول  
الثالث اه (قوله الممكن فيها) دفع لاستدلال الخصم بانه لو كان عاما لم يصدق لانه لا يدين  
كل امرين من مساواة من وجهه وأقله المساواة في سبب ما عداها ما عتد ما حاصل الدفع ان المراد  
تتى مساواة يصبح اتقاؤها وان كان ظاهرا في العموم وهو من قبيل ما يخصه العقل نحو الله  
خالق كل شيء أي خالق كل شيء بخلق (قوله لتضمن الفعل المتني لمصدره منكر) عبارة العطف  
لانه تكرر في سياق التني لان الجملة تكرر باتفاق الصواة ولذلك وصفها التكررة دون  
المعرفة فوجب التعميم كغيره من التكررات وليس هذا قياسا في اللغة بل استدلال فيها بالاستقراء  
اه وقوله لان الجملة تكرر قال السعد دفع لما قيل ان التثنية بلا يتوى ليس يحسن لان

بان لم يرد تناوله له أو اريد  
ورج الثاني عليه بانه  
محموم (و) الاصم (تعميم)  
(نحو لا يتوى) من قوله  
تعالى أفمن كان مؤمنا كن  
كان قاسما لا يتوى  
لا يتوى أصحاب النار  
وأصحاب الجنة فهو لتنى  
جميع وجود الاستواء  
الممكن تفضي الفعل  
المتنى لمصدره وقيل لا يعم

المراد في التكررة اسم الجنس ويستوي فعل هذا ولكن تصرح بهم بيان التعريف والتكبير من  
خواص الاسماء ينبغي كون الجملة تكرة والمحققون من النجاة على ان المراد بتكبير الجملة ان  
المفرد الذي يسبك منها تكرة وعموم الفعل المتني ليس من جهة تنكيه بل من جهة ان ما يتضمنه  
من المصدر تكرة بمعنى لا يستوي زيد وعمرو ولا يثبت استواء بينهما اه وبه يظهر حسن  
صنيع الشارح ووجه عدوله عن منيع العضد (قوله نظرا الى ان الاستواء المتني هو  
الاشترائين من بعض الوجوه) قال شيخنا الشهاب أي الاشتراك في الجملة ففي العضد في تقرير هذا  
الدليل قالوا ولا المساواة مطلقا أي في الجملة أعم من المساواة بوجه خاص وهو المساواة من  
كل وجه فلا يدل عليه لان الأعم لا اشاره بالخاص بوجه من الوجوه فلا يلزم من نفيه نفيه  
الجواب ان ما ذكرتم من عدم اشعار الأعم بالخاص انما هو في طرف الاثبات لا في طرف النفي  
فان تنفي الأعم يستلزم تنفي الخاص ولو لا ذلك لما منتهى كل تنفي فلا يلزم تنفي أبدا اه وبه تعلم ان  
تقرير الشارح لهذا الدليل أعني قوله نظرا الى أن الخ يحتاج الى تميم اه (وأقول) لا ينبغي ان  
حاصل قول العضد قالوا ولا المساواة مطلقا أي في الجملة أعم الخ جعل الخالقين الاستواء المتني  
على الاشتراكتين بعض الوجوه كما هو صريح قوله فلا يدل أي الأعم الذي هو المساواة في الجملة  
عليه أي على الخاص الذي هو المساواة من كل وجه وقوله فلا يلزم من نفيه أي الأعم  
المدكور نفيه أي الخاص المذكور وهو ما ذكره الشارح فقوله الشيخ انه يحتاج الى تميم ان  
أراد ان نفيه تقصافي المعنى عماساقه العضد من استدلالهم فهو ممنوع وان أراد انه لم يذكر  
الجواب عن استدلالهم كما ذكره العضد فعدم ذكر الجواب لا يوجب احتياج الدليل الى تميم  
لان الجواب ليس متمما لذلك الدليل بل هادمه ولعل عدم تصريح الشارح بالجواب اكتفاء  
بماد عليه استدلاله بقوله لتضمن الفعل الخ اذا حاصله ان الفعل تضمن تكرة واقعة في سياق  
التنفي وهي العموم والعموم يجب العمل به حيث لا صارف عنه ولا صارف هنا وهذا يرد على  
الاستواء المتني على الاستواء من بعض الوجوه لانه بمجرد تخصيص العام بلا دليل وهو  
ممتنع وأنت شير بما في قول الشيخ أي الاشتراك في الجملة لان معنى الاشتراك في الجملة انه أعم  
من الاشتراكتين بعض الوجوه ومن الاشتراكتين جميع الوجوه كما صرح بذلك عبارة العضد  
المدكورة كما ترى فكيف يصح جعل ذلك تفسير القول الشارح الاشتراكتين من بعض الوجوه  
الأن يجب ان الاشتراك من بعض الوجوه صادق مع الاشتراكتين البعض الاشمال كنه  
لا ياسبه مقصود انحصار كما لا يخفى (قوله ان القاسق لا يلي عقد التكاح) قال شيخنا الشهاب  
فيه ان المتجه حمله على الكافر لقوله واما الذين فسقوا الى قوله ذوقوا عذاب النار الذي كتب به  
تكذيبون ولذا كره في مقابلة المؤمن ويوجب بانه من ذكر بعض افراد العام بحكمه وهو لا يخص  
اه (وأقول) لا ينبغي ما في هذا الجواب وان نسبة الكمال الى الشافعية اما اول فلان المتبادر  
تبادر اقول بل من قوله اما الذين آمنوا الى قوله واما الذين فسقوا الخ وعقب قوله آمن كان مؤمنا كن  
كان قاسقا لا يستويون انما ما تفصيل للمؤمن والقاسق فيه وبيان لحكمه ما وهذا يقتضي ان  
المراد بالقاسق في قوله كن كان قاسقا هو الكافر فسطه على خلاف ذلك في غاية البعد فانزله  
السياق اللهم الآن يجب ان التقييد بعمل الصالحات في قوله اما الذين آمنوا وعملوا الصالحات

تطر الى ان الاستواء المتني  
هو الاشتراك من بعض  
الوجوه وعلى التميم يتفاد  
من الآية الاولى ان القاسق  
لا يلي عقدا التكاح ومن  
الثانية ان المسلم لا يقتل  
بالنهي

الخ مع اطلاق المزمع فيما قبله بما يقرب عدم ارادة التخصيل والبيان المذكورين واما ثانيا  
 فلان عنوانه للاحق بعنوانه السابق بعينه ببعدها بعض افراده بل يتبادر منه انه هو واما ثالثا  
 فلان قوله كلما أرادوا ان يخرجوا منها الخ ظاهر في الخلود المختص ببعض افراد القاسق وهو  
 الكافر وقوله ذو قوا عذاب النار الذي كسبه تكذيبون مختص قطعا بالكافر فكيف يكون  
 ذلك من ذكر بعض افراد العام بحكمه أي العام كما هو المراد في تلك القاعدة مع ان الخلود  
 والتكذيب بالعذاب لا يثبتان في حق القاسق المؤمن اللهم الا أن يجاب بان اختصاص هذا  
 الحكم بالكافر لا يمنع كونه حكم العام لثبوته للعام في الجملة أو بثبوته لبعض افراده أو يمنع  
 اختصاص تلك القاعدة بكون الخاص مذكورا بحكم العام بل تجرى أيضا مع ذكره بحكم آخر  
 لا يناقض الحكم المذكور للعام ولهذا أطلق الكمال حيث قال والشافعية يجعلون التعقيب  
 من باب افراد بعض افراد العام بالذکر لكونه أهم وذلك لا يخصص على الصحيح اهـ وبالجملة  
 فالوجه عندي حمل هذه الآية على مجرد التمثيل من غير تعويل على مجرد ما في الحكم  
 المذكور والتمثيل مما يتساع فيه ويكتفي فيه بمجرد الاستعمال والتقدير في التأمل (قوله  
 وخالف في المسئتين الخنثية) أقول قد يتوهم ان المراد بالمسئتين مسألة تعميم العام بمعنى  
 المدح والذم ومسئلة تعميم نحو لا يستورون وليس كذلك بل المراد من مسألة ان القاسق  
 لا يلي عقد النكاح ومسئلة ان المسلم لا يقتل بالذمى كما أشار الى ذلك الكمال بقوله في آخر كلامه  
 الطويل الشارح المقام وقد أتم الشارح بهذا التحرير حيث جعل الخلاف في مسئلتين فرعيتين  
 يستدل عليهما بالآيتين فيخلص من عهدة الدخول في نقل نفي أصل العموم في الآية ونحوها  
 عن الخنثية كما فعله الامدوي وابن الحاجب اهـ وأما قوله في ذلك الكلام الطويل فالاستدلال  
 بأنه نفي داخل على نكرة هي المصدر الذي تضمنه الفعل أي كما فعل الشارح كإن الحاجب وغيره  
 استدلال في غير محل النزاع الخ فلك رده أما أول فلان انما يصح لو سألوا ابن الهمام ما حرره  
 من محل النزاع ولعلم ثبت عندهم خلاف ما حرره مما يتناسبه عندهم واما ثانيا فلا نسلم ان  
 الاستدلال المذكور استدلال في غير محل النزاع بل هو استدلال يشمل محل النزاع قطعا لان  
 مدعاهم تعميم ما ذكر في سائر الوجوه الممكنة الشاملة لامور الدنيا أيضا ولا شك في مناقضة ذلك  
 للمدعى الخنثية تخصيص تلك الوجوه بما هو والآخره فنصب الدليل على الوجه المذكور ونصب  
 في غير محل النزاع قطعا لتناوله فتمامه فانه ظاهر (قوله والاصح تعميم نحو لا آتت الخ) فيه  
 أمران الأول انه قد يقال لاحاجة لافراد هذا عما قبله لان مدركهما واحد وهو نفي الفعل  
 نكرة واقعة في سياق النفي بل لاحاجة لافرادهما عن قوله السابق والنكرة في سياق النفي لانها  
 من افرادها ويجب منع ان المدركة فيهما واحد فان المدركة فيما قبل هذا ليس مجرد التضمن  
 المذكور بل منشأ التلحاق فيه بمعنى الاستواء كما يفهم من أدلة المسئلة كاستدلال الخائف  
 بأنه لو كان عاما لمصدق لانه لا يتبين كل أمرين من مساواتهم ووجه وأقوله المساواة في سلب  
 ماعداهما عنهما والفعل ليس نكرة حقيقة كما علم مما سبق عن حواشي السعد ولا يتبادر من لفظ  
 النكرة ولا يلزم من تضمنه نكرة ان يعطى حكمها فإذ يستغنى عن بيان حكمه بقوله السابق  
 والنكرة في سياق النفي وقوله المتضمن نفي الميم أي للفعل وقوله المتعلق بها أي بالما كولات

وخالف في المسئتين الخنثية  
 (و) الاصح تعميم نحو  
 (لا آتت) من قولك والله  
 لا آتت فهو نفي جميع  
 المأكولات نفي جميع  
 أفراد الأكل المتضمن التعلق  
 بها (قيل وان آتت) فهو نفي  
 طالق مثلا فهو والمنع من  
 جميع المأكولات

