Ст 7

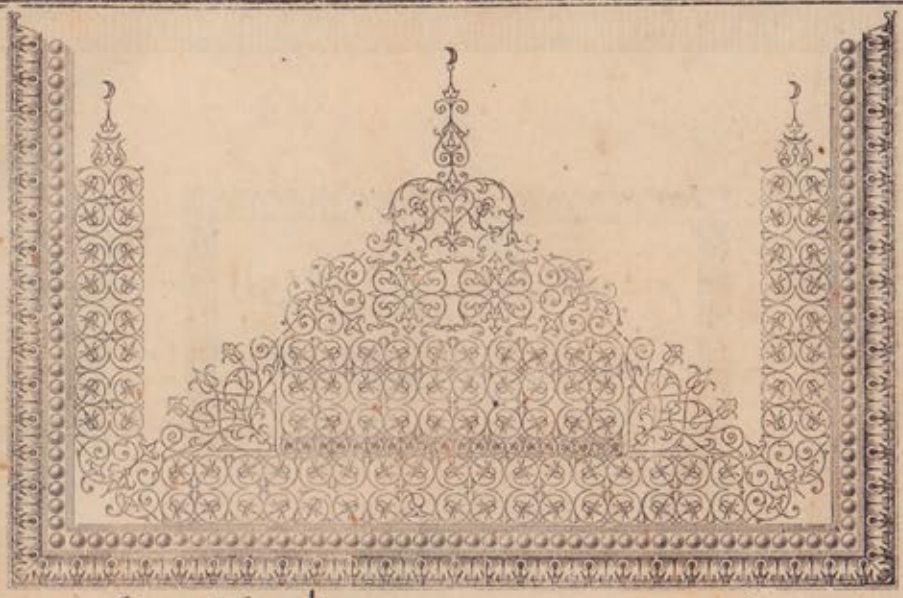
الجزء الأول من كتاب التوشيح
حاشية التوضيح والتلويح

شرع فى الطبع والتمثيل بعون الله الجليل بمصارف التاجر اسماعيل الحاج
بن اسحاق القزانى لعشر ليال خلون من ذى القعدة لسنة ١٣١٤ اربع عشرة وثلثمائة
والف من هجرة من خلقه الله تعالى على اكمل وصف صلى الله تعالى عليه وعلى آله
واصحابه وسلم بمطبعة دومبراوسكى بمدينة قزان

ملا دين مرحوم اوغلى داملا ايشجى
التونتارى نذك تصانيفندان

وكان ذلك باذن ورخصة صدرت من جانب المعارف الروسية الكائنة فى بلدة
پيطربورخ من الاماكن الشهيرة نوبابر ١٢ سنة ١٨٩٦ ميلاديه

Дозволено цензурою С-Петербургъ 12 Ноября 1896 года.
Типографія Б. Л. Домбровскаго въ Казани.



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء * فصارت راسخة باقية * ورفع بخطابه فروع الحنفية السمحة البيضاء * فصارت شامخة عالية * والصلوة على حبيبه ونبيه المبعوث الى كافة الانام لم يدع حكمة ولا هدى ولا علما ولا سرا الا وقد نبه عليه واشار اليه على قدر مايليق به توضيحا اوتلويحا صراحة اوكناية استعارة اواشارة موءولا اومفسرا اوغير ذلك من طرق البيان فكانت شريعة حاوية جامعة ناسخة لجميع الاديان وعلى آله واصحابه القائمين عنه فى احواله النائبين منابه فى اقواله وافعاله ﴿اما بعد﴾ فان الفقير الحقير الآنس بمولاه الآيس عمن سواه الراجى عفو ربه البارى ابو النقيب التونتارى تجاوز الله عن ذنبه الجلى والخفى يقول اجل ما استقر عند العقول فى احكام احكام الشرع واعز الامور التى يفتقر اليها فى تقوية الاحكام واستنباط الفروع هو علم الاصول وافضل ماصنف فيه واجل ما اعتمدوه بالتفهم والتحفظ كتاب التوضيح للعلامة صدر الشريعة مقتدى الائمة وهو كتاب جليل الشأن باهر البرهان ذو العبارات الرائقة والاشارات الفائقة السائقة الى ماذهب اليه الامام الاعظم قطب الفقه والاخبار يخرجها فى صورة الفتوى على وثق الشريعة الغراء لايروى الحديث بالاسناد الا اذا احتج به على غيره او احتج به الغير عليه يرجحه بفقاهة الرواة دون علو الاسناد وكذلك شرحه المشهور بالتلويح كتاب جليل الشأن باهر البرهان بحر لاساحل له فلا يخرج درره الا الغواص فى بحار الرواية والدراية ولا يكشفها الا مثلهما او بالتلقى عنهما او الماهر من علماء الفريقين واين هذا الشأن واين نحن هيهات هيهات الا انى لما رأيت تعليقا منسوبا الى بعض من افنى عمره فى التأليفات

السرابية

السرابية الخالية عن الفائدة قد مددا عناق المسح على بعض الحواشي وجمع نبذا من الغواشي وغفل عن مناط الحاشية وكتب على نفسه الرد على العلامة لجهله عن علو شأن التلويح اولطمعه من الجهلة اعتقادا لرفعة وقد كان مبلغ بيانه كقول القائل بان القران مابين الالفرض والقصة الماضية اردت ان ارفع الستور وامين القشر عن اللباب والزلال عن السراب مع بضاعة مزجات على قدر الطاقة والاستطاعة مع قانون التحصيل والاكتساب حتى يندفع عن السنى سؤظن الخلى مسميا بالتوشيح والترشيح فى تحقيق ماافاد اليه التوضيح والتلويح ملقبا بهداية الاستبصار اوباوضح البيان بحيث لايتردد فيه من هو مجبول بصحة الميزان وسلامة الاذعان مرتبا على المقدمة وتحشية البحرين مع عنوان الاظهار للتلويح والاضمار للتوضيح والله الموفق وبه استعين ﴿ اما المقدمة ﴾ ففيها موازنات ومقالات ﴿ الموازنة الاولى ﴾ فى اسلوب مطالعة الكتاب وهى ان ينظر فى الفاظه ومعانيها ومقتضى الحال اى الخصوصية المعتبرة فى الكلام وتلك الخصوصية قد تعتبر فى المعانى المنطوقية وقد تعتبر فى المعانى على الاطلاق وينبغى ان يتدبر فى ان هذا اللفظ عام اوخاص لازم اومتعد ويتأمل فى وجه تقديم الكلام ووجه التأخير وان ينظر فى الفاظ المتن وفى الفاظ شرحه وان الشارح رحمه الله تعالى من اى عبارة المتن اخذ واستخرج هذا المعنى الذى اخذه ولاى فائدة غير الاسلوب ولاى فائدة زاد هذا القيد وان المقصود بالافادة فى الكلام المقيد هو القيد اوالمقيد اوالمجموع ويجتهد ان يجد منعا اومعارضة على وفق قانون الاكتساب والتحصيل اى على وفق علم الميزان مع تفريغ القلب عن العوايق والموانع بالتوجه الكلى وينبغى ان ينظر فى موءلفات الفضلاء بانواع المطالعات وطرق الملاحظات اذلهم فى سوق العبارات اسلوب مختلفة وطرق متعددة فلبعضهم طريق خاص يشير الى التقديرات والى ملاحظتها فى الاشارات والتفريعات واليه صدر الشريعة فى التوضيح والمختصر وبعضهم متماثلون فى سوق العبارات متقاربون فى نظم الكلمات وينبغى ان يسأل ويجيب اذا سئل فاذا حصلت له تلك الكيفية يحل له التأليف والتدريس والافحم ﴿ الموازنة الثانية فى الاشارة الى عادة العلامة فى التلويح وهى انه اذا وضع الحاشية وعلقها على عبارة التوضيح ينقل كلمة اوكلمتين من عباراته ثم ساقها مخلوطا متصلا بعبارات صادرة من عنده وتلك العبارات

قوله فى اسلوب مطالعة الكتاب الخ المقصود الاصلى من وضع هذه الموازنة التنبيه على صاعب الكرامة فانها اهل التعاعدة تقوه بها لايتقوه به الا الصبى الغوى او الشيخ الغبى وتكلم بما لا مناسبة له بالمعقول والمنقول وبما لايترتبط بالتوضيح والتلويح ولما اهمل اسلوب المطالعة اعرض عنها ودفن فضلها اما اهمال المعقول فنقص لك ذرة منه فانظر الى عبارة التنقيح اصول الفقه ثم انظر الى عبارة التوضيح اى هذا اصول الفقه واصول الفقه ماهى ثم انظر الى عبارة التنقيح الاصل ما يبتنى عليه غيره ثم انظر الى عبارة التوضيح فان الابتناء شامل الخ ثم انظر الى عبارة التنقيح واصول الكتاب السنة والاجماع بعد الاوراق الخمسة وهذه الشهود العدول كلها بينات على ان المراد من اصول الفقه هو مفهوم

الصادرة منه متناسبة متناسقة البيان نحوية الارتباط مأنوسة مألوفة فى الاذهان والطباع وربما يأخذها بالحاصل ولعل السر والحكمة فى التحشية بالمسلكين اما عسر تصحيح عبارات المصنف ره وتهذيب كلماته على وفق القواعد العربية اوستر العيوب والقصور فى طرق تعبيره وفى عباراته فى تأدية المعانى وايا ما كان لايتردد العاقل ولايشك فى ان العلامة اديب ومنصف جدا وان حاشيته من افضل الحواشى واعلاها كما لايخفى على من طالع التلويح حق المطالعة ﴿ واما ﴾ ايراد الابحاث الواردة فى النظر الجلى او الدقيق فهو لاينافى الانصاف وكذا قوله فى آخر المقدمة الرابعة وماذكره المصنف رحمه الله من تلفيق العبارات وتنميق الاستعارات وتعديد الاسجاع وتكثير الافزاع فلعله عند الاشعرى كصرير باب او كطنين ذباب لاينافى الانصاف بل قوله عند الاشعرى يدل على كمال تأدبه مع المصنف ره حيث قال عند الاشعرى ولم يقل عندى ويمكن حمله على قول صدر الشريعة لم ير بعقله انه يستحق بذلك مذمة ولم يتعين انه فى معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد سجل على غوايته وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورأيه حيث لم يعلم بالشر الذى فى ورائه عصمنا الله تعالى عن الغباوة اذ الشر ربما يدفع بالشر فتأمل واذا حمل على المقدمات التى فى صدر المنع لمذهب الاشعرى لكان له وجه ما ايضا فتأمل ﴿ المقالة الاولى ﴾ قال العلامة المحقق والتحرير المدقق

(الحمد لله الذى احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه الخ) اقول لاشكال فى احكام السنة والاجماع والقياس بالقرآن ولايتردد فيه ذهن من الاذهان وانما الاشكال فى احكام الكتاب بالكتاب توضيحه ان اصول الشريعة عامة وشاملة للاصول الاربعة فلازم هذا الكلام هو احكام الكتاب بالكتاب اى احكام الشىء بنفسه وربما يدفع بتخصيص الاصول بما سوى القرآن وقد يراد بالاصول الاعتقاديات وبالفروع العمليات فالمعنى ان الله تعالى احكم بكتابه الاعتقاديات التى هى اصول الدين ورفع بخطابه اى بكلامه الذى كان على طريق الخطاب العمليات التى هى فروعه حتى صارت الاصول التى هى اساس الشريعة راسخة وفروع تلك الاصول شامخة عالية يراها القريب والبعيد وقد يدفع الاشكال بان يراد احكام المعانى بالنظم الاعجازى وقد يقال ان القرآن من حيث انه معجز حجة قاطعة تدل على انه من عند الله تعالى يؤيد قوله تعالى

اصول الفقه ولما عدل الماتن عن هذه الشهود فسره بالمصداق حيث قال قوله اصول الفقه هى الادلة الاربعة الشرعية وغيرها من الخمسة الباقية وان كانت خفية عندهم الان قوله واضحة مانعة الفقه ماهى الحمل على المصداق اذ المسؤل عن عالمون بان كلية ما للسؤال عن الماهية نفس عليه مواضع تحشيته فى جميع مؤلفاته واما امثاله فى المنقول فانظر الى مبحث النسيان نفس عليه الباقى فمن ثم اعرض عن السلوك الى طرق التنقيح والمطالعة ومع هذا اكتب على نفسه الرد على صدر الشريعة والعلامة ومن استعمل التوضيح والتلويح يعلم يقينا ويحكم حكما صحيحا بان نسبة الخزانة اليهما نسبة الخماش الى الشموس كما لا يخفى منه (قوله واما ايراد الابحاث الخ دفع ما يتوهم

ولو كان

(ولوكان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) فاندفع الاشكال من هذه العبارة الوثيقة التى تحتمل وجوها انيقة سوى الوجوه التى فصلناها منها ما افاده الفاضل الچلپى بمانصه وقد يحمل الاصول على القواعد الكلية الشرعية اعنى كبرى القياس والفروع على نتايج الاقيسة والمراد باحكام الاصول تقريرها وبرفع الفروع بناؤها على الاصول واظهارها اومن قبيل رفع القضية الى القاضى فلها الوضوح والاشتهار وقد يراد به الابلاغ الى من له الاستعداد التام وقوة الاظهار فاضطر فى استخراج الدقايق الفقهية واظهارها اذ الشخص اذا تفطن فى اللطائف والدقايق الحكمية يكون مضطرا فى اظهار تلك المعانى تحدثا بالنعمة الربانى وتقريرا للحكمة الالهى على انه حق الشرع ثم الظاهر عموم السنة وقد يراد ههنا قول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فهو يشارك الكتاب فى الاقسام من الخاص والعام وغيرهما الى المقتضى ويفارق فى طرق الاتصال الينا اذ الكتاب له طريق واحد وهو التواتر واما السنة فلها طرق مختلفة كما لايخفى واما رفع الفروع بالخطاب واختصاصه اى اختصاص رفع الفروع به فلان الخطاب ليس من الصفات اللازمة للكتاب على الاطلاق وقد يراد به كلامه على طريق الخطاب وقد يراد به مايه التخاطب وبه اتضح لك وجه رفع الفروع بالخطاب وخصوصه من الوحى ظاهرا كان اوباطنا واتضح الفرق بين المتلو وغير المتلو ووجه تخصيص الاحكام والاتقان بالكتاب ايضا اذا اريد به الاتقان بالاعجاز اى الاحكام بواسطة الاعجاز وذلك ثابت بالقرآن واما رفع الفروع فيجوز ان يكون بالخطاب العام الشامل للاصول الثلثة الباقية يقال لها خطاب اما الحديث فلانه بالالهام اوباشارة الملك وكل منهما من الخطاب الباطنى واما الاجماع والقياس منهما بالخطاب الصريحى الظاهرى اوبالخطاب الباطنى الخفى اذ ثبوتهما اما بالقرآن الذى بلسان الملك فهو الخطاب الصريحى واما بالحديث فهو الخطاب الباطنى وعموم الوحى الظاهرى وشموله الاقسام الثلثة اعنى مائبت بلسان الملك وماوضح باشارته وماوضح بالهام الله تعالى لاينافى خصوص الوحى الباطنى بالحديث بل يؤيده ويراد بالخطاب الباطنى الوحى الغير المتلو فنسبته الى الوحى الظاهرى نسبة الفقه الى الشرع فتأمل فى اشارات الفقرة الاولى والثانية وفى غاية الاحكام والرفع فاذا اريد بالمغيا احكام الادلة الشرعية الدالة على الاعتقاديات

ورده على قول ان العلامة منصف واجيب بوجه الرفع ظاهر ثم فرق بين الحالة الاولى والثانية والثالثة وعلم جر افعل هذا يحمل ماقرر شرح المقاصد على الحالة الثانية اى الكاملة وقد سبعت عن الاساتذة الكرام فى البارة الفاخرة انه صنف التلويح سابقا بتركستان ثم بعد ست وعشرين سنة صنف شرح المقاصد فى سمرقند احكى لك ما كتب بلسان العلامة هكذا فرغت من شرح التصريف للزنجانى بقرب يوم فى شعبان سنة ثمان وثلثين وسبعمائة وانا ابن ستة عشر سنة ومن شرح التلخيص فى سفر سنة ثمان واربعين وسبعمائة بهراة ومن شرح الرسالة الشمسية فى جمادى الاخر سنة اثنين وخمسين وسبعمائة ببرارحام ومن اختصار شرح التلخيص فى سنة ست وخمسين وسبعمائة بنجوان ومن شرح التنقيح فى ذى القعدة فى سنة ثمان وخمسين وسبعمائة

ورفع مايدل على العمليات فالمراد بالغاية رسوخ نفس الاعتقاديات والعمليات وايا ما كان اى سواء فسرت الكلمة الباقية بكلمة التوحيد الشاملة لجميع الاعتقاديات اوبالشريعة الشاملة على الاصول والفروع لايلزم اتحاد الغاية والمغيا فى ترتيب رسوخ اساس الكلمة وارتفاع بنائها على ما سبق كما لايخفى ﴿ المقالة الثانية ﴾

قال العلامة المحقق والتحرير المدقق (اوقد من مشكوة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا) اقول لم يعطف هذه الجملة الفعلية مع وجود الجهة المصححة على ما قبلها من الجملة الفعلية اشعارا الى هذه الجمل مستقلة فى ايجاب الحمد وفى اظهار كمال المحمود سواء كان بالقول اوبالفعل اوبالحال على ان ورود الصلة دون العاطفة مما جوزه العلامة التحرير وغيره من المحققين قد يستعار المشكوة لعم النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بشهادة الاضافة الى السنة التى هى مشتركة بين ماصدر عنه صلى الله تعالى عليه وسلم من قول اوفعل اوتقرير وبين ماواظب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بلاوجوب وقد يستعار لذاته الانور الذى هو نور الانوار والفرق ان الاضافة فى الاستعارة الاولى تشير الى قوة السنة القولية ورجحانها على الفعلية والتقريرية والى ان حجيتها مما اتفق عليه بخلاف الاخيرين ويراد باقتباس الانوار استنباط الاحكام وبالسراج الفاظ السنة وبانوارها معانيها المنطوقية واذا حمل مشكوة السنة على اضافة المشبه به الى المشبه يراد بالسراج منطوقات السنة وبانوارها اشاراتها اللازمة للمعانى المنطوقية ومايستفاد منها ولايخفى مافى فقرة السنة من الاشارة الى قوله تعالى (وماينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى) بشهادة اسناد الايقاد الى الله تعالى ﴿ المقالة الثالثة) فى الفقرة الثالثة قال العلامة المحقق والتحرير المدقق (واوضح لاجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا) اقول لقد انصف العلامة ومال الى ماذهب اليه المصنف صدر الشريعة حيث لم يجعل للقياس فقرة على حدة بل تعرض له فى ضمن الفقرة الثالثة التى وضعت للاجماع اشارة الى ان القياس ليس اصلا مستقلا وسيأتى الكلام له وعليه ايضا ﴿ ثم ﴾ قوله حتى صادفت بحار العلم والهدى غاية كالغاية السابقة فكما ان قوله حتى اضحت كلمته الباقية راسخة الاساس غاية للجمع بين الاحكام والرفع كذلك المصادفة بطريق الخطاب والوجدان والتلاقى من الجانبين غاية للجمع

بين

بتركستان ومن شرح العقايد فى شعبان سنة ثمان وستين وسبعمائة ومن شرح المختصر فى الاصول فى ذى الحجة سنة ثمان وسبعين وسبع مائة كلها بخوارزم ومن مقاصد الكلام وشرحه كليهما فى ذى القعدة سنة اربع وثمانين وسبعمائة بسمرقند ومن اكثر شرح الكشاف بسمرقند ومن تهذيب المنطق والكلام فى رجب كلاهما سنة تسع وثمانين وسبعمائة ومن شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم فى نظامر هذه السنة بسمرقند وبهذا تبين لك وجه تقييد الايحاث بالواردة فغير الواردة محمولة على ابتداء الحالة وهى حالة تضنى التعاويج وغير خفى ان الحالة الابتدائية للعلامة عالية راجحة من الحالة الانتهائية لصاحب الخزانة بل حالة نوم العلامة راجحة من حالة اليقظة له (منه عفى عنه)

بين الايقاد والايضاح وكذلك تتلاطم الامواج وضرب بعضها بعضا غايه لهما وكناية عن تضاعف العلوم الشرعية ﴿ فيها ايها الفطن العارف الواقف بمقاصد الكلام دع المجادل بغير علم وانظر الى الاسرار المودعة فى الفقرة الاولى والثانية والثالثة والى ما ادرج من ركن الكتاب فى الخطبة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وغيرها من الامور التى يبحث عنها فى الكتاب كلها يدل على كمال فصاحة العلامة وعلى غاية بلاغته فى العلوم العقلية بحيث لايتردد فى صحة اطلاق اسم العلامة عليه الا المجنون المجادل بغير علم ويتم الكلام فى المقالة الآتية لتحقيق الاشارات المودعة فى ديباجة العلامة المحقق والتحرير المدقق ﴿ قال ﴾ وبعد فان علم الاصول الخ) كانوا يجرون الموهوم مجرى المحقق فاتوا بالفاء فكانهم ذكروا كلمة اما التى مفادها الشرطية ومنهم من توهم بان اما مقدر فى نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف ومنهم من قال انه لامانع فى اجتماع الواو مع اما واستدلوا بما وقع فى عبارة المفتاح فى اواخر فن البيان حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين فح يكون بمجرد العطف فيحتاج الى طلب المناسبة المصححة بخلاف تعويض الواو عنها ﴿ قال ﴾ الجامع بين المعقول والمنقول) الخ اى الجامع مباحث الاقيسة ومباحث الاسؤلة المتوجهة على الاقيسة من المانعة والمعارضة وموانع انعقاد العلة ومباحث الكتاب والسنة والاقسام الجارية المشتركة فيهما النافع فى الاصول الى مدارك المحصول اى النافع فى الاصول الى مواضع الادراك والادلة التفصيلية وما يدرك الاحكام الشرعية ﴿ فقوله اجل ما يتنسم فى احكام الشرع قبول القبول خبر ان حاصله ان علم الاصول من اعظم الامور المقبولة عند العقول فى اثبات احكام الشرع واتقانها واعزها فى تقوية الاحكام واظهار الحق والصواب فى استنباطها ﴿ المقالة الرابعة ﴾ فى الاشارة الى انصاف العلامة والى آدابه مع صدر الشريعة حيث قال وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والتحرير المدقق علم الهداية عالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول صدر الشريعة والاسلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط وافى ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كاف بحر محيط وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول ولتهذيب فروعها وهو نهاية فى تحصيل مبانى الفروع وتعديل اركانها ﴿ اقول لايخفى على الفطن العارف ما فى هذه الالقاب والاوصاف العديدة الدالة على كمال مدح كتاب التوضيح من انواع الآداب والانصاف واراد بقوله بحر محيط ان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح قد احاط صفوة جميع الكتب المذكورة فى هذه الديباجة وصفوة كل كتاب طويل على طريق التصرف مع التعميق فى عبارات تلك الكتب المذكورة وصرح بانه البليغ فى العلم والدراية وتحقيق الادلة العقلية وذكره بلقبه المشهور فى الافاق اعنى صدر

الشريعة وهو احسن من لقبه المشهور فى البلدة الناخرة اعنى به آخوند خاوند ولم يذكر باسمه الشريف اعنى محمود اذ الكل يدل على ان العلامة اديب منصف جدا فانظر الى قوله نعم قد سلك منها جاهد يعانى اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق مع شرف زيادات ما مستها ايدى الافكار حيث شرع الى تقرير ماتضمنه كلامه السابق وقرر بان مسلكه اخص المسالك وانفع المدارك وانور الدقائق كما لايخفى

﴿ المقالة الخامسة ﴾ قال العلامة المحقق والتحرير المدقق بعد ما حقق السوءال والجواب الاخير من المقدمة الثالثة واعلم انى لولم ازد فى شرح هذا الكتاب على تقرير هذا الباب بل على توجيه هذا السوءال والجواب لكفى فلقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق فمازادوا على اتعاب النواظر والاحداق واننى لو اقتديت بالمصنف ره فى الاشارة الى ماتفردت به لطال الكلام وكثر الملام والله الموفق للمرام انتهى كلامه اقول فيا ايها الشيخ ولى النعمة انظر الى فصاحة العلامة وغاية بلاغته وكمالاته وانصافه وآدابه مع المصنف ره والى قوله لكفى ثم انظر الى مفاد الضمير الراجع الى اثبات فضل المصنف والى اثبات فضيلة العلامة وقوله فلقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق فمازادوا على اتعاب النواظر والاحداق يوءيد الثانى فالمعنى لولم ازد فى شرح هذا الكتاب على تقرير هذا الباب بل على توجيه السوءال والجواب لكفى فى اثبات فضلى لان المصنف ره عالم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشئى التعديل والتنقيح ثم انظر الى قوله واننى لو اقتديت بالمصنف ره فى الاشارة الى ماتفردت به لطال الكلام وملخص المرام ان العلامة المحقق والتحرير المدقق وان كان صغير الجرم لكنه عظيم العلم ذو عبارات رائقة ومعان حسنة فائقة قصد فى ابحاثه الموردة فى التلويح ايضاح ما اشار اليه صدر الشريعة فى التنقيح والتوضيح ويا ايها الشيخ ولى النعمة فانظر الى من افنى عمره فى التاليفات السرابية الخالية عن الفائدة والى قصوره فانه وان كان عظيم الجرم والكبر لايشك عاقل فى انه صغير العلم قيل العلم حرب للمتعالى كالسيل حرب للمكان العالى يعنى كما ان السيل عدو للمكان العالى كذلك العلم عدو للمتكبر المختال وبالجملة لانسبة بينه وبين الطلبة من تلامذة العلامة كما لايخفى مثنوى

* پادشاهان مظهر شاهى حق * فاضلان مرآة آگاهى حق * المقالة السادسة ﴾ فى تشريح ماتضمنه ديباجة الحزامة وخطبتها الناطقة القاضية بان نسبة صاحبها الى العلامة نسبة الوهابى الى العالم الربانى الذى من طنية شمس العلم والدراية بدر الكمال والنهاية ذو السبع المثانى صلى الله تعالى عليه وسلم وذلك بعنوان التحشية طلبا للاختصار ﴿ قوله ﴾ (الحمد لله الملك القدوس السلام الغنى الحى القادر الخ) ﴿ اقول ﴾ اما اولا فلان اقتران الحى بالقادر معارضة على صاحب الشريعة من وجهين الاول ان نصوص القرآن وكذا

نص الاحاديث الشريفة ناطقة باقتران الحى بالقيوم فلا يذكر اسم الحى الامقارنا باسم القيوم فى الاحاديث والقرآن والثانى انهم بينوا حكمة مقارنة اسم الحى بالقيوم بما حاصله ان اسرار حقائق اللاهوت والناسوت وانوار الجبروت واسرار الملكوت وظهور الاكوان منوطة بتلك المقارنة واما ثانيا فلان الامتثال بالحديث الشريف انما يحصل ان لو قال الملك القدوس السلام الموءمن فذكر الغنى بعد السلام معارضة اخرى على نص الحديث واما ثالثا فلان هذه الاسماء الحسنى تدل على ان المعبود انما شرع التأليف فى فن الكلام واما رابعا فلان الشارع فى فن يسعى ان يتكلم بما يناسب ذلك الفن ونص العلامة هكذا

الحمد لله الذى احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء الخ ولا يخفى ان هذه العبارة راسخة الاساس حاوية الاشارة لطيفة وثيقة يحتمل وجوها انيقة فصلناها فى المقالة الاولى والثانية والثالثة كل من الوجوه السابقة تدل على ان العلامة حسنة من حسنات شمس العلم والدراية بدر الكمال والنهاية على ان مقام الرجل يظهر من كلامه ﴿ فان قلت ان المتهور لما التزم المعاندة والعناد المجرد على العلامة تمرد او ترنم ﴿ قلنا التمرد المجرد ليس من شأن اهل العلم والترنم ليس ترنم البلابيل فعليه بمطالعة ما فى الفقرة الاولى والثانية والثالثة من الاسرار التى اودعها العلامة ﴿ قوله على ان ذكرنا بالايات وبصرنا مبانى المعقول والمسموع الخ ﴿ اقول الظاهر ان الافعال اعنى ذكرنا وفكرنا وبصرنا على صيغة المتكلم مع الغير من المجرد وذلك بشهادة كذب المزيد فى كل منها وذلك بشهادة القيود والصلة وان ضبطها بصيغة الواحد المذكر الغائب فتكون القضية اعنى قوله الحمد لله الملك القدوس مهملة وهو كما ترى وبالجملة فى تصانيفه خلل من جهة المعنى واللفظ اما الاول فكما اشرنا اليه واما الثانى ففى لفظ المسموع لان المعقول يقتضى ان يقترن بالمنقول وكذلك الذوق السليم وايضا انه توهم ان عبارته الركيكة الفاسدة السابقة على محاذات عبارة صدر الشريعة اعنى قوله ان جعل اصول الشريعة ممهدة المبانى بنى على اربعة اركان قصر الاحكام حيث زيل الركيكة السابقة بقوله وخبرنا معانى الاصول والفروع الى قوله وتلخيصه عن الفضول ولهو الحديث فى تعليق المحامد ولا يتردد عاقل ولا يشك فى ان القياس الفاسد على الصحيح قياس مع الفارق وسياتى بيان الاسرار المودعة فى قول صدر الشريعة فى تحقيق اصول المحامد فانتظر ﴿ قوله ﴾ وان كتاب التلويح اكبرها حجما واكثرها بالغيب رجما وصاحبه فى تصرفه باسم العلامة وتهالكه فى الانتصار الخ ﴿ اقول اما اولا فلان اشتهار

العلامة الجامعة للعلوم العقلية والنقلية اشتهار قد هبت عليه رياح القبول من ذوى العقول ﴿ واما ثانيا فلانا قد اوضحنا الحجج الدالة على انه يستحق بهذا الاسم دلالة واضحة ﴿ واما ثالثا فلان الكتاب المسمى بالتلويح المربوط بالتوضيح وكذا سائر كتبه من الشهود العدول شهد واونطقوا بفضله وبمقامه اذمقام الرجل يظهر من كلامه ﴿ واما رابعا فلان قوله اكثرها رجما بالغيب يدل على انه اى المتهور ماس شيئا من التوضيح والتلويح يؤيد قوله وهى الادلة الاربعة الشرعية عند قول صدر الشريعة اصول الفقه الاصل مايبتنى عليه غيره حيث غفل عن قوله اى هذا اصول الفقه وعن قوله اواصول الفقه ماهى وعن قوله الاصل مايبتنى الخ وعن قوله الابتناء شامل الخ وعن قوله الآتى وعن الاسرار التى هى فى التلويح وامثال هذه الغفلة كثيرة فى الحزامة حتى وضع الحاشية مع تفريق الجملة الواحدة فاذا اراد من العلامة المتهالكة صاحب الحزامة الذى كان فى بسط السراب تسميته ولاولدته كونة ولاعراق لكان اصوب عند العقول السليمة ﴿ قوله وفرط تعصبه على من لايوافق فى مذهبه ولايساعده فيمايهويه ﴿ اقول لعلك تريد صاحب الحزامة الذى افنى عمره فى بسط السراب لان العلامة منصف جداوبرىء عن التعصب المذهبى بشهادة اقواله المحررة فى التلويح ﴿ قوله يطول الكلام ويشعبه الاوهام ليشوش الافهام الخ ﴿ اقول ﴾ هذه الرعونة والرمى بالجمرات السانية جارية وسارية فى اذهان اتباعه فيتم بها حجهم ودرسهم فوقعوا فى الجهل المركب وغفلوا عن نسبته الى العلامة نسبة الطلبة الى الكملة ومنشاؤه الغفلة عما حققنا فى الموازنة الاولى والثانية ﴿ قوله على انه يحتاس مافصله بالاستراق من الكشف الكبير وقليلا عن الكشف الصغير وغيره الخ ﴿ اقول افصح العلامة فيما اخذه عنه بقوله وقد يقال الخ فى مقام العلامة بعد مانام المرام حفظه الله تعالى عن غياهب الايام والليالى ﴿ قوله وغالب ابناء من بعده من القصور فى اقعار غارب القصور يقصرون النظر اليه ولايقومون عنه الاوقد فات عنهم المهم وضعف الطالب والمطلوب (اقول لعلك تريد بضمير الجمع صاحب الحزامة مع تلامذه واحبابه فحينئذ لاشك فى فوت التلويح والمهم وفى ضعف الطالب والمطلوب ايضا اذلا يحوم حوله ولا يأخذ المهم منه الاصاحب المطالعة ونقاد الفنون دون طالب الليل كاسب الويل لانهم لما وقفوا على التأليفات السرابية المشتملة على المغلطة وقفوا فى المزلقة واحسنوا حيث اقتدوا به فى تشمير الاذيال للطعن على العلامة بمجرد الخيال وبهذا تبين وجه قيامه ووجه قيام اتباعه عن درس التوضيح مع فوت المهم والحرمان فلا شك انه واضح الحرمان عن درس التوضيح بل عن مواضعه السهلة بشهادة الحزامة واذا اردت من ضمير

الجمع

الجم عموم ابناء من بعده من عصر العلامة الى الآن كما هو ظاهر كلامه فى نقول نظير هذا الظن المردود مثل الوهابى الى الحنفية مع كونهم اصحاب الرأى قد اخذ الله تعالى عنهم العقل السليم والفقه المستقيم وحرموا من بركات سلوك الصراط المستقيم القويم واى عاقل يتقول به ولا يسالك الى امثال هذه الجزيرة ارباب العقول السليمة ﴿ قوله فوضعت

هذه الحاشية ملخصة محررة من هذه النقائض منزهة عن تلك الخصائص الى قوله وسميتها بحزامة الحواشى ازاحة الغواشى ﴿ اقول ﴾ اى فائدة فى هذه الحزامة الملوثة من الجهالة اخبرونى هل رأيتم الغواشى التى وضعت لازاحة الغواشى اخبرونى هل رأيتم حاشية منزهة عن خصائص التلويح ومع هذا مربوطة بالتوضيح ومن له معرفة فى وضع مناط الحاشية ونصيب من طرق المطالعة وحظ يسير من التوضيح بعد الحزامة شيئا فريا فواعجبا انه بعد الاستفادة من التلويح شيئا بعيدا قبيحا وجزم بان الحزامة ضابط التحقيق والتدقيق واجبة الافادة والاستفادة كمن حرم قول القائل يارسول الله واحل الاستمداد بالشوكانى وكل من اعطى العقل الصحيح يحكم بانه قلب الموضوع وعكس المشروع وقد حققنا الميزان والنسبة بينهما فى المقدمة ويتم الكلام فى الخاتمة والذى ارتكبته لامرين احدهما دفع ايراث المضرة على الطلبة وغيرها ممن يطالعها ويعرف الحق بالرجال فحاصله حفظهم عن الوقوع فى الجهل المركب وثانيهما دفع سوء ظنهم عن السلف فحاصله اظهار ما هو الحق لست انا بمتفرد فى ذلك وليس ذلك باول فارورة كسرت فى الدورة الاسلامية بل لم تزل اساتذة الفضلاء يردون اكاذب الاوهام واعاجيب الاحلام ويجهلون صاحبها ويشددون النكير عليه ويحكمون بوجوب التعزير عليه وقد سبق تحقيق بعض الوجوه عليه فى المقدمة وهذا الفقير الحقير القائم على قدق العجز والتقصير قليل البضاعة غير لايق لهذه الصناعة ولكن لما قاده امران سابقان الى الاقدام شرع فيما قصده بعد ما شاور نفسه مينا من الدهر مقدما رجلا ومؤخرا اخرى قائلا كيف الوصول الى سعادة ودونها قلل الجبال الى ان تكرر التماس بعض الاحبة مع

عنوان الاظهار للتلويح وعنوان الاضمار للتوضيح ﴿ قوله بسم الله الرحمن الرحيم الخ الباء الجارة فى صدر التسمية لكونها من الحروف الجارة التى وضعت للافضاء بفعل او معناه الى ما يليه لابد لها من متعلق سواء كانت للمصاحبة او للاستعانة وحيث لم يذكر تتعلق بمحذوف مقدر فى نظم الكلام تقديره بسم الله اقراء او ابتدأ هذا الكلام او ادوّن او ابتدائى حاصل او محصل او قراءتى او تأليفى حاصل او محصل متبركا او مستعينا باسم الله على ان مطلق المقام مقام جعل التسمية مبدأ الفعل وذلك الفعل يختلف باختلاف المقام فالمقدر ينبغى ان يكون مطابقا لما يقع عقيب بسم الله الرحمن الرحيم ﴿ اختلفوا فى الظرف والظاهر من كلام العلامة اولا اعنى قوله بسم الله ابتدأ الكتاب

حامدا هو اللغوية ومن كلامه ثانيا اعنى قوله والمعنى متبركا باسم الله ابتدأ الكتاب هو الاستقرار ويمكن حمل الاوّل على الثانى على التحقيق ووجه الظاهر ان المتعلق الحقيقى اعنى متلبسا اومتبركا اومستعينا كماترك نسيا منسيا جعل الجار والمجرور واقعا موقع المفعول لابتدأ فى بادى الرأى واما النظر الدقيق والتحقيق فيقتضى بانه لا معنى لجعلهما ظرفا لغواواقعا موقع المفعول له اى للمقدر فمن ثم صرح بان مفعوله هو الكتاب والمعنى على المختار مستعينا بالله حال كونى حامدا ابتدأ واشرع فيماقصدته من التأليف والتصنيف على ان المستعان به هو الله تعالى يؤيده قوله تعالى اياك نستعين وذكر اسمه تعالى لزيادة التعظيم ﴿ اختلفوا ﴾ فى نكتة تقديم المعمول على العامل وفى الغرض منه والمشهور هو الرد على المشركين الذين يبتدؤن فى افعالهم باسم اللات وغيره وقطع شركة الاصنام فيكون قصر افراد والتحقيق قطع مشاركة الحول والقوة من العباد فيكون قصر القلب والافراد معا كما فى قوله تعالى بسم الله مجريها ومرسيها الآية لان قوله تعالى مجريها سواء كان مصدرا ميميا بمعنى الاجراء اوبمعنى زمان الاجراء اومكانه مبتداء مؤخر فالمعنى ان اجراءها بسم الله لابغيره من هبوب الرياح كمالا تكن وارتسخ فى بعض الاذهان والاوهام وكذا ارسائها اوراكبوا قائلين بسم الله وقت اجراها وارساءها فتأمل ﴿ قوله ﴾ حامدا لله الخ يشير الى ضعف ما اشتهر من التوفيق بين الحديثين بحمل احدهما على الحقيقى والآخر على الاضافى والى التوفيق بينهما باحسن الوجوه واقواها وهو مسلك الحال والتسوية بين الحمدلة والتسمية وبين النصين ايضا فقول العلامة تسوية ورعاية للتناسب بينهما وجه تغيير الاسلوب المشهور عند القوم وبيان النكتة والعلة وقوله فقد ورد فى الحديث الخ بيان العلة الباعثة على رعاية التسوية على انهما اى التسمية والحمدلة متساوية فى خصوص الحالية ومطلق القيدية فيفيد ان ابتداء الكتاب بالتسمية والتحميد انما يتحقق بهما لامتناع تحقق المقيد بدون القيد فكما ان المراد بالنقصان المفهوم من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم كل امر ذى بال لم يبدأ ولم يقع الابتداء فيه باسم الله تعالى فهو ابتر هو النقصان الشائع السارى فى جميع الاجزاء فكذلك المراد من نقيضه هو التام السارى فى جميع الاجزاء بمعنى الاعتداد شرعا وعرفا ثم العامل فى الظرف هو معنى الابتداء المتداول العرفى وتعلقه بالتسمية تعلق الاستقرار فيسع مقارنة الاحوال المذكورة فى كلام المصنف رحمه الله ﴿ وبهذا ﴾ تبين لك وجه ترجيح مسلك الحال او اختياره على ما اشتهر وتعارف عند الجمهور من الجملة لانها مستقلة سواء كانت اسمية اوفعلية بخلاف

حامدا سواء كان حالا عن مقدر تدل عليه الحال المذكورة او حالا عن فاعل يقول وسواء كان من الاحوال المحققة او من الاحوال المقدرة ﴿ قال العلامة المحقق والتحرير المدقق الظاهر انه حال عن فاعل يقول على النسخة القديمة الخالية عن الصارف والمانع فالمعنى وبعد الابتداء بالتسمية فالعبد المتوسل يقول حال كونه حامدا لله تعالى اولا وثانيا واما الاشارة الاولى والثانية فى صدر الحاشية فعلى النسخة المقررة الراجحة القائلة بارتباط الفعل المضمر بما قبله وبما بعده مع المشعرة بالتسوية سواء كان من الاحوال المترادفة او من المتداخلة فالمعنى حال كونى مستعينا باسم الله ابتدأ الكتاب واشرع فيما قصدته من تأليفه حال كونى حامدا له تعالى او كونى متبركا باسم الله حال كونى حامدا لله تعالى فلا يمكن الابتداء بأحد القيدين لان المقيد اذا قيد بقيد واحد لا يتصور تحققه بدونه واذا قيد بالقيدين لا يتصور تحققه بدونهما البتة والمراد بالتسوية هى التسوية فى الابتداء المتعارف وفرق بين امتداد الابتداء بالتسوية وبين امتداد ابتداء الكتاب اذ تعلق الابتداء فى الثانى تعلق الاستقرار فهو مستمر ممتد من زمان الاخذ فى التأليف الى زمان الشروع فى المباحث وهو المراد بالتمام الشائع السارى فى جميع الاجزاء كما سبق تحقيقه ﴿ قوله ﴾ اولا وثانيا الخ يشير الى ان ابقاء العالم وبقائه انما يكون بتمهيد قواعد الشريعة وتقريرها واجراء احكامها والى هذه الاشارة الخفية قد اشار العلامة المحقق والتحرير المدقق حيث قال الثانى ان نعم الله تعالى مع كثرتها يرجع الى ايجاد وابقاء اولا والى ايجاد وابقاء ثانيا فيحمده على القسمين تأسيسا بالسور المفتحة بالتحميد حيث اشير فى الفاتحة الى الجميع وفى الانعام الى الايجاد وفى الكهف الى الابقاء اولا وفى السباء الى الايجاد وفى الملائكة الى البقاء ثانيا انتهى كلامه ﴿ وتلخيص الاشارة السابقة ان تفصيل الحمد وتقييده بقوله اولا وثانيا اشارة الى نعمتى الايجاد والابقاء والى الاقتداء بالسور الخمسة المصدرة بالتحميد وفى كل من تلك السور الخمسة اشارة الى نعمتى الايجاد والابقاء وتلك النعم تتوقف على تمهيد قواعد الشرع وتقريرها كما لا يخفى ﴿ ويمكن تأييده بقوله تعالى الحمد لله الذى انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا الآية ومن جملة تلك النعم هو التوفيق لتأليف التنقيح والتوضيح ﴿ واما قوله حيث اشير فى الفاتحة الى الجميع فتوضيحه وبيانه انه قد ينتزع هذا من قوله تعالى رب العالمين اذ تبليغ الشىء الى كماله اللائق به يشتمل على الكمال الاول والكمال الثانى ايضا فقوله تعالى رب العالمين اشارة الى الافتقارين افتقار العالم اليه سبحانه فى حالة الحدوث وافتقاره فى حالة البقاء ايضا اما على مذهب الحكماء فظاهر لتحقق

علة الاحتياج والافتقار فى الحالتين معا اعنى الامكان واما على مذهب المتكلمين فلان علة الاحتياج وان كانت هى الحدوث عندهم الا ان بقاء الجواهر مشروط بالاعراض وتلك الاعراض لتجددها بتجدد الامثال دائمة الافتقار الى المؤثر فيلزم افتقار الجواهر فى حالة البقاء ايضا فكما ان الاخراج من العدم الى الوجود نعمة عظيمة كذلك الابقاء الاول من اعظم النعم ﴿ وقد ينتزع الابقاء الاول من قوله تعالى الرحمن الرحيم والايجاد الثانى من قوله تعالى مالك يوم الدين والابقاء الثانى من قوله تعالى اياك نعبد لان منافع العبادة راجعة الى الآخرة والانتزاع الثانى مشهور بين المفسرين واليه الفاضل الحلبى نقلا عما افاده العلامة فى الحاشية المنهية على ما هو المشهور والمقصود من جميع الاشارات هى الاشارة الخفية فى صدر الحاشية ﴿ قال العلامة المحقق والتحرير المدقق الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد فى الاولى والآخرة الى قوله واليه الاشارة بقوله تعالى وآخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين ﴿ فحاصل التوجيه الثالث ومعنى قوله اولا وثانيا حال كونى مستعينا باسم الله ابتدأ الكتاب حال كونى حامدا له تعالى اولا وثانيا اى فى الدنيا والآخرة فقوله واليه الاشارة بقوله تعالى وآخر دعويهم اشارة الى علة عموم الحمد وصدوره من اهل الجنة وليس هذا على طريق التكليف بل على طريق الذوق المجرد بعد مشاهدة النعم التى لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وذلك بنص القرآن وقد فصله الامام البخارى بالاسناد الصحيح فى صحيحه فعلى هذا لابد من حمل الحال اعنى حامدا على الحال المقدرة تحقيقا للمقارنة التى هى من شروط الحال هكذا ينبغى ان يعلم ويفهم ﴿ واما من بخل واستغنى فقد تهافت وغفل عما حققناه من الاسرار المودعة فى البحرين ثم تروى كمن حج غير زائر وعج غير ماهر فاشتغل بتحرير ما اشتهر حيث قال الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم الخ كما هو دأب به فهل من معين يدفع عنه هذه المصائب * وهل من ماش يمشى الغياهب * ويلدغ خصمه لدغ العقارب * او هل من مبين يبين له شان التوضيح والتلويح بما حاصله انهما بحران كتابان فى الاصول واين البخيل واين الوصول الى الاصول والعجب انه قد اطلق عنان اللسان فى ديباجة الحزامة بالطعن على العلامة ولدغه كلدغ الحية ولم يأت بشىء فى شرح الخطبة وتشريحها الا ارتكب هذا القدر واسترقه كادون الطلبة وبعد الاستراق من التلويح ارتكب الاغلاط الفاحشة فى اخذ مرام المشهور الذى اليه الجمهور واخذ مرامه التحقيق الذى صدر الشريعة وفى فهم علة المختار عنك حيث قال قوله حامدا حال

من

من المستكن فى عامل الظرف اى بسم الله ابتدأ الكتاب حامدا جعل التسمية والحمد قيدين لابتدائه تسوية لهما ورعاية للتناسب بينهما فى الامتثال بالحديثين الواردين فى الابتداء بقدر الامكان وان كان المراد به فيهما الابتداء العرفى المديد على ماهو المشهور وآثاره على ماهو المتعارف عند الاكابر من اهل التصنيف من اقتداء اسلوب فاتحة الكتاب هضما لنفسه وكسرا لها بتخييل ان هذا الكتاب من حيث انه تصنيفه ليس مثل تصانيفهم فلا يلزم بذلك الجعل مخالفتهم وترك الاقتداء بهم والمشهور فى تعريف الحمد انه الثناء الخ انتهى ومع وجود العجز عن الشرح والانصراف عن تنقيح الامر الحقيق بالتحقيق ومع خلو عباراته المسروقة عن الافادة ومع انقلابه عن اخذ مرام المصنف رحمه الله فى حاشية يسيرة ادعى التفوق عليهما ومشى على ممشى النفاق مثل اهل العراق فانظر الى قوله فلا يلزم بذلك الجعل ترك الاقتداء ﴿ فاعلم ﴾ ان لسان الحال من المصنف بشهادة قوله حامدا ناطق بضعف ماشتهر عندهم من التوفيق بحمل احدهما على الحقيقى والآخر على الاضافى ومشير الى التوفيق باحسن الوجوه واقواها وقول العلامة تسوية بالنصب علة اختيار مسلك الحال وتغيير الاسلوب المشهور عندهم والمراد بالتسوية تسوية القيدين فى الابتداء العرفى وتلك التسوية انما تتصور فى مسلك الحال دون المشهور فوصل السارق بعد الاقرار بالتسوية المسروقة فى السابق اعنى قوله وان كان المراد به فيهما الابتداء العرفى المديد على ماهو المشهور انتهى قلب وغلط فوق الاغلاط السابقة ودون قوله

هضما لنفسه وكسرا لها بتخييل ان هذا الكتاب من حيث انه تصنيفه ليس مثل تصانيفهم انتهى لانه من اقبح الاغلاط * على الاطلاق * كقول النائم اليابس * وجمع الغافل الناعس عند عقلاء الناس ﴿ قوله ﴾ ولعنان الثناء اليه ثانيا الخ حال كونى مستعينا باسم الله ابتدأ الكتاب حال كونى صارفا للثناء المختار من الاثنية المتعاقبة على ما اقتضاه العطف على السابق يشير الى تشبيه حال الثناء بحال من صرف عنان المركب نحو المقاصد والى وجوب التوجه الى من تقدس عن جميع الجهات والى الاعراض عمن سواه لمن اراد الشروع فى تحصيل العلوم ﴿ قال العلامة المحقق والتحرير المدقق وفيه

اشارة الى ان الآخذ فى العلوم الاسلامية ينبغى ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جانب الحق تعالى وتقدس عالما بانه هو المستحق للثناء وحده انتهى الظاهر ان وجه الاشارة الدالة على الاعراض عمن سواه وعلى صرف الاثنية الى جانب الحق مع اعتقاد الاستحقاق لها بكلا القسمين هو ما يستفاد من تقديم قوله اليه على قوله ثانيا ويمكن حمله على مايستفاد من الفقرة الثانية ومعنى الاستحقاق الذاتى استحقاقه تعالى

بصفاته الذاتية لها وذلك لانها لما لم تكن غير الذات ولا عينها فلها حكم الذات فى الاستحقاق
اى فى استحقاقه تعالى للحمد اللغوى وينبغى ان لا يحمد باللسان وحده بل ينبغى ان
يصير سائر الاعضاء لسانا فى حمده تعالى كما يقال ابصار الحبيب ليس بالعين وحده بل
بجميع الجوارح والاعضاء فما يحمد به من الموارد يكون حامدا وبهذا تبين لك معنى قول
الامام فخر الرازى ان حمد الله تعالى يعم الموارد الثلثة ومعنى قول الامام الغزالى ان صلوة
الجماعة هى الصلوة بالظاهر والباطن وصلوة الفذ هى الصلوة بالظاهر فقط فى قوله صلى
الله تعالى عليه وسلم ان صلوة الجماعة يفضل على صلوة الفذ بسبع وسبعين درجة والفذ
هو الواحد يقال فذ الرجل عن اصحابه فذا اذا شذ عنهم وبقى فردا فحاصل معنى الحديث
على ما افاده صاحب الاحياء ان الصلوة مع الحضور اى بالظاهر والباطن افضل بسبع وسبعين
درجة من صلوة الواحد اى من صلوة المصلى مع الغفلة اى المصلى بالاعضاء الظاهرة
فقط والسر فى اطلاق الجماعة على المصلى بالظاهر والباطن تشريك
الآلة والاركان واللطائف مع الفاعل وبه يجعل ما يحمد به من الموارد حامدا فاذا توجه كلها
الى جانب الحق واعرض عمن سواه يكون بجميع اركانه حامدا مقرا باظهار كمال المحمود
بالقول والفعل والحال ويتم الكلام فى تحقيق اصول المحامد ﴿ قوله ﴾ وعلى افضل رسله مصليا
الخ اى حال كونى داعيا ومرسلا للصلوة على اشرف اصحاب الوحى وافضلهم واعظمهم رتبة
وارفعهم مرتبة وقد سبق انه ينبغى للعاقل ان يستعين فى جميع اموره وشيونه وان يتوجه
الى جانب الحق سبحانه وهو فى غاية التجرد ونهاية التفرد ونحن فى غاية التعلق البشرية
والموانع البدنية فاقد الملايمة والمناسبة فلابد من الواسطة فى وصول الفيض منه سبحانه
الينا فلذا توسل ارباب التصانيف فى مفتتحها بالصلوة على اشرف اصحاب الوحى وافضلهم
عقيب الحمد لله تعالى اذ له وجه التجرد ووجه التعلق فبه صلى الله تعالى عليه وسلم ويتم
امر الاستفاضة والافاضة والاولى فى وجه الاردان ما فى التلويح ونص عبارته هكذا ولما كان
اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعم الدائم فى دار السلام
وذلك لتوسط النبى عليه السلام صار الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة
انتهى واما الوجه السابق فهو كالشرح له وكالتفصيل بالنسبة الى الاجمال وتلخيصه ان
فواتح الخير وجوامعه وخواتمه منوط به صلى الله تعالى عليه واله وسلم اختلفوا فى انتفاعه
صلى الله تعالى عليه وسلم بها قيل لا ينتفع بها اذ لم يفارق الدنيا الا قد افاض الله تعالى عليه
الكمالات كلها وعلم الاشياء كلها لكن ليس كعلم الله تعالى وذلك بنص القرآن ورد هذا