بـ

يكسر اللام كلاهما صفة للاكل ثم رأيت الزركشي قال هذه هي المسئلة السابقة في ان حرف  
النتي اذا دخل على النكرة عم لذاته أو هو سلب الكلي وهو القدر المشترك في الاكل فان قلنا  
بالتاني لم يقبل التخصيص لانه نفي الحقيقة وهي شئ واحد ليس بعام والتخصيص فرع العموم  
وان قلنا بالاول عم فهذه المسئلة فرع لتلك فذكرها المصنف جمعاً بين الاصل والفرع اه فان  
أراد الاعتراض بالتكرار فقد تبين اندفاعه مما قررناه والامر الثاني ان كثيراً كالعضد قيدوا  
الفعل في هذه المسئلة بالتعدي وعبارة الاسنوي وقد علمت بما ذكرناه ان صورة المسئلة  
المختلف فيها ان يكون فعلاً متعدياً بقيد بشئ وقال قبله اعلم انه اذا حلف على الاكل وتلفظ بشئ  
معين كقوله والله لا اكل القرا ولم يتلفظ به لكن أتى بمصدر ونوى به شيئاً معيناً كقوله والله لا اكل  
الكل فلا خلاف بين الشافعي وأبي حنيفة انه لا يحنث بغيره اه ولم يتعرضوا المحترز هذا التقيد  
ولا يغير احكامه وهو ما لو كان الفعل قاصراً كواقتلاقت أو لا تعدت فهل يحمل على العموم  
ويصح التخصيص بالنية بان ينوي قياماً معيناً أو يعوداً معيناً فلا يحنث بغيره أو لانه قطر والذي  
يظهر في بيان الخلاف وأن تقيدهم بالتعدي ليس لانواع القاصر بل لانه الذي يتناقض فيه  
ما ذكره من التخصيص بين ذكر المفعول وغيره ثم رأيت بعضهم قال اختلفت ألفاظ الأصوليين في  
التعبير عن هذه المسئلة فهم من جعل النزاع في مطلق الفعل الوارد في سياق النتي سواء كان  
متعدياً وغيره فقال القاضي عبد الوهاب الفعل في سياق النتي هل يعم كالتكررة في سياق النتي  
أم لا ولم يقيد بالتعدي ولا بغيره بل أطلق كما ترى قال بعض المصنفين هذا الاطلاق  
الذي اطلقه هو الحق ولا فرق في هذه المسئلة بين المتعدي وغيره المتعدي اذا اختلف في القسمين  
على السواء والدليل شاملهما وحكمهما واحد ومنهم من جعل النزاع في الفعل المتعدي  
خاصة اه ورأيت الزركشي تعرض لذلك أيضاً فقال علم من تشبهه تصور المسئلة بان يكون  
الفعل متعدياً غير متعدي بشئ وهو الذي ذكره الامام والنزالي والآمدني وغيرهم وعلى هذا  
لا يتناول الافعال القاصرة لكن القاضي عبد الوهاب في كتاب الافادة قال الفعل في سياق النتي  
هل يقتضي العموم كالتكررة في سياق النتي لان نتي الفعل نفي لمصدره فإذا قلنا لا يقوم فكأنما قلنا  
لا قيام وعلى هذا التصور يتم المسئلة القاصر اه ويمكن ان يكون عدم تقيد الشارح للفعل  
بالتعدي لذلك (قوله فيصح تخصيص بعضها) قال شيخنا الشهاب أي اخراجه اه (وأقول)  
لا يتعين هذا بل يحتمل ان المعنى تخصيص بعضها بالحكم أو بالأرادة من اللفظ وقوله ويصدق في  
أرادته قال شيخنا الشهاب أي التخصيص (وأقول) لا يتعين بل يحتمل رجوع الضمير لبعض أي  
أرادة البعض والمراد انه يصدق باطناً كما يدل عليه قول الكمال وعندنا يدين اه وينبغي حمل  
التقيد بالباطن على الطلاق ونحوه دون العين بالله حيث لم يتعلق به حق آدمي (قوله وقال أبو  
حنيفة لاتعمم فيها فلا يصح التخصيص بالنية) أقول قد أطل الكمال هنا في شرح المقام بكلام  
حسن فراجعه وقوله فيه عن شيخه بل الملاحظ عادة أي في الاخراج بالنية هو الماكول ولا يصح  
اخراجها من حقيقة الاكل قد يرد أيضاً زيادة على ما رده الكمال بان هذا المعنى جار في الاكل  
أكلوا ولا يوجد كلامهم ساروا عمومه وقبوله التخصيص ثم رأيت ما ياتي عن القرافي في  
توجيه استجواب الشافعي بما عاين على قبول نية التخصيص في ان أكلنا كلا وهو عند التام

فيصح تخصيص بعضها في  
المستثنى بالنية ويصدق  
في أرادته وقال أبو حنيفة  
لاتعمم فيها فلا يصح  
التخصيص بالنية لان النتي  
والمنع حقيقة الاكل وان  
لزم منه النتي والمنع لجميع  
المأكولات حتى يحنث  
بواحدة منها اتفاقاً وانما  
عبر المصنف في الثانية بقيل

الصادق يؤيد هذا الرد قائله «واعلم ان الامام غير الدين في محموله فقد نصرت مذهب أي حنيفة  
 في هذه المسئلة باشاء واهية لا يصح المسكتهم فضلا عن الترجيح بها كما ستري ذلك وانحفا القلوب  
 من هذا الامام كيف وقع في ذلك فقال ونظر أي حنيفة أي في هذه المسئلة دقيق وتقريره ان  
 نية التخصيص لو صحت لاحت اما في الملة ونا أرق غير والقسمان بالملان فبطلت تلك النية وانما  
 قلنا انه لا يصح اعتبار نية التخصيص في الملقوظ لان الملقوظ هو الاكل والاكل ماهية واحدة  
 لانها قدر مشترك بين كل هذا الطعام وذلك الطعام وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير  
 مستلزمه والمذكور انما هو الاكل من حيث هو اكل وهو بهذا الاعتبار ماهية واحدة  
 والماهية من حيث انها هي لا تقبل العدد فلا تقبل التخصيص بل الماهية اذا اقترنت بها  
 العوارض الخارجية حتى صارت هذا وذلك تعددت فهناك صارت محتملة التخصيص ولكن  
 قبل تلك العوارض لا تكون متعددة فلا تكون محتملة فالحاصل ان الملقوظ ليس الاماهية  
 رمي غير ما به التخصيص فاما اذا أخذت الماهية مع قيود زائدة عليها تعددت وحينئذ تصير  
 محتملة التخصيص لكن تلك الزوائد غير ما قوطة فالجموع الحاصل من الماهية ومنها غير ملقوظ  
 فيكون القابل لنية التخصيص شيئا غير ملقوظ وهذا هو التسم الثاني فنقول هذا التسم وان  
 كان جائزا اعتقلا الا اننا نطلبه بالدليل الشرعي فنقول اضافة ماهية الاكل الى الخبر تارة والى  
 الهم أخرى اضافات كأنها تعرض لها بحسب اختلاف المقول به واطرافه الى هذا اليوم  
 وذلك في هذا الموضع وذلك اضافات عارضة لها بحسب اختلاف المقول به ثم أجمعنا على انه  
 لو نوى التخصيص بالمكان والزمان لم يصح فكذلك التخصيص بالمقول به والجامع رعاية الاحتياط  
 في تعظيم الامين اه وقد أظن غير واحد كالأصمغاني والقراقي في شرحهم ساء والبيضاوي في  
 مناجه والاسنوي في شرحه في رد جميع ما ذكره وبالغوا في تزيينه فمن أحب الوقوف على  
 ذلك فليراجعه ومن جله ما ذكره الاصمغاني سابقه واعلم ان ما ذكره المصنف يعني الامام نصرة  
 المذهب أي حنيفة هو الى الخلدان أقرب وياه انا نقول لاننا لم لا يقبل التخصيص في الملقوظ  
 قوله الملقوظ هو المصدر قلنا في سياق النبي والمصدر لا عومله اثباتا واما في طرف السبب  
 والنبي قلنا لم وهذا لانه نكرة في سياق النفي فبم السابق من القاعدة سلنا انه ليس بعام ولكنه  
 مطلق يقبل التقيد لم قلنا انه ليس كذلك سلنا ذلك ولكن لم قلت انه لا يقبل التخصيص  
 باعتبار غير الملقوظ واما القياس على الظروف فاعلم بان تنظيم اذا لم يكن بين المقيس والمقيس عليه  
 فرق وهو ممنوع وبيان الفرق من وجهين الاول ان كل فعل يستدعي مقعولا قطعاعولا كذلك  
 الظروف فانه لا يستدعي الا فعل المحدث دون القديم الثاني ان المقول مقصود لا فاعل دون  
 الزمان والمكان فالباقدنين ان ذلك التدقيق لا تحقيقه اه ومن جله كلام القراقي مانته  
 قوله أجمعنا على انه لو نوى التخصيص بالزمان والمكان لم يصح قلنا لاننا لم لا يقبل الشافعية والمالكية  
 متفقون على انه اذا حال واقه لا اكل ونوى يوم السبت ونحوه لا يبحث فيه وكذلك المكان  
 فالحكم في المقيس عليه ممنوع سلنا الحكم ويمكن الفرق ثم ذكر فروقها من الثاني السابق في  
 كلام الاصمغاني اه وما ناسبه للشافعية فيما ذكر صحيح كما يعلم من كتبهم وفي الروضة منها في محبت  
 الدين في الطلاق ما نصه ولو قال ان قلت زيدا فانت طالق ثم قال أردت التكليم شهر اقبل

كذا



كذا حكى عن نص الشافعي رضي الله تعالى عنه والمراد على ما نقل الغزالي القبول باطنا فلا  
 تطلق اذا كلف بعد شهر اه ومن جملة كلام السنوي وقد انتصر الامام لابي حنيفة بشي في غاية  
 الفساد فانه بناء الى ان قال وبناء ايضا على ان تخصيصه ببعض الازمنة والامكنة لا يوضح بالاتفاق  
 وهو باطل ايضا فان المعروف عندنا انه اذا قال والله لا اكلت ونوى في مكان معين او زمان معين  
 انه يسبح وقد نص الشافعي على انه لو قال ان كنت زيدا فانت طالق ثم قال اريدت التكليم شهر انه  
 يصح اه وفي العمد تبع الابن الحاجب قالوا اي المصوم او لولو كان اي الفعل عاما في مفعولاته  
 كان عاما في اثاره لفتات كالزمان والمكان فكان يتقبل التخصيص فيها واللازم منتف  
 اتفاقا الجواب اما اولها لالتزام لان نفي حقيقة الاكل يكون بنفسه في كل زمان وكل مكان  
 واما ثانيا فممنع الملازمة لان اكلت لا يعقل معناه الاستعقابا كقول وذلك قيل المتعدى ما لا يعقل  
 الالتماعه ونظر فالزمان والمكان ايضا كذلك بل وازان لا يخاطر بالبال اصلا وان كان لا ينفك  
 عنها في الواقع فاذن المفعول به كالمذكور وهو كقولك لا اطلب شيئا ولا تزاع في انه لو ذكر لكان  
 عاما تا لا يتخصص اه وقوله فبالالتزام قال السعد اي منع اتفاق الالزم ثم قال فان قيل المصدر  
 جزء من مفهوم الفعل فينبغي ان يكون كالمفعول به قلنا المراد بالفعل هو ما حدث لا المصطلح  
 فالمصدر نفسه لا يجوز وفيه ما يدفع ما يقال ان الزمان ايضا جزء من مفهوم الفعل على ان الكلام  
 في الزمان التي هو في موقع المفعول فيه وهو الذي لا يتصور فيه العموم بان يراد لا اكل في وقت  
 ما واما الذي هو جزء الفعل فهو نفس الماضي او الحال او الاستقبال ولا يتصور فيه عموم الا اذا  
 اعتبر غير ما هو جزء الفعل بان يقصد اجراء من الماضي مثلا ثم قال وانما يخص الزمان والمكان  
 بالذكور دون السبب ونحو لانهما اقرب الى المفعول به من حيث الازوم في الجملة اعني  
 في الوجود فاذا لم يعمدوا فغيرهما اولى به وما ينبغي عدم التثنية ان الامام لم يستغنى قوله السابق  
 اجعنا على انه لو نوى التخصيص بالزمان والمكان لم يصح الا الى تقليد كلام الخصوم من غير  
 استحضار مذبح في ذلك ولا امر اجتهه وهذا مما لا ينبغي ولا يليق بمثل ولا يعاقدوه ثم قال الامام في  
 الحصول ما نصه حجة الشافعي رضي الله تعالى عنه اجعنا على انه لو قال ان اكلت اكلت اكلت اكلت  
 التخصيص فكذا ان قال ان اكلت لان الفعل مشتق من المصدر والمصدر موجود فيه والجواب  
 ان المصدر هو الماهية وقد بينا انها لا تحتجب التخصيص واما قوله اكلت اكلت اكلت اكلت اكلت اكلت  
 مصدر الالتماعه كالا واحد منكر او المصدر ماهية الاكل وقد يكون واحدا منكر خارج  
 عن الماهية وكونه منكر ليس وصفا تاما بل معناه ان القائل ما عينه والذي يكون متمينا  
 في نفسه لكن الانسان ما عينه فلا شك انه قابل للتعين فاذا نوى التعيين فقد قوى ما يحق له الملقوظ  
 فهذا ما عني في هذا الفصل اه قال الاصمعي في شرحه اعلم ان حاصل جوابه عن الخطبة  
 المذكورة تفرق وهو ان قوله ان اكلت اكلت اكلت اكلت اكلت اكلت اكلت اكلت اكلت اكلت اكلت اكلت  
 والمتكر قابل للتعين بخلاف قوله ان اكلت فانه يدل على المصدر وقد ثبت ان المصدر لا دلالة له  
 الاعلى الماهية الكلمة التي لا تعد ولا تم فلا تقبل التخصيص وقد انضغ ضعف هذا الجواب بما  
 سبق اه واما القرآني فوجه احتجاج الشافعي المذكور بان الصلة اتفقوا على ان ذكر المصدر  
 بعد الفعل اي في مثل من شئت انما هو ولنا كيد وانا كيد وعبارة عمالم ينش شيئا لم يكن في الاصل