بانه ما من كمال الا وعند الله تعالى اعلى منه فهو صلى الله تعالى عليه وسلم يترقى فى الكمالات
كل لحظة قد فاظت منه جميع الخيرات الجامعة والانوار الساطعة يؤيده قوله تعالى وللآخرة
خير لك من الاولى اى اللحظة المتأخرة خير لك من اللحظة المتقدمة ومما ينبغى ان يعلم
ان الصلوة سواء كانت من قبيل المشترك المعنوى او من قبيل المشترك اللفظى يراد منها
لازم معناها وهو التعظيم وذلك حاصل بنفس الاخبار * كما هو المشهور او بالاتيان تتمة له على
طريقة الحال * كما ذهب اليه صدر الشريعة رحمه الله ﴿ قال ﴾ العلامة المحقق والتحرير
المدقق وفى ترك التصريح باسم النبى صلى الله عليه وسلم على ما فى النسخة المقررة
تنويه شأنه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل امر جلى لا يخفى على واحد انتهى ﴿ اقول ﴾
ولله سبحانه در هما حيث نبها وارشدا على طريق تعظيم شأنه صلى الله عليه وسلم فاذا كان
ترك اسمه تعظيما لشأنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان التصريح باسمه الشريف منافيا
للتعظيم وينتزع منه حرمة التصريح به على امته كما فى المواهب والله سبحانه وتعالى قد خصنا
به صلى الله تعالى عليه وسلم من حيث ارساله لنا بطريق المباشرة واما غيرنا من الامم
السابقة فبواسطة الرسل التى نواب عنه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم هكذا ينبغى ان
يعتقد على ما نطق به نص القرآن ﴿ قوله ﴾ وفى حلبة الصلوة مجليا ومصليا الخ اى حال
كونى مستعينا باسم الله تعالى ابتدأ الكتاب حال كونى فى ميدان الصلوة مجليا اى سابقا
ومصليا اى لاحقا على ان فلكه صلى الله عليه وسلم اوسع الافلاك فيشير الى عجزه عن اظهار
شرفه صلى الله تعالى عليه وسلم والى تأخره عن سائر المصلين فى ميدان الصلوة كما يقتضيه
عنوان المصلى على عادة العرب وقصته شكاية الفرس سواء كان مجليا او مصليا تدل على ان
المصنف رحمه الله فى مقام الاعتراف بالتأخر عنهم وفى مقام العجز عن اظهار شرفه وكمالاته صلى الله
تعالى عليه وآله وسلم ايضا وقد يراد بالثانى اتيان الصلوة على الآل والاصحاب الكرام
رضى الله تعالى عنهم اذ كلما كانت الملائمة اكمل واوفر كان امر الاستفاضة اتم وحصول الافاضة
اكثر ﴿ قال ﴾ العلامة المحقق والتحرير المدقق ثم لا يخفى حسن ما فى قرائن
الحمد والصلوة من التجنيس وما فى القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح
انتهى ﴿ اقول ﴾ لا يخفى حسن الاشارة الى هذه اللطايف المناسبة للمقام وربما يدعى
استقراره فى العقول اما التجنيس فظاهر حيث كرر لفظ الثانى فيراد بالاول معنى الآخر
وبالثانى معنى الصارف كما سبق واما الاستعارة فباعتبار تشبيه الاثنية المختارة بالفرس

الجواد واما التخييل فباعتبار اثبات العنان الذى من خصايص الفرس لان هذا الاثبات يوهم بان المشبه من جنس المشبه به واما الترشيح اى التزيين فباعتبار ذكر الثناء اليه سبحانه وقد ينتزع الترشيح من صرف العنان وذلك الصرف من لفظ المذكور ثانيا بمعنى صارفا يقال ثنيت العنان اى صرفته سواء كان ذلك الترشيح ترشيح التخييل اوترشيح التمثيل اى تشبيه الهيئة المنتزعة من الصاوة بالهيئة المنتزعة من افراس السباق هكذا ينبغى ان يفهم ﴿ قوله ﴾ فان العبد المتوسل باقوى الزريعة الخ اعترافى بالافلاس والعجز واقرار بانه لاوسيلة عنده الا التوحيد والايمان بالله تعالى الذى هو اقوى الزرائع وعمدة الوسيلة الى الله تعالى كما هو دأب العارفين ﴿ قوله ﴾ سعد جده الخ فيه ايهام المعنى القريب اذا اريد بالجد الذى هو بفتح الجيم المعنى البعيد وايهام الايهام اذا اريد المعنى القريب ﴿ قوله ﴾ وانجح جده الخ المقصود من تلك الجملة الدعائية طلب الفوز بالمقصود واصابة الاجتهاد كما ان المقصود من الجملة السابقة طلب حسن الاقبال ﴿ قوله ﴾ لما وفقنى الله تعالى بتأليف كتاب التنقيح الخ اى لما شرفنى الله تعالى اووفقنى مشرفا بتأليفى كتاب تنقيح الاصول نظيره سمع الله لمن حمده بتضمين معنى الاستجاب وقوله تعالى والله يعلم بالمفسدين اى يميزهم عن المصلحين ويسمى ذلك تشريبا اوتضمينا وله فوائد منها اداء الكلمة الواحدة موعدى الكلمتين وذلك كثير الوقوع فى التنقيح والتوضيح ﴿ قوله ﴾ اردت ان اشرح مشكلاته الخ جواب لما مع تشريب الارادة معنى التوجه اى توجهت الى شرح المواضع المشكلة فقوله معرضا عن شرح المواضع التى اى غير متوجه الى شرح المواضع السهلة وذلك بشهادة المقابلة لان من لم يحلها اى لم يفهم ولم يطلع على المواضع السهلة من غير شرح لايحل له النظر فى ذلك الكتاب بل يحرم نظره فى عرف اهل المعانى والفقهاء الكرام ايضا ﴿ وفيه رد على صاحب السراب الذى اختلس وقال تقديره المواضع التى لايحتاج فى حلها الى الاطناب بشرحها ومن لم اه ففيه حذف الصلة باقامة مايدل عليها مقامها انتهى ﴿ اقول ﴾ قد غفل عن مفاد ما كتبته يداه اذلايفيد هذا شرحا ولاشيئا وغفل عن مفاد كلام صدر الشريعة وعن قوله من لم يحلها فانه فى مقام الصلة اى علة الاعراض عن شرح المواضع السهلة فالمعنى لان من لم يحلها ولم يفهمها اى المواضع السهلة من غير شرح لايحل له النظر فقوله لايحل له النظر فى مقام التفريع على العلة السابقة والجملة التعليلية المذكورة صلة الموصول المذكور كما لايخفى ﴿ ومن اوهاماته الواهية استشهاده بالآية حيث قال كما فى حذف الجزاء فى نحو قوله تعالى واذا

قيل لهم اتقوا مابين ايديكم وماخلفكم لعلكم ترحمون وهو قوله اعرضوا بقرينة قوله الآتى كانوا عنها معرضين انتهى ولايخفى عليك ان نص عبارة المصنف رحمه الله هكذا معرضا عن شرح المواضع التى من لم يحلها بغير الطناب لايحل له النظر فى هذا الكتاب وقد مر ان قوله لايحل له النظر فى مقام الجزاء وجزاء الشرط لمن وجزاء الشرط مع فعل شرطه صلة الموصول اعنى من وذلك الموصول مع صلته المذكورة صلة الموصول الاوّل اعنى التى والموصول الثانى مع صلته علة الاعراض عن شرح المواضع السهلة فالمعنى لان من لم يفهم المواضع السهلة من غير شرح لايحل له النظر فى ذلك الكتاب كما سبق وايراد عنوان الاطناب لاقتضائه سجع الكتاب فالمراد منه هو الشرح فانظر الى العلة والى الموصول والى الجزاء والى الصلة كلها مذكور فى كلام المصنف رحمه الله فلا يتوهم بتنظيره بالآية الكريمة السابقة ولا يصححه الاصبى اوبالغ غبى اوشيخ غوىّ وشتّان بينهما فى المفاد والفحوى وبهذا تبين لك حال قول الزمخشرى فى المفصل وقد جاءت التى فى قولهم بعد اللتيا واللتى محذوفة باسرها الايرتضى بهذا التأييد الاالطفل المائل للخرابات الزائغة فيا ايها الشيخ ولى النعمة كيف صارت الحزامة وشأنها القاصدة العاجزة عن شرح الخطبة والديباجة وكيف تهافت صاحبها وفرعن شرحها فرار الاسد الاقديروى فى قوله حامدا جامعا للاغلاط كما سبق وفى قوله المواضع التى من لم يحلها بتفريق مناط الحاشية وكيف صارت شأنها فى تشريح القولين ليس الامسب بكتابه اوراق قليلة كاعجاز نخل خاوية * فهل ترى لها من باقية * فكيف تظن انها فى درس التوضيح هى الكافية * فلوا كتفى صاحبها فى التحشية بهذا القدر اى بان كتاب التوضيح هو كتاب فى اصول الفقه لكان احسن ولقد اشار المصنف رحمه الله تعالى رحمة واسعة الى وجه الاحسنية حيث حرم النظر والتحشية لمثله فى ذلك الكتاب ﴿ قوله ﴾ واعلم انى لما سودت كتاب التنقيح الخ شروع لبيان باعث الشرح السابق والفرق بينهما ان الباعث فى الاوّل صدور العبارات على طريق الاغلاق والاشكال فى بعض المواضع وفى الثانى وقوع المحو والاثبات والتغييرات فى بعض العنوان والالفاظ ﴿ قوله ﴾ سارع بعض الاصحاب الى انتساخه الخ الظاهر انه جواب لقوله لما سودت الخ ويمكن حمله على تتمة الشرط على حذف العاطف وكذا قوله وانتشر النسخ فى بعض الاطراف من تتمته وجواب لما هو كتابة عبارة المتن وسيأتى والمراد من الاصحاب الذين سارعوا الى كتابة التنقيح بعد التسويد هم العشاق المشتاق الى تحصيل العلوم وارباب الشوق وغلوص الاعتقاد وعلو الهمة فى تحصيل الكمال والفضيلة ﴿ قوله ﴾ ثم بعد ذلك الخ اى مسارعة الاصحاب والاحباب الذين لهم خلوص

الاعتقاد او بعد انتشار نسخة التنقيح فى بعض الاطراف والظاهر هو الثانى لان انتشار النسخ قد كان بعد مسارعة الاصحاب وبعد انتساخهم وفى كلمة ثم اشارة الى ان وقوع التغيير من المصنف رحمه الله كان متراخيا عن مسارعة الاصحاب للكتاب ﴿قوله﴾ فيه قليل من التغييرات الخ وربما يتوهم ان التغييرات الواقعة فى نسخة التنقيح من قلم النساخ والناسخين والحق ان وقوع التغيير من المصنف ره بشهادة المعطوف اعنى قوله وشىء من المحو والاثبات عطف على فاعل وقع وبشهادة قوله فى شرح الوقاية حيث قال وقد كانت العبارة اولا هكذا ثم غيرت الى هذا الخ وايضا ان التغييرات الواقعة من النساخ غير مقدور الاصلاح لا يدخل تحت ضبطه لامكان حدوثه ووقوعه آنا فآنا فلا بد من تفويضه اليه سبحانه ﴿قوله﴾ فكتبت فى هذا الشرح عبارة المتن الخ وربما يفهم انه جواب الشرط المفهوم من قوله ثم بعد ذلك وقع فيه قليل الخ ويمكن حمله على جواب الشرط الاول اعنى قوله لما سودت كتاب التنقيح الخ وذلك مع ملاحظة قيوداته ومعطوفاته اعنى سارع وانتشر ثم وقع الخ وايا ما كان اى سواء كان جوابا على الشرط المفهوم او على الشرط المذكور ان ايراد الفاء فى جواب لما ليس على ما ذهب اليه الجمهور من عدم الجواز بل على ما ذهب اليه بعض النحاة من الجواز واذا بنى الكلام على ما ذهب اليه الجمهور لكان له وجه ما على الثانى وعلى التقييد بالقيود السابقة ﴿قوله﴾ على النمط الذى تقرر الخ الظاهر ان الظرف قيد التقرر المؤخر او قيد الالتزام المقدر فالمعنى التزمت كتابة المتن على الطريق الذى تقرر ذلك عندى ثانيا اى بعد انتشار النسخ فى بعض الاطراف ﴿قوله﴾ لتغيير النسخ المكتوبة قبل التغيير الى هذا النمط الخ النسخ المكتوبة قائمة مقام الفاعل لقوله لتغير على صيغة المجهول والجملة التعليلية علة كتابة عبارات المتن بتمامها فى الشرح وجواب سؤال ايضا وانما كتبنا عبارة المتن بتمامها ليحصل تغيير النسخ المكتوبة قبل التغيير الى هذا النمط والمراد بتغيير النسخ المكتوبة الى هذا النمط تصحيحها اى ليحصل تصحيح النسخ المكتوبة المنتشرة فى بعض الاطراف قبل تغيير المصنف رحمه الله الى هذا النمط الثانى وذلك التصحيح بالمقابلة والتطبيق الى النسخة الثانية المقررة عند المصنف فالمراد من التغيير الاول الذى هو بمعنى التصحيح هو تغيير الاصحاب والاحباب الذين سارعوا الى انتساخ التنقيح قبل التغيير ومن التغيير الثانى هو تغيير المصنف رحمه الله بقرينة الصلة ﴿قوله﴾ ثم لما تيسر اتمامه وفض بالاختتام ختامه الخ اى ثم يقول العبد المتوسل باقوى الذريعة لما تيسر اتمام الشرح وفض اى كسر ورفع بالاختتام اى بختم تصنيف هذا الشرح ختامه اى استتاره وحجابه عن اعين الناس ﴿تلخيص﴾ المقام ان معنى الفض بالاختتام

ان الكتاب قبل الاتمام لاحتجابه عن نظر الانام كان كمن ضرب عليه الخيمة او كالخط الذى ضرب عليه المهر واظهاره على اعين الناس بعد الاتمام كان كنقض الخيمة ورفعها او كفض مهر الخط من غير الهدم ويمكن حمل فض الختام على العرض بالمطالعة سواء كان العرض عرضا على الطلبة والاصحاب الذين لهم خلوص الاعتقاد والبه كلام العلامة فى التلويح حيث قال عرضه على الطلبة بعد الاختتام بمنزلة فض الختام انتهى او عرضا على الامراء يؤيده قوله بل بضاعة مزجاة بحضرت من حق ان يوشح بذكره صدور الكتب والاسفار ﴿ ويستغاث باسمه العالى فى الامصار والاسفار * اعنى حضرت ملك ملوك الاسلام * المشرف بالجهاد فى سبيل الله وزيارة بيته الحرام * رافع لواء الشريعة الغراء * فهو الذى قام بتقوية الدين زمان ضعفه وفتوره * واشتغل بكماله برفع قصور الشرع اوان قصوره * واوقد بعد هذا القصور والخمود لاشتعال نور الحق نارا * واظهر بعد الانمحاء فى طريق الدين القويم مسلما ومنارا * فاختصاصه بهذه الكرامة اوجبنى التوجه الى جنابه * وتزيين ديباجة هذا الكتاب بشرايف القابه ﴿ كذا فى بعض النسخة بعد قوله سميت هذا الكتاب بالتوضيح فى حل غوامض التنقيح الان التخليص السابق سالم عن اعتراض الفاضل الچلبى ونص عبارته هكذا حمل فض الختام على العرض بعيد من وجهين الاوّل ان المستفاد من عبارة المصنف رحمه الله كون الفض بنفس الاختتام لا بالعرض بعده الثانى ان الظاهر انه لا مدخل للعرض فى اقتضاء التسمية بالتوضيح فان المتعارف تقدمها على العرض والمتبادر من تعاطف الجمل فى المقدم تأثير كل منها فى التالى انتهى ﴿ اقول ﴾ اعتراض الفاضل الچلبى فى غاية السقوط على ما سمح لى فى حاشية التسمية والاشتمال فانتظر ﴿ قوله ﴾ مشتملا على تعريفات وحجج مؤسسة على قواعد المعقول وتفريعات مرصصة بعد ضبط الاصول الخ ﴿ اقول المراد بالتعريفات الاقوال الشارحة الموضحة وبالحجج المؤسسة الادلة والقياسات المبنية على وفق القواعد المنطقية وقوله مشتملا حال من المفعول او من الفاعل فالمعنى لما تيسر اتمامه حال كون ذلك الاتمام او الشرح مشتملا على التفريعات المرصصة المحكمة والادلة المبنية على وفق قواعد الميزان وعلى التعريفات اى الاقوال الشارحة الموضحة الكاشفة لمشكلات التنقيح وبهذا تبين لك وجه تسمية الشرح بالتوضيح واتضح ايضا ان منشأ التسمية به هو القيد والشرط اى الحال اعنى قوله مشتملا على تعريفات وحجج وتفريعات مرصصة بعد ضبط الاصول فاندفع ما اورده الفاضل الچلبى سواء كان حالا عن الفاعل اى الاتمام او عن المفعول اى عن ضميره الراجع الى الشرح والثانى هو الارجح وملخص الكلام * ان ما يقتضى تسمية الشرح بالتوضيح هو قيد الكلام * على النهج الذى فسر فى اوضح البيان * ﴿ قوله ﴾ وترتيب انيق لم

يسبقنى على مثله احد الخ عطف على قوله وتفريعات قربا وعلى قوله مشتملا على تعريفات اصالة وقوله لم يسبقنى على مثله احد صفة الترتيب الانيق الذى يدخل السرور فى قلوب الناظرين ويحركهم للتوجه الى عالم المعانى ويعجبهم وفى التلويح يريد به بعض ما تصرف فيه من التقديم والتأخير فى المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق والصواب لم يسبقنى الى مثله يقال سبقت العالمين الى المعالى انتهى وكتب فى الحاشية هذا يعنى الصواب بحسب اللغة اى بلا تجوز واضمار والافقد ذكرنا ان المصنف رحمه الله كثيرا مايتسامح فى صلة الافعال ميلا منه الى جانب المعنى واما سبقت عليه بمعنى غلبته فليس المعنى ههنا انتهى مافى الحاشية المنهية التى كتبها العلامة قوله فليس المعنى ههنا اى سبقت عليه بمعنى غلبته ليس بمراد فى كلام المصنف رحمه الله لانه فى مقام مدح كتابه وترتيبه بما حاصله انه كتاب رتبناه لم يصدر من غيرنا ترتيب يقرب اليه ولم يصدر من غيرنا ما يساويه فالمعنى لم يتقدم الى مثله احد غيرى وذلك لان قوله لم يسبقنى الخ صفة كاشفة للترتيب الانيق وبيان المراد منه وهو دعوى التفرد بهذا الترتيب ولله سبحانه در العلامة المحقق والتحرير المدقق حيث اشار فى اصل الحاشية الى ما هو المقصود من الجملة الكاشفة واشار فى حاشية الحاشية الى توجيه كلام المصنف ايضا بحيث يندفع بهذه الاشارة ماعرض فى اذهان موءلفى السراب المردود اما اولا فلان قوله والسبق ربما يجىء فى صلته على لتضمنه معنى الغلبة يدل على الغفلة عن المراد من عدم السبقة اذ معناه لم يتقدمنى احد من القدماء الى مثله والسبقة الموصولة بكلمة على تكون بمعنى الغلبة والاعجاز لقوله تعالى ومانحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم الآية واما ثانيا فلان قوله ورود الاستعمال على بعض الوجوه لاينافى صحة غيرها يدل على توهم النفى على الاطلاق وليس كلام العلامة فى الاطلاق بل فى الجملة الكاشفة الواقعة صفة للترتيب الانيق فمن ثم قال فى الحاشية المنهية واما سبقت عليه بمعنى غلبته فليس بمراد ههنا لانه على هذا التقدير يكون بمعنى الاعجاز وهذا كما ترى واما ثالثا فلان كلام العلامة مقيد حيث قال فى الحاشية يعنى الصواب بحسب اللغة اى بلا تجوز واما رابعا فلان قوله واما ابوبكر الكاشانى فهو من متأخرى الفقهاء الحنفية منظور فيه من وجهين الاول ان استشهاد العلامة بقوله يقال سبقت العالمين الى المعالى ليس باستشهاد بقول الكاشانى بل بقول الحكيم الخيامى والثانى ان خواص التراكيب انما يعتد بها اذا كان صدورها من البليغ سواء كان ذلك البليغ من القدماء اومن المتأخرين وخصوصية القدماء وخصوصية التقدم ملغاة فيه لان المعتبر فى بلاغة المتكلم انما هو بلاغة كلامه وتلك البلاغة يتوقف معرفتها

على

على البحث عن كيفية الكلام على مقتضى الحال اى الخصوصية المعتبرة فى المعانى المنطوقة او المعانى المطلقة واى مصرحسه فى المتأخر اذا جعله الله تعالى بليغا اى صاحب ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ مطابق على مقتضى الحال سواء كان حنفيا اوشافعيا وبعد اللتيا واللتى نقول ان ملخص كلام العلامة المحقق والتحرير المدقق فى التلويح انه اذا لوحظ مقتضى الحال فى الكلام معنى الغلبة والاستعلاء والاعجاز الموقوفة على التضمين ليس بمراد بل المراد هو التفرد بهذا الترتيب هكذا ينبغى ان يفهم ﴿ قوله مع تدقيقات غامضة الخ ظرف لقوله مشتملا على تعريفات الخ اوحال من التعريفات والتفريعات اى حال كونها مقرونة بالتدقيقات الغامضة اى غير واضحة بل خفية دقيقة بشهادة الغاية ﴿ قوله لم يبلغ احد من فرسان هذا العلم الخ اى لم يطلع احد من تحرير علم الاصول الى هذه الغاية استعارة الفرسان الى التحرير استعارة مصرحة وقرينتها هى الاضافة الى العلم ويجوز ان يكون تخييلا تشبيها لهذا العلم بالفرس فى نيل المقاصد ووجدانها وجه كلام المصنف ره فى التلويح بوجهين حاصل الاوّل لم يبلغها تحرير علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان فيكون البلوغ متعديا بنفسه مع حذف العائد والرابط وحاصل الثانى لم يبلغ فرسان هذا العلم الى هذه الغاية من التدقيق فيكون متعديا بالى لتضمين معنى الوصول اوالانتهاء فيكون من باب وضع الظاهر موضع الضمير ولو قال مع تدقيقات غامضة لم يبلغ فرسان هذا العلم اليها لكان اظهر يقال بلغت المكان اذا وصلت اليه ﴿ قوله سميت هذا الكتاب بالتوضيح الخ جواب لما اى سميت هذا الكتاب الشارح لمشكلات التنقيح المشتمل على تعريفات شارحة وموضحة للمجهولات التصورية التنقيحية بالتوضيح فى حل غوامض التنقيح وقد مر وجه سببية الشرط المذكور للتسمية ﴿ قال ﴾ العلامة واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا لتسميته بالتوضيح فى حل غوامض التنقيح ولايخفى ان الاوصاف المذكورة السابقة وملحوظيتها فى وجه التشبيه يقتضيها اسم الاشارة وبهذا تبين لك نكتة ايرادها موضع الضمير اذلو قال وسميته بالتوضيح لخلا الكلام عن الاشعار الى علية الاوصاف المذكورة والى مدخليتها فى التسمية ﴿ قوله والخطل الخ بمعنى الكلام الفاسد عطف على الخطأ اى والله تعالى مسئول ان يعصم عن الخطأ والكلام الفاسد وعن السهو والزلة اقلامنا واقدامنا اى افكارنا لانها كالاقدام فى الايصال الى المقاصد ﴿ قوله اليه يصعد الكلم الطيب الخ والسر فى افتتاح الكتاب بهذا الكلام والجملة الطيبة القرآنية هو اشتمالها على اللطائف الحسنة منها الحصر والتخصيص المستفاد من تقديم الظرف ومنها اتصاف الجملة بالكثرة

ومنها الاشارة الى مقبوليتها اذ الصعود عبارة عن كونها مقبولة عند الله تعالى وقد يستعار للتوجه الى العالى قدرا ورتبة وقد ينتزع الاشارة من التوصيف بالطيب لانه عبارة عن الصفاء والخلو عن شوائب السمعة والرياء ومنها الاشارة الى حضور ذكر الله تعالى ورسوخه فى قلب الموءمن وتعينه سبحانه للمرجع ومنها الاشارة الى ان الشارع فى العلوم الاسلامية ينبغى ان يقتصر نظره وهمته على طلب رضاه سبحانه ولا يلتفت الى ماسواه واذا تقررت هذه الاشارة التى هى تفاصيل ما افاده العلامة فى التلويح فاعلم ان ليس غرض صدر الشريعة مجرد الاستغراب كما توهم به صاحب السراب كما لا يخفى ﴿ قوله افتتح بالضمير الخ الظاهر انه على صيغة المجهول على طريق حكاية فعله فى صدر الافتتاح اشارة الى انه ليس بقوته وحوله فقوله بالضمير آتيا به فلا يرد ان اصل الافتتاح بكلمة الى لا بالضمير على ان التضمين شائع فى كلامه اونقول كلامه محمول على المقصود على ان الجار رابطة والمقصود هو الضمير ويجوز المعلوم ايضاً على طريق الالتفات فلا يرد ان المصنف رحمه الله والشارح واحد فينبغى ان يقول افتتحت ﴿ واذا عرفت ﴾ هذا فالمعنى افتتح المصنف ره التنقيح بالضمير ولم يذكر فى جملة الحمد مرجعه ليدل على حضوره تعالى فى الذهن وفيه اشارة الى ان التسمية ليست جزأ من الكتاب فهى مكتوبة على وجه التبرك فقط اوملفوظا وملحوظة متصورة فى ذهنه فهواى كل منها مسبى فى العمل بالحديث فى نظره اوالى ان جملة التسمية جملة مستقلة منفصلة عن جملة الحمدلة بحيث لا ارتباط بينهما فلا بد من ذكر المرجع فى جملة الحمد ولم يذكر فيها النكتة فصلها الشارح ره ﴿ قوله والكلم ان كان جمعا الخ الظاهر انه شرطية فالمعنى ان كان جمعا يجوز فى وصفه التذكير والتأنيث لانه جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء وكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز فى وصفه امران وان لم يكن جمعا وهو الاصح عند الجمهور فلا اشكال فى تذكير صفته وان شئت فقل وان لم يكن جمعا فامر تذكير الصفة وشأنها ظاهرة لاسترة فيه ولم يتعرض لهذا الشق لكونه معلوما بطريق المفهوم ووجه الظهور هو ترك الواو وعليه اى على الظاهر كلام العلامة حيث قال ففى قوله والكلم ان كان جمعا حزازة لا يخفى والصواب وان كان بالواو انتهى ووجه الضعف وتلخيصه انه لاشك فى الجمعية الجنسية ولا فى عدم الجنسية الحقيقية يعنى ان الجمعية الجنسية مقطوع به وكذلك انتفاء الجمعية الحقيقية مقطوع به وان شئت فقل لو اريد الجمعية بمعنى الجنسية فهى ثابتة مقطوعة قد صرح به صاحب الصحاح وصاحب اللباب ولو اريد الجمعية اللفظية فهى منتفية بشهادة قوله تعالى الكلم الطيب لامتناع توصيف الجمع بالمفرد وبهذا تبين لك معنى