خبر تقوية بائعهم من الاصل فيسبح الاحكام الثابتة بعد التاكيد على الاستحكام الثابتة قبله  
 غير التقوية ليس الا وحينئذ جواز التخصيص من جهة الاحكام وهو ثابت بعد النطق بالمصدر  
 فيثبت قبله وهو محل النزاع وهذا تقرير في غاية الظهور والوقرة اه ثم اطلب في رد جواب الامام  
 عن هذه الحجة فليراجع كلامه من اراد ومنه رد قوله ان كلاً ليس مصدراً بانه خلاف اجماع  
 النجاة وقوله قد كونه منكراً خارج عن الماهية بانه ليس في اكل الامامية الاكل وهي صادقة  
 على القليل والكثير وهذا هو حقيقة المصدر وحقيقة التكررة فان التكررة كل اسم شائع في  
 جنسه ولا شك ان اصل الماهية التكرير فليس التكرير عارضا بل هو اصل الحقيقة وقوله  
 والذي يكون معينا في نفسه لكن الانسان الخ يا نا لان لم ان المصدر اذا نطق به فكذلك يلزم ان  
 يكون معينا عند التكلم بل يشير به الى الاكل الذي هو القدر المشترك بين جميع ماهيات الاكل  
 ولا يريد معينا وقوله نوى ما يحمله المقروط بانه قبل النطق بالمصدر نوى ما يحمله اللفظ لان الفعل  
 محتمل ان يريد به الخالف مفعولا معينا في نفسه وهذا ما يلزم بالضرورة من احوال الخالفين  
 (قوله على خلاف تسوية) قال شيخنا الشهاب حال من قبل وخلاف بمعنى مخالفة اه ويمكن  
 ايضا تعلقه بغير (قوله وليس الامر كما فهمه دائما الخ) ذكر في التلويح ان الشرط في مثل ان  
 فعات فعليه سر و امر انه طالق اليمين على تحقيق تقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا  
 مثل ان ضربت رجلا فكذلك هو عين المنع بمنزلة قولك والله لا ضرب رجلا وان كان منقبا  
 مثل ان لم أضرب رجلا فكذلك هو عين العمل بمنزلة قولك والله لا ضرب رجلا ولا شك ان  
 التكررة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب التقيض للعموم  
 والسبب الكلي والتكررة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب ان يكون في جانب  
 التقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم التكررة في موضع الشرط ليس الا عموم  
 التكررة في موضع النبي اه فليأمل فيه فان الشرط قد لا يكون لمنع ولا اجل ومنه ما تقدم تمثيل  
 الشارح به للعموم من نحو قوله تعالى وان احسد من المشركين استجاراك فاجره (قوله  
 لا يقتضي) قال شيخنا الشهاب هو وما عطف عليه مما عطف على مجرور عطف على العام هذا هو  
 الظاهر وان خالف ما قدره الشارح فيه وفيما عطف عليه من قوله فانه لا يعم جميعها فانه  
 لا يقتضي العموم في المعطوف فانه لا يعم اقسامه فانه لا يعم كل محل اه (وأقول) لانتم الخاتمة  
 اما اولها فقدره الشارح لا ينافي بمر هذه المذكورات بالمعطوف على ما اضيف اليه تعميم فيما  
 سبق والتقدير لا تعميم يقتضي الخ بناء على ان تلك المقدرات تعليلات لتفي التعميم المستفاد  
 من العطف او تفيد ان له فتوله في الاول فانه لا يعم جميعها ايصح ان يعال به مع ما بعده عدم تعميم  
 مقتضى وحاصل المعنى حينئذ لا تعميم يقتضي لانه لا يعم جميع تلك الامور مع اندفاع الضرورة  
 باحداهما فان اعتبارها انما هو لاجل الضرورة بحيث اندفعت تم المقصود ولا اعتبار على هذا  
 التعليل وكذا يقال فيما بعده فحاصل المعنى في الثاني ولا تعميم العطف على العام لانه لا يقتضي  
 العموم في المعطوف بمعنى انه ليس فيه ما يقتضي العموم في المعطوف وفي الثالث ولا تعميم  
 الفعل الخ لانه لا يعم اقسامه بمعنى انه ليس فيه ما يقتضي عموم اقسامه وفي الرابع ولا تعميم  
 المعطوف لانه لا يعم كل محل بمعنى ان لفظه لا يقتضي ذلك ويصح ان تكون القاطبة يراد المعنى

على خلاف تسوية ابن  
 الحاجب وغيره بين الماهية  
 من ان عموم التكررة في سياق  
 الشرط بدلي كما تقدم عنه  
 وليس الاخر كما فهم دائما  
 لما تقدم من مجيئ التلويح  
 (لا يقتضي) بكسر الصاد

المراد من التقي في المذ كورات وتلخص معنى التعديل في هذه المذ كورات انه ليس في الكلام ما يقتضى العموم وأما نانيا فلوسلما ناطه وروما قدره في المخالفة جازان يكون قصده به بيان حاصل المعنى دون تقدير الاعراب (قوله ما لا يستقيم من الكلام) الاظهر ان من تعبيضة فاجب عنى كلام فالمقتضى كلام مخصوص (قوله لا يستقيم من الكلام) أى لا يصدق (قوله فانه) أى المقتضى بكسر الضاد لا يميم جبهها وهذا على المتن كذا قاله شيخنا الشهاب وفيه نظر بل الظاهر انه تفسير المتن وقوله ويكون أى المقتضى بكسر الضاد كما مر الى ذلك شيخنا الشهاب لكن قد يشكل عليه قوله يتعين بالقرينة لان المتعين بالقرينة أحد تلك الامور أى المراد منها الا أن يجاب بان المقتضى لا يتعين من حيث المراد به الا ببيان الاحد المراد من تلك الامور وفيما ن ذلك الاحد بالقرينة كالقرينة على تعيين المقتضى (قوله فانه لا يقتضى العموم في المعطوف) قال شيخ الاسلام أبى العطف في كلام المصنف على معناه الممدى ولو جسد يعنى المعطوف لكفاءه ان يقول فلا يميم وكان أنسب بما قبله وما بعده على أن في التعبير بشئ منهما تجوزا بالنظر الى المثال لان الكلام فيه انما هو في متعلق المعطوف والمعطوف عليه لا في ما نفسه ما هو وحاصله ان اذا ن فاما الأول فقد يجاب عنه بان الحامل على الاجراء المذ كورانه ظاهر اللفظ مع صحته فلا ضرورة الى العدول عنه وفيه نظر لان العطف بالمعنى الممدى مع قواف مناسبة لما قبله وما بعده لا يتأتى تعميمه الا بقاية التعسف فلا وجه لتقي العموم عنه لعدم الحاجة اليه بخلاف المعطوف وأما الثاني فيمكن دفعه بالوجه الأول في قول شيخنا الشهاب مانصه قوله ولا ذوعهد وعطف على مسلم ويكافر المقتضى المعطوف على بكافر المقروط ويصح ان يكون المعطوف عليه انقظ مسلم والمعطوف ذو عهد وهما المحدث عنهما وعمومهما باعتبار تقدمهما وهو ككافر الأول والمقدر هـ وقوله ويكافر المقتضى رأى على الخلاف فان الملتقى بقدره والشافى انما يقدر بجرى وقوله وعمومهما أى على الخلاف فان الشافى يمنع عموم المعطوف والعطف على الوجه الأول في كلام الشيخ من عطف مفردين على مفردين وعلى الثاني فيه من عطف مفرد على مفرد (قوله مثاله حديث أبى داود لا يقتل مسلم بكافر الخ) لا يخفى انه حيث كان الغرض من التمثيل كما صرحت به هذه العبارة لا الاستدلال بل بضر احتمال معنى آخر لان الغرض من التمثيل ايضاح القاعدة فكيفه احتمال المثل له ولا يضره احتمال غيره كما هو مقتضى وجهه يظن سقوط ما أورده الكمال وقوله لا حاجة الى التقدير لان ما ندع الاستياج الى التقدير بل انه أمر محتمل فصح التمثيل فتأمل ولا تغفل (قوله والفعل مثبت ونحو كان يجمع في السفر) فيه أمران الأول أن الشارح قيد الفعل المثبت بقوله بدون كان ليغير ما عطف عليه وكان يمكن ترك القيد وجعل هذا العطف من قبيل عطف الخاص على العام ونكتته ما يتوهم من عموم هذا المعطوف نظرا لما يأتى أنه قد تستعمل كان مع المضارع للمضارع والناى أنه قد يقال لا حاجة لتجمع المصنف بينهما بل كان يكفيه الاقتصار على الفعل المثبت والتمثيل له مع كان وبدونها كما فعل ابن الحاجب أو الاقتصار على نحو كان يجمع في السفر لانه غيره بالاولى لانه اذا لم يميم مع انه قد يستعمل للمضارع ورافعه أولى ويجاب بان الحامل له على صديقه ارادة الاختصاص مع حصول المطلوب لانه لو اقتصر على الفعل المثبت بالتمثيل لتوهم عدم تمثوله كان

وهو ما لا يستقيم من الكلام  
 لا يتقدر أحد أمور يسمى  
 مقتضى يشخ الصادقانه لا يميم  
 جبهها الاندفاع الضرورة  
 باسدها ويكون مجملها  
 يتعين بالقرينة وقبل يعفها  
 حذرا من الاجمال مثاله  
 حديث مسند أخى عاصم  
 الآتى في محبت الجمل رفع  
 عن ادق الخطأ والنسيان  
 فلو قرعهم لا يستقيم بدون  
 تقدير المؤاخذه أو الضمان  
 أو نحو ذلك تقدرنا المؤاخذه  
 لقومها عرفا من مثله وقبل  
 يقدر جبهها (والعطف  
 على العام) فانه لا يقتضى  
 العموم في المعطوف وقبل  
 يقتضيه لوجوب مشاركة  
 المعطوف للمعطوف عليه  
 في الحكم وصحته فلتأني  
 الصفة بمنوع مثاله حديث  
 أبى داود وغيره لا يقتل مسلم  
 بكافر ولا ذوعهد في عهد  
 قبله في بكافر وخص منه  
 غير الحربى بالاجماع فلنا  
 لا حاجة الى ذلك بل يقدر  
 بجرى (والفعل المثبت)  
 بدون كان (ونحو كان يجمع  
 في السفر) مما اقترن بكان

مع المضارع لمزيد به أنه قد يستعمل للسكرار فيسوم نعيمه أو مع التثنية للمعالي عن كان فقط  
فكذلك أو لما اقترن بكان فيسوم القطع في المعالي عنهم جريان الخلاف فيه أيضا فله دره (قوله  
فلايم اقسامه) كذا عبر في المختصر وعبر العضة وله لايم اقسامه وجهاته قال المولى التفتازاني  
جعل المتلفات بالذات كالنقل والقرض أي في مثال صلي داخل الكعبة اقسامها وبالجملة  
كالمشاهد الجمة وبعد الياس أي في مثال صلي بعد غيبوبة الشفق جهات ولما كان التقسيم  
كما يكون بالذات يكون بالاعتبار اقتصر في المتن على ذكر الأقسام ٨١ ووجه اختيار الشارح  
طريق المختصر أنه أخصر (قوله) إذ لا يشهد اللفظيا أكثر من صلاة واحدة وجمع واحد قد  
يقال كيف لا يشهد اللفظ بذلك مع ما يأتي من أنه قد تستعمل كان مع المضارع للسكرار ومن  
جريان العرف على ذلك ويجاب بأن المراد لا يشهد بذلك باعتبار الاستعمال الأكثر ولا يشهد  
بذلك بلا قرينة كما قال شيخ الاسلام في قوله وقد تستعمل كان مع المضارع للسكرار أي بقرينة  
٨١ ولا قرينة هنا والأوجه في الجواب أن المراد من جمع بحسب النوع والسكرار الذي يفهم  
من كان لا يتفق ذلك لأنه لا يفيد العموم في الأنواع بل غاية ما يفيد العموم في الأزمان وليس  
الكلام فيه يدل على ذلك ككلام العضة حيث قال مانصه القعل المبت لا عموم له وله صور  
احدها انه لايم اقسامه وجهاته فاذا قال الراوي انه صلي داخل الكعبة لم يعم صلاة النقل  
والقرض فلا يتعين الابدال واذا قال صلي بعد غيبوبة الشفق فلايم الصلاة بعد الشفقين أي  
الاجر والايض الأن يجعل المشترك عاما في مفهومه واذا قال كان يجمع بين الصلاتين الظاهر  
والعصر أو المغرب والعشاء فلايم جمعها ما بالتقديم في وقت الاولى والتأخير في وقت الثانية  
ثانها عموم في الأزمان ولا يدل عليه ويرى انهم ذلك من قوله كان يفعل فانه يفهم منه  
السكرار اذا قيل كان حاتم يكرم الضيف وهو ليس مما ذكرناه أي من كون القعل المبت وهو  
يجمع للعموم في الأزمان في شيء لا يفهم من القعل وهو يجمع بل من قول الراوي وهو كان  
حتى لو قال يجمع أي بدون كان زال التوهم ٨١ فتأمل هذا الكلام الذي حاصله في عموم  
القعل في اقسامه وجهاته بل وفي الأزمان أيضا وان أفادت كان مع السكرار في الأزمان دون  
أقسام القعل وجهاته تجده صريحا فيما قلناه ثم قال المولى التفتازاني التحقيق أن المقيد  
للاستمرار هو لفظ المضارع وكان للدلالة على معنى ذلك المعنى ٨١ وقوله الآن يجعل المشترك  
عاما في مفهومه أي متساو لاها معاني الجملة قد يقال مقتضى المنقول عن الشافعي من ظهور  
المشترك في معنييه عند التجرد عن القرائن ترجيح هذا (فان قلت) قياس ذلك حمل الجمع في كان  
يجمع في السفر على معنييه من جمعي التقديم والتأخير بالاولى لانه اذا حمل المشترك على معنييه  
فحمل المتواطئ كالجح علم ما أولى (قلت) ممنوع بل هنا مستلذان احدهما عموم اللفظ بمعنى  
تناوله دفعة إثر الاحاد التي يصلح لها وهذا لا يكون الا في صيغ العموم والقعل المبت ليس  
من صيغ العموم ومنه القعل المتواطئ فهو كان يجمع في السفر ومنه القعل المبت المشترك  
فلا عموم له بهذا المعنى سوا حمل على معنييه فلا يفتقر جميع آحاد المعنيين ولا آحاد احدهما  
أو على أحدهما فلا يفتقر جميع آحاده فلا يلزم من عمله على معنييه عموم هذا المعنى والثانية  
حمل المشترك على معنييه بان يتعاق الحكم بالمعنيين وهذا لا يتوقف على كون اللفظ من صيغ

فلايم اقسامه وقبل يعنها  
مثال الأول حديث بلال  
أن النبي صلى الله عليه وسلم  
صلى داخل الكعبة رواه  
الشيخان والثاني حديث  
أن النبي صلى الله عليه  
وسلم كان يجمع بين  
الصلاتين في السفر رواه  
البخاري فلايم الاول  
القرض والنقل والثاني  
جمع التقديم والتأخير إذ  
لا يشهد اللفظيا أكثر من  
صلاة واحدة وجمع واحد  
ويستعمل وقوع الصلاة  
الواحدة قرضا وتلا والجمع  
الواحد في الوقتين

العموم

العموم بل ان كان منها مثل المعنيين عند تجزئته عن القرائن على القول به واستغرق آحاد المعنيين وان لم يكن منها مثل المعنيين كذلك ولا يستغرق آحادهما ولا آحادهما فليست مثل (قوله وقيل يعمان ما ذكر حكما) قال شيخنا الشهاب لا لفظا وهو يميز محمول عن الفاعل أي يعم حكمهما وهو الجواز اه (وأقول) كان معناه أي اللفظ ليس نصا ولا ظاهرا في تناول ما ذكر دفعه لكنه لا صدق بكل منهما ما رواه أهلنا الحكم لهم ما جبهنا فليست مثل (قوله) وقد تستعمل كان مع المضارع للكرار) فيه أمران الأول انه يجوز ان يكون هذا الشارح في أن هذا المعنى لا ينافي في العموم عن نحو كان يجمع في السفر لعل ما تقدم ان العموم المتقن عموم الاقسام والجهات والعموم المستند من كان يوم الازمان وقول شيخنا الشهاب قوله وقد تستعمل كان الخ هو استئناف على القولين جميعا لا ينافي ذلك والثاني أن الكمال شرح هذا الكلام شرحا حسنا فيبقى الوقوف عليه ومنه قوله والتحقق كما قال شيخنا في تحريره وقال للمولى سعد الدين في حواشيه ان المقيد لا يستمراره لفظ المضارع وكان للدلالة على مضي ذلك المعنى واستشهد شيخنا لاستناد الاستمرار من المضارع بنحو قوله هم يوفون ان يكرمون الضيف بنا كما هو الحنطة فانه يفيد أن ذلك عادتهم اه (وأقول) يؤيد ما نقله عن شيخه وقال للمولى سعد الدين ما تقرر في المعاني انه قديم المضارع الاستمرار والتجدي بسبب المقام وامل المراد بالاستمرار في عبارة شيخه كانه محذوف معنى التكرار في عبارة الشارح وغيره فراجع عبارات المعنى واحدهم أن افادة المضارع التكرار لا يتقدم مقارنة كان (قوله) ولا المعلق بعله لفظا يمكن قياسا فيه أمور الأول قال شيخنا الشهاب قوله لفظا يميز محمول عن الفاعل وكذا قياسا والمعنى لا يعم لفظه كل محل بل يعمه القياس ويجوز فهم ما على نزع الخلاف اه وهذا على ما تقدم عنه في قوة اللفظ الخ من أن الشارح قرر خلاف السياق وعلى ما بيناه من عدم تعيين المخالفة يكون التمييز محمولا عن المضاف اليه والتقدير ولا تعميم لفظ المعلق لكن تعميم قياسه أي القياس عليه والثاني انه يستفاد من تقرير المسئلة في ذكرها ما عدا ما عدا من قبيل القياس فحمله باب القياس وذلك لانه لما قيل بالعموم فيها لفظا فاسب ذكرها هنا بل مناسبة ذكرها هنا فابته أيضا على القول بعمومها قياسا والمعلق باب القياس أصل الالحاق لا يان عومه فليست مثل والثالث انه تقدم الفرق بينها وبين قوله السابق وأقلا كترتيب الحكم فلا تكرر وان التزم شيخ الاسلام واعتذر بانه أعادها هنا لبيان الخلاف في اللفظ لانه يرد على هذا انه لا حاجة في ذلك للجمع بين الموضوعين لانه كان الاتمه ار على أحدهما مع بيان الخلاف فيه (قوله) وان ترك الاستتصال في حكاية الحال ينزل منزلة العموم في المقال) فيه أمران الأول قال شيخنا الشهاب أي ترك الشارح طلب التتميل في حكاية حال الشخص والمراد بالحكاية الذكر والتلفظ بقوله بخلاف رسول الله صلى الله عليه وسلم اني أسلمت على عشر نسوة مستقبيا فلنظفه حكى به حاله اه وفي حكاية يتعلق بتركه ويجوز كون في للمصاحبة والمقال بمعنى القول واللفظ وشمل حكاية الحال كون الحاكى صاحب الحال وكونه غيره والثاني قال التكرار ان يريد أن هذه المسئلة تلامح تحت العام لانها من العام المصطلح عليه ثم تتركه بقومها تتركه الشارح الحق ثم قال وقد ظهر ان هذا التكرار ليس الكلام في العام المصطلح اه (وأقول) ان أراد أن كلام

وقيل به - مان ما ذكر حكما  
 تصدقها بكل من قسمي  
 الصلاة والجمع وقد تستعمل  
 كان مع المضارع للكرار كما  
 في قوله تعالى في قصة ابي جهل  
 عليه الصلاة والسلام وكان  
 يا ايها الله يا صلاة والزكاة  
 وقوله هم كان حاتم يكرم  
 الضيف وعلى ذلك جرى  
 العرف (ولا المعلق بعله)  
 فانه لا يعم كل محل وجدت  
 فيه العلة (لنقله) لكنه  
 (قياسا) وقيل بعمه لفظا  
 مثله ان يقول الشارح  
 حرمت الخمر لا سكارها فلا  
 يعم كل مسكر لفظا وقيل  
 بعمه لذكر العلة فكانه قال  
 حرمت المسكر (خلافه  
 لراعى ذلك) أي العموم  
 في المقضى وما بعده كما  
 تقدم (و) الاصح (ان ترك  
 الاستتصال) في حكاية الحال  
 (ينزل منزلة العموم في  
 المقال)

المصنف أو الشارح يدل على أنه من العام المصطلح حتى يـ... ون هذا الكلام فيه إشارة الى  
 الاعتراض فهو مع منافاته لقوله يرد الخ خطأ في نفسه إذ قول المصنف الذي تبعه عليه الشارح  
 يتزل منزلة العموم في المقال نص في أنه ليس من العام المصطلح لاختصاصه بالمقال كما علم من حده  
 السابق وان أراد مجزداً التسمية فظهر وذلك من عبارة المصنف أرفع من أن يحتاج الى تبيينه  
 وتحرير وقوله كما في قوله أي كترك الاستفصال الذي في قوله وقوله هل تزوجهن الخ هـ بيان  
 للاستفصال الذي تركه وما حال من الهاء في قوله تزوجهن أو صفة المصدر تزوج (قوله فلو لأن  
 الحكم بعم الحالي لما أطلق الكلام) أي الجواب قال امام الحرمين فيه نظر عندي وذلك لحوار  
 أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم عالم بصورة الواقعة فلهذا الاستفصال فلا يكون ذلك كالعموم  
 في المقال قال الاصفهاني في شرح المحصول وتبعه المصنف يعني الامام الغفر في النظر المذكور  
 وقال صاحب التقيج وكثير من الامة أورد هذا السؤال اه ما قاله الاصفهاني وقوله عالماً  
 بصورة الواقعة أي بأنه تزوجهن مع الصادق حيث ذكروه اسأله أي تزوج أربع أي أربع  
 منهن لا يقال أو بأنه تزوجهن مرتين فله امسالك الأربع الاول اخصه تكاثرهن وفساد تكاثرهن  
 بعدهن لأن هذا لا يناسبه اطلاق قوله امسك أربعاً (ثم أقول) يمكن أن يجاب عن الظاهر بوجهين  
 الاول ان اطلاقه عليه أفضل الصلاة والسلام في الجواب وان كان عالم بصورة الواقعة يدل  
 على أن الحكم بعم الحالي والاستفصال لان اطلاق الجواب بوجه السامعين وكل من بلغه  
 الجواب عموم الحكم ويحمل على العمل به مع كثرة من أسلم على أكثر من العدد الشرعي وبع  
 شيوخ الجواب لا يقال هذا لا يناسب وصف الشارح التفصيل بالمحتاج اليه لا نافع ذلك فإنه  
 محتاج اليه على هذا التقدير لدفع هذا الابهام القوي المحذور والثاني ان كونه عليه أفضل  
 الصلاة والسلام عالماً بصورة الواقعة وان كان محتملاً لأن الظاهر خلافه لظهور اتفاق أسباب  
 العلم بذلك من نحو المخالطة وبتقديره فلا شبهة لما قل في أن الظاهر انه تزوجهن مرتين لانه  
 الغالب بل لا يكاد يقع تزوج نحو العشر معاً كما لا يخفى فلو فرض كونه عليه أفضل الصلاة  
 والسلام عالم بصورة الواقعة لكان الظاهر كونه عالماً بالترتيب وظاهر ان اطلاق قوله امسك  
 أربعاً مع ذلك ظاهر في انه لا فرق بين امسك الاوليات وامسك الغيرهن والمسئلة ظنية يكتفي فيها  
 مثل ذلك والحاصل أن الظاهر عدم علمه عليه أفضل الصلاة والسلام وانه بتقديره يكون الظاهر  
 الترتيب وعلى كل من ما ثبت المطلوب لان الظنيات مما يكتفي فيها بالظن وظاهر تقرير الشارح  
 وغيره بناء الجواب على الشق الاول وهو عدم علمه عليه أفضل الصلاة والسلام بصورة الواقعة  
 ولعل اقتصارهم على ذلك لانه الظاهر مع ان الشق الآخر لا يضر بتقديره ثبوت المطلوب عليه  
 أيضاً كما بين ولا يخفى اطراد الوجه الاول والشق الاول من الثاني فيما عدا المحور هذا المثال  
 من صور المسئلة (قوله اتق الله) قال شيخنا الشهاب خاطبه بالتقوى تكليفاً لان سبب  
 التكليف وهو التقدير بمعنى سلامة الاسباب والالات قائم والعصمة لاتفاق ذلك قال الشيخ  
 أبو منصور العصمة لا تزبل المحنة أي الابتلاء وهو التكليف اه (قوله لا يتناول الامة من  
 حيث الحكم) فيه أمران الاول قال العضد لنا أن مثله وضع لخطاب المقرد وخطاب المقرد  
 لا يتناول غيره لعمه ولنا أيضاً لو كان يتناول الامة لكان انخارج غير المذكور والنص على أن