قول

قول العلامة فلاينبغى ان يشك فى انه جمع كتمر و ركب وانه ليس بجمع كنسب واتضح اندفاع ماعرض فى اذهان صاحب السراب ايضا من الاوهام الخالية عن الفائدة والبصيرة عن كلام العلامة اما بعد قوله قد شاع اطلاق الجمع على الكلم و امثاله ووقع ذلك من الزمخشرى فلانه يدل على غفلته عن قول العلامة لاينبغى ان يشك فى انه جمع وانه ليس بجمع فانه صريح فى الاعتراض على حاصل الاشعار بالشك والتردد وذلك الشك مفهوم من الشرطية ففى الوهم الاوّل من صاحب السراب غلط من ثلثة اوجه الاوّل فى تمهيد اعتراضه على العلامة وهو قوله قد شاع اطلاق الجمع على الكلم فانه ليس باعتراض على العلامة اى ليس بوارد عليه لانه ليس بمنكر على الاطلاق حيث صرح به والثانى اطلاق الاطلاق فانظر الى المحاكمة السابقة فى توضيح اعتراض العلامة تجده الثالث فى تعريفه على ماشاع وهو قوله فهو ان كان جمعا وفى ترك عديل هذه الشرطية وسيجىء ايضاحه فى تنظيره وبيان رده ايضا واما بعد قوله وليس مقصوده ان صحة التذكير فى صفته لازم الوجود على كلا التقديرين فظاهر اذلا اشارة فى كلام العلامة الى هذا الوهم وانما كلامه على الشك فى الجمعية وعلى الشك فى انتفاء الجمعية الحقيقية اللفظية وقد مر تحقيقه واما بعد قوله ولا اشارة فى كلامه اى فى كلام المصنف ره على اختياره انه جمع حتى يرد عليه ان فيه مزازة فلايحتاج الى البيان ولايتوهم هذا الاختيار فى كلام صدر الشريعة على الشرطية المنصوصة الاصبى اوبالغ غبى اوشيخ غوى ﴿ فان قلت ﴾ له مجال التوهم بهذا الاختيار اذا حمل على الوصلية ﴿ قلنا ﴾ الحمل على الوصل مما يأباه قياسه على قوله تعالى ان كنت تقيا الآية لان معناه ان كنت عاملا بمقتضى تقواك وايمانك فاتركنى فالآية الكريمة شرطية ﴿ فان قلت ﴾ ان له استشهاد آخر وهو قوله ومثله بما روى نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فلا وجه لرد احدهما وتصويب الآخر انتهى فان التمثيل به يدل على انه اى صاحب السراب حمل كلام التوضيح على الوصلية ﴿ قلنا ﴾ نحن ما التزمنا تصحيح تناقضاته وكيف نلتزم الامر المحال على ان العطار لايصلح ما افسده الدهر فلك الخيار فى السلوك الى احد الطريقين ثم قوله وقد جوز البيضاوى الخ اعتراف بورود اعتراض العلامة لان قوله تعالى ان كنت تقيا شرطية بالاتفاق وبالوجدان الصحيح ايضا فهذا القياس من صاحب السراب يدل على انه قد حمل قول المصنف رحمه الله على الشرطية وهو يؤكد اعتراض العلامة (ثم) قول العلامة والصواب وان كان بالواو معناه ان اشعار الشرطية ومفادها ضعيف على مامر تحقيقه فلابد من الحمل على ان الوصلية الدالة على اولوية النقيض ومن المعلوم ان الوصلية مشروطة بمقارنة الواو وذلك بنص القرآن وفرق بينه وبين لو المستعمل بدون الواو

فى الاستعمال الشائع ﴿ فان قلت ﴾ هل يمكن حمل كلام المصنف رحمه على الوصل ﴿ قلنا عادة المصنف رحمه الله هى الميل الى جانب المعنى فى مصنفاته فاذا حملنا على الوصلية وان كانت بدون الواو لخلا الكلام عن الشك والتردد فى طرفى العين والنقيض وذلك هو مراد العلامة كما سبق فمن ثم قال والصواب وان كان جمعا بالواو الا ان الاغلاط والمناقضات الواقعة بين الاتهام الكاسد اعنى قوله قد شاع الخ وبين التجرع القاصد اعنى قوله قد جوز البيضاوى الخ غير مندفعة عن الحزامة البعيدة عن التوضيح والتلويح فلا يليق الالتفات اليها وامانظرى اليها فعلى الذى بعثنى على ذلك من الامرين السابقين (ثم) تفريق العلامة بين كلمة ان الوصلية التى هى واجبة الاقتران بالواو على الاستعمال الشائع وبين كلمة لو الوصلية المستعملة بدون الواو تفريق مبنى على الذوق الصحيح وعلى مقتضى الحال لا يحوم حول هذا التفريق الصحيح ومقتضى الحال من افنى عمره فى تأليف السراب دون التزام الصحة ﴿ قوله من محامد الخ بيان الكلم الطيب اى مال كون البعض او الكل منه محامد والثانى هو الظاهر لان المحامد الموصوفة بقوله لاصولها عامة شاملة لجميع الافراد ولقد ايد العلامة هذا البيان بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر واذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيابها وجه الرحمن قوله فحيابها اى عرض ولقى بهذه الكلمة الطيبة المقرونة للاعمال الصالحة فى الحضرة الالهية ومعرض القبول بشهادة قوله فاذا لم يكن له عمل صالح لم تقبل (ثم) شبه تلك المحامد المقبولة بالشجرة الطيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء فلا جرم اثبت لها اصولا وفروعا بالصفة الهادمة فقال لاصولها صفة المحامد اى لاصول المحامد المذكورة من مشارع الشرع اى من موارده ماء اى قرار بان يكون اعتقاد الحامد اعتقادا راسخا مطابقا لقواعد الشرع فقول المعتزلى ومن يحذو حذوهم من نفات الصفات الحمد لله وسبحان الله وبحمده ليس بحمد وليس من الكلم الطيب لانهم لما قالوا بالعينية فقد اعتقدوا بنفى الصفات الثبوتية ومن المعلوم ان انتفاء اصول المحامد يقتضى انتفائها بالمرة ﴿ قال ﴾ العلامة المحقق والتحرير المدقق المحمدة شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقاد الراسخ وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان فى اللغة فعل اللسان خاصة الا ان الحمد لله تعالى على ما صرح به الامام الرازى فى تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبىء عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال * والترجمة عن ذلك الاعتقاد بالمقال * والاتيان بما يدل عليه من الاعمال * فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد شجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار * اى ليس له استقرار * ووجه التأييد به ظاهر لاسترة فيه (ثم اعتقاد الامام والعلامة بالصفات الزائدة التى هى اصل المحامد صريح غير خفى واما اعتقاد صدر الشريعة بها فقد ينتزع

من

من عبارة المتن على مافسرنا معا ﴿ قوله ﴾ ولفروعها من قبول القبول نماء الخ من تتمة الصفة المادحة وعطف على قوله لاصولها فالمعنى ولفروع المحامد وهى الطاعات والاعمال الصالحة من قبوله تعالى الذى هو مثل ريح الصباء نماء اى ازديادا وزيادة وبواسطة هذا النماء والزيادة لاجرم يكون للمحامد نماء وقبول عنده تعالى والظاهر من قوله القبول الاوّل ريح الصباء ان القبول المضاف بالفتح ليس بفعل والمضاف اليه بالضم فعل اى مصدر كما قيل الوضوء بالفتح هو الماء وبالضم هو الفعل وكذلك الوقود وقيل القبول بالفتح مصدر ولم يسمع من هذه المادة القبول بالضم فعلى هذا يقرأ الاوّل بالضم والثانى بالفتح وجعل قبول العبادة بمنزلة مطلع الشمس الذى هو مهب الصباء ومطلع الانوار استعارة مكنية فكما ان الاصول والفروع استعارة مصرحة تحقيقية للاعتقاد والاعمال وقرينة الاستعارة المكنية التى فى المحامد كذلك اثبات لازم مطلع الشمس وهو ريح الصباء تخييل وذكر القبول ترشيح تلخيصه ان قبول العبادة من حيث انها اى العبادة مهب الطاف الرحمة ومطلع انوار الغفران بمنزلة مطلع انوار الشمس ﴿ قال ﴾ الفاضل الحلبى والاحسن استعارتان بالكناية واستعارتان تخييليتان فى كل من القرينتين اما فى الاولى فجعل الشرع كالنهر الكبير الجارى فى كثرة الفوائد وعموم المنافع استعارة بالكناية واثبات الشراع لها استعارة تخييلية وجعل العقايد التى هى اصول المحامد فى افتقارها الى التقوية بادلتها من الكتاب والسنة وغيرهما بمنزلة العطشان المفتقر الى الماء استعارة بالكناية واثبات ان لها ماء من مشارع الشرع استعارة تخييلية واما فى الثانية فجعل قبول القبول بمنزلة مهب الطاف الرحمن ومطلع انوار الغفران بمنزلة مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار هو مهب ريح الصباء استعارة بالكناية واثبات الريح استعارة تخييلية وجعل اعمال الصالحة المنتجة للثواب بمنزلة الاشجار التى لها ثمرة استعارة بالكناية واثبات النماء لها من صباء القبول استعارة تخييلية انتهى ﴿ اقول ﴾ هذا الاحسن تفصيل ما افاده العلّامة المحقق والتحرير المدقق واما من سرق هذا الاحسن من الفاضل الحلبى فوضعه عند قوله لاصولها كمن نزع خفة قبل الوصول الى الماء وغفل عن مرجع الضمير فى لاصولها وعن كونه صفة مادحة للمحامد وعن رجوع ضميره اليها كما هو دأبه ومع هذا علق الحاشية على التوضيح دون الحياء ﴿ ثم ﴾ المحمود عليه هى العلة الباعثة لثبوت الحمد اولاثباته وتلك العلة الباعثة قد تكون هداية كما قال العلامة المحقق فى التهذيب الحمد لله الذى هدانا سواء الطريق وقد تكون تمهيد اصول الشريعة وتسويتها على نهج الحق والصواب لما كان من فن الاصول صرح بالمحمود عليه وبالعلة الباعثة لاثبات

جميع المحامد له تعالى على وفق الفن المشروع تعظيما له فقال على ان جعل اصول الشريعة الخ الظاهر من صلة المحامد ان المحمود عليه هو الجعل بالمعنى المصدرى بشهادة ان الناصبة الداخلة على الماضى لافادة المعنى المصدرى ويمكن حملها على المخففة العاملة فى ضمير الشأن المقدرة فالمعنى على انه جعل اصول الشريعة الموسومة باصول الفقه ممهدة المبانى اى جعلها وممهدها على وفق الحق وعلى نهج الصواب واحكمها بارسال الرسل وانزال الكتاب فالقيد سواء كان قيدا للثبوت او قيدا للاثبات اظهر فى الوقوع مقام العلة الباعثة فكانه قال نصه باختصاص كل حمد له تعالى لاجل تمهيده وتقريره اصول الفقه اى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والعلامة المحقق حملها على الادلة الكلية ويمكن التوفيق وحمله على ماحققناه على ما اقتضاه براعة المطارب والاستهلال ومن عجز عن فهم المحمود عليه وعن تقريره اعرض عنه ثم غفل عن مناط الحاشية وفرقها ثم قال قوله اصول الشريعة آه الظاهر انه اراد بها العقايد ﴿ اقول ﴾ ان قوله اصول الشريعة مفعول جعل والجعل الذى هو المحمود عليه هنا والمراد منه هو جعل اصل الفقه بشهادة الفن وبشهادة تعليق المحامد وليس كتاب التنقيح من فن الكلام حتى يراد من اصول الشريعة التى هى مفعول جعل العقايد وايضا ان المفعول الثانى اعنى قوله ممهدة المبانى يأبى عن هذه الارادة كل الاباء ﴿ قال ﴾ صدر الشريعة فى الحاشية فى توجيه علم الكلام مبانى اصول الفقه كون الكتاب حجة مثلا متوقف على معرفة الله تعالى وصفاته وعلى صدق المبلغ وهو الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وانما يعرف ذلك من علم الكلام ولهذا سموا اصول الفقه فرعا لاصول الكلام انتهى كلامه ﴿ اقول ﴾ وبهذا اتضح معنى قول العلامة المحقق وفى هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه دون الكلام انتهى اما الاول فلان اصول الفقه ما يستند اليه تحقيقه واما الثانى فقد حققه فى التلويح ووجه الاشارة ما حققناه آنفا فتذكر ﴿ قوله ﴾ وفروعها الخ عطف على قوله اصول الشريعة اى وجعل الاحكام الجزئية المفصلة فى كتب الفروع المتفرعة على تلك الاصول واما من افنى عمره فى تأليف السراب فاراد من الفروع المسائل الاجتهادية فلا تكن من القاصرين ﴿ ثم ﴾ لا يخفى ان لهذه الفروعات والاحكام الجزئية علا منصوبة على مسئلة مسئلة وهلم جرا على تعاقب الحوادث والوقايع وحواشيها ايضا اى على الالفاظ والعبارات والروايات والى الثانى اشار بقوله دقيقة الحواشى وفسره بقوله اى لطيفة الاطراف والجوانب والى الاول بقوله دقيقة المعانى اى دقيقة العلل وربما يفهم منها وجوه الاستحسان التى لا يصل اليها الا اذهان الازكيا والمراد من الاطراف والجوانب اما اطراف المسائل اى المحكوم عليه وبه

اووجوه الوقوف ووجوه الاشارات والدلالات وهذه كلها نعمة من الله تعالى للعباد موجبة للحمد منهم لله تعالى كما ان جعل الادلة الكلية التى هى موضوع علم الاصول اصول الشريعة الشاملة للفقه وجعل علم الكلام وعلم الذات والصفات والنبوة مبانيا لاصول الفقه بحيث يتواصل بتلك المبانى الى حجية الادلة الاربعة نعمة موجبة للحمد علينا لله تعالى وتلك النعم التى هى العلة الباعثة متكاثرة ههنا حيث اشار اليه بقوله بنى اى على ان بنى هو سبحانه وتعالى على اربعة اركان ولايخفى ان المحامد الموصوفة بقوله لاصولها من مشارع الشرع عامة شاملة على جميع المحامد فينبغى تعليقها بجميع النعم الالهية فماوجه التخصيص وتعليقها بتمهيد مبانى الاصول وجعل اصول الفقه موقوفة على تلك المبانى وبناء الاحكام على الاصول الاربعة ولعل هذا السوءال مما تداركه ذهن العلامة حيث قال قوله على ان جعل تعليق للمحامد ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم الذى وقع التصنيف فيه ودلالة على جلال قدره انتهى بماحاصله ان هذا التعليق ليس للتخصيص بل لتعظيم شأن علم الاصول اى اصول الفقه وربما يفهم منه تعظيم شان علم الكلام ولكنه ليس بمقصود ههنا اذالمقصود بيان المحمود عليه على دفق الفن الذى شرع فى تاليفه وينتزع من هذا المقصود جواب اخر كما سبق فى صدر هذه الحاشية وفرق بين انتهام شأن علم الكلام الذى هو مبنى علم الاصول على تنصيص صدر الشريعة وبين ارادة العقايد من اصول الشريعة وقد سبق ان تلك الارادة من قبيل ارادة علم الكلام من اصول الفقه وهذا كما ترى ارادة فاسدة ثم لايخفى ان تعظيم شان علم الكلام وتعظيم علم الاصول كلها تعظيم شأن القرآن الذى هو العمدة فى جميع الاحكام وكفايته امر واحتياجنا الى علم الكلام وعلم الاصول امر آخر ولامنافاة بين الكفاية وبين الاحتياج الى علم الكلام ﴿ قوله ﴾ بنى على اربعة اركان قصر الاحكام الخ ﴿ اقول ﴾ السر فى ترك الوصل على الجملة السابقة ما افاده العلامة بماحاصله ان هذه الجملة كالبدل من السابق بدل الاشتمال اذفيها تشبيه الاحكام الشرعية بالمحبوبة المخدرة فى القصر العالى واحكام ذلك القصر بالآيات المحكمات غاية الاحكام وغيرها من التفاصيل المذكورة التى ليست بمذكورة فى الجملة السابقة التى هى غير وافية بتمام المراد فقوله قصر الاحكام اضافة المشبه به الى المشبه فالمعنى الاحكام الشرعية كالقصر اى كالدار فى الابتناء على الاركان الاربعة وفى الامن عن عدو الدين وعن عذاب النار فكما ان النعم المذكورة فى الجملة السابقة تستوجب الحمد كذلك النعم المذكورة فى الجملة اللاحقة تستوجب الحمد على العباد له تعالى على ان نظام العالم وثواب العقبى وحصول الدرجات للعلماء بتقرير الشريعة ﴿ قوله ﴾ ابتلاء الخ علة الجعل الثانى اى جعل الله عزوجل الآيات المتشابهات مصورات

فى الخيام اى فى الحجاب كالخيمة المضروبة للاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين فقوله فان انزال المتشابهات الخ علة الابتلاء ﴿ قوله ﴾ بكبح عنان ذهنهم صلة الابتلاء اى يجر عنان اذهان الراسخين فى العلم ومنعهم عن التفكر فى المتشابهات ﴿ ووجه ﴾ الابتلاء كما ان الفرس الذى شديد السير يتالم بالمنع عن السير كذلك الراسخون يتألمون بالمنع عن التفكر فى المتشابهات وعن الوصول الى مايشتاقون اليه من علم الاسرار المودعة فيها وملخصه صرف اذهان الراسخين عن التفكر فى اسرار المتشابهات ﴿ فقوله تعالى والراسخون فى العلم مبتدأ يقولون خبره والجملة مستأنفة معنى وقراءة ﴿ قوله ﴾ والنصوص منصة عرايس ابكار افكار المتفكرين الخ اى جعل النصوص اى الآيات التى هى النصوص فى اصطلاح الاصولى منصة اى مكان ظهور اوائل افكار المجتهدين ووجه ارادة الاوائل من عرايس الابكار ان للاوائل حدة وشدة خالية عن الضعف فى اول المرتبة دون الفتور وتدبر ادبها نتايج الافكار والانظار وفى التلويح ان المعانى التى اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هى مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهى ليست بنتايج الافكار توضيح الاشكال على ماافاده الفاضل الچلبى ان نتايج الافكار ملزومة للخفاء وجواز الخطأ فيها والمعانى الاولية للنصوص اعنى معلوماتها والاحكام المستفادة منها وضعا هى التى اظهرت بالنصوص اظهارا تاما يشبه جلوة العروس على المنصة ملزومة للظهور ﴿ و ﴾ تلخيصه بين نتيجة الافكار والانظار وبين المعانى الاولية للنصوص تدافع اقول النص فى اصطلاح الاصولى ماظهر المراد منه وسبق نظمه لاجله وليس بمقيد بالظهور التام حتى يراد المعانى الاولية التى يلزمها الظهور التام والاستغناء عن التفكر والامتناع عن الخطأ بل الظاهر منه شمول المعانى الثانية التى يلزمها الخفاء والاحتياج الى الفكر وجواز الخطأ ايضا فلاينبغى التفريق كتفريق الفاضل الچلبى ﴿ والحق ﴾ ان المعانى التى هى مفهومات النصوص لها اعتباران اعتبار كونها مفهومات النصوص مع قطع النظر عن الاستنباط والاستخراج بالافكار واعتبار كونها مفهومات النصوص من حيث الاستنباط والاستخراج بالافكار والنصوص منصة تلك المعانى بالاعتبار الاول ﴿ والاسلم ﴾ ماافاده العلامة حيث قال فكانه اراد ان المجتهدين يتأملون فى النصوص فيطلعون على معان ودقايق اى العلل القياسية ويستخرجون احكاما وحقايق هى نتايج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة انتهى والفرق بين الحق والاسلم ظاهر اذ الاسلم وحاصله على التصرف فى النتايج بخلاف الحق ﴿ قيل ﴾ حمل الابكار على المعانى الظاهرة والاحكام المتبادرة من النصوص عدول عن الظاهر ﴿ اقول ﴾ ايها الماهر ان الظاهر فى كلام العلامة ليس صفة المعانى حتى يجوز الاهتمام الكاسد بل هو

صفة النتايج فالمعنى النتايج الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة بالنسبة الى تلك الفحول من المجتهدين على انه قد حمل نتايج الافكار على العلل القياسية حيث قال فيطلعون على معان وذقايق اى العلل القياسية كما سبق وعلى الاحكام الدقيقة وانت قد اخذت وسرقت عبارة العلامة بلباس آخر بهانصه لايخفى على كل منصف ان المراد من ابكار آه هو المعانى الاستنباطية والاحكام الفكرية الغامضة الاان هذه العبارة المتبدلة غير مفيدة وغير مربوطة بكلام المصنف ره وعبارة العلامة مربوطة مفيدة نافعة جدا كما لايخفى ﴿ ثم اعلم ﴾ فى كلام من لم يلتزم صحة ما كتبه ولم يرد افادته شطط ومضحكة اخرى وهى انه قد رمى بثواقب الشهب عن محط الاشكال الذى حاصله كون النصوص منصة ومظهر النتايج افكار المجتهدين كما هو ظاهر كلام صدر الشريعة وتوضيحه ان النصوص منصة بالنسبة الى المعانى التى يلزمها الظهور والاستغناء عن الفكر والامتناع عن الخطأ وتلك المعانى الظاهرة المستغنية عن الفكر الممنوعة عن الخطأ مغايرة لنتايج الافكار لانها ملزومة الخفأ والاحتياج الى الفكر وجواز الخطا واما الفريق الذى يتشبث بالحشيش فليس عنده خبر من هذا الاثر الذى يدور الكلام اليه لان مقصوده مجرد تسويد وجه الشيب والشيخ فاستحق النداء بيامن سكر بالله العنب ﴿ قال ﴾ الفاضل الجلبى وقد يقال اراد المصنف بقوله والنصوص منصة عرايس ابكار افكار المتفكرين انهم يستخرجون بقوة قرايحهم الوقادة معانى دقيقة لايتبادر اليها اذهان العامة سواء كانت علة اوغيره كما قال ابن عباس رضى الله تعالى عنه من قوله تعالى اذا جاء نصر الله والفتح قرب اجل الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم واستحسنه عمر رضى الله عنه ولم يفهم من ماضرى المجلس سواه وهذا لاينافى كونها احكام الملك الحق المبين فانهم ليسوا بموجدين بل مستنبطين فقط فلا غلل فى هذا الكلام ولا حاجة الى تخصيصه بعلل الحكم انتهى كلامه ﴿ اقول ﴾ القصة صحيحة فى كتاب المشارق وغيره وشاهدة ناطقة بتفاوت الناس فى فهم معنى آيات القرآن فليس فهم اهل الدراية كفهم احاد الناس والصحيح ان هذا الفهم ليس من حضرت ابن عباس رضى الله عنه بل من حضرت الصديق الاكبر رضى الله تعالى عنه واستحسنه حضرت عمر الفاروق بعد ما استفسر عن غلبة بكاء حضرت الصديق الاكبر رضى الله تعالى عنه بعد نزول هذه الآية الكريمة الاان اسناد الفهم الى حضرت ابن عباس رضى الله عنه لايقدح فى الاستشهاد على تفاوت الاذهان وان لم ينفع وايضا محط الاشكال فى كلام المصنف ره ومحله هو قوله وجعل الله عزوجل النصوص منصة لنتايج الافكار بما حاصله ان مفهومات النصوص هى المعانى الظاهرة المستغنية عن الفكر كمفهوم قوله تعالى

واتقوا الله الآية فاذا كانت مستغنية عن الفكر فليست بنتايج الافكار فهو معنى قول العلامة وهى ليست بنتايج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين اى مستغنية عن الافكار ونتايج الافكار سواء حملت على العلل الفقهية الدقيقة او على الاحكام المستخرجة بالافكار غير مستغنية عن الفكر بل مفتقرة اليه غير ظاهرة بل ملزومة الخفاء كما مر غير مرة وليس المراد من قول العلامة بل احكام الحق المبين الا استغناء معانى النص بالنص الاصطلاحى عن التفكر والفكر ولم يخصص الابكار بعلل الحكم كما توهم الفاضل الحلبى بل عمهما من العلل والاحكام ﴿ ثم ﴾ منشأ الاعتراض هو حمل النصوص على النص المصطلح عند الاصوليين وكلام المصنف ره وان دل عليه بمعنى جواز الحمل عليه الا ان حمل النص على المعنى الاعم الشامل على النص المصطلح وغيره من الظاهر اولى نظرا الى النظر والفكر المؤدى الى استخراج الاحكام والشواهد الدالة عليها مع طلب الصواب بالامارة الدالة اذ المقام كما انه مقام بيان المحمود عليه والعلة الباعثة للحمد واثبانه له تعالى كذلك لايخلو عن التعرض الى مدح المجتهدين ايضا ﴿ ثم النص ﴾ فى اللغة بمعنى الظهور يقال نص الظبية رأسها اذ رفعت واظهرت ومعانى النصوص اى المعانى التى اظهرت بها اظهارا تاما هى المعانى الاولية التى ظهرت وسبق اللفظ اليها وان كانت مستغنية عن الافكار وممنوعة عن الخطأ لكونها بديهية اولية تام الظهور باظهاره سبحانه وتعالى الا ان النص على اربعة اوجه الاول ما اطلقه الامام الشافعى رحمه الله حيث سمى الظاهر نصا فحده مد الظاهر وهو ما يغلب على الظن فهم معناه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص ايضا الثانى مالايتطرق اليه احتمال اصلا قربا وبعدا ففى هذه الدرجة سمى بالاضافة الى معناه نصا فى طرفى الاثبات والنفى الثالث انه قد يطلق ويراد به مالايتطرق اليه احتمال مقبول يؤيده دليل والرابع انه قد يطلق ويراد به مطلق الآية من القرآن كما فى قول صاحب الهداية ومسح الرأس بهذا النص اى بآية الوضوء ولاحجر فى اطلاق هذه المعانى الاربعة على النصوص التى هى منصة نتايج الافكار على ماسبق من التحقيق سواء كان الظهور تاما اوعاما فتأمل ﴿ قوله ﴾ منصة العروس مكان يرفع عليها العروس للجلوة الخ اى للظهور والامتياز فى الترتيب من بين النساء وفى الكشف الماشطة تنص العروس فتقعدها على المنصة بفتح الميم وهى كرسيها لتربى من بين النساء انتهى والظاهر من عبارته هو اختصاص المنصة بالمرأة بشهادة تأنيث الضمير الذى اضيف اليه الكرسى والظاهر من كلام المصنف ره هو العموم اما العروس فنعت مشترك فتارة يتصف به الرجل وتارة يتصف به المرأة ﴿ قوله ﴾ وكشف القناع عن جمال مجملات كتابه بسنة نبيه الخ عطف على قوله جعل اصول الشريعة

اصالة فيكون من تتمة المحمود عليه وفيه استعارة تخييلية لان ازالة الصعوبة عن الكتاب بالسنة قولا كان او فعلا ككشف القناع ﴿ قوله ﴾ وفصل خطابه الخ عطف على السنة سواء كان بمعنى الخطاب الفاصل او الخطاب المفصول من قبيل عطف الخاص على العام على اصطلاح الاصوليين ويجوز ان يراد المعنى المصدرى بل هذه الارادة اولى على رجحان التجوز العقلى ﴿ قوله ﴾ ما رفع اعلام الدين الخ الما عبارة عن المدة اى صلوة دائمة مدة دوام كون اعلام الدين وآياته مرفوعة باجماع المجتهدين ومدة كون معالم العلم موضوعة على مسالك القايسين وفيه اشارة الى ان رافع اعلام الدين وواضع العلل فى الاقيسة الشرعية هو الله تعالى وكذلك اعتبار الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس منه سبحانه وتعالى وكذلك بناء قصر الاحكام على تلك الادلة انما يكون على هذا الترتيب ﴿ قوله ﴾ على الوجه الذى بنى الشارع قصر الاحكام الخ كلمة على صلة جواب لما اعنى قوله ذكر الاركان الاربعة يعنى ذكر المصنف ره الكتاب والسنة والاجماع والقياس فى المتن فى فقرات الحمد على الطريق الذى بنى الشارع قصر الاحكام اى بنى الادلة الاربعة التى تتضمن للاحكام التى ظهرت من تلك الادلة وبهذا تبين لك وجه استعارة القصر للادلة فكما ان القصر يشتمل ربه وصاحبه ويظهر منه كذلك الادلة الاربعة تشتمل على الاحكام وقد يستعار القصر للاحكام والبه صاحب التلويح بعلاقة حصول الامنية او بعلاقة الابتناء اذ الاحكام الشرعية وتحقيقها تستند الى الادلة كالقصر والدار تستند الى اساسه وقوايمه ﴿ الا ﴾ ان قوله بنى قصر الاحكام واحكمه بالمحكمات غاية الاحكام يدل على ان المراد من قصر الاحكام هو الادلة الاربعة على ان الضمير فى واحكمه راجع الى القصر وقد مر وجه احكام الادلة الاربعة بالايات المحكمات وتحقيقه فى تحشية قول العلامة الحمد لله الذى احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء فتذكر ﴿ قوله ﴾ اردت تنقيحه وتنظيمه الخ اقول الظاهر من الشرطية ومن قوله وحاولت تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تأسيسه وتقسيمه ان المراد من التنقيح هو التقريب الى حصول المراد والمرام من اصول الامام فخر الاسلام بايضاح كنوز معانيه فى جواهر عباراته واشاراته ودفع طعن الناظرين على ظواهر الفاظه ومثل هذا الدفع والتنبيه كالغرض عند ارباب المعانى ﴿ قوله ﴾ سالكا به مسلك الضبط والايجاز متشبثا باهداب السحر الخ قد يستعار ويراد منه العبارات الفائقة اللائقة اللطيفة المرغوبة بالعلاقة الجامعة وهى استجلاب القلوب وكذا الاهداب يستعار لاطراف العبارات اللطيفة اللائقة الفائقة والتشبث بالاهداب ترشيح مع جامع التوسل لحصول المرام ﴿ قال العلامة فى التلويح ومع تشبث المصنف بذلك اى باهداب السحر مبالغة فى تلطيف الكلام وتأدية المعانى بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كاد يقرب الى السحر