كما في قوله صلى الله  
 عليه وسلم اغبلان بن سلة  
 الثقفي وقد أسلم على عشر  
 نسوة أمسك أربعاً فارقه  
 سائرهن وراه الشافعي  
 وغيره فإنه صلى الله عليه  
 وسلم لم يستفصل هل تزوجهن  
 بما أمر بما فلو ان الحكم  
 بعم الحالي لما أطلق الكلام  
 لامتناع الاطلاق في موضع  
 التفصيل المحتاج اليه وقيل  
 لا يتزل منزلة العموم بل  
 يكون الكلام مجازياً سابقاً  
 بأول المحنة امسك  
 بأبدى تكاثر أربع منهن  
 في المعية واستزاع الأربع  
 الاول في الترتيب (ق) الاصح  
 (ان نحوياً هم النبي) اتق  
 الله يا أيها المزمع قم الليل  
 (لا يتناول الامة) من حيث  
 الحكم لاختصاص الصيغة به

المراد هو المذكور دون غيره تخصيصا للعموم ولا فائل به وقد يقال على الاول انه يتناول في مثله  
 عرفا وعلى الثاني لان لم يطلان الا لازم فان التخصص يقع في العام عرفا كحتمت عليكم امها تنكم  
 اه والاول هو ما اقتصر عليه الشارح بقوله لا اختصاص الصيغة به وقوله وقد يقال على  
 الاول انه يتناول في مثله عرفا قال السيد اعترض على الدليل الاول بان عدم التناول لغة  
 لا ينافي العموم بل هو ان يتناول عرفا يعني ان خطاب المذموم يتناول التعميم عرفا فيما اذا كان  
 الخطاب قدوة والغير اتباعا وشيئا على وعلى الثاني يمنع ان يخرج غير المذكور ليس بتخصص  
 فانما قانونه عام وان الاخراج عنه تخصيص والتخصص كما يقع في العام لغة يقع في العام  
 عرفا كما في قوله تعالى حوت عليكم امها تنكم فانه يم عرفا حرمة جميع الاستماع وقد خص  
 عنه النظر وامثاله اه وهذا قد يدل على ان المراد بالتناول على القول الثاني التناول لفظا  
 لكن بحسب العرف وان نفي التناول على القول الاول هو نفي التناول لغة ولا ينافيه قول  
 الشارح من حيث الحكم لانه مبني على عدم التناول من حيث اللغة وقد يقتضى ذلك ان الخلف  
 لفظي وبه صرح صاحب التقود فقال وعند التحقيق لا يتجزئ محل النزاع اذ من قال بالعموم  
 قال به عرفا ومن نفاه نفي لغة اه وقد ثبت كل بان مقتضاها الاتفاق على العموم عرفا وقضية ذلك  
 ورافقة الاول على التناول من حيث الحكم مع انه صرح بخلاف ذلك كما صرحت به عبارة  
 الشارح كما ترى واهذا قال شيخنا النهاب قوله من حيث الحكم بان محل الخلاف اذ هو من  
 حيث اللفظ لا خلاف في عدم تناوله اه لكن قوله لا خلاف في عدم تناوله له باعتبار اللغة اذ  
 تناوله من حيث اللفظ عرفا محتاتف فيه كما يفيد ما تقدم عن العضد ويمكن ان يجاب عما ورد  
 العضد بانما سلما ان اللفظ قديم عرفا لا يمكن لا يخفى ان الكلام عند اتقاء القرائن العممة  
 والتخصيص وعدم الضرورة والحاجة الى التعميم والتخصيص وحينئذ فليبق الاجتزاد احتمال  
 التعميم عرفا ولا وجه لاثباته بمجرد الاحتمال خصوصاً فيما فيه تكليف وتعلق احكام فليتأمل  
 والامر الثاني انه قد ثبت كل ذلك مما سبق في كتاب السنة من ان قوله عليه افضل الصلاة  
 والسلام قد ثبت حكمه في حق امته حيث لم يدل دليل على الاختصاص به واهذا قال الامام  
 في الورقات وان لم يدل أى دليل على الاختصاص به لا يخص به أى بل تشاركه فيه امته لان  
 الله تعالى قال لقد كان احكم في رسول الله اسوة حسنة فيجعل اى ذلك الفعل على الوجوب عند  
 بعض اصحابنا في حقهم وحقنا أى ورجحه في جمع البواضع اه فكذا تعلق بنا عند الاطلاق حكم  
 فعله فليتعلق بنا حكم امر الله له وقد يفرق بانه عليه افضل الصلاة والسلام مشرع لنا وكل من  
 فعله وقوله تشريع ووضع التشريع فلهذا تعلق بنا حكم فعله واما امر الله اياه فليس تشريعا  
 منه عليه افضل الصلاة والسلام فليتعلق بنا وبان اختصاص الصيغة به يفرق عن الامة  
 لاشعاره بارادته وحده ولا كذلك مجزئ الفعل فليتأمل (قوله وقبل يتناولهم) عبارة العضد  
 وقال ابو حنيفة واجد هو عام للامة ظاهرا فيجعل عليه الا بدليل خارجي يصرف عنه ويوجب  
 تخصيصه به اه وقضية كون العموم ظاهرا والحمل عليه الا بدليل ان المراد بالتناول لفظا  
 والعمل المراد بالتناول لفظا بحسب العرف لما تقدم عنه (قوله واجب بان هذا) أى كون امر  
 القدوة أى المقدي به امر الاتباعه عرفا فيما يتوقف المأمور به على المشاركة الخ عبارة

وقبل يتناولهم لان امر  
 القدوة امر لاتباعه معه  
 عرفا كما في امر السلطان  
 الامير يفتح بلداً وورد عدو  
 واجب بان هذا فيما يتوقف  
 المأمور به على المشاركة  
 وما نحن فيه ليس كذلك  
 (و) الاصح ان (تحوياتها)  
 الناس

المضد الجواب أن فهم ذلك أي ان الامر له ولا تسامحه معه من الخطاب له مجموع وان سلم فاعلم  
 يفهم بتدليل وهو ان المقصود وهو المناجزة أي مناجزة العذوق والفتح أي للبلد المأمور بهما  
 موقوف على مشاركة اتباعه بخلاف هذه الصور فان قيام الرسول وشهود أي في قوله تعالى  
 يا أيها المزمل يا أيها المذثر مما لا يتوقف على مشاركة الامة له اه وقوله الجواب قال السعديني  
 لان سلم أن كون الامر له ولا تسامحه يفهم من الخطاب له لانا الاستدلال ولا جموعة الدليل ولو سلم فاعلم  
 يفهم منه جموعة الدليل لتوقف المأمور به على معاونة الاتباع فيما ذكرتم من المثال بخلاف  
 ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم من الاحكام الشرعية اه واذا علمت ذلك ظهر لك أن جواب  
 الشارح سبني على التفرق وكان وجه ارتكابه مراعاة الاختصاص مع حصول المطلوب به فليعلم  
 (قوله يشمل الرسول عليه الصلاة والسلام) قال اله عد أي بحسب المصمم المستفاد من  
 التركيب اه أي كما جمل اللفظ قال المضد لنا تقدم انه مما يقتضيه اللفظ لثمة توجب الاستدلال  
 فيه عند التركيب اه (قوله وان اقترن بقل) قال اله عد وليس المراد صريح اللفظ القول أي  
 فقط بل يدخل فيه مثل بلغهم كذا وكذا واكتب اليهم كذا وما أشبه ذلك اه (قوله لانه ورد على  
 لسانه للتبليغ لغيره) عبارة المضد قالوا اولاته عليه السلام أمر او مبلغ فان كان أمر افلا  
 يكون مأمورا لان الواحد بانطاب الواحد لا يكون أمر او مأمورا مساوان تان مبلغا فلا  
 يكون مبلغا اليه بمنزلة ذلك (فان قيل) قد يكون أمر او مأمورا من جهتين قلنا لا امر اعلى رتبة  
 من المأمور ولا بد من المغايرة للجواب لان سلم انه أمر او مبلغ بل الامر هو الله والمبلغ هو جبريل  
 وهو بالتبليغ جبريل ما هو داخل فيه اه وقوله لا يكون أمر او مأمورا معا قال في النفوس  
 أي بالقطع الضروري اولان الأمر طالب والمأمور مطلوب وقوله لمثل ذلك أي للقطع والمغايرة  
 بين الامر والمأمور وقوله فان قيل قد يكون أمر او مأمورا من جهتين الخ قال اله عد فان  
 قيل فخله يرد على التبليغ ولا يتأتى الجواب بمنزلة ما ذكرنا لا يشترط كون المبلغ اعلى قلنا لا بد ان  
 يكون وصول الخطاب الى المبلغ قبله وله الى المبلغ اليه وهذا في الواحد محال وان تعددت  
 جهاته وهو ظاهر اه وبما تقرر به لم أن الشارح ذكر دليل هذا القول دون جوابه واعبه له  
 لاشكال اطلاق نفي التبليغ عنه صلى الله عليه وسلم وكان وجه تعرضه لدليل الثاني والثالث  
 دون الاول ظهور دليله اذ لا شبهة في تناول اللفظ (قوله وثالثها التصويل الخ) قال الامام في  
 البرهان وهذا ذكره الصيرفي وارتداه الحلبي وهو عندنا تفصيل فيه تحصيل يتدرجه من لم يعظم  
 حظه من هذا الفن فاما القسم المسلم فلا حاجة الى مراد فيه وأما الخطاب المضد وبالامر  
 بالتبليغ فهو يجري على حكم العموم عندنا فان قوله بأبيها الناس على اقتضاء العموم في وضعه  
 والقاتل هو الله تعالى وحكم قول الله تعالى لا يفتره أمر محتمر بالرسول عليه الصلاة والسلام  
 في تبليغه وكان التحقيق فيه بلغني من أمر ربي كذا فاعلموه وعوه واتبعوه اه وقد ينوخذ من  
 قوله والقاتل هو الله تعالى الخ ان محل الخلاف في الصيغة المذكورة اذا وردت في القرآن أو في  
 الاحاديث القدسية بخلاف ما اذا لم ترد في ذلك كما في قوله صلى الله عليه وسلم في الخبر الحسن بأبيها  
 الناس اسعوا فان الله سبحانه كتب عليكم السعي فلا يكون من محل هذا الخلاف الآن يقال انه  
 قول الله في المعنى لانه ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى وأورد ايضا على هذا القول أن

يشمل الرسول عليه الصلاة  
 والسلام وان اقترن بقل  
 وقيل لا يشمله مطلقا لانه  
 ورد على لسانه للتبليغ لغيره  
 (وثالثها التصويل) ان اقترن  
 بقل فلا يشمله لانه ورد في  
 التبليغ والا فاشمله