والاعجاز انتهى اذ كل مالطف مأخذه ودق فهو سحر على مافى الصحاح كما سبق وربما يشبه السحر بالثوب اللطيف المرغوب فحينئذ اثبات ماهو من خواصه وهو الاهداب كما هو العادة فى بعض البلاد يكون تخييلية وذكر التشبث ترشيح ذلك التخييل اوترشيح تشبيه السحر بالثوب اللطيف المرغوب ﴿ قوله ﴾ لان الاعجاز فى الكلام ان يؤدى المعنى بطريق ابلغ من جميع ماعداه الخ وجه اختيار لفظ الواحد فى عروة الاعجاز مع الاشارة الى وحدة الطريق فى حد الاعجاز بالبلاغة والمراد من كونه ابلغ من جميع ماعداه هو الوقوع فى حد الاعجاز وهو المراد من اعلى مراتب البلاغة فمعيار الاعجاز بالبلاغة يعم الطريق الاعلى وما يقرب منه وبهذا تبين لك ان قول المصنف رحمه الله ومنطوقه لبيان العلة التى تدل على اختيار لفظ الواحد وعلى وحدة الطريق فى حد الاعجاز بالبلاغة وليس بتعريف للاعجاز والا يلزم عموم المعرف بالفتح وخصوص المعرف بالكسر ﴿ توضيح المقام ان البليغ من فيه ملكة يقتدر بها على ايراد الكلام البليغ اى المطابق لمقتضى الحال بان يدل على ما يقتضيه حال المتكلم اوحال المخاطب مع تنكير اوتعريف وتقديم اوتأخير واظهار اواضمار وايجاز اواطناب ﴿ و اسباب اعجازه على ما اشتهر خمسة الاول مافيه من الايجاز والبلاغة والدقايق العربية فى التراكيب بحيث يكون كل منها فى اعلى مراتب البلاغة والمرتبة العليا لفظا ومعنى وذلك لصدوره ممن احاط علمه بجميع مراتب الالفاظ ومعانيها فلا يضع حرفا الا يكون ابلغ من جميع ما عداه من كلام ماسواه محققا اومقدرا فلا يكون للغير الاتيان بمثله والثانى انه مع كونه من جنس كلام العرب خارج عن سائر فنونه من النظم والسجع والشعر ونحوها وبه تحيرت العقول فلم تهتدوا الى اتيان مثل شىء منه وذلك لعدم المثل والثالث تأثيره فى النفوس والقلوب والرابع السلامة عن الاختلاف والتناقض والخامس احاطة علوم الاولين والآخرين ويعبر عنه بالاخبار عن الغيب كما يعبر عن السبب الثانى بالصرفة معناه انه كان فى قدرتهم ان يعارضوه لكن الله تعالى صرفهم عن ذلك بان سلب قدرتهم عن المعارضة فحينئذ لا يكون معجزا لذاته بل لغيره والاجماع منعقد على اضافة الاعجاز للقرآن وايضا يلزم زوال الاعجاز بعد انصرام زمان التحدى مع ان اعجازه باق الى يوم القيامة فينبغى ان يكون المدار فى اعجاز الكلام والقرآن ان يكون واقعا فى اعلى مراتب البلاغة فان قلت قد تقرر ان بعض الآيات اعلى طبقة ومرتبة من بعضها فكيف يكون الجميع فى اعلى مراتب البلاغة ﴿ قلنا المراد منه هو الوقوع فى حد الاعجاز قال العلامة ان الاعجاز سواء كان فى الطرف الاعلى اوفيما يقرب منه متحد

باعتبار

باعتبار انه حد من الكلام وهو ابلغ مما عداه بمعنى انه لايمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد يضبطه انتهى فاذا شرط فى اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ماعداه يكون طريقه واحدا بحيث لاتعدد فيه اصلا فاتضح وجه اختيار الافراد فيه بخلاف السحر واتضح ان كلام المصنف ليس بتعريف للاعجاز والايلزم التعريف بالاخص كما مر هكذا ينبغى ان يفهم ثم تسمية القدرة المصروفة من مصاقع الخطباء وعرب العرباء قدرة كتسمية الحزامة حاشية على انهم لم يعترفوا بالعجز ابتداء بل اعترفوا به بعد الاختبار وبعد الاقدام على المعارضة فتأمل ﴿ قوله ﴾ اصول الفقه الخ اضافة العام الى الخاص بشهادة عبارة المتن والشرح وسيأتى البيان والجملة استئنافية بيانية سواء كان المذكور فى المتن خبرا عن المبتداء المحذوف فالمعنى هذا اصول او مبتدأ والجملة الاستفهامية المقدرة خبره وذلك لان كلمة ما فى قول الشارح رحمه الله او اصول الفقه ماهى استفهامية فالمعنى اى شىء هى اى اصول الفقه فاتضح ان الجملة خبر عن المذكور اعنى اصول الفقه هكذا ينبغى ان يفهم ﴿ واما من بخل واستغنى فقال قوله اصول الفقه آه وهى الادلة الاربعة الشرعية وعلم اصول الفقه سيعرفه المصنف رحمه الله انتهى شرحه وتحشيته وهو يظن انه شرح كلام صدر الشريعة (واذا قيل ان كلام العلماء والفضلاء منطو على اسرار مصونة عن ذهن من افنى عمره فى تآليف السراب ولايكشفها الا امثالهم او بالتلقى عن ارواحهم (نقول اخبرونى من كلف ومن امر على الغبى البخيل بالتآليف والتحشية على انا نقول ليس قول المصنف رحمه الله اصول الفقه من المواضع المشكلة (فيا ايتها الاولياء من اتباعه واعوانه ان غفلة امامكم وخيالاته الفاسدة مردودة بوجوه الاول فانكم قد اعترفتم بصحة قوله وهى الادلة الاربعة الشرعية عند قول المصنف رحمه الله اصول الفقه وظننتم بان اخباره عن الامر الواضح عند الكل تفسير لقوله اصول الفقه اخبرونى عن قول التوضيح هذا اصول الفقه او اصول الفقه ماهى فالى اين تذهبون فى ربطه الى المتن واين تضعونه والنقل الصرف من غير ان يميز صوابه وغلطه يوصله الى الطغيان فى مطلق المقام فضلا فى مقام التحشية التى تدل على ان الاصول الاربعة قد خرجت عن ذهن صدر الشريعة ﴿ الثانى اخبرونى عن قوله الاصل ما يبتنى عليه غيره بعد قوله اصول الفقه دون الفصل وعن شهادته الناطقة بان اصول الفقه ليس المراد منها مصداقاتها كما تخيل به البخيل الغافل بل المراد منها مفهوم اصول الفقه بشهادة تعريفى المضاف والمضاف اليه كما سيأتى ﴿ الثالث اخبرونى عن المقام اليس هذا مقام مدح الفن بما حاصله ان اصل الفقه ما يستند اليه تحقيقه وهذا معنى قوله الاصل مايبتنى عليه غيره الخ ووجه المدح ان الفقه مايتأتى به نظام المعاش وثواب العقبى ويحصل به الخلاص

عن عذاب النار فاصوله لكونه مبناه على ماعرفه المصنف رحمه الله يكون اصلاً لانتظام المعاش وللنجاة فى الآخرة لان اصل الاصل اصل بالضرورة على انه هو العمدة فى تقرير القواعد الشرعية ﴿ الرابع اخبرونى عن تصور المطلوب اليس هو بواجب بوجه عام قبل الشروع فى المقصود والحق ان قول المص رحمه الله اصول الفقه الاصل مايبتنى الخ على محاذات قولهم مقدمة الخ ﴿ الخامس اخبرونى عن وجوب تشويق السامع الى التعريف حتى يحصل التميز عنده فقوله اصول الفقه من هذا الباب فكانه قال عن لسانه اصول الفقه ماهى اوهذا الذى اذكره اصول الفقه ثم اخذ فى تعريفه فكيف يجوز تفسيره بمصداقات اصول الفقه وكيف يجوز جعل اضافة العام الى الخاص اضافة المباين والحق انه لايتهور به الاصبى اوبالغ غبى اوشيخ غوى ﴿ السادس اخبرونى عن قول التلويح والمقدمة مسوقة لتعريف هذا العلم وتحقيق موضوعه لان حق من طالب للكثرة المضبوطة بجهة واحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليأمن عن فوات المقصود اليس هذا تحقيق ماتضمنه قول المصنف رحمه الله اصول الفقه الاصل ماالخ من الاشارة الى غاية هذا الفن وهى المواصاة الى الفقه فكان المصنف رحمه الله يشير الى ان طالب العلوم فعل اختيارى يتوقف على تصور المطلوب بخصوصه والتصديقات بالمسائل وان كانت مطلوبة الحصول على تقدير كون العلم عبارة عن التصديقات الاانها مسبوقة بالتصور بحيث يتمايز موضوع الفن عن غيره بالذات ولماكان الامتياز بالغاية ذاتيا قال اصول الفقه الاصل ماالخ لان معرفة كل جزء على حدة من الكثرة متعذر ان كانت غير متناهية اومتعسر ان كانت متناهية فلابد لتلك الكثرة من الجهة الجامعة تضبطها وتجعلها شيئا واحدا وتميزها عما عداه واما من طلبها من حيث انها جزئى المفهوم العام قبل ضبطها بجهة الوحدة لم يحصل مطلوبه وهو امتياز العلم المشروع عن غيره فيفوت مايرامه فمن ثم اشار الى الضابط الذى لابد من معرفته ﴿ السابع اخبرونى ايتها الاولياء عن قول المصنف رحمه الله واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس اليس هذا اى ما قاله بعد الاوراق الاربعة بيان اصول الفقه من حيث المصداق بعد مابينها اولا من حيث المفهوم فكيف حمل من بخل قوله الاوّل على بيان المصداق مع وجود هذا البيان ثانيا من نفس المصنف رحمه الله فاذا قلتم شان هذا البخيل دائما ايضاح الواضح قلنا نعم ينبغى العفو عن مثله فى بيان الواضح فيما لم يكن مانع وقد عرفت الموانع السبعة كلها قاضية ببطلان تحشيته فتأمل تجده ﴿ قال العلامة المحقق فى التلويح وستعرف بيان الانحصار الخ قد عرفت ان البحث فى مقاصد الفن اما عن الادلة وهو القسم الاوّل اوعن الاحكام وهو القسم الثانى والقسم الاوّل مبنى على اربعة اركان والثانى على ثلثة ابواب فالظاهر من الانحصار على القسمين اما بيان

انحصار القسم الاوّل على الاربعة فاشار اليه بقوله وجه ضبطه ان الدليل الشرعى اما وحى اوغيره والوحى ان كان متلوا فالكتاب والافالسنة وغير الوحى ان كان قول جميع الامة فى عصر فالاجماع والافالقياس واما بيان القسم الثانى فاشار اليه بقوله فرتب الكتاب ههنا على ثلثة ابواب وهو وان لم يصرح باضافة العلم الى الخاص فى تحشية قوله اصول الفقه الا ان عنوان حاشيته وخاتمته غير خالية عن هذه الاشارة ﴿ فيا اولبائه واعوانه اخبرونى هلا اعرضتم طريقة الاهتداء هلا تأملتم فى عبارات التلويح التى هى لطيفة الحواشى بحر المعانى واخترتم طريقة الساهى والجافى هلا تأملتم فى تتابع المناهى يقلبكم باللاهى القاصى اى البعيد عن قوله اصول الفقه وعن قول الشارح اى هذا الاصول الفقه او اصول الفقه ساهى وعن قوله الابتناء شامل نعم قد ضربه روح العلامة ومن ضربكم الى متى تشربون من هذه الحزامة والسفاهة فعلينا وعليكم بمطالعة التلويح الذى له العهدة فى درس التوضيح ﴿ قوله فيعرفها اولا باعتبار الاضافة الخ اى المصنف رحمه الله قدم المعنى الاضافى وعرف اصول الفقه باعتبار الاضافة نظرا الى ان المنقول عنه مقدم اختلفوا فيه منهم من قدم التعريف اللقبى اعنى العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الفرعية عن ادلتها التفصيلية واليه الشيخ ابن الحاجب نظرا الى المقصود على ان العبرة الى الاستعمال الطارى والمصنف رحمه الله قدم الاضافة لوجوه الاوّل رعاية الترتيب لان الاضافى منقول عنه واللقبى منقول اليه والمنقول عنه مقدم على المنقول اليه والثانى الخوف عن لزوم التكرار اذا التعريف اللقبى يشتمل على الفقه فاذا قدم اللقبى يحتاج الى تعريف الفقه فى تعريف الاضافى مرة اخرى والثالث رعاية المقام اى المدح وذلك فى المعنى الاضافى والفرق بين الاضافى واللقبى ان المنظور فيه هو الاستعمال الطارى فلا يلتفت الى حال الاجزاء وفى الاضافى بالعكس وقيل المعنى اللقبى من مقولة العلم والاضافى من مقولة المعلوم وقيل الموضوع له فى صورة الاضافة واللقب هو المعلوم لان حقيقة العلم مسائله وهى من قبيل المعلومات وسيأتى تحقيقه ﴿ قوله الاصل ما يبتنى عليه غيره الخ فيكون اصول الفقه ما يستند تحقيق مسائله اليه وفى التلويح ولا معنى لمستند العلم ومبناه الادلة وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفى اعنى الدليل مرادفا فى حاجة الى جعله بالمعنى اللغوى الشامل للمقصود وغيره انتهى كلامه ﴿ اقول الحصر المذكور مبنى على المتبادر والعرف واما المبادى والترجيح والاجتهاد فان كانت مستند العلم لكنها لا بالذات بل بواسطة الادلة تلخيص الكلام ان المتبادر من قوله ما يبتنى عليه غيره معناه الحقيقى من ذلك اللفظ فى العرف وهو ما يستند اليه الفقه وليس المستند الا الدليل والحقيقة العرفية واجبة الارادة فاذا حمل الكلام على تلك الحقيقة ليندفع ما يقال ان المعنى العرفى اعنى الدليل

مراد فلى حاجة الى جعله بالمعنى اللغوى الشامل للمقصود وغيره وذلك لان شموله للترجيح وغيره باعتبار استناده الى الدليل الذى هو مستند العلم ﴿ قال الفاضل الچلبى لكن اصول الفقه على هذا التفسير لايصدق على الفن المخصوص اذليس نفسه ادلة الفقه بل هو العلم الباحث عن احوال الادلة الاجمالية انتهى كلامه ﴿ اقول الظاهر من حاصل الاستدراك هو الاعتراض على الحصر اى على قوله لامعنى لمستند العلم الا دليله بماحاصله انه اذا صح هذا الحصر يكون معنى دليل الفقه ادلة الفقه ويلزم منه عدم اطلاق هذا اللفظ على هذا الفن الباحث عن احوال تلك الادلة ويمكن دفع هذا الاستدراك بماحاصله ان اطلاق اصول الفقه على هذا الفن وان كان صحيحا الا ان هذا الاطلاق باعتبار اشتماله على الادلة بالمعنى الاصولى وبعد اللتيا واللتى نقول ان ارادة الدليل الكلى من الاصل بشهادة الاضافة الى الفقه وارجاع مايبتنى عليه الشىء الى مايستند اليه تحقيقه بشهادة الاخوة بينهما فى اصطلاح الفقهاء الكرام

هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام فدع خرافات الاوهام ﴿ قوله وهو ترتب الحكم على دليله الخ ﴿ اقول اذا صرف الضمير الى الابتناء العقلى الكلى العام فالحق انه تمثيل على النظر الدقيق والا لانتقض جمعا واذا صرف الى الفرد الخاص المراد ههنا فالحق انه تفسير للفرد الخاص الذى هو اصول الفقه ههنا وبالجملة انه مثال نظرا الى الابتناء العام وتفسير نظرا الى الفرد الخاص هكذا ينبغى ان يفهم ﴿ ويمكن حمل كلام العلامة والحق ان ترتب الحكم على دليله لايصلح تفسيرا للابتناء العقلى وانما هو مثال له على تلك المحاكمة التى هى عامة الفائدة والى توجيه كلام المصنف رحمه الله كالتصرف السابق من الشارح المحقق فى تفسير الاعجاز وذلك التصرف بشهادة الاطلاق من التلويح فمعنى قوله لايصلح تفسيرا للابتناء العقلى اى الابتناء العقلى العام فقوله بل هو مثال اى مثال العام فالحق مع ماتداركه العلامة فى التصرف النافع فى كلام المصنف رحمه الله وتحقيقه بل فهمه تفسيرا للعام قصور والايلزم التعريف بالاخص وهو غير جائز عند صدر الشريعة على ماسياتى وكذا حمله على الاعتراض قصور على القصور على ماسبق بيانه ونوضحه مع تقرير السؤال وتحريره وهو انه لايتصور فى اصول الفقه الابتناء لانه لايكون الا حسيا كما فى ابتناء ذوات الاشباه فلايجوز تعريف الاصل بالابتناء وجوابه على ماافاده المصنف رحمه الله بمنع الحصر يعنى ان الابتناء كما يشمل الابتناء الحسى كذلك يشمل الابتناء العقلى وهو ترتب الحكم على دليله ثم قال العلامة المحقق انه مثال له اى للابتناء العقلى العام وقد يعبر عنه بالابتناء بحسب الحصول العلمى فقوله والحق الخ اى والحق فى مطالعة قول صدر الشريعة هو التصرف وهو الحمل على التمثيل والمثال كماسبق ونظيره كثير الوقوع منه (ثم لفظ الحقيقة والمجاز وان كان حسيا بناء على ان اللفظ محسوس والحقيقة والمجاز من اقسامه غير ان المجاز المعتبر اى المقرون للاستعمال فى غير ماوضع له عقلى

وكذا

وكذا الحقيقة المقرونة للاستعمال فيما وضع له عقلي وكذا مايكون مركبا من الحسي والعقلي عقلي وكذا لفظ المشتق والمشتق منه وان كان من افراد الابتناء الحسي لكن المشتق والمشتق منه الملحوظين مع وصف المناسبة في المعنى من افراد الابتناء العقلي والكل يدل على ان قوله وهو ترتب الحكم على دليله بيان المراد من الابتناء الذي اخذ في تعريف الاصل لا على طريق التعريف للابتناء العقلي الكلي والا يكون التعريف اخفى من المعرف فلا يكون راجحا من تعريف الامام مع ان المصنف رحمه الله اختاره لرجحانه ﴿ قوله وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد الخ من باب اقامة الدليل مقام المدلول قصر المسافة في وجه العدول فالمعنى ان تعريف الاصل بالمحتاج اليه كما عرفه الامام في المحصول غير صحيح لانه لا يطرد اى لا يمنع عن دخول الغير لصدقه على العلة الفاعلية والمادية والصورية والغاية والشروط ووجود الخلل والنقصان فيه هو وجه العدول الى التعريف بالابتناء سواء كان ماهية حقيقية للاصل او اعتبارية مع ان الاصل لا يطلق على الامور السابقة لغة وعرفا ومعمل الدعوى على عدم الصدق مبني على وهم فاسد او على الاشتباه بينه وبين عدم الاطلاق وهذا كما ترى يخالف منطوق عبارة المتن ﴿ قوله ﴾ واعلم ان التعريف اما حقيقي الخ شروع الى توجيه كلام المصنف رحمه الله وبيان فساد التعريف المذكور في المحصول بناء على اشتراط الطرد والعكس في مطلق التعريف كما ذهب اليه المتأخرون ومنهم صدر الشريعة والامام الرازي ايضا واما مذهب المصنف رحمه الله من اشتراط الطرد والعكس في جميع الاقسام فظاهر من عبارة التوضيح واما الامام فلانه قد شحن وملأ كتبه بالاعتراض على الشيخ باثبات لزوم عدم الاطراد في بعض التعريفات التي وضعها الشيخ في مواضعه ولا يخفى ان هذا الاعتراض يدل على ان الامام ذاهب الى وجوب المساواة في جميع الاقسام فتأمل وربما تطلق الماهية الحقيقية ويراد بها النوع المحصل فهي الحقيقة وجزءها يجب ان يكون موجودا وان حصلت باعتبار عقل فهي الاعتبارية يجوز تركبها من الموجود والمعدوم كالجاهل والاعمى وقال شارحها مقابل الماهية الاعتبارية قد تكون ماهية نوعية كالانسان وقد تكون ماهية جنسية كالحيوان فيراد بالنوع المحصل المعنى اللغوي الشامل للجنس ايضا ونص عبارة التلويح هكذا ماله تحقق مع قطع النظر عن اعتبار العقل فهي الحقيقية ولابد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى بعض اذا كانت مركبة وماله تحقق بحسب اعتبار العقل فهي الاعتبارية انتهى حاصله وما له واحد واعترض عليه اللازم هو احتياج الماهية الى الاجزاء لا احتياج الاجزاء بعضها الى بعض ﴿ اقول لابد في الماهية المركبة تركيبا حقيقيا من افتقار بعض اجزائها الى بعض فان الحيوان مثلا يفتقر الى الناطق في التحصيل ورفع الابهام ومن منع ذلك فقد كابر عقله نعم لا افتقار في اجزاء الماهية الاعتبارية التي حصلت باعتبار العقل كالاصل

الذى وضع بحذاء الشىء الموصوف بابتناء الغير عليه والفرق ظاهر ﴿ قوله ﴾ وشرط الكلا التعريفين الطرد والعكس الخ الظاهر انه على صيغة المجهول فيفيد الاشتراط على الاطلاق من غير تقييد بزعم الامام اوغيره فح انما يتضح الالزام عليه بناء على ان الامام من جملة المتأخرين ويحتمل المعلوم ايضا ووجه ارجاع الضمير اليه بناء على اعتراضه على الشيخ وغيره بعدم اطراد التعريف كما سبق لكن هذا الاحتمال بعيد عن عبارة الشرح اذلم يشر الى المبنى المذكور بل الظاهر الواضح بنائه على ماذهب اليه المتأخرون ومنهم الامام قالوا المقصود من التعريف هو التميز التام بحيث يمتاز جميع افراد المعرف من جميع ماعداه ﴿ قوله ﴾ ولاشك ان تعريف الاصل تعريف اسمى الخ لكونه شارحا لمفهوم الاسم سواء كان بذانيانه اوبعرضياته وان شئت فقل لان المقصود منه تصور مفهوم الاصل واما الذى يطلب بها تصور مفهوم الاصل فتسمى شارحة وقد يقال لمثل هذا التعريف تحديد المفهومات والحد الاسمى اى الذى يحصل فى الذهن صورة المفهومات الاعتبارية الغير الموجودة فى الخارج فان اللفظ اذا وضع فى اللغة اوفى الاصطلاح للمفهوم المركب فما كان داخلا فيه كان ذاتيا له وماكان خارجا عنه كان عرضيا له وحدوده ورسومه تسمى حدودا ورسوما بحسب الاسم لكونها شارحة لمفهوم الاسم ﴿ و لايخفى ان لفظ الاصل فى اللغة موضوع للمركب الاعتبارى وهو الشىء مع وصف ابتناء الغير اليه اومع وصف احتياج الغير اليه فتحديده ليس تحديد الحقايق بل تحديد المفهومات على التعريف المقبول وعلى التعريف المزيف ايضا على ان الموضوع له بناء على الظاهر من قوله كما اذا ركبنا شيئا من امور هى اجزاؤه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما كلفظ لاصل هو المجموع وقيل ان وصف الابتناء خارج عن حقيقة الاصل فليس بعبارة عن الشىء مع وصف الابتناء وفيه نظر وله جواب اما النظر فظاهر واما الجواب فلان التمثيل بالمركبة من عدة امور لاينافى بساطة بعض الماهيات الاعتبارية سواء سميت امورا اعتبارية اوماهية اعتبارية وربما يتوهم ان المدار فى بيان فساد التعريف المذكور فى المحصول كون التعريف اسميا فقيل هذا التعريف لفظى وقد يتوهم انه اسمى ولايخفى ان مدار الفساد هو عدم الاطراد سواء كان التعريف اسميا اوغيره على انا نقول لافرق بين التعريف الاسمى وبين التعريف اللفظى عند صاحب التوضيح والتلويح بل تفسيرهما يدل على اتحادهما والفرق كما فرق السيد السند لايدفع التزييف اى تزييف التنقيح تعريف المحصول ﴿ قال العلامة المحقق والتحرير المدقق وههنا بحث من وجوه احدها منع اشتراط الطرد فى مطلق التعريف لاسيما فى الاسمى الى قوله وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان يكون اعم وثانيها منع عدم صدق الاصل على الفاعل كبنى والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولامعنى للابتناء الاذلك وثالثها

ان كلامه فى باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية يدل على ان كل محتاج اليه اصل ورابعها انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلاشك ان الامور مادة للفكر واصل له مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو الظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف رحمه الله وهو ترتب الحكم على دليله انتهى كلامه ﴿ اقول ﴾ كل من هذه الابحاث الاربعة فى غاية السقوط اما الاول فلان المصنف رحمه الله فى صدد ترجيح ماذهب اليه المتأخرون من وجوب المساواة ومنهم الامام مع الرد والتعريض الخفى على المحققين والقول المجرد المزيف ليس بحجة وان كان من المحققين واما الثانى فلانه فرق بين الصدق والاطلاق والمصنف رحمه الله ما ادعى عدم الصدق بل قد صرح به فى المتن بل ادعى عدم الاطلاق لغة واين احدهما عن الآخر واما الجواب بان المراد هو الابتناء الاسنادى الاساسى دون الابتناء التأثيرى فيه نظر واما الثالث فلانه فرق بين المذهب وبين لازمه وايضا دعواه عدم اطلاق الاصل على الفاعل لغة واما الرابع فلان المادة من خواص الاجسام واما قولهم الامور المعلومة مادة الفكر فعلى سبيل المسامحة على انا نقول التفسير المختار المذكور من المصنف اما تعريفى او تمثيل فاذا كان تعريفا سقط الاعتراض الثانى واذا كان تمثيلا كما ذهب اليه العلامة نفسه سقط الاعتراض الرابع الذى حاصله المعارضة على التعريف المختار للاصل وبهذا التحقيق قد اتضح لك وجه العدول عن التعريف الذى لا يطرد فتأمل تحقيقا ﴿ قوله ﴾ الفقه الخ قيل هو فى اللغة فهم غرض المتكلم من كلامه ﴿ اقول ﴾ الفقه هو الاتضاح وانكشاف الوجوه وانكشاف الغطاء عن الامور بشهادة الاشتقاق يقال فقه الشىء اذا انكشف (٢) وفى نوادر الاصول لن تفقه حتى ترى للقرآن وجوها كثيرة وان الله عز وجل كلف العباد ان يعرفوه ثم اقتضاهم بعد المعرفة ان يدينوا له فشرع لهم شريعة الحلال والحرام والدين هو الخضوع والدون مشتق من ذلك وكل شىء اتضح فهو دون فات بامور لتضع نفسك لمن اعترفت به ربما فسمى ذلك الفعل وتلك الامور دينا فمن فقه اسباب هذه الامور التى امر ونهى لماذا امر ولماذا نهى ورأى زين ما امر وبهائه وشين ما نهى تعاظم ذلك عنده وكبر فى صدر شأنه فكان اشد تسارعا فيما امر وامتناعا عما نهى انتهى وبهذا تبين لك ان معنى الفقه هو انكشاف علل الاحكام المشروعة وعلل الاحكام المنهية ومعنى الفقاهة هو الاطلاع على الدقايق الفقهية والمعانى الغير المنصوصة واتضح ايضا ان علم الفقه من ادق العلوم سرا اذ يعرف به دقايق العلل الشرعية واسرار التقاريع الحكمية واتضح ايضا انه عمل القلب يؤيده قوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها الآية هكذا ينبغى ان يفهم فى تحقيق المعنى اللغوى وينبغى ان يتأمل ايضا حتى تتضح المناسبة بينه وبين المعنى الاصطلاحى الذى هو المقصود بالافادة