جميع الخطابات المنزلة عليه صلى الله عليه وسلم على تقدير قل فلنلزم أن لا يدخل في شيء منها ورد  
 بالنع ولو سلم فليس المقدر كاللقوط من كل وجه (قوله وأنه يعيد) أي شرعا إذ لا كلام في  
 أنه يعيد لغة وعبارة العبد خطاب الشارع بالأحكام بصيغة تتناول العبد نفسه مثل يا أيها  
 الناس ويا أيها الذين آمنوا هل يتناول العبد شرعا حتى يعيدهم الحكم أو لا بل يختص بالأحرار  
 لا كقولنا أنه يتناول العبد (قوله والكافر) قال الكوراني لا وجه ليراده هنا إذ علم حكمه  
 من مسئلة تكليف الكافر بالفروع اه (وأقول) بل له وجه وجيه وهو دفع توهم عدم تناول هذه  
 الصيغة الخاصة ولا يلزم من كونه مكلفا بالفروع ان يقصد بهذه الصيغة الخاصة خصوصا  
 مع اشتغالها على نوع غفيرة في الخطاب ومع وقوع الخلاف هنا في تناول هذه الصيغة لمنع  
 احتمال عدم بناء المخالف على عدم تكليفه بالفروع كما يدل عليه تردد الركني حيث عبر بقوله  
 وقيل لا يدخل وأعله بناء على أنهم غير مكلفين فكيف يسوغ مع ذلك أني الوجه عن إرادته  
 (قوله وقيل لا بناء على عدم تكليفه بالفروع) قال شيخنا الشهاب خرج الأصول نحو ما أيها  
 الناس آمنوا فيدخل اتفاقا اه (قوله دون من بعدهم) قال المعنى أي بعد الموجودين في  
 زمن الوحي وقيل من بعد الخاضرين مهابط الوحي والازل هو الوجه ويدل عليه ما ذكر في  
 الاستدلال أنه لا يقال في المعدومين يا أيها الناس اه وبالأول جزم الشارح بقوله وقت وروده  
 (قوله وقيل يتناولهم أيضا) قال العضد لنا أي على الأول اناتهم قطعاً أنه لا يقال للمعدومين  
 يا أيها الناس ونحوه وانكاره كناية ولنا أيضا أنه امتنع خطاب الصبي والمجنون بنحوه وإذا  
 لم وجهه نحوهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم أجدر أن يمنع لأن تناوله  
 أبعد اه واعترضه السعد فقال واعلم ان القول بعموم النصوص ان بعد الموجودين وان  
 نسب إلى الخطاب فليس يعيد إلى ان قال وما ذكر المحقق من أن انكاره مكابرة حق فيما إذا كان  
 الخطاب للمعدومين خاصة وأما إذا كان للموجودين والمعدومين ويكون اطلاق لفظ  
 المؤمنين أو الناس عليهم على طريق التغليب فلا وجه له فصيح شائع في الكلام وكذا  
 الاستدلال الثاني ضعيف لأن عدم توجه التكليف بناء على دليل لا ينافي عموم الخطاب  
 وتناوله لفظا اه كلام السعد وكان قوله لأن عدم توجه التكليف الخ معناه ان قيام الدليل  
 على عدم تكليف نحو الصبي حتى كان خارجا من تعريف حكم هذا الخطاب لا ينافي  
 عمومته وتناول لفظه حتى يستدل بعدم توجهه له على عدم توجهه للمعدوم ولا ينبغي أن  
 يكون إشارة إلى ان المراد بيان عموم الخطاب للمعدوم دون عموم حكمه له لأن كلامهم صريح  
 في خلافه كقول العضد ليس خطابا لمن بعدهم وانما يثبت حكمه لهم بدليل آخر وكقوله قالوا  
 أي الخطاب لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسل إليه واللازم منتف اما الملازمة  
 فانه لا معنى لارساله الا ان يقال له بلغه أحكامي ولا تبليغ الأبهى هذه العمومات وهي لا تناوله  
 وأما انتفاء الأوزم فبالاجماع الجواب لان سلم انه لا تبليغ الأبهى هذه العمومات التي هي خطاب  
 المشافهة إذ التبليغ لا ينعين فيه المشافهة ثم يجب التبليغ في الجملة فانه يحصل بأن يحصل  
 لبعض شفاها والبعض ينصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم اه  
 ولقائل أن يقول لا حاجة في تناول الخطاب للمعدومين إلى التغليب إذ لفظ الناس مثلا يصدق

(و) الاصح (انه) أي نحو  
 يا أيها الناس (يعيد العبد)  
 وقيل لا تصرف منافعة إلى  
 سنده شرعا تلفظ في غير  
 أوقات فتبقي العبادات  
 (والكافر) وقيل لا بناء  
 على عدم تكليفه بالفروع  
 (ويتناول الموجودين)  
 وقت وروده (دون من  
 بعدهم) وقيل يتناولهم  
 أيضا مساواتهم للموجودين  
 في حكمه اجماعا

على المعدوم أيضا حقيقة بناء على أن الالفاظ المفردة موضوعا للمعاني المعقولة كاسماء  
 عن الاصغها في واما الخطاب فهو وان اقتضى في كونه حقيقة وجود الكن يكفي في ذلك  
 الموجود تنزيلا كما قاله في الخطاب النفسي في الازل وان أشار الكمال الى الفرق بينهما بان  
 الخطاب النفسي في الازل يدخله معنى التعليق والكلام في خطاب لفظي لاتعلق فيه لانه  
 يمكن منع هذا الفرق وتجويز كون الخطاب هنا تميزا بالنسبة للموجودين وتعليقا بالنسبة  
 للمعدومين فليأمل (قوله قلنا بديل آخر) قال في المحصول فان قيل وما الذي يدل على  
 العموم قلنا الحق انه معلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم وقد كروا طريقين آخرين  
 الاول التمسك بقوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس وقوله عليه الصلاة والسلام بعثت الى  
 الاحمر والاسود وقوله حكى على الواحد حكى على الكل الثاني انه عليه الصلاة والسلام  
 متى أراد التخصيص بين كما قال لابي بردة من بين الجماعة تجزى عنك ولا تجزى عن أحد بعدك  
 وخص عبد الرحمن بن عوف بجمل ابيس المرير فثبت لابين التخصيص علم العموم واقبال أن  
 يعترض على الاول بان لفظ الناس والجماعة والاسود والانجر لا يتناول الا الموجودين فيخص  
 أيضا بالحاضرين وعلى الثاني ان ذكر التخصيص انما يحتاج اليه لوجوب لفظ يوهم العموم  
 لكنا ان الخطاب مشافهة لا يمكن أن يدخل فيه الذين سيوجدون بعد ذلك فلا حاجة فيه الى  
 بيان التخصيص اه ورد الاصغها في اعتراضه الاول بان الالفاظ المفردة موضوعا للمعاني  
 المعقولة المتصورة وليست موضوعا للماهيات المأخوذة موجودة في الخارج فالعرب وضعت  
 لفظ الانسان للذات المتصورة وكذا الاسود والاحمر وغيرهما وذلك يعرف بالرجوع الى  
 اللغة واستعمالات أرباب اللسان فما ذكره ضعيف نعم صدق المشتقات حقيقة كالؤمن والكافر  
 هل يتوقف على حالة صدور من زيد او يصدق حقيقة وان كان صدر منه الضرب فيه خلاف  
 مضي اه ويرد اعتراضه على الثاني بأنه يكفي في التوهم احتمال ارادة غير الموجودين معهم  
 فليأمل (قوله من الشرطية) كذا في المختصر وغير العبد بقوله ما لا يفرق فيه بين المذكر  
 والمؤنث مثل من وما وان كان العائد اليه مذكرا فانهم المذكر والمؤنث عند الاكثرين قال  
 الحديث يراد ان ذكر من الشرطية مجرد التمثيل والضابط الالفاظ التي لا يفرق فيها بين المذكر  
 والمؤنث وكان لها عموم مثل من وما الموصولين والشرطيتين وغير ذلك اه وكان تقيده  
 بقوله وكان لها عموم المتبادر منه العموم الاستغراق في المناسبة ان هذه المباحث العموم  
 الاستغراق والاقلامان من جريان الخلاف في الاعمال عموم استغراق أو بدلي ثم رأيت قول  
 شيخ الاسلام هذا مع ان الظاهر عدم تقيده من بشي بما ذكر أي من كونها شرطية أو استغرافية  
 أو غير ذلك لتشمل من التامة والموصوفة لكن عمومها في الاثبات عموم بدلي لا شمولي اه (قوله  
 وعلى ذلك) أي الخلاف المذكور وقوله على الاصح أي المبنى على الاصح في المتن ان من الشرطية  
 تتناول الاثبات (قوله لان المرأة لا يستتر منها) فيه حيث لم يمهله بان من لا تتناول المرأة كما هو  
 الظاهر لو ثبتت هذه المسئلة على هذا الخلاف اثمارة يجوز بناء هذا القول على الرابع من هذا  
 الخلاف أيضا فيكون الحديث المذكور من العام المخصوص بغير المرأة وما صله انه أشار الى بناء  
 القول الاول في نظر المرأة على الرابع من هذا الخلاف ويجوز في القول الثاني بناء على الرابع

قلنا بديل آخر وهو مستند  
 الاجماع لانه (و) الاصح  
 ان من الشرطية تتناول  
 الاثبات) وقيل يخص  
 بالذكور وعلى ذلك لو نظرت  
 امرأة في بيت أجنبي جاز  
 رميها على الاصح لم يثبت  
 مسلم من تطالع في بيت قوم  
 بغير اذنهم فقد دل لهم أن  
 يقفوا عينه وقيل لا يجوز  
 لان المرأة لا يستتر منها

ايضا

أيضاً بناءً على تخصيص الحديث بعبرها نظراً للمعنى المذكور (قوله والاصح ان جمع المذكور  
 السالم) كذا في المختصر فإنه عبر بقوله جمع المذكور السالم كالسالم ونحو فعلوا مما يغلب فيه  
 المذكور لا يدخل فيه النساء ظاهراً **هـ** وبعبارة المصنف من المذكر هل تتناول النساء وليس النزاع  
 في دخول النساء في نحو الرجال الخ قال السعديني ان الصيغة التي يصح اطلاقها على المذكور  
 خاصة قد تكون موضوعة بحسب المادة المذكور خاصة مثل الرجال ولا نزاع في انها لا تتناول  
 النساء وقد تكون موضوعة لما هو اعم مثل الناس ومن وما ولا نزاع في أنها تتناول النساء وقد  
 تكون بحسب المادة موضوعة لهما وبحسب الصيغة المذكور خاصة وهذا هو المتنازع فيه  
 وحاصلها ان تغليب المذكور على الاناث والتصدد اليهما جميعاً ظاهراً وبني على قيام القرينة **هـ**  
 فلم يقيد بالجمع السالم فشم ما جعله هو المتنازع فيه نحو صوام وقوام من جوع التكسير  
 الموضوع بحسب المادة لهما واختصة بحسب الصيغة المذكور بخلاف صوم وقوم فإنه لا يخص  
 المذكور كما قال ابن مالك في الفيته **و** فعل لقاعل وقاعلة **ز** وصنن نحو عاذل وعاذله  
 ومثلها القمال فيما ذكره **ح** أي في وصف المذكور بواو في ذلك قول الزركشي ووقع في بعض النسخ  
 وكذا المكسر وضهيرهما وهو استدر العلى تصويرهم المسئلة بالجمع السالم فان المكسر كذلك ولم  
 أر لهم قصر بحال ذلك بل رأيت في بعض المسودات ان جمع التكسير لا خلاف في عدم الدخول  
 فيه ويشهد له الوقت على بن زيد فإنه لا يدخل فيه البنات ثم ان ذلك قرينة على الدخول دخلن  
 على الاصح كالوقت على بن عيم أو هاشم فان التصدي الجبهة **هـ** ويتعين تقييد جمع التكسير  
 في هذه النسخة على ما لم يختص بالذكر بحسب المادة لما تقدم عن العضد والسعد وتقييد  
 ضمير جمع التكسير بغير ضمير ما اختصت مادته كما هو ظاهر اذا لوجه دخول النساء في الواو  
 من نحو قولنا الرجال فعلوا وان طال الفصل بين الضمير ومن جبهه وأما قول شيخ الاسلام  
 والحقيق كما في العضدان المكسر لا يشمل الاناث ان دل بما ذكره كرجال والاقضية الخلاف  
 السابق في عزوه ذلك العضد نظراً في لم أر فيما وقت عليه منه تعرضه لخصوص ما لم يدل بما ذكره  
 من المكسر في اجراء ذلك الخلاف فيه الا أن يكون مستند عزوه ذلك اليه اطلاقه (قوله وقيل  
 يدخلن فيه ظاهراً) أي فيكون اللفظ مستملاً في الرجال والنساء حقيقة فيهما كما يدل عليه  
 قول العضد كغيره قالوا أي الخنا بلة أو لا المعروف من أهل اللسان تغليبهم المذكور على المؤنث  
 عند اجتماعهما بان اتفاق ولو كانت ألف امر أجمع رجل واحد قال تعالى ادخلوا الباب بهذا  
 والمراد بنوا اسرائيل رجالهم ونساءهم الجواب انه انما يدل على ان الاطلاق صحيح اذا قصد  
 الجميع ونحن نقول به لكنه يكون مجازاً ولا يلزم ان يكون ظاهراً وفيه النزاع (فان قيل) الاصل  
 في الاطلاق الحقيقة فلا يبصار للمجاز الا بدليل (قلنا) لا نزاع في أنه للرجال وحدهم حقيقة ولو  
 كان لهم وللنساء حقيقة أيضاً لزم الاشتراك والافعال مجازية ولو لم يكن لهم وللنساء حقيقة  
 وقد ثبت الاطلاق عليهما كان مجازاً وقد علمت ان المجازاً ولي من الاشتراك **هـ** ومن ذلك يظهر انه  
 ليس من اذا الخنا بلة بالتغليب ما يقتضي التجوز بان يكون عند الاستعمال بعد الوضع لاحدهما  
 وعند فقط بل مرادهم التغليب عند الوضع بان يوضع للشئين ما يناسب احدهما لتغلبه على  
 الآخر كوضع صيغة المذكور المذكور والمؤنث والى ذلك يستبر قول البرهان وما ذكره هو لا من