(٢) وبهذا تبين لك بطلان قول الظاهرية ومن يحذو حذوهم فى فهم معانى الآيات منه

فى وضع هذه الحاشية فدع مغالطة من لايليق ان يلتفت اليه وترصفاته العاطلة وخرافاته
القاصية عن مناط الحاشية حيث قال قوله الفقه معرفة النفس الخ اعلم ان اسماء العلوم المدونة
تقع على مسائل هذا الفن التى هى مقصود المدون وهذا هو الحقيقة فى عرف الصناعة وعلى
التصديقات المتعلقة بها وعلى الملكات الحاصلة وهو بهذا المعنى هو الذى عرفه الامام الى قوله
ولايضره عدم تيسر بعض الاحكام لبعض الاعلام كمسئلة الدهر المنكر ومال اولاد الكفار
ومكان الجنة والنار او الخطأ فى الاجتهاد ﴿ اقول فانظر ايها الناصح الى هذا السارق
كيف نزع خفه قبل الوصول الى الماء وكيف وضع الحاشية دون المناط وكيف غفل عن المعرفة
التى هى من مقولة الادراك سواء كان ادراك الجزئيات او ادراك الكليات وايا ما كان اى سواء كان ادراك
الكليات او ادراك الجزئيات انه ليس من مقولة الملكة الحاصلة من التكرار ﴿ على انا نقول
الالفاظ التى اوردها فى هذه الحاشية قبل اوانها بعضها مما صرح المصنف رحمه الله فى شرح
التعريف المزيف بعد ورقة وبعضها مما صرح به فى شرح التعريف المختار بعد الورقتين
فلو اشتغل هذا السارق بتوضيح الواضحات فى مواضعها اللائقة بها ليس فى هذا الاشتغال
فائدة الخبر فلو حضر مجلس واحد من اكابر اهل السنة وقرأ عنده قدرا كافيا من كتب الاصول
كقراءة ازكياء الطلبة لكان هذا حسنا وخيرا له من الاشتغال بالتحشية العاطلة الساهية
القاصية ومنشأ تهالكه وانقطاعه هو ارادة العلو فى الارض والتصدر بالمقاصد الركيكة فلا
بد من الانذار وذلك بنص القرآن ﴿ ثم قولنا فى صدر الحاشية قيل هو فى اللغة فهم غرض
المتكلم من كلامه القائل هو صاحب الكشف حيث قال فقه الرجل بالكسر فهم وفقه فقاهة اذا صار فقيها
وما اسلفناه تفصيله وتحقيقه ايضا فتأمل فى مأخذه ومبناه وفحواه وقيل الفقه هو التوسل
الى علم غائب بعلم شاهد لغة واما اصطلاحا قيل هو تهيوء النفس الناطقة تهيوء تاما
وقيل ادراك آثار الخطابات الشرعية وقيل معرفة النفس عن الادلة
ما يصح لها وما يجب عليها فى فروع الاحكام وفى العقايد الدينية فحاصله معرفة الاحكام
التكليفية ﴿ وقيل معرفة النفس مالها وماعليها قال هذا التعريف منقول عن الامام الاعظم
رحمه الله قال الفاضل الحلبى قيل لم يصرح بتزييفه تأدبا مع الامام ولذا قدمه تبركا
انتهى كلامه ﴿ اقول قد اشير الى وجه رجحان هذا التعريف فى تحقيق المعنى اللغوى
فحاصله معرفة الاحكام التكليفية عن الادلة من احكام الواجب والحرام والمكروه تحريما مما يجب عليه
ويؤمر باتيانه او تركه وغير التكليفية من احكام المباح والمندوب فعله او تركه سواء كان مساوى
الطرفين او كان احدهما راجحا على الآخر وتلخيصه معرفة النفس عن الادلة ما يصح لها وما يجب عليها
فى اصول الاحكام وفروعها اى فى العقايد الدينية وآثار الخطابات الازلية وانكشاف علل الاحكام
الاجتهادية ومبناها ﴿ والسر فيه وفى اختيار الامام الاعظم رحمه الله هذا التعريف هو الرد على الذين

يعملون

يعملون بظواهر النصوص من غير تأمل فى معانيها ودقايقها الفقهية وذلك لان المعرفة فوق العلم بزيادة صفة الصحبة للقلب فعند حصولها يتلذذ القلب بها وتصير معقولة له وتجرى مجرى الطبيعى فمتى نظر بدلالة العقل وقف على المعانى الباطنية والدقايق الفقهية وبعد ما اطمأن صارت المعرفة فقها قيل الفقه جند عظيم يوعيد الله تعالى به اهل اليقين الذين عاينوا دقايق المعانى والعلوم ومحاسن الامور فانكشافها هو الفقه والعارض الذى يعرض فى القلب من النور هو الفهم والعلوم التى هى فى صدر هى علامة ما فى القلب من النور فمن فقه علل الامور والاحكام التكليفية سواء كانت مما يصح لها او مما يجب عليها كبر وعظم فى صدره شأن الاوامر والنواهى وشأن العلل والمعانى التى هى مناط آثار الخطابات الشرعية فكان الامام الاعظم رحمه الله قال اسم الفقيه هو ضد لصاحب الظاهر فضد الفقيه صاحب الظاهر قال الامام فخر الاسلام اصحابنا اى اصحاب مذهبنا اى الامام الاعظم واصحابه هم السابقون فى هذا الباب اى فى الفقه والخصوم سموهم باصحاب الرأى فى مقام الطعن فاذا ارادوا به اتقان المعرفة واستخراج المعانى من النصوص لبناء الاحكام ودقة الانظار فيها فالحق انه كذلك غير انه مدح وفى الكشف حكى ان الشيخ المصنف رحمه الله ناظر امام الحرمين فى آوان تحصيله ببخارا باشارة اخيه الشيخ الامام صدر الاسلام وافحمه فلما تفرقوا قال امام الحرمين ان المعانى قد تيسر لاصحاب الامام الاعظم رحمه الله ولكن لا ممارسة لهم بالحديث فبلغ الشيخ فرده هذا التصنيف وقال وهم اصحاب الحديث والمعانى فانظر كيف اعترف الامام الحرمين حيث قال بعد المناظرة وبعد رؤية اصول فخر الاسلام ان اصحاب الامام الاعظم رحمه الله اصحاب الحديث والمعانى لاتقان معرفتهم بالحلال والحرام ولاستخراجهم المعانى من نصوص القرآن لبناء الاحكام ولدقة انظارهم فيها ﴿ قال العلامة المحقق فى التلويح يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الافعال ومعها الخطاب وانما البدن آلة انتهى ﴿ اقول الاحتمال الاول ناظر الى ماذهب اليه جمهور المتكلمين حيث يطلقون النفس على نفس العبد وبدنه ايضا كما يطلقون الانسان والبدن والنفس والذات على جميع اجزاء البدن كاطلاق اسم الوجه او الرقبة على الذات والثانى ناظر الى ماذهب اليه المحققون من المتكلمين ومنهم صدر الشريعة على ما حققه فى باب المحكوم عليه ﴿ تلخيص المقام ان ادون النفوس النفس البهيمية واوسطها النفس السبعية وافضلها النفس الناطقة المجردة ولابد منها لان الانسان انما صار انسانا ومخاطبا بالنفس الناطقة المجردة الباقية بعد خراب البدن المخلوقة قبله بالفى عام ﴿ قال الفاضل الحلبى المراد بالنفس الانسانية الروح الجسمانى الحال فى البدن لا النفس الناطقة المجردة لان جمهور اهل السنة لا يقولون بها انتهى ﴿ اقول فى هذا الكلام نظر من وجهين

الاوّل فى الارادة يعنى ارادة الروح الجسمانى الحال فى البدن ليس بصحيح لان هذا الروح اى الروح الحيوانى ليس بصاحب المعرفة والثانى فى التعليل يعنى حمل الاحتمال الثانى على مذهب الجمهور مع انه غير مرضى عند المصنف رحمه الله والمحشى ايضا من قبيل حمل الضد على الضد الآخر ومن قبيل غلط المطلبين والمذهبين اذ قوله يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه مبنى على مذهب جمهور المتكلمين النافيين للنفس الناطقة المجردة وقوله وان يريد النفس الانسانية مبنى على مذهب المحققين منهم فالنفس الناطقة المجردة واجبة الارادة فى الاحتمال الثانى اى فى قوله وان يريد النفس الانسانية فتأمل ﴿ قوله ثم مالها وماعليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه الخ وذلك لان مالها وماعليها ليس معناه مايثاب لاجله ومايعاقب لاجله وليس عبارة عما يأتى به المكلف به فقط بل يرادبه مايجوز لها ومايجب عليها كما مر تحقيقه وذلك عام يشمل مالها وماعليها من حيث الاتيان والايقاع فى الخارج كما فى مسائل الفقه ومالها وماعليها من حيث الادراك والاعتقاد فى الاذهان ايضا كما فى المسائل الكلامية وكون الاحوال الخارجية مبحوثة عنها فى الكلام لايقدح فى ارادة العموم فمعرفة مالها وماعليها يتناول الاعتقاديات التى معرفتها علم الكلام مثل الله تعالى حى عالم مريد بجميع الكائنات وقادر على جميع الممكنات ومحمد نبينا صلى الله تعالى عليه وآله وسلم عام الرسالة على كافة الانام فموضوعه وكذا موضوع علم التصوف ذات البارى وصفاته تعالى فدوام التوجه الى الله تعالى وصفاته من افرادمالها وماعليها كما لايخفى ثم الظاهر من كلام المصنف رحمه الله فى تعميم اقسام مايأتى به المكلف كون التروك ومتروكات العباد مما يبحث عنه فى الفقه مع ان موضوعه افعال المكلفين فينبغى ان يبحث فيه عن افعالهم لاعن متروكاتهم على ان الترك بمعنى العدم غير مقدور ويمكن ان يقال معنى قوله الواجب تركه حرام اى الواجب ممنوع تركه ويجوز ان يكون الترك بمعنى كف النفس كما هو المشهور ثم المعرفة اخص من العلم وفوقه كما مر لانها ادراك الشىء بالتفكرات والتأمل فيطلق على مايحصل بعد الاستدلال بالآثار سواء كان ادراك الجزئى اوادراك الكلى فقول المصنف رحمه الله فالمعرفة ادراك الجزئيات مبنى على المشهور اومبنى على تعميم الجزئى من الحقيقى والاضافى الذى يتناول الكلى ايضا فلايرد مايقال من انه يلزم من هذا التعريف ان يكون الفقه معرفة القضايا الجزئية وليس كذلك وكذا لايرد ماقيل انه اذا اريد من الدليل مصطلح الاصولى يدخل التقليد فان قول المجتهد دليله واذا اريد الاصول الاربعة يخرج معرفة المسائل الكلامية التى دليلها العقل فقط وذلك لان المعرفة ادراك الشىء بالتفكر والتامل وقد يقال ان التقليد معرفة المسائل مع الدليل لامن الدليل ﴿ قوله فمعرفة مالها وماعليها من الاعتقاديات علم الكلام الخ

اى

اى سماه المتأخرون بالكلام اشعارا باخذ اصوله من نصوص كلام الملك العلام واشارة الى شرفه على انه هو المراد عند اطلاق الكلام الذى هو معرفة الاعتقاديات وبهذا تبين لك وجه الاطلاق من الامام الاعظم رحمه الله اى وجه اطلاق الفقه على العلم بما لها وبما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات فدع اوهام المرائى القائل والصواب سمى العقايد اوعلم التوحيد اواصول الدين لان الكلام ليس من علوم السلف الى قوله وانما الكلام فن وضعه المعتزلة وتوارثه الاشعرية منهم وانما سمى به لانه لا يقصد به العقايد ولا الاعمال بل انما يقصد به مجرد الكلام ومحض المراء والجدال لا يكشف عن حقيقة مبدأ ومعاد ولا يئول الى صاحبه برأى وصحيح اعتقاد انتهى كلام المرائى البعيد عن اسرار الكلام الربانى ﴿ اقول قد سبق ان علم الكلام وهو معرفة الاعتقاديات الواجبة على المكلف وقد سمى الامام الاعظم رحمه الله هذه المعرفة الحاصلة بالتفكر والتأمل فى نصوص القرآن بالفقه الاكبر وانما سمى به لعظم موضوعه ولشرفه ولكونه اصلا لما سواه من العلوم وقد سماه المتأخرون بالكلام لاخذهم اصوله من تصريحات كلام الملك العلام فاشار والى شرفه والى انه هو الفرد المتعين عند اطلاق الكلام وايضا انه انما يتحقق بالمباحثة والمناظرة وتلك المباحثة والمناظرة انما هى لبيان مأخذ الاحكام ولتمهيد اصول شرايع الاسلام ولاستنباط دقايق القرآن حتى يتحقق الامتياز اى امتياز اهل السنة والجماعة من المعتزلة وغيرهما من الفرق الضالة فكان علم الكلام من المهمات الدينية وايضا ان صحة العبادة مشروطة بتحصيل معرفة الله تعالى بصفات كماله ونعوت جلاله بقدر الطاقة البشرية لان من لا يعرف معبوده لا ينتفع بعبادته فكان الامر بالعبادة امرا بتحصيل معرفة الاعتقاديات وتلك المعرفة هى علم الكلام ومايفيد معرفة العقايد عن غير خلط الفلسفة هو كلام القدماء ومايفيدها مع خلط الفلسفة هو كلام المتأخرين وانما خلطوها جوابا عما اوردوه وشرها عما تشبثوا من الآيات كما هو حقها وتحقيقا لبيان مأخذ الاحكام التى نطقت بها نصوص القرآن التى هى العمدة فى تحقيق الكلام وملخص الكلام ان المقصود من خلط الفلسفة تحصيل التمكن والاقتدار للرد عليهم وتحقيق التفرقة بين اهل القبلة وبين الفرق الضالة وقد صحت فرضية طلب العلم بنص الاحاديث الشريفة وذلك العلم هو معرفة الصانع وصفاته وسائر العقايد الدينية وقد مر وجه تسمية هذه المعرفة بالفقه الاكبر عند الامام الاعظم رحمه الله ووجه تسميتها باسم الكلام عند المتأخرين ايضا فتذكر واما وجه استغناء الاوائل عن تدوين الكلام فلعدم حدوث اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء فى زمانهم ولا منافات بين كفاية القرآن وبين تدوين الكلام الذى هو ضابط عقايد اهل السنة والجماعة الفارق بينهم وبين الخوارج والقدرية والمعتزلة والسبائية والشيعية الامامية وكل من هذه الفرق الاسلامية قد تشبثوا بالآيات والاحاديث الشريفة فى تحقيق عقايدهم الفاسدة

فلابد من الكلام لبيان مأخذ الاحكام واستنباط معانى القرآن فى تمهيد اصول شرايع الاسلام كما مر فلولا الكلام لارتفع الامتياز والامان فى زمن الفتن والامتحان وبهذا تبين معنى قولهم اصول الفقه من فروع اصول الكلام وقد ينتزع منه وجه لكونه مبانى الاصول وقد مر تحقيقه فى تحقيق اصول المحامد فقوله انما يقصد به مجرد الكلام ومحض المراء والجدال لايكشف عن حقيقة المبدأ والمعاد لايئول الى صاحبه بصحيح الاعتقاد جرأة عظيمة على اهل السنة والجماعة منشاؤها الغفلة عما حققناه وعن معنى الكلام وعن حقيقته كما هو عادته المستمرة فاعلم مانقول فى قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن قالوا الحكمة اشارة الى البرهانيات والموعظة الحسنة الى الخطابيات وجادلهم بالتى هى احسن الى باب الجدل والالزام فهذه الآية الكريمة هى العمدة فى سلوك اهل الكلام الى مسلك البرهان والالزام فى مقام المجادلة والمدافعة مع الفرق الاسلامية اى المعتزله والخوارج والشيعة الامامية وماتقول فى قول صدر الشريعة ومن ثم سمى الكلام فقها اكبر فنظيره قوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل فيكون عموم مالها وما عليها وشموله الاعتقاديات ايضا عند الامام الاعظم رحمه الله علة لتسمية الكلام اى معرفة الاعتقاديات عن الادلة باسم الفقه الاكبر وقد مر وجهها غير مرة ﴿ قال ﴾ العلامة المحقق والنحرير المدقق ثم لايخفى ان اعتراضه على التعريف الثانى بانه لايجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد ههنا فيها لها وماعليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعانى المتعددة مع عدم تعين المراد غير مستحسن فى التعريفات انتهى كلامه ﴿ اقول قد مر وجه رجحان التعريف الذى نقله عن الامام الاعظم رحمه الله واجاب الفاضل الچلپى عنه بوجه آخر بما حاصله قد يراد بمعرفة النفس معرفة جميع مالها وماعليها ولامانع ههنا من ارادة الجميع بخلاف التعريف الثانى لان كون الاحكام غير متناهية مانعة عن ارادة الكل فتأمل ﴿ قوله ﴾ ثم اعلم انه لايراد بالاحكام الكل لان الحوادث لاتكاد تتناهى الخ الظاهر انه اعتراض على مختار الشافعية فى تعريفه وهو العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية ويمكن حمله على بيان المراد من التعريف الثانى الآن قوله واذا عرفت هذا فلابد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة ولهذا قال بل هو العلم بكل الاحكام مانع الحمل على تبيين المراد منه والاينبغى ان يقول بل يراد به العلم بكل الاحكام الشرعية التى قد ظهر نزول الوحى بها والتى انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها اى بشرط ملكة الاستنباط القياسى اذ لايطلق اسماء العلوم على مجموع التصديقات والملكة عند احد بل انما يطلق على القواعد اوعلى المسائل والتصديقات اوعلى الملكة الحاصلة من تكرارها على اختلاف المذاهب

ثم ملكة الاستنباط اى المراد منها اما ملكة استنباط الاحكام من الادلة سواء كانت قياسية اوغير قياسية اوملكة استنباط الفروع القياسية وقوله لان المسائل القياسية للدور يرجع الاحتمال الاوّل والمراد بالملكة ههنا كيفية راسخة فى النفس تتمكن بها من الاستنباط الصحيح ولايخفى ان هذه الملكة هى ملكة الاستحضار لاملكة الاستحصال اذ النفس لاتتمكن بها من الاستنباط وهذا معنى قوله التهيوء البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول فقول القائل والحق ان الفقه اسم للملكة بمعنى الاستعداد والتهيوء للعلم الى قوله هذا هو المعروف من معانى الفقه فى الصدر والقرون الفاضلة واطلاق العلم على الفنون المدونة ليس بمعنى الادراك حتى يكون فى الملكات اوالمسائل اطلاق اسم لامر لادلالة له عليه كماظنه مردود لوجوه اما اولافلان الفقه اذاكان اسما للملكة بمعنى الاستعداد والتهيوء لصارت امثال صاحب الحزامة من آحاد الشيعة الامامية فقيها والتالى كما مر باطل بالضرورة واما ثانيا فلان قوله واطلاق العلم على الفنون المدونة ليس بمعنى الادراك حتى يكون فى الملكات اوالمسائل اطلاق اسم لامر لادلالة له عليه كماظنه من باب نوم الواهى الهاوى فى وادى المجادلة فيها ايها الاخ الصالح فانظر الى قوله اطلاق العلم على الفنون المدونة ليس بمعنى الادراك ثم انظر الى تعريفه اعنى قوله حتى يكون فى الملكات ثم انظر الى قوله اسم لامر لادلالة له عليه ثم انظر الى قوله كماظنه وهذه كلها من باب الترجم بالاعجار من وراء الجدار والحق ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية من ادلتها وملكة الاستنباط من شروطه والمراد من تلك الملكة هى الكيفية الراسخة فى النفس تتمكن بها الى الاستنباط ولاشك ان هذه الملكة ملكة الاستحضار التى هى من مقولة الاشراقات القدسية التى تنكشف بها المسائل الفقهية سواء كانت قياسيه اوغير قياسية ﴿ قوله ﴾ وما قيل ان الفقه ظنى الخ الظاهر انه اعتراض على التعريف المختار حاصله ان العلم عند الفقهاء الكرام بمعنى الادراك القطعى حيث عرفوه بانه صفة يتجلى بها المعلوم الذى لايحتمل النقيض اوصفة توجب تميزا لايحتمل النقيض والفقه ظنى لابتنائه على الامور الظنية من اللغة والصرف والنحو وغيرها والمبنى على الظنى ظنى البتة فلايجوز تعريفه بالعلم وربما يحمل على جميع الحدود بشهادة وقوع العلم واخذه فى الجميع اى فى تعريف الامام والاشاعرة ايضا وهو الاولى لخلوه عن الاستفسار عن وجه التخصيص به هكذا ينبغى ان يفهم واما من بخل واستغنى فقد تردى وغفل وقال العلم القطعى انما هو العلم بمعنى الاذعان والتصديق الجازم وقد شاع وذاع استعماله فى معان اخر من الصفة القائمة بالنفس الى قوله ومنشأ هذا الاشتباه من المصنف رحمه الله وغيره هو اعتباره بمعنى التصديق وليس كذلك فيما نحن فيه قطعا ويقيناهذا انتهى وهم الحزامة

الخالية عن الفائدة ﴿ اقول ﴾ خيالات الحزامة جامعة لانواع الخيانة مردودة اما الاوّل فلانها من باب رفع الجدار قبل استحكام الاساس وذلك من ضعف القوة والاغماء فعليك بمطالعة المبنى واما ثانيا فلان قوله العلم القطعى انما هو العلم بمعنى الاذعان والتصديق الجازم جزم حزاى من وراء الجدران اذ العلم المقابل للظن علم شامل للتصديق الجازم والتصور العارى عن الاذعان وكلام القيل فيه بماحاصله ان تعريف الفقه على اى حد من الحدود الثلثة تعريف الشيء بماهو مقابل له لان الفقه ظنى كماسبق والعلم مقابل للظن عندهم واما ثالثا فلان قوله وقد شاع وذاع استعماله فى معان اخر خصومة ومحاصة لاخصم له فى تلك المخاصمة وغفلة عما لايغفل عن هذا الاطلاق والشيوع مثله من آحاد الطلبة فضلا عن امثال صدر الشريعة واما رابعا فلان قوله ووقع اصطلاحات اخر فى اطلاقه على انحاء من الادراك العقلى والوهمى والخيالى والحسى خيال وغفلة مثل الغفلة السابقة فليس له خصم فى تلك المخاصمة والظن الفاسد بغفلة صدر الشريعة عن هذه الاطلاقات انما نشأ من فساد مزاجه اوسوء لجاجه كما هو دأبه فى جميع مؤلفاته السرابية اى هذه الامور المذكورة عادته المستمرة وبها نزل السافى من الكملة منزلة العوام والجهلة واما خامسا فلان قوله ومنشأ هذه الاشتباه من المصنف رحمه الله وغيره هو اعتباره بمعنى التصديق اساءة عظيمة بعض جهالته مردودة بوجوه الاوّل انه لااشتباه من المصنف رحمه الله ولامن غيره وكيف هذا وكلام المصنف رحمه الله ومبناه على حفظ الاصطلاح من ان العلم يقابل الظن عندهم فيا ايها الشيخ عليك بمطالعة شرح العلامة على العقايد النسفى وشرح المواقف وغيرهما من كتب الاصول والكلام تجده والثانى ان العلم المقابل للظن علم شامل للتصديق والاذعان والتصور الخالى عن الاذعان ولايتردد فيه من هو مجبول بصحة الميزان وسلامة الاذعان والثالث ان تكرار القول الساقط بالمرة لايفيد شيئا الامخادعة الجهلة ولولا قولهم ان الخصوم لم يصلوا الى اسرار كتاب الحزامة ولم يفهموا مرامن افنى عمره فى تاليف السراب لاعرضت عن اظهار هذه الاغلاط الساقطة عن درجة الالتفات فان قلت انهم يقولون انه لايلتزم صحة ماكتبه لانه ناقل محض قلنا كيف تبرء ذمة من ينقل عن الكتب الالفاظ التى لاطائل تحتها ولاترتبط بالتوضيح والتلويح شرحا وجرحا على انانقول لواعرضنا عن الاظهار لارتفع الامان ﴿ قول ﴾ فجوابه اولا انه مقطوع النخ حاصله منع الصغرى اى حصر الفقه على مالبس بظنى فان الجملة المتناهية المضبوطة المحفوظة عنده قطعية كما ان الجواب الثانى منع الكبرى بماحاصله ان العلم قد يطلق على الظنيات ايضا والفرق ان الثانى غير مختار عنده على مامر من ان العلم مقابل الظن عندهم بخلاف الاوّل فانه مختار عنده واماخبر الواحد فهو من حيث

انه صدر عن الرسول صلى الله تعالى عليه واله وسلم يثبت الحكم قطعا فالظن من العوارض

فلا يرد ما فى التلويح ﴿ قوله ﴾ وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن فى الاحكام صار الخ حاصله ان الفقه قطعى لانه نتيجة المقدمة القطعية وهى قولنا كلما غلب ظن المجتهد بالحكم ثبت الحكم والظن انما هو فى طريقه بمعنى انه وقع محمول الصغرى وموضوع الكبرى يعنى اذا تأمل واجتهد وحصل له ظن حكم من الاحكام حصل له مقدمة قطعية وهى قوله حكم هذا مظنون فوقع الظن محمولا فى الصغرى وله مقدمة اخرى قطعية وهى قوله كلما هو المظنون فهو واجب العمل فوقع الظن موضوعا فى كبرى القياس المنطقى الذى ينتج قولنا فهذا الحكم واجب العمل وهذا هو الفقه وهو قطعى على ما مر من انه نتيجة المقدمات القطعية وبهذا التحقيق تبين لك معنى قول التلويح والظن فى طريقه هكذا ينبغى ان يفهم واما من لم يميز بين القشر واللباب وبين الخط والمناط فقال اعلم ان القول بقطعية الاحكام الشرعية مطلقا انما يتأتى على مذهب الحنفية واما على مذهب الاشاعرة والمعتزلة فالادلة النقلية كلها ظنية لايمكن التمسك بها فى القطعيات وصاحب المحصول منهم قد ايد هذا الرأى واستصوبه واتخذه مذهبا لنفسه فكيف يصح له ان يقول ان الفقه من العلوم القطعية ويجيب عن الاشكال بان الحكم مقطوع به والظن فى طريقه انتهى ﴿ اقول ﴾ قد عرفت اندفاع هذه الغفلة سواء كتبها فى حالة اليقظة او فى حالة النوم والغفلة ولا فرق بين الحنفية والشافعية فى قطعية القياس المنطقى الذى قرره صدر الشريعة ولا نزاع بينهما فى قطعية الصغرى والكبرى ولا فى وقوع الظن محمولا فى الصغرى وموضوعا فى الكبرى وهذا غير خفى عند ارباب الرشد والسداد وفرق بين الاحكام الشرعية المطلقة التى لم يقل بقطعيتها على الاطلاق احد من الحنفية والشافعية وبين قطعية الفقه وبين الادلة النقلية على الاطلاق وبين الادلة التى يراد هنا ﴿ ثم قوله ﴾ الادلة النقلية كلها ظنية عند الاشاعرة ومنهم صاحب المحصول ايد هذا الرأى واستصوبه واتخذه مذهبا لنفسه طريقة منسوخة مطرودة متروكة غير مسلوكة يشبه السالك الى هذه الطريقة بالفجرة الفسقة والديانة تقتضى اسناد هذا القول الى كتاب واحد من كتب الاشاعرة والامام فى اى كتاب من مؤلفاته ايد هذا الرأى الفاسد بل لابد من تعيين الباب بل لابد من تعيين السطور او الورقة من كتابه وتفسيره الكبير قاض بخلافه فيا ايها الشيخ الصالح ان امامك صاحب الحزامة جامع لانواع الخيانة فى مؤلفاته فاذا كان مرامك

طلب الصواب فانظر الى كتابه لعلكم تسطلون ﴿ قوله واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع

والقياس وان كان ذا فرع آه ولايخفى ان قوله السابق اصول الفقه الاصل مايبتنى عليه غيره والمقصود منه بيان مدح الفن وبيان مفهوم اصول الفقه وقد مر تحقيقه فهذا بيان ماصدق عليه هذا المفهوم ﴿ ثم ﴾ المحصر اما المفهوم الذى يصدق على الانواع او نفس الانواع والظاهر

من قول العلامة فى التلويح حيث قال من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء ان المنحصر هو الانواع فيرد عليه ان اصول الفقه قد يطلق على نفس المسائل الاصولية فما وجه التخصيص بالانواع وقد يراد انحصار الاصول بمعنى الادلة المفردة والاولى انحصار المفهوم اى مفهوم الاصل الذى يصدق على الاصول الاربعة يؤيده كلام المصنف رحمه الله ايضا واما الشرايع السابقة فهى اما ملحقة بالكتاب او ملحقة بالسنة وذلك لان تلك الشرايع انما يلزم علينا اذا قص الله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بغير انكار واما التعامل فهو ملحق بالاجماع وقول الصحابى بالسنة لقوله عليه السلام اصحابى كالنجوم والاستصحاب ملحق بالقياس ﴿ قوله اذ العلة مستنبطة من مواردها الخ تعليل للاصول وفرعية القياس يعنى انه اصل من حيث استناد الحكم اليه فى بادى الرأى وفرع للثلاثة الاول لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فاثر القياس فى اظهار الاحكام وفى تغيير الاوصاف وههنا ابحاث واجوبة فصلها العلامة فى التلويح ﴿ والحق ان الاصول الاربعة متساوية الاقدام فى اثبات الحكم بحسب العلم وبحسب استناد تحقيق الفقه وقد سبق ان اصول الفقه ومعناها ما يستند اليه تحقيقه وغير خفى ان هذا المعنى جنس للانواع الاربعة فلا يتصور التشكيك والتفاوت فى معنى الاصالة بحسب العلم فان قيل يمكن حمل كلام التوضيح والتلويح على اصالة الاصول الثلثة بالنظر الى اثبات الاحكام فى نفس الامر قلنا جوابه عن البحث الخامس اعنى قوله الاجماع انما يحتاج الى السند فى تحقيقه يدل على ان مثبت الحكم فى نفس الامر هو سند الاجماع فاذا حملت الاصالة على الاصالة بالنظر الى اثبات الاحكام فى نفس الامر فغير خفى ان الاجماع كالقياس ﴿ قوله فالآن يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص الخ ليس المراد منه علم الجنس كما توهم لانه موضوع للحقايق من حيث هى او لكل جزء من جزئيات الحقايق التى هى من مقولة المعلوم اذ المعنى اللقبى من مقولة العلم لانه عبارة عن العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه على وجه التحقيق وكون المسائل من مقولة المعلوم لا يقدح فيه فالمراد علم الشخص واليه كلام العلامة وفرق بين علم اصول الفقه وبين اصول الفقه التى هى من قبيل اعلام الاجناس وبين المعنى اللقبى الذى هو العلم وبين المعنى الاضافى الذى هو المعلوم لان الاصول المضافة الى الفقه عبارة عن الادلة الاربعة التى هى من مقولة المعلوم ﴿ و تلخيص الفرق ان الموضوع له فى صورة اللقب علم وفى صورة الاضافة معلوم وفيه نظر وله جواب ﴿ قوله ﴾ وعلم اصول الفقه الخ الاضافة كيوم الاحد وعلم الفقه وشجر الاراك بمعنى اللام اذ الاصول المضاف الى الفقه اخص من علم المضاف اليها واما اضافة الاصول الى الفقه فهى اضافة العام الى الخاص او اضافة المباين الى المباين على الاحتمالين السابقين ﴿ ثم الارتكاب الى العلمية

الجنسية ضرورية فى اجراء الاحكام اللفظية النحوية ولاضرورة فيما نحن فيه فالحق انه علم شخص واختلاف المحال وتعددها غير معتبر فى عرف الفقهاء الكرام ثم ما فى صدر الحاشية من ان الاضافة فيما نحن فيه وشجر الاراك بمعنى اللام مبنى على ماذهب اليه مولانا الفاضل عبد الرحمن الجامى فى شرح الكافية وربما يجوز حملها على الاضافة البيانية كعلم المعانى واليه كلام العلامة المحقق والتحرير المدقق فى شرح التلخيص وايا ما كان اى سواء كانت الاضافة لامية او بيانية لاخفاء فى الاحتياج الى الاضافة فاذا تقرر هذا فحده لقبا هو العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفروعية عن الادلة التفصيلية فالعلم جنس صفة توجب تمييز الاحتمل متعلقه نقيضه وبه اتضح وجه التقييد بالقواعد التى هى الامور الكلية العامة اى الادلة الشرعية على ان العلم اضافة اوذات اضافة عندهم ﴿ فان قلت القواعد عامة شاملة لخبر الواحد والقياس الظنى وكل منهما قاعدة مظنونة والمظنون لايكون معلوما عندهم لانه لايحتمل النقيض والمظنون يحتمله ﴿ قلنا كل منهما من حيث انه يفيد الظن يسمى مظنونا بهذا الاعتبار ومن حيث ان المقدمة السابقة الدالة على وجوب اتباع الظن معلوم لايحتمل النقيض وفيه نظر وله جواب ﴿ قوله ﴾ احترازا عن المبادى البعيدة كالعربية والكلام الخ وجه ارادة التوصل القريب اما وجه بعدهما فظاهر واما وجه كونهما من مبادى الفقه فلان الاقتدار الى استنباط الاحكام من الكتاب والسنة يتوقف على معرفة كيفية دلالة اللفظ ومعرفة دلالتها على مدلولاتها وضعية كانت اوغيرها وكذلك يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة وثبوتهما يتوقف على معرفة الله تعالى وتلك المعرفة انما تحصل بالكلام على مامر تحقيقه وكفاية القرآن تقتضى ماحققناه فدع ماعجاه اوعشاه ﴿ ثم معنى التوصل القريب ان يكون الواقع كبرى اوملازمة عند تطبيق الادلة الفقهية ماخوذة من تلك القواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الفقهية اذ الادلة الاجمالية يحتاج اليها عند تطبيق الادلة التفصيلية المختصة بمسئلة على احكامها فاذا حرر الدليل على نظم الشكل الاول يكون كبراه ماخوذة من الاصول سواء كانت عين مسئلة اصولية اومندرجة فيها اوماخوذة من المسائل العديدة واذا حرر على نظم القياس الاستثنائى تكون الملازمة مأخوذة من تلك الاصول كقولنا الزكوة واجبة لقوله تعالى وآتوا الزكوة وغير خفى ان الكبرى والملازمة ماخوذة من المسئلة الاصولية وهى قولهم الامر للوجوب ويتضح هذا عند تطبيق الادلة على احكامها فنقول الزكوة واجبة لانها مأمورة بها بنص القرآن وكل مأمور به واجب فالزكوة واجبة فان كبرى القياس اعنى قولنا وكل مأمور به واجب ماخوذة من قولهم الامر للوجوب وكذا اذا حرر بالقياس الاستثنائى فنقول لوكانت الزكوة مأمورة لكانت واجبة لكنها مأمورة بنص القرآن فالزكوة واجبة لان

استثناء عين المقدم ينتج عين التالى ولايخفى ان تلك الملازمة مأخوذة من قولهم الامر للوجوب واما وجه انتزاعها من المسائل العديدة الاصولية فلانه لابد لصحة كلية الكبرى التى هى شرط الانتاج من قيود ومسائل وهى قولنا كل مأمور بامر غير منسوخ ولامعارض براجح اومساوفهو واجب فلابد لاتمام هذه القضية والمسئلة من معرفة مسائل النسخ ومسائل التعارض فقس عليه قولنا الصلوة واجبة على ان الانتزاعات والشروط السابقة جارية فيها فالكبرى وكذا الملازمة مأخوذة من المسائل العديدة الاصولية وبهذا تبين لك احتياج الفقه الى الاصول واتضح معنى قول العلامة فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمى العلم الحاصل من تلك الادلة فقها ﴿ قوله وانما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل الخ ﴿ قال العلامة ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط اومدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية ﴿ اقول الظاهر انه اعتراض على زيادة قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل حاصله ان قواعد علم الخلاف ليست مما يتوصل بها الى الفقه بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المطلق اوالى مدافعته فقوله ونسبته الى الفقه وغيره على السوية معناه ان قواعد علم الخلاف انما يتوصل بها الى محافظة الاحكام المطلقة اومدافعتها ولايتوصل بها الى محافظة الاحكام الفقهية خاصة توضيحه ان علم الخلاف علم يستدل به على حفظ الاحكام التى اختلفت فيها الائمة مع تقرير الادلة الشرعية وعلم الجدل علم يستدل به على هدم الاحكام المطلقة مع قدح ادلتها فهما خارجان بقيد التوصل القريب اوبقيد اليه والظاهر من قوله فان الجدلى اما مجيب يحفظ وضعا اومعترض يهدم وضعا وكذا من قول المصنف رحمه الله علم الخلاف والجدل ان عطف الجدل على الخلاف تفسيرى فهما واحد ثم قوله الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه الخ يشير الى بيان منشاء الغلط يعنى ان منشاء توهم اختصاص علم الخلاف بالفقه هو ذكر المسائل الفقهية فى علم الخلاف والجدل وبناء نكتة الخلاف على تلك المسائل الفقهية ﴿ ولايخفى انه فى غاية السقوط لعموم التوصل المذكور فى التعريف وشموله للمجتهد وغيره من المستدلين على حفظ الاحكام المطلقة على انا نقول يصدق على قواعد الخلاف انها مما يتوصل بها الى مسائل الفقه وكون الغرض حفظ الاوضاع اوهدمها لاينافى التوصل المذكور فلابد من قيد يخرجه وفى بعض النسخ علمى الخلاف والجدل تشير الى انهما علمان ونسخة التلويح وتقريره تقتضى صحة النسخة المشهورة ﴿ قوله ونعنى بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه الخ وقد مر تحقيق هذه العناية فى حاشية التوصل القريب فدع قول من بخل واستغنى فالدليل على هذا قول مؤاف من قضايا يحصل

منه

منه قول آخر فان كان القول الآخر مذكورا فيه فاستثنائى فيا ايها الشيخ ان هذا الكتاب ليس بايساغوجى ﴿ قال العلامة تحصيل القواعد الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان الشروط والقيود المعتبرة فى كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هى مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة وقد سبق وجه الاندراج فى الحاشية السابقة ﴿ قوله فلهذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء فى كتبنا الخ الظاهر من ولهذا وفلهذا واشالهما ان يكون ماقبلها دليلا لما بعدها فالمعنى لاجل رجوع الضمير فى البه الى الفقه على ماهو الظاهر ولان المتوصل اليه ليس الا المجتهد لم تذكر مباحث التقليد والاستفتاء فى كتب الحنفية ﴿ نظيره عبارة الكافية فلذلك صرف اربع اذا شرط اصالة الوصف وعدم اضرار الغلبة الاسمية سبب مؤثر لصرف امثال اربع ومنع اسود وارقم وبهذا تبين الفرق بين المقلد الذى هو العامل بقول الغير من غير حجة كالمذ العامى بقول مجتهد والمجتهد الآخذ بقول مثله وبين الفقيه اى من قام به الفقه اى العلم بالاحكام الشرعية العملية من الادلة مع ملكة الاستنباط اى مع الكيفية الراسخة فى النفس سواء كانت تلك الكيفية تصورية او تصديقية مركبة او بسيطة ﴿ وفى شرح الجديد للسيد قدس سره ان الفقاهة والاجتهاد والقياس بمعنى واحد كما يعرف من كلام الاصوليين انتهى ﴿ اقول فعلى هذا لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا يتصور مجتهد غير فقيه على الاطلاق ولا يخفى ان جواز تجزى الاجتهاد الذى هو الحق يقتضى تحقق مجتهد ليس بفقيه والشروط المذكورة فى كتب الاصول محمولة على المجتهد المطلق اى المجتهد بالمذهب كالائمة الاربعة وكذا القول بانقراض الاجتهاد محمول على الاجتهاد المطلق واما مطلق الاجتهاد فباق الى انقراض دار التكليف فى ضمن اجتهاد المجتهد فى المذهب اى المتمكن القادر الى تخريج الوجوه على نصوص امامه او فى ضمن اجتهاد المجتهد فى المسئلة اى المتمكن من ترجيح قول على قول آخر فى المسائل الاجتهادية فقد يكون العالم مجتهدا فى مسئلة دون مسئلة وبهذا تبين ان القول بانقراض الاجتهاد وعدم انقراضه ايضا قول صحيح مبنى على الفرق بين الاجتهاد المطلق ومطلق الاجتهاد ﴿ ولا ارى بأسا فى ايضاحه بنقل مافى وسيلة الحواشى على الهداية ونص عبارتى فى تلك الحاشية هكذا ﴿ توضيح المقام ﴾ ان المجتهد اما مجتهد بالمذهب كالائمة الاربعة او مجتهد فى المذهب او مجتهد فى المسائل اما الاول فمنقرض بالاتفاق خلافا على الروافض والخوارج والوهابية واخوانهم واما الثانى فخلافية واما الثالث فغير منقرض حتى تنقضى دار التكليف بناء على ان الحوادث غير متناهية فالموضوعات والاجوبة السلفية غير وافية فى الحوادث الاستقبالية فلابد من المجتهد فى المسائل على ما افاده صاحب الهداية بناء على المطالعة السابقة او من المجتهد فى المذهب على ما افاده صاحب الفصول الستة حيث قال ان الاجتهاد فى المذهب من فروض الكفاية يتجدد فرضيته

فى كل عصر لان الحوادث الشرعية لا تدخل تحت ضبط المجتهدين من الائمة السالفين انتهى كلامه

﴿ اقول المعنى اللازم على كلام المصنف رحمه الله وصاحب الفصول امران احدهما تجزى الاجتهاد وثانيهما اختصاص الاجتهاد المطلق وانحصاره على الائمة الاربعة التى نزلت من عالم الحقيقة الى مرتبة الاجتهاد ولنفع العام والخاص على ترتيب الخلفاء الاربعة رضى الله تعالى عنهم وعليه اى على انحصار المذاهب فى الاربعة اجماع العلماء الراسخين عن آخرهم واما الذاهبون اليه من طريق الكشف فمنهم الشيخ الشعرانى افاده فى الميزان الكبرى فى مواضع منها انه رأى فى كشفه مراتب المذاهب الاربعة فى الجنة حول مقامه صلى الله تعالى عليه وسلم مرتبا على مراتب ازمانهم فالامام الاعظم رحمه الله اقرب اليه صلى الله تعالى عليه وسلم والامام المالك بعده والامام الشافعى بعده والامام احمد بن حنبل بعد الشافعى رضى الله تعالى عنهم ومنهم صاحب الفتوحات بعين هذا الترتيب ومنهم صاحب روح البيان الا انه قدم الامام احمد على الامام مالك رضى الله تعالى عنهما واما اذا لوحظت مراتب الخلفاء الاربعة التى هى امهات الائمة الاربعة فالاقرب الى الذوق هو الترتيب الاول كما لا يخفى على من طالع مناقبهم وقد قيل فى حق امام دار الهجرة انه بحر لا ساحل له الا ان اصحابه ضبع علومه وانتساب صاحب الفتوحات المكية اليه يدل على ما قلناه ايضا كما ان انتساب غوث الاعظم مولانا عبد القادر الجيلانى يدل على كمالات الامام احمد رحمه الله وفى انتساب هذين الغوثين اليهما تنبيه على من يدعى الاجتهاد وعلى من انكر انحصار المذاهب الى الائمة الاربعة وقد عرفت الاشارة الدالة على الانحصار فى صدر الكتاب ووجه الانحصار من طريق الظاهر والباطن ومن طريق اجماع العلماء الراسخين عن اخرهم ايضا فتذكر فالناظورة آلة رصدية ناطقة باسمها بانها مرت على خلاف الشريعة فاعلم ان ارباب الرصد توهموا بان الفلك الاطلس هو العرش مع ان الفلك الاطلس فى الدرجة الثالثة بالنسبة الى العرش وتبعهم الطوسى مع اخوانه فكذلك الناظورة جامعة الاوهام والاغلاط فاضافتها الى الحق اضافة عندية كاذبة فهى ناظورة الاغلاط واما استشهاده بالخلفاء الاربعة على عدم الانحصار فمن الوهم الناشى من عدم تدوين المذاهب الاربعة فى عصر الخلفاء الاربعة ومبنى على الغفلة عن الاشارة السابقة فى صدر الكتاب واما عدم التزام التقيد من المحدثين كصاحب الصحيحين وكالامام سفيان الثورى وغيرهم فمن رواية الاحاديث ومن جهة بيان المزايا ومعلوم ان بناءها على المذهب غير صحيح عندهم بل وظيفتهم الرواية مع الاسناد كما صدر عنه صلى الله تعالى عليه وسلم ولما ثبت انحصار المذاهب فى الاربعة بالوجوه السابقة وقد ثبت وجوب التقليد بعموم المجتهدين بنص القرآن فلزم التقليد بواحد بعينه بالضرورة

على

على وفق الاستعداد وعلى وفق النشأة المختلفة بحسب الاقاليم والاقطار المختلفة فى حق العامة واما العلماء الراسخون الكاملون فبعضهم بالمحبة الجبلية الفطرية وبعضهم بالاطلاع على من هو افضل عنده وقد صح ان لله تعالى ملكا يسوق الاهل على الاهل ﴿ وبالجملة ان المذاهب الاربعة كلها خالية عن البدعة وراجعة الى عين الشريعة وهذا وجه التعيين ايضا بخلاف سائر المذاهب المحدثة المعجونة باهواء ارباب البدعة كالخوارج والروافض واخوانهم مع ان عدم وجوب التقليد بالمذاهب الاربعة كما زعم صاحب الناظورة وصاحب البرق يستلزم تضاعف سلسلة المذاهب على قدر هواء الناس لان الاهواء والاراء غير متناهية فيلزم عدم تناهى المذاهب وتركب الواحد من المذاهب المتناقضة ومماثلة العلماء الراسخين السابقين وان كانت ممكنة بالنظر الى قدرة الله تعالى بناء على انه قادر على كل شىء فيجوز ان يخلق امثالهم الان القضية الممكنة باقية فى دائرة الامكان ومماثلته كما زعم اتباعه كاذبة بشهادة موءلفاته المطبوعة الموجودة عندنا وتسليم الواقفين فى ظهور الالفاظ لايستلزم المماثلة فى نفس الامر فهذه عدة قواعد وفوائد تنفعك فى مواضع منها قوله ولايبعد ان يقال انه يعم المقلد والمجتهد الخ على ان المراد من المقلد ما يقابل المجتهد بالمذهب او المجتهد فى المذهب فيجوز لغيرهما ان يعلم بقواعد الاصول والتوصل ومعرفة الاحكام الفقهية عن الادلة بمعونة التعلم او بمعونة مطالعة الكتب او بمعونة ملكة الاستنباط فى مسئلة دون مسئلة لكن لامع ملكة الاستنباط لحكم كل حادثة وردت عليه ولايخفى ان كلا من هذه الاصناف الثلثة ليس بفقيه اى ممن قام به الفقه الذى عرفه المصنف رحمه الله فى المتن وليس بمجتهد بالمذهب وليس بمجتهد فى المذهب ايضا فعلى المطالعة الاولى معنى قوله اليه الى الفقه وعلى الثانية الى مسائله فيكون التوصل المذكور فى التعريف عاما شاملا لمجتهد المطلق اى بالمذهب وبالمجتهد فى المذهب والمجتهد فى المسئلة هكذا ينبغى ان يفهم قوله ولايبعد ان يعم الخ فدع ما سطره البخيل من التلويح على ان النقل المجرد كما هو دأبه لايجدى نفعا ولايفيدك شيئا ومنها قوله فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا يعتقد ذلك المقلد حقية رأى ذلك المجتهد وغيرهما من المواضع التى تحل بالفوائد السابقة ولولا خوف الاطالة لاوضحنا وجه الافادة ﴿ قوله ﴾ فموضوع هذا العلم الادلة والاحكام الخ تفريع على قوله جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت اى فاذا عرفت هكذا فنقول موضوع اصول الفقه الادلة والاحكام الكلية حال كونها مشتركة فى الايصال الى ثبوتها وجواز العمل بتلك الاحكام وفرق بين الضرورية انا وبين الضرورية لما فتأمل تحقيقا واما البحث عن التعامل وعن قول الصحابى والمعقول وسيرة الشيخين وسنة الخلفاء

الراشدين وعن التحرى والعمل والاخذ بالاحتياط وعن الاستصحاب فراجع الى البحث
عن احوال الادلة الاربعة وعن احوال الاحكام الكلية الخمسة على مامر فى تحقيق وجه الحصر
وسيأتى ايضا وذلك اى كون الادلة والاحكام موضوعا له لان موضوع العلم مايبحث فيه عن
عوارضه الذاتية اى يرجع البحث فيه الى تلك العوارض الذاتية اللاحقة للشىء لذاته
اولما يساويه فيبحث فيه عن المرجع اليه اى العرض الذاتى لنفس الموضوع وعن الراجع
اى الاعراض الذاتية لانواع موضوعه وعن الاعراض الذاتية لعرضه الذاتى اولنوع عرضه
الذاتى والمراد بالرجوع عدم خروج البحث عن العرض الذاتى لنفس الموضوع فان
البحث فى اصول الفقه عن افادة الامر الوجوب مع مقابله راجع الى مايطلق عليه الكتاب فى الاصطلاح
بل افادة الوجوب مع مقابله شاملة لجميع مايطلق عليه الكتاب وباقى الادلة من السنة
والاجماع والقياس على ان المعتبر فى العرض الذاتى هو شموله لجميع افراد الموضوع اما على
سبيل الانفراد او على سبيل التقابل وبهذا تبين لك الفرق بين محمول العلم وبين محمول المسئلة
واما البحث عما يعرض للامر الاعم كالبحث عن الحرمة الثابتة لمطلق المسكر وذلك بشهادة النص
القاطع فمشروط بعدم التجوز فى العموم عن موضوع العلم فلا يخرج البحث عنه عن نفس الموضوع
وعن محموله فالارجاع يؤخذ سالبة هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام ومن بخل واستغنى
فاشتغل بنقل ماشتهر حيث قال موضوع العلم مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية وهى
المحمول واكتفى بنقل المجرد وبيان الامر الواضح ثم قال كما يقال الكتاب يثبت الحكم
والامر يفيد الوجوب والعام يوجب القطع والعام المخصوص بالبعض حجة عند قوله فيبحث فيه عن
احوال الادلة المذكورة ولم يميز بين عبارة المتن وبين عبارة الشرح حيث قال قوله فيبحث عن
العوارض الذاتية للادلة مع ان عبارة الشرح اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة
الشرعية مع كلمة اذ التعليلية التى هى علة هو المختار عند المصنف رحمه الله من ان موضوع
اصول الفقه مجموع الادلة والاحكام ولم يفرق ايضا بين نفس الادلة وبين انواعها فنقل
امثلة الانواع فى تحشية نفس الادلة الاربعة فيا ايها الشيخ هل رأيتم من قطع صدر الجملة التعليلية
واوردها موضع الجملة التفريعية واسقط اداة التعليل عن الاولى وخلطها مع فاء التفريع التى فى الجملة
الثانية التى هى نتيجة الجملة الاولى وهى قوله اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية
وهى اثباتها للحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهى ثبوتها بتلك الادلة وتلك الجملة علة لقوله
فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام فان قلت مثله لايأبى عن حمل فاء التفريع
على اذ التعليلية لانه لاشعور ولا احاطة فيه بل شأنه هو الاملاء والتحرير المجرد كيف ما
اتفق وصادف على لسانه من غير ان يعلم مضمون ماكتبه ومن غير ان يقف على
مافيه من الاغلاط الواضحة ومن غير ان يتأمل فيما كتبه صدر الشريعة والعلامة ولايدرى

اهى جملة تعليلية اوتفريعية كالطائفة الناسخة قلنا بعد ماشهد العيان ببطلانه وشهد البرهان بطغيانه لابد من الاذعان بفساده ومن الحكم ببطلانه حتى يتضح الحق والصواب ﴿ قوله لكن الصحيح هو الاول الخ قال الشارح العلامة المحقق والتحرير المدقق فيما نقل عنه وظنى انه لاخلاف فى المعنى لان من جعل الموضوع هو الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات تعليلا لكثرة الموضوع بالذات فانه اليق بوحدة العلم من حيث الوحدة بالجهات كما جعل المباحث المتعلقة بالادلة من حيث الاثبات راجعة الى احوال الاحكام من حيث الثبوت على ماقال الامام الغزالى فى معيار العلوم ان موضوع اصول الفقه هو الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة ومن جعل الموضوع كلا الامرين حاول التوضيح والتفصيل ولولا ان الطلاعى على كلام الامام فى هذا المقام بعد اشتهار النسخ وكثرتها الاحقتها بالكتاب انتهى كلام العلامة فى الحاشية المنهية ﴿ اقول الظاهر انه اعتراض على صدر الشريعة ويمكن حمله على المحاكمة بين الفريقين فتأمل ومن عكس الهداية بالاضلال وضعها فى حاشية الاتحاد والاختلاف لبظن ناظر هذه الحاشية انه اقام حجة ردا على العلامة ولايخفى ان هذه المكيدة توصله الى ميدان الطغيان وقد شهد ببطلانها العيان والبرهان قوله وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب الخ شروع الى تعيين المراد من الحكم الواقع فى عبارة المتن على انه قد يطلق ويراد به الخطاب وقد يطلق ويراد به اثره وهو الوجوب ونحوه اما بالحقيقة او بالاشتراك فاذا اريد به الاول يراد بثبوته بالادلة الاربعة الثبوت العلمى واذا اريد به الثانى يراد به الثبوت الخارجى فى الثلثة وغلبة الظن فى القياس وبهذا تبين ان المناقشة الآتية متوجهة الى الشق الثانى وسيأتى الاحتمالين ﴿ قال العلامة فى التلويح هذا كلام لاحاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقية ولامعنى للدليل الامايفيد العلم بثبوت الشىء اوانتفائه فيصح فى جميع الادلة وهذا الايتفاوت بتقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كماهو شأن العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على مايشعر به كلامه انتهى كلامه ﴿ اقول لابد اولا من ايضاح هذا الاعتراض مع شرح المجمل وقيودها فقوله فيصح فى جميع الادلة يعنى ان الادلة الاربعة كلها متساوية الاقدام فى افادة العلم بثبوت الشىء اوانتفائه فلايجوز التفريق اى تفريق البعض عن البعض كمافرق المصنف رحمه الله حيث قال المراد اثبات غلبة الظن فى القياس وقوله وقد اضطر الى ذلك آخر الامر فى مقام العلاوة اى والحال ان المصنف رحمه الله تعالى قد اقر على طريق الاضطرار بقوله فنقول فى الجميع اثبات العلم لنا اوغلبة الظن بان معنى الدليل مايفيد العلم بثبوت الشىء اوانتفائه والاولى فى تحرير العلاوة الالزامية ان يقال على انه قد اقر به واعترف بحقية

مااسلفناه حاصله ان الادلة الشرعية على مافالوامعرفات وامارات فمعنى ثبوت الخطاب القديم بها انه يعرف بها وعلى تقدير التسليم اى لوتنزلنا الى انها علل حقيقية ان معنى العلل الشرعية مايفيد ثبوت العلم بالشيء لنا وهذا المعنى لايختلف باختلاف الحكم قدما وحدوثا واما افادة الوجود الخارجي فهو ليس معنى الدليل الشرعي بل هو شأن العلل الخارجية فلا اصل للترديد وثانيا لابد من سقوط هذا الاعتراض وذلك يتوقف على مطالعة ماافاده صدر الشريعة في باب القياس ونص عبارته هكذا كل من جعل العلل العقلية موءثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة وكل من جعل العلل العقلية موءثرة بمعنى انه جرت العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء يجعل العلل الشرعية كذلك واليه اهل السنة والجماعة حاصله ان الادلة الشرعية لها تأثير في الاحكام الشرعية وافادة الثبوت الخارجي بطريق جرى العادة الالهية عند اهل السنة والجماعة على انانقول قوله فنقول نريد في الجميع اى في جميع الادلة الشرعية الاربعة اثبات العلم لنا فيه احتمالان افادة العلم بثبوت الشيء اوانتفائه كماهو فهم العلامة في حديث الاضطرار اوكون العلل الشرعية موءثرة في الشرع بمعنى كون الاحكام مضافة الى تلك العلل الاربعة في ظاهر الشرع يوءيده قوله في باب القياس الاحكام تضاف الى الاسباب في مقنا في توجيه تعريف الاحياء حيث قال العلة الشرعية هي الموءثرة وهي ليست بموءثرة الاان يقال بالنسبة اليناوهذا يدل على ان معنى كونها موءثرة كون الاحكام مضافة اليها في ظاهر الشرع وعلى كلا الاحتمالين لايشك عاقل في سقوط حديث الاضطرار وفي صحة ترديد صدر الشريعة ايضا به وبما اشرنا اليه في صدر

حاشية الترديد ايضا ﴿ قوله والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في العلم اضافته الخ يعني ان ماذهب اليه الجمهور من جواز تعدد موضوع العلم الواحد ليس بصحيح سواء كان فوق الاثنين اونفس الاثنين اما الاول فلان هذا التحقيق في مقابلة القوم الذين قالوا انه يجوز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين فاذا كان مقتضى هذا التحقيق عدم الجواز على الاطلاق وعدم الجواز فوق الاثنين فعدم الجواز في نفس الاثنين يستفاد من اولوية نقيض الوصل وبه اتضح وجه الوصل من العلامة في التلويح ويمكن حمله على الشرطية على ان المقصود مفهومها فالمعنى تعدد الموضوع غير صحيح وان كان فوق الاثنينية الناشية عن المضافين اوعن الاضافة وهي اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فقوله فموضوع هذا العلم كلا المضافين اى فيكون موضوع اصول الفقه الادلة والاحكام والايلزم الترجيح بلامرجح فيكون القول بتكثر الموضوع باعتبار الاضافة والنسبة المعنوية قولا ضروريا على ان المبحوث عنه هو النسبة

﴿ قوله فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم الخ يعني ان لم يكن المبحوث عنه اضافة وهي اثبات الادلة للاحكام اوثبوتها بالادلة بل جعلت تلك الاشياء الكثيرة موضوعا لابد من

ردها الى الذاتى المشترك او العرضى بين تلك الاشياء كالمقدار للهندسة وكاللفظ الموضوع المشترك بين الكلمة والكلام فى النحو وكالدليل الشرعى المشترك بين الكتاب والسنة والاجماع والقياس فى اصول الفقه بناء على ان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم فالفاء فى قوله فاختلاف الموضوع للتعليل فالمعنى لان اختلاف الموضوع فلامعنى لجعل تلك الاشياء الكثيرة موضوع العلم بل الموضوع ذلك الذاتى المشترك او العرضى فيكون القول بالتعدد والتكثر عبثا ضايعا فيجب ان يكون الموضوع واحدا بوحدة العلم هكذا ينبغى ان يفهم كلام المصنف رحمه الله وان يحرر مناط الحاشية خلافا على من شحن كتابه بعبارات العلامة والفاضل الچلبى وغلط فى مناط الحاشية ووضع عباراتها دون مواضعها ﴿ ثم قوله فالموضوع فيه بالحقيقة هو الاضافة وكذا قوله مفاد كلام المصنف رحمه الله ان موضوع اصول الفقه هو اثبات الادلة وثبوت الاحكام وكذا ارتضائه به قول من لاعلم ولافهم له ولا امتياز عنده بين الموضوع والمحمول والحس والشوم جل مقاصده الجمع والترتيب والسجع والتألبى من غير التزام الشعور اما درى قولهم موضوع العلم مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية فانه صريح فى ان المبحوث عنه فى العلوم هو العوارض الذاتية لانفس الموضوع واما درى قول صدر الشريعة حيث صرح بان المبحوث عنه فى اصول الفقه هو الاضافة فكيف يجوز ان تكون تلك الاضافة اى الاثبات والثبوت موضوعا وغير خفى عند كل صبى انه لايبحث فى العلوم عن نفس الموضوع بل انما يبحث عن عوارضه الذاتية التى هى الاثبات والثبوت فى اصول الفقه ﴿ ثم اعلم ﴾ قد عرفت وجه اندفاع الاعتراض الاوّل من العلامة بما حققناه فى صدر هذه الحاشية واما اعتراضه الثانى اعنى قوله ثم انه فيما اورده من المثالين مناقض نفسه اذ محمولات مسائل الاصول ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او على التشارك بين اثنين وكذا التصور والتصديق للمنطق فاعتراض قوى واما قول من بخل واستغنى هذا الاعتراض سفسطة نشأت من قلة الانصاف وفساد الفهم وسوء الدراية فشوم محض لايصدر الا ممن ليس له علم ولافهم ولاله تمييز بين القوم والثوم والهدهد والبوم ولاعرفان له بعناد ما كتبه ﴿ بيان المناقضة ان المصنف رحمه الله قد صرح بان موضوع اصول الفقه الادلة والاحكام الشرعية جميعا فيلزم ان يكون الموضوع مطلق الادلة ومطلق الاحكام مع ان اعراضهما المبحوث عنها فى هذا العلم ليست من العوارض الذاتية بل من العوارض الغريبة لان اثبات الحكم قطعا او اثباته ظنا لايلحق الدليل الشرعى لذاته اولامر يساويه اوللاعم منه بل انما يلحق له بواسطة الامر الاخص وهو كونه كتابا او خبرا متواترا فى الاثبات قطعا وكونه خبرا واحدا او قياسا فى الاثبات ظنا وقد تقرر ان موضوع العلم مايبحث فيه عن اعراضه الذاتية فلايبحث فيه عن العوارض الغريبة فيكون مطلق الادلة والاحكام الشرعية موضوعا وغير موضوع فتس عليه

بيان التناقض فى المثال الثانى والفاضل الچلبى قد بين وجه التناقض باعتبار تكثر الموضوع وعدم تكثره ورجحه والراجح عندى ما بيناه بشهادة قول العلامة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل فتأمل فان قوله فى حاشية الحاشية وبالجملة لا مخلص عن القول بكثرة الموضوع فى علم الاصول والا يلزم ان يكون المبحوث عنه الاعراض الغريبة يرجع ما رجحناه ايضا ويمكن دفع الاعتراض الثانى بالتفرقة بين مطلق الادلة ومطلق الاحكام وبين الادلة المطلقة والاحكام المطلقة او بالتصرف فى قوله اثبات الادلة للحكم بل يكون المراد اثبات الكتاب واثبات السنة واثبات الاجماع واثبات القياس ولا يخفى ان هذه الاضافات من العوارض الذاتية لتلك الادلة الاربعة فيكون تكثر الموضوع باعتبار الاضافة المعنوية لا باعتبار نفس الادلة والاحكام لان الكتاب والسنة والاجماع والقياس لا يبحث عنها فى علم الاصول من حيث انه كتاب او سنة او اجماع او قياس بل انما يبحث عنها من حيث انها دليل شرعى مثبت للاحكام

فقس عليه ثبوت الاحكام ﴿ قوله فجوابه ان البحث عن الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح الخ يؤيد هذا الجواب ما نقل عن قانون الشيخ ونص عبارته فى القانون هكذا الطب علم يبحث فيه عن بدن الانسان ولم يذكر فى التعريف الادوية والاشربة وبهذا تبين ان موضوعه بدن الانسان ﴿ قوله احدهما ان الشىء مع تلك الحيثية موضوع الخ قد يراد انها اى الحيثية تعتبر فى الوصف العنوانى بحيث يكون بعض العوارض اللاحقة له باعتبار اتصافه بذلك فعلى هذا يندفع اعتراض العلامة المحقق فى التلويح وقد يراد بالجزئية سلب العروض فالمعنى ان الحيثية ليست من العوارض التى يبحث عنها فى العلوم وقد يراد ان الموضوع مع تلك الحيثية يصير شيئا واحدا تلك الاعراض الذاتية لمجموع ذلك المركب وقول المصنف رحمه الله ولا يبحث عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن عوارضه الذاتية لا ما يبحث عنه وعن اجزائه يؤيد الارادة الثالثة على ما هو الظاهر وعليه اعتراض العلامة فى التلويح ﴿ ولا يخفى انه لا منافات بين كونها قيد المرضوعية الموضوع وبين كونها جزأ من مفهومه الا ترى الى الناطق فانه قيد الحيوان وانسانية الانسان ايضا مع انه جزء من مفهوم الانسان ﴿ ثم ﴿ الموضوع اذا كان موضوعا بدون الحيثية فلا يخفى ما فيه واذا قيد بها فلا معنى لتقييده بها وكونها قيد الموضوعية تبيان الاعراض الذاتية وبيان اختلافها نوعا فيجوز ان يكون لعلمين موضوع واحد بسبب اختلاف الاعراض الذاتية التى يبحث عنها فى كل علم وبهذا اتضح لك ما ادعاه المصنف رحمه الله من تشارك العلوم المختلفة فى موضوع واحد اما جوازه فلانه يصح ان يكون لشىء واحد اعراض ذاتية مختلفة بالنوع ولا جهالة فى نفس المحمولات وذواتها وانما الجهالة فى انتسابها الى موضوعاتها فيجوز اختلاف العلوم باختلاف المحمولات ايضا وسيأتى بيان الوقوع فى العلاوة الآتية

قوله

﴿ قوله ﴾ فان الواحد الحقيقى يوصف بصفات كثيرة الخ استشهاد لقوله فان الشىء الواحد له اعراض متنوعة ﴿ فلايخفى ان هذا الاستشهاد يدل على انه لانزاع بين الاشاعرة والحنفية فى تكثر الصفات الآلهية وتعددها وفى اتصافه تعالى بالصفات الحقيقية وزيادتها وتوضيحه على مافى التلويح انه تعالى متصف بصفات كثيرة عندنا بعضها حقيقى كالحيوة التى هى ام جميع الصفات وكالقدرة وبعضها اضافى كالخالق وبعضها سلبية كالتجرد عن المادة وكل متصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة اذلاشىء من تلك الصفات بلاحق له تعالى لجزئه لعدم الجزء له تعالى ولالمباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقى فى صفاته الى امر منفصل وح امايكون الكل منها لاحقا لصفة اخرى فيلزم التسلسل فى المبادى وهو محال بالبرهان المذكور فى الكلام ﴿ قال ﴾ الفاضل الحلبى تعميم الصفات المذكورة للسلبيات لايلايم هذه الحوالة اذلايجرى البرهان المذكور فى الكلام الافى الموجودات ﴿ اقول ﴾ المراد من البرهان المذكور هو برهان التطبيق وهو يجرى فى الامور النفس الامرية على ماحققه المحققون ﴿ ثم ﴾ اعلم ان النسخ القلمية قديمة كانت اوحادثة والنسخ القالبية هكذا ولايضر ان يكون بعضها اضافية وبعضها حقيقية وبعضها سلبية متوافقة فى اثبات الصفة الحقيقية وفى ذكرها ﴿ واما المكابر المخادع المماحر فقد اسقطها عن النسخة فى التحشية حيث قال قوله ولايضر ان يكون بعضها اضافيا وبعضها سلبيا ثم قال قال بعض الناظرين هكذا فى النسخ المعتمدة المصححة بدون ذكر الحقيقية لان المقصود يتم بدونها فما فى التلويح من قوله وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخالق وبعضها سلبيا كالتجرد غلط ﴿ اقول ﴾ ايها الحاسد الكاذب المخادع كذبت وافتريت الناظر فى وجدان النسخة المطلقة بدون ذكر الصفة الحقيقية فضلا عن وجدان النسخ المعتمدة المصححة ورفضت المقصود الذى لايتم بدون الصفة الحقيقية فى شريعة اهل السنة والجماعة وطريق التوضيح بماحاصله ان الكلام فى تنوع الصفات الحقيقية وتلخيصه انه لما كان المحل والموصوف واحدا بالذات لابد من تنوع صفاته واختلافها بالذات ولايخفى ان ثبوتها بواسطة صفة الحياة التى هى ام الصفات الحقيقية لاينافى كونها ذاتية ومن مخادعاته الواهية الهالكة قوله واقول هذا قول حق لاريب فيه فان هذا القول لدفع سوءال مقدر هو ان الكلام فى العوارض الذاتية ومذهب الحنفية المختار عندك ان الله تعالى بجميع صفاته واحد ليس له صفة زائدة تكون عرضيا ذاتيا له سبحانه وتقرير الدفع ان الله سبحانه وان لم يتصف بصفات حقيقية زائدة على الذات لان صفاته عندنا غير زائدة لاعلى المعنى الذى اخترعه امداث الاشعرية لكنه متصف بصفات اضافية كالباقى و وسلبية كالتجرد الى قوله وزيادة الصفات مقطوع الانتفاع ﴿ اقول ﴾ ايها المخادع الماكر

تريد من احداث الاشعرية العلامة صاحب التلويح والامام فخر الملة والدين الرازى وتقوم
فى ميدان الاعتراض عليهما قيام العميان وتحوم حول دائرة الافتراض حوم الصبيان وتقوم
فى بحر السفه ونفى الصفات عوام اهل الخسران فتعزى على عموم الحنفية بالافتراء عليهم بلا مرية
وماشعرت ان هذا من اكبر الجنايات موجب للتعزيرات وتجاوزت عن الحدود ابيت
الاقرار بالحق الخالص وانكرت الصدق الصحيح ﴿ فيا ﴾ ايها الشيخ المعين نقص عليك
نكتة تمردات هذا الامين وهى ان سبب الايمان بالله عز وجل هو حدوث العالم والاقرار
به ونص عبارة الامام فخر الاسلام فى اصوله هكذا وجوب الايمان بالله تعالى كما هو باسمائه
وصفاته مضاف الى ايجابه فى الحقيقة لكنه منسوب الى حدوث العالم تيسيرا على العباد وقطعا
لحجج المعاندين انتهى والمراد بالاسماء هو الحى العليم القادر وسائر اسمائه الحسنى
والمراد بالصفات هى الحياة والعلم والارادة والقدرة وجميع صفاته العلى كذا فى شرحه
كشف الاسرار وبهذا تبين لك المغايرة بين الاسماء والصفات الحقيقية واتضح وجوب
الايمان بالله كما هو باسمائه وصفاته والمخادع المكابر لما انكر حدوث العالم كما صرح فى
موعلداته امتنع عن الايمان بالله كما هو باسمائه وصفاته على ان حدوث العالم يقتضى ثبوت
الصفات الحقيقية الزائدة قال برهان الموحدين سلطان الصوفية الزكية فى كتابه
المسمى بالمحمدية * صفات حق مطالبدى * انكا اسماء مراتبدى * حقايق انكار اتبدى *
بكلى ايتدى استدعاء الخ يعنى ان الاعيان الثابتة غير قابلة الوجود بدون الصفات الحقيقية الزائدة
اذ الاسماء الذاتية غنية عن العالم والاسماء الصفاتية حاكمة على العالمين فجميع الحقايق
واتصافها بالوجود الخارجى يتوقف على المطالب اعنى الصفات الحقيقية وبهذا التوقف قد صرح
الامام الربانى فى مكتوباته وهما من كبار الحنفية ومعنى عين تلك الصفات هو استهلاكها
فى مرتبة الذات الاحدية اى التقدس عن كثرة الاسماء والصفات فى مرتبة الاطلاق وفى
مرتبة اللاتعين وغيب الهوية والقائلون بتلك العينية يقولون لابد من الصفات الحقيقية
الزائدة فى مرتبة التعينات والخلق والايجاد والبه الشيخ الاكبر قدس سره الاطهر مع
حفظ المراتب فصلناه فى مصباح الحواشى على شرح الجلالى ﴿ قوله ﴾ على ان قولهم
موضوع الهيئة العالم من حيث ان لها شكلا وموضوع علم السماء اجسام العالم من حيث ان لها
طبيعة قول بان موضوعهما واحد علاوة لزامية على الجمهور ﴿ قوله ﴾ فنضع الكتاب الخ
﴿ قال ﴾ فى التلويح تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعنى بسبب ان البحث
فى هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام نضع الكتاب انتهى ﴿ اقول ﴾ قوله
فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة ومايتعلق بها تفريع على قوله وعلم اصول الفقه

العلم بالقواعد التى يتوصل فلو قال فى تعريفه العلم باحوال الادلة الشرعية لانحصر الموضوع بالادلة فعلم ان قوله فنضع تفريع عليه بالاصالة ﴿ ثم ﴾ تقدير المقاصد فى الكلام كما قدره العلامة لتصحيح الحصر الى القسمين كما قال والا فمبحث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب ولا يخفى ان الالفاظ الدالة على المقاصد وان لم تكن من مقاصد الفن لكنها من مقاصد الكتاب على المختار فتدخل فيها مباحث الموضوع والتعريف فتقديره المقاصد لا يفيد فى تصحيح الحصر

﴿ قوله ﴾ الركن الاول فى الكتاب الخ تسمية المفعول بالمصدر على التوسع الشائع المشهور وقد يراد به تصوير اللفظ بالحروف وجمعها وقد يراد به جمع الكلمات فى التلفظ او التدوين ولفظ الحروف يطلق على الحرف المسموع وعلى الحرف المكتوب اطلاقا حقيقيا على سبيل الاشتراك ثم غلب فى عرف الشرع على كتاب الله تعالى ولما اشتهر استعمال القرآن فى المقروء على السنة العباد فسر الكتاب به اختلفوا فيه فمنهم من اعتبر فى تفسيره جميع الصفات ومنهم من اعتبر الانزال والاعجاز والبه الشيخ ابن الحاجب والمصنف اكتفى بذكر النقل فى المصاحف تواترا لانه انما يبحث عنه فى الاصول باعتبار انه اصل الاحكام الشرعية ولا يخفى انه اى كون القرآن اصلا للاحكام لا يتوقف على الاعجاز ولان الاحتراز عن جميع ما عداه حاصل بذكر النقل فى المصاحف تواترا وايضا ان التعريف بالاعجاز ليس بتحديد وليس بترسيم اما الاول فلعدم اشتماله على الذاتيات واما الثانى فلان الاعجاز ليس لازما بينا بل هو اخفى منه حتى لا يعرفه الا آحاد من العلماء والاخفى لا يميز ما هو اجلى منه نعم كون القرآن معجزا من الضرورة الدينية لقوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين الآية فكل احد يعلم انه لا يقدر احد على اتيان مثله فان له حلاوة ليس لغيره وتلك الحلاوة معلومة عند كل احد تعم تفصيل وجه الاعجاز كل آية آية وجهة واشتمالها على اعلى الطبقات من انواع البلاغة والفصاحة لا يعرفه الا الآحاد من العلماء ﴿ قوله وهو ما نقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا الخ هكذا اشتهر فى كتب مشايخنا الكرام اى ما نقل قرآنيته الينا تواترا او ما نقل الينا مكتوبا بين دفتى المصاحف متواترا كونه قرآنا فقوله بين دفتى قرينة لارادة متواتر القرآنية فلا يرد الاعتراض بالحديث المتواتر وايضا فرق بين اختصاص المجموع الذى هو المراد ههنا وبين اختصاص كل منها ﴿ قوله فخرج به سائر الكتب والاحاديث الآلهية والنبوية والقراءة الشاذة الخ اما خروج سائر الكتب الآلهية كالتورية والانجيل والزبور فبقوله الينا على ان مصداقه هذه الامة المرحومة اما الاحاديث الآلهية التى تسمى ربانية وقدسية على انها حكاية المعانى التى اوحاها اليه صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة المعراج بلا واسطة

الملك فخارجة بقيد التواتر وكذا القراءة الشاذة خارجة بهذا القيد ومانقل آحادا شاذ سواء صار مستفيضا اولا وكذا الكلام النفسى خارج عن هذا التعريف وعن التعريف بالانزال ايضا لانه صفة قائمة بذاته تعالى فلا يقبل الانزال والنقل على انهما يستلزم الحدوث (ثم) من لم يشم المراد من هذا التعريف تردى وتحير كمن قرأ ايساغوجى ثم قال وما الواقعة فى التعريفات مع كونها اشبه بالعرض العام مبنى على مذهب المتقدمين من جواز التعريف بالاعم وهو التحقيق والمراد منه مجموع النظم والمعنى على ما هو ظاهر عبارة المشايخ وكما يتصف اللفظ بالنقل والتواتر يتصف به المعنى كما فى الاخبار المتواترة المعنى وعلى ما اختاره المصنف رحمه الله هو النظم من حيث دلالته على المعنى انتهى ما كتبه فى تحشية قول المصنف رحمه الله مانقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا (فيا) ايها الجانى الجافى توجهت الى تحشية التوضيح ثم وضعت حاشيتك بقولك محررة من النقائص منزهة عن تلك الخصائص متكفلة بحل المعقود والضبط فى تحقيق الغامض والتدقيق الفائض وسميتها بحزامة الحواشى لازاحة الغواشى فهذه الفاظك الخالية الكاذبة فى صدر حاشيتك الهالكة البعيدة عن التوضيح قد اتيت فيها بما يعجب منه كل فاضل ويكتسب به كل جاهل ابيت عن شرحه ومشيت على ممشى لا يمشى عليه ادون الطلبة فانهم يقولون عموم كلمة ماغير موقوف على ما ذهب اليه القدماء لانها من الالفاظ العامة بالاتفاق بل يقولون لو بنى عمومها على ما ذهبوا ربما يتراءى انسلاخ الذاتى عن الذات بل يسئلون عن الملازمة ويستفسرونها بل يقولون اذا استلزم عمومها عموم التعريف لازم عموم جميع التعريفات فى العالم وهذا كما ترى باطل بل يقولون كون القرآن عبارة عن النظم والمعنى مسئلة على حدة سيصرح بها المصنف رحمه الله بعيد هذا الدرس فانتظر بل يقولون كونه عبارة عن المجموع لايقتضى عموم التعريف بل يقولون فرق بينه وبين العموم بل يقولون لو قطعنا الافكار والانظار عن جميع هذه الابحاث الواردة ان ماذهب اليه القدماء من جواز عموم التعريف قد ابطله المصنف رحمه الله فى تعريف الاصل فراجع بل يقولون تخيل العموم مبنى على الغفلة عن قوله فخرج به سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة الشاذة فانه ناطق بالمساواة لبتك سكت انت وهجرة الاقدام والاجتراء على تحشية التوضيح لانه بحر لاساحل له فلابد له من المهارة فى الفنون العقلية والنقلية فلايكفى الاكتفاء بماقيل اويقال اواعتراض اورد ومجرد الاكثار اى اكثار التنقل مع جمع اليابس والرطب كجمع حمالة الحطب وان كان كافيا فى اراث المضرة الى الطلبة وفى ابتلاء احبابك الذين يعرفون الحق بالرجال ولايفرقون بين التوضيح والتلبيس الان هذه الكفاية امر ومقام التحشية امر آخر والاقدام اعتمادا على ان نقاد الفنون فى هذه الديار قليلون يناقى الصلاح وان قنع به

نقض دليل اصحاب الخصوص بشهادة المبادرة الى التسليم بما حاصله ان التيقن لايفيدكم بل هو معارض بالاحوطية على انه اى العموم احوط واجمع اذ العامل بالعموم يخرج عن عهدة التكليف فاذا كان مراده نقض الدليل لايقدح عدم اطراد الاحوطية لان احوطية العموم فى صورة الوجوب والتحريم يكفى فى النقض على ان الاحتياط فى الخصوص فى صورة الاباحة لايضر للعلامة ولايفيد للمستدل وكذا قولهم قد اشتهر ما من عام الاوقد خص منه البعض فالعموم مغلوب والخصوص غالب والمغلوب مجاز ضعيف لان التخصيص فرع العموم وضعا وبهذا تبين عمومه بعد التخصيص فيما بقى وايضا كون المغلوب مجازا ممنوع على انا نقول القضية القائلة اعنى ما من عام الاوقد خص اما كلية صادقة فيلزم بطلان نفسها لاشتمالها على العموم اومهملة فالتقريب ليس بتام ويمكن اختيار الشق الاول مع تخصيصها بقوله تعالى والله بكل شىء عليم فلاتبطل نفسها فتأمل تحقيقا ﴿ قوله ﴾ وعندنا وعند الامام الشافعى رحمه الله يوجب الحكم فى الكل الخ يعنى