(و) الاصح (ان جمع المذكور  
 السالم) كالسالم لا يدخل  
 فيه النساء ظاهراً وإنما  
 يدخلن بقرينة تغليباً  
 لذلك كوز وقيل يدخلن فيه  
 ظاهراً لانه لما كثر في  
 الشرع مشاركتهم لذلك كوز  
 في الاحكام

تغليب علامة التذكير عند محاولة التعبير عن الجنس فصحح على الجملة الا انهم لم يههوه على وجهه فان ما ذكره سابق ان اريد ما ان يقال ان وضع اللسان على ان مسلمين مسترسل على الرجال والنساء استرساله على آحاد الرجال فلا اه لكن قول الشارح لانه لما كثر في الشرع الخ فديل على انه ليس حقيقته بالنسبة اليهن فليست امل (قوله لا يقصد الشارع الخ) او رده عليه ان جعل الشارع وهو يقصد جواب لما لا يتشبه الا على رأي ابن عصفور ويمكن ان يجاب بدعوى ان لما انما يحتاج لجواب اذا قصد بهما التعليق اما اذا لم يقصد بهما الا مجرد الطريقة فلا يحتاج لجواب وحينئذ فقوله لا يقصد بخبران ولما متعاقبه (قوله قصر الاحكام عليهم) قال شيخنا الشهاب فيه بحث فانه ليس فيه تعرض للقصر غاية الامر السكون عنهن اه (واقول) يمكن ان يجاب عنه بان المراد القصر اقتطابا لا يريد تناول اللفظ لهن ولا يان حكمهن بهذا اللفظ ولا يريد اللفظ الا الرجال ويان حكمهن لا قصر الحكم في الواقع كما هو مبني على بحث الشيخ فليست امل (قوله والاصح ان خطاب الواحد) اقول ينبغي وخطاب الاثنين وخطاب الجماعة المعينة وان اريد بالواحد الشخص الواحد مثل المرأة وهل يشمل الواحد الكافر فيه نظروا نتيجة الشمول حتى يجري هذا الخلاف بناء على تكليف الكفار بالتقرب (قوله وقيل يم غيره عادة) فيه امور والا قول قال شيخنا الشهاب فيه تجوز حيث جعل العموم من عوارض الخطاب بالمعنى المصدرى فان قيل هو معنى الخطاب به قلت مسلم وبه يدفع التجوز لكن قول الشارح بحكم يعين المعنى المصدرى اه (واقول) قد يمنع التجوز مطلقا بناء على انه لم يرد العموم المصطلح بل مطلق التناول ويؤيده ان خطاب الواحد بمعنى الخطاب هو قوله له افعل مثلا وهذا لا يتصور فيه عموم مصطلح فليست امل والثاني ان قضية تصنيع المتن ان يكون تقدير قوله وقيل عادة هكذا وقيل بتعداه عادة فلم عدل عنه الشارح الى قوله وقيل يم غيره عادة ويمكن ان يوجه العدول بأنه قصد تقدير التعدي هنا بعموم غيره معه لانه اظهر في المراد اذ قد يتوهم من التعدي الى غيره اقتطاعه عنه وتعلقه بغيره والثالث ان قول المصنف عادة اقرب عندي مما افاده كلام العضد انه بعمه لغة فانه قال قالوا أي المخالفون ثانيا حكمي على الواحد حكمي على الجماعة يا أي ما ذكرتم من عدم تناول حكم الواحد للجميع بصريحه الجواب منع كونه بياها لانه محمول على انه يم بالقباس او بهذا الدليل لان خطاب الواحد خطاب للجميع لغة وفيه وقع النزاع اه وقد يشكك الجمع بينهما ويراد بالعادة العرف مراد منه عرف اللغة واعلم ان حديث حكمي على الواحد حكمي على الجماعة لا يعرف له أصل بهذا اللفظ ولكن روى الترمذي وقال حسن صحيح والساق وابن ماجه وابن حبان قوله صلى الله عليه وسلم في مبايعة النساء اني لاصافح النساء وما قولي لامرأة واحدة الا كقولي لما تم امرأة (قوله والاصح ان خطاب القرآن والحديث يا أهل الكتاب لا يشمل الامة) قال الصكوري قد اختلف في الخطاب الخاص بأهل الكتاب لفظا هل يختص بهم حكما واختار عند المصنف اختصاصهم بهم والحق انه ان اراد انه لا يتناول غيرهم لغة فهو حق والا فلا اذ لا مانع من القياس اذا كانت العلة مشتركة الى ان قال ولو قال المصنف ان خطاب بمنثل أهل الكتاب لا يم غيرهم كان اخصرا وأقيد اه (واقول) قد قال السكالي في قول الشارح المحقق وقيل يشملهم فيما يتشاركون فيه مائنه هو

لا يقصد الشارع بخطاب  
الذكور قصر الاحكام عليهم  
(و) الاصح (ان خطاب  
الواحد) بحكم في مسئلة  
(لا يتعداه) الى غيره  
(وقيل يم) غيره (عادة)  
لجران عادة الناس بخطاب  
الواحد واردة بالجمع فيما  
يتشاركون فيه قلنا مجاز  
يحتاج الى الترتيب (و) الاصح  
(ان خطاب القرآن والحديث  
يا أهل الكتاب) نحو قوله  
تعالى يا أهل الكتاب لا تغلوا  
في دينكم (لا يشمل  
الامة) وقيل يشملهم فيما  
يتشاركون فيه

في المسودة الاصولية للصحيحين تسمية ولفظه يشبههم ان شركوهم في المعنى والافلام قال ثم الشمول  
هنا هل هو بطريق العبادة العرفية أو الاعتبار العقلي فيه الخلاف وعلى هذا ينبغي استمدلال  
الاعتد بمثل قوله تعالى أأمر من الناس بالبر الآية فان هذه الضمائر ليبي امرا تامل قال وهذا كله  
في الخطاب على لسان محمد صلى الله عليه وسلم اما خطابهم على لسان آبياتهم فهي مسألة  
شرح من قبلنا اه والقول بانه يعبرهم بطريق الاعتبار العقلي وهو القياس لا يتبعه المصنف  
انما يتبع العموم من حيث اللفظ بالصيغة أو العادة اه ومنه يعرف جواب الحق الذي ادعاه  
الكوراني على انه قد يمنع ما سلمه من حقيقة الشق الاقول في كلامه لان هذه الامة من أهل  
الكتاب بالمعنى القوي ، اما قوله ولو قال المصنف الخ فخواه ان الحكمة فيما منعه المصنف  
الاحتياط في بيان شمول المسئلة تطلب القرآن وخطاب الحديث الذين هما المعبران عندنا  
في أخذ الأحكام والاصل لما عداهما ما التنصص عليهم ما ودفع توهم عدم دخولهما أو دخول  
أحدهما وتوهم دخول نحو التوراة إذ لو أطلق كما قال الكوراني كان داخلا مع انه ليس من  
محل الخلاف كما علم بما ذكره الكمال وهذا أرجح وأهم من مراعاة مجرد الاختصارية والاعتدية  
بشمول غيرهما الذي منه ما هو غير مراد كخطاب التوراة كما تقرره كما لا يخفى وأما بيان حكم غير  
صيغة بأهل الكتاب مما عوفي معناها فهو مستفاد من بيانه ومفهوم منه وأما بيان حكم غير  
أهل الكتاب من الامم غير هذه الامة فلا كبير جدوى له بالنسبة لنا فلذا لم يلتفت اليه فلنأمل  
(قوله وان الخطاب بكسر الطاء وهو التكلم داخل في خطابه ان كان خيرا لا امرا) فيه  
أموره الاول قال شيخ الاسلام المراد بقولهم الخطاب هل يدخل في خطابه أو لا بما عر به بعضهم  
ان التكلم بكلام يصلح شموله هل يدخل فيه أو لا سواء كان ثم خطاب أو لا لان المستقبله بمنزلة  
الخطاب وقاعدة التكلم لذلك بمنزلة الخطاب اه ويوافق قول السعد بشرأى العضد بقوله  
هل يدخل في خطابه لتساوله له صيغة اني أن الكلام فيما اذا وجد في الكلام صيغة تتناول  
الخطاب بحسب اللفظ كلفظ كل شيء في قوله بكل شيء عليم ولقظ من في من أكرمك فآكرمه  
ولآيته اه والثاني ان قوله في خطابه تقديره في عموم متعلق خطابه كما عبر به ابن الحاجب  
وذلك لان الخطاب أي التكلم من جملة معنى الخطاب أي اللفظ الخطاب به قد خوله في نفس  
المعنى لاقى الخطاب وعندى انه يمكن ان يقال داخل في متعلق خطابه وكان زيادة لفظه عموم  
التبسيه على ان أصل الخلاف ان المعنى هل يتم التكلم أو لا ومع ذلك كله فلا خلل في عبارة المصنف  
لشروع العرف بدخول المعنى في الكلام بمعنى فهمه منه ودلالته عليه والثالث ان النهي  
كلامه كما صرح به المصنف في شرح المختصر وكان سكوت الشارح عن التبسيه عليه لظهور  
الحاقه بالامر من المعنى ومنها ما انشاء ليس بالامر ولا نهى كما يؤخذ مما سياتى عن الروضة  
والرابع قال الكوراني فرق أي المصنف بين التلبيز والامر والحق عدم الفرق وانما يتبع في ذلك  
الامام ارازي حيث ذكر ان كونه امر اقرينة مخصصة وليس بشي لظهور ان قوله صلى الله عليه  
وسلم اسعوا فان الله كتب عليكم السعي ابدأ بما بدأ الله به عام فيه وفي أمته واما قوله لم كونه  
امر اقرينة مخصصة فقد سبق ان الامر حقيقة هو الله وهو مبلغ عنه تعالى (فان قلت) قد ذكر  
الفتهاء ان انساها لو قال نساء العالمين طوارق لم تطلق زوجته وهذا مبني على عدم دخول الخطاب

(و) الاصح (ان الخطاب)  
بكسر الطاء (داخل في)  
عموم خطابه (ان كان خيرا)  
نحو والله بكل شيء عليم وهو  
سبحانه عليم بذاته وصفاته  
(الامر) كقول السيد  
لعبده وقد أحسن الله  
من أحسن الذك فأكرمه  
لعبدان يريد الأمر نفسه  
بجمل الخبر وقيل  
يدخل مطلقا نظر الظاهر  
اللفظ وقيل لا يدخل من لقا  
لعبدان يريد الخطاب  
نفسه الاقرينة

في عموم الخطاب (قلت) كونه داخل في العالمين مما لا شك فيه واما عدم وقوع الطلاق فلان  
 العادة أخرجه اذا العادة تخص خصوصاً في الأيمان وهذا هو الحق في التعليل ومن علل بعدم  
 الدخول فتدبر على المذهب المرجوح هـ (وأقول) اما قوله فرق بين الخبر والامر الخ  
 فهو ما به ان يقيد بقوله هنا فيقول فرق هنا بين الخبر والامر والحق عدم الفرق كما مشى عليه  
 المصنف في محث الامر لان المصنف مشى ثم على عدم الفرق فهذا الاطلاق الموهوم ان المصنف  
 لم يذكر في هذا الكتاب خلاف ما هنا بل المتبادر من ذلك خلاف الصواب في البيان وكأنه لم  
 يستحضر ما تقدم واما قوله وليس بشئ لظهور الخ فهو الذي ليس بشئ لانه بالغ في رد كلام الامام  
 واقصر في رده على دعوى ما هو من محل النزاع وهو ان الامر في الحديث المذكور ظاهر  
 العموم ولا منه عليه أفضل الصلاة والسلام وهذا مما يقضى منه العجب وكأنه نسي ما هو  
 مشهور حتى بين الطائفة لا يسع الاحتجاج بحمل النزاع أو قومه ما ادعاه من ثبوت هذا الحكم  
 في حقه صلى الله عليه وسلم بحسب الواقع ولا شك ان الامر في هذا الحديث من جملة الاوامر التي  
 يخالف فيها الامام على انه يمكن اخراج نحو هذا الحديث عن محل النزاع الى محل الاتفاق على  
 عدم تناول المتكلم لان محل النزاع كما تقدم كلام يصلح لشمول المتكلم وما ذكر في الحديث لا يصلح  
 لشمول المتكلم لان الامر لا عموم فيه كما سياتي نظيره في كلام شيخ الاسلام ولانه خطاب وأمر للغير  
 والواحد بالخطاب الواحد لا يكون أمراً أو ما موراً ولا مبلغاً ومبلغاً اليه ولو باعتبارين لما تقدم  
 في مسألة ان نحوياً بها الناس يشبهه ولا يتأتى هنا الجواب السابق ثم لان هذا ليس كلام الله حتى  
 يدعى انه ليس أمراً ولا مبلغاً وان الأمر هو الله والمبلغ جبريل وهو صلى الله عليه وسلم حاله  
 للتبليغ بل هذا كلامه صلى الله عليه وسلم والحديث المذكور ورد بلقياً بأبها الناس اسعوا فان  
 الله سبحانه كتب عليكم السبي ومع ذلك قد لا يشبهه صلى الله عليه وسلم لا يقال لكنك أوحى اليه  
 المعنى فهو مبلغ له أو حال التبليغ جبريل اياه لاننا نقول لكن الموحى اليه يتم تعلقه بالنسبة اليه  
 بمجرد بلوغه اليه صلى الله عليه وسلم وتعبيره عنه صلى الله عليه وسلم انما هو لامر غيره وتبليغه  
 فلا تعلق للعبارة به صلى الله عليه وسلم بخلاف ما اذا كانت العبارة من كلام الله لتعلقها به صلى  
 الله عليه وسلم أيضاً الا ان يقال ان العبارة في المعنى منسوبة اليه تعالى لانه لا ينطق عن الهوى  
 ان هو الاوحى يوحى على ما أشرنا اليه في الكلام على المسئلة المذكورة واما قوله واما قولهم الى  
 قوله وهو مبلغ عنه تعالى فجوابه بعد تسليم انه غير أمر بل مبلغ هذا لا يجدي شيئا بل هو عليه لانه  
 يستحيل كونه مبلغاً لنفسه لما تقدم في كلام السعد أنه لا بد من وصول الخطاب الى المبلغ قبل  
 وصوله الى المبلغ اليه وهذا في الواحد محال فكونه مبلغاً قرينة مخصوصة فالخاص انما أمر  
 أو مبلغ وكل منهما قرينة مخصوصة واما قوله كونه داخل في العالمين مما لا شك فيه فجوابه ان الذي  
 لا شك فيه كما لا شك فيه هو كونه داخل في العالمين بمعنى انه من افرادهم وان لفظ العالمين يتناول  
 ولو باعتبار الحكم في الجملة وهذا ليس من محل النزاع واما كونه داخل في العالمين باعتبار الحكم  
 الخاص كما في مسئلتنا وهو محل النزاع فهذا مما لا يسع عاقلنا في الشك عنه كيف وقد ذهب  
 كثير من الأئمة الاعلام جبال الاسلام الى تفخيز عدم الوقوع على هذه القاعدة واما قوله  
 فلان العادة أخرجه فتبينه عليه ان هذا لا يقابل البناء على عدم المحمول بل وان يكون

عدم الدخول مبيحا على العادة واما قوله اذا العادة تخصص خصوصا في الايمان فتبرحه عليه  
ان الاصل المعول عليه عند التساقفة في ايمان الطلاق التي هذه المسئلة منها تقديم الوضع  
التقوى على العرف فلا يجدي به ما ذكره بل لا بد له على ما زعمه من بيان وجه خروج هذه المسئلة عن  
هذا الاصل واما بالنسب والشارح سكا عن ان المخاطب بالفتح يدخل في خطابه أولا  
وقد قال شيخ الاسلام انه لا يبعد كما قال الاستوى في تهمة تخريج الخلاف فيه كقوله اعط هذا  
من شئت او وكلت في اراء غير ما في فلو كان المخاطب منهم لم يدخل على الاصح فلا يعطى نفسه  
ولا يبرئها ولا يتدح في ذلك عدم تخريجه في فهو قوموا ونحو من رد عدي فله كذا كما قيل اذ  
لا عموم في الاول والثاني وان لم يقع فيه تخريج لا يبعد التخرج فيه على انه قد يقال ان هذه  
القاعدة كقوله لا كلمة اه وما يورد ما هاهنا الاستوى من ابراء الخلاف قول القاضي ابو  
الطيب في عدم دخول الوكيل في ابراء الغرما لان المذهب الصحيح ان المخاطب لا يدخل في عموم  
امر الخاطبة اه وتقول شيخ الاسلام ولا يتدح في ذلك الخ قوله كره الكمال فانه نقل  
عن البقعي القطع بعدم الدخول في الاول وبالدخول في الثاني ثم قال وهو رد لما في التمهيد  
للانستوى الخ واصل المراد بالمخاطب من رد عدي من خطوبهم بهذا الكلام ووجه اليه لان  
دخل في من ولم يوجه له هذا الكلام (قوله وقال التوروي في كتاب الطلاق من الروضة انه الاصح  
عند اصحابنا في الاصول) قال شيخ الاسلام فهم الشارح من ظاهره عدم دخول المخاطب في  
خطابه مطلقا وليس كذلك بل هو في الاثنا بقرينة ما عله به وهو ان زوجته لا تطلق بقوله نساء  
العاقلين طوارق اه (واقول) وما فهمه الشارح هو ظاهره ولا صارف عنه وما ادعاه من القرينة  
اي بقرينة كما لا يخفى وصحارة الروضة عطف على منقولات عن فتاوى القنابل مانصه وانه لو قال  
نساء العاقلين طوارق لم تطلق امرأته وعن غيرها انطلق وبني الخلاف على ان المخاطب هل يدخل  
في الخطاب قلت الاصح عند اصحابنا في الاصول انه لا يدخل وكذا هنا الاصح انها لا تطلق واقت  
اعلم اه ولا يفهم من هذه العبارة الاما فهمه الشارح (قوله بحسب ما ظهره في الموضوعين)  
ذكر شيخ الاسلام في الموضوع الاقول ان المشهور وما هنا وانه صححه الامام والا مدي وغيرهما  
وقال التوروي في الروضة انه الاصح عند اصحابنا في الاصول اه (قوله وان نحو خذ  
أموالهم صدقة يقتضي الاخذ من كل نوع) وجهه بقوله الآتي والاقول ناظر الى ان المعنى  
من جميع الاموال ولا شك ان النظر الى ذلك هو الموافق لما تقدم من عدم اجمع المعرف بالاخذة  
من صيغ العموم ومن أن مدلول العام كلمة أي محكوم فيه على كل فرد فان قيل لا يصح العموم  
هنا لان قصته الاخذ من كل قليل وكثير مع ان الصدقة لا تؤخذ من القليل فالجواب ان هذا  
العموم مخصوص بالدلالة المانعة من الاخذ من القليل وامامنا هذا القليل فهو باق على حكم  
العموم لعدم المعارض فيه كما في سائر العمومات الخصوصية وعبارة السعد في حواشيه مانصه  
وتحقيق المقام ان اجمع لتضعيف المفرد والمفرد خصصا مثل المال والعلم والماء قد يراد به المفرد  
فيكون معنى اجمع المعرف باللام أو الاضافة لجميع الافراد وقد يراد به الجنس فيكون معناه  
جميع الانواع كالاموال والعلوم والتمويل على القرائن وقد دل العرف والعقل والاجماع  
أي المانع من الاخذ من كل فرد كدينار ودرهم ودائق على ان المراد في مثل خذ من أموالهم

وقال التوروي في كتاب  
الطلاق من الروضة انه  
الاصح عند اصحابنا في  
الاصول وصحح المستغنى  
الدخول في الامر في جميعه  
بحسب ما ظهره في الموضوعين  
(و) الاصح (ان نحو خذ  
من أموالهم صدقة يقتضي  
الاخذ من كل نوع)

الانواع لا الافراد اه ثم ارد العبد تبعه الابن الحاجب الاستدلال على العموم بان أموالهم  
 جمع مضاف فيكون المعنى من كل واحد من أموالهم اذ معنى العموم ذلك بقوله الجواب منع  
 ان العموم ذلك فان الكل وضع لاستغراق كل واحد واحد مفصلا وهو امر زائد على العموم  
 ولذلك فرق بين للرجال عندي درهم وبين لكل رجل عندي درهم حتى يلزم في الاول درهم واحد  
 وفي الثاني دراهم بعدة الرجال اه أشار أعني السعد الى جواب ذلك بقوله نعم قد تقوم قرينة  
 على ان المراد بالجمع المعرف هو المجموع لا كل فرد مثل هذه الدار لتسع الرجال أو نفس الجنس  
 مثل فلان يركب الخيل وياهند لا تحبني الرجال فلهذا يفرق بين للرجال عندي درهم ولكل  
 رجل عندي درهم عملا بالبرائة الاصابية بخلاف والله يحب المحسنين ويجب كل محسن وما الله  
 يريد ظالمًا للعباد ولا احد من العباد اه وحاصله ان الفرق بين للرجال ولكل رجل ليس لما  
 ذكره بل لقيام القرينة وانما لم يعمل بقرينة البرائة الاصابية في لكل رجل لانه نص في العموم  
 بخلاف للرجال فانه ظاهر فيه والحاصل ان العموم وضع لاستغراق كل واحد لكن تارة يكون

وقيل لا بل يمثل بالاحد  
 من نوع واحد (وتوقف  
 الاسدى) عن ترجيح  
 واحد من القولين والاول  
 ناظر الى أن المعنى من  
 جميع الاموال والثاني الى  
 أنه من مجموعها

نصافيه فلا يصح صرفه عنه وتارة يكون ظاهر اذ يصح صرفه عنه (قوله وقيل  
 لا بل يمثل بالاحد من نوع واحد) احتج له بانه اذا أخذ من جملة  
 أموالهم صدقة واحدة صدق انه أخذ من أموالهم صدقة  
 واذا صدق ذلك فقد امتثل وأجيب بمنع صدقة  
 خذ من أموالهم صدقة على ظاهره  
 اذ معناه بقضية العموم  
 خذ من كل مال  
 صدقة

\*(تم الجزء الثاني ويلي به الجزء الثالث أوله التخصيص)\*



\* (فهرسة الجزء الثاني من الآيات الينيات) \*

صفحة	صفحة
معنيدهما الخ	٢ * (التطوق والمهوم) *
١٥١ مسألة المعرب لفظ غير علم الخ	٣٢ مسألة المفاهيم الاللتب بجملة لغة الخ
١٥٢ مسألة اللفظ اما حقيقة أو مجاز الخ	٤٠ مسألة الغاية قبل منطوق الخ
* (الحروف) *	٤٢ مسألة انما قال الامدى وأبو حيان
* (الامر) *	لاتفيد الحصر الخ
٢٠٣	٤٨ مسألة من الالطاف حدود الموضوعات
٢٠٧ مسألة القائلون بالنفسى اختلقوا هل	اللقوية الخ
للامر صبغة تخصه الخ	٦٠ مسألة قال ابن فورك والجمهور واللفات
٢٢١ مسألة الامر لطلب الماهية لا لتكرار	توقيفية الخ
الخ	٦٣ مسألة قال القاضى وامام الحرمين
٢٢٥ مسألة الرازى والتسيرازى وعبيد	والغزالى والامدى لا تثبت الفسة
الخبار الامر يستلزم القضاء الخ	قياسا الخ
٢٢٢ مسألة قال الشيخ والقاضى الامر	٦٥ مسألة اللفظ والمعنى ان اتحدان منع
النفسى بشئ معين نهى عن ضده الخ	تصوره معناه الشركة فجزئى الخ
٢٢٧ مسألة الامر ان غيرهما قين أو بغير	٧٨ مسألة الاشقة تاق رد لفظ الى آخر الخ
مقائلين غيران الخ	٩٦ مسألة المترادف واقع خلافا لطلب الخ
* (مبحث العام) *	٢٥٤
٢٧٥ مسألة كل والذى والتى وأى وما وبقى	١٠٠ مسألة المشترك واقع خلافا لطلب الخ
وأين وحيثما ونحوها العموم الخ	١٠١ مسألة المشترك يصبح اطلاقه على

\* (تمت) \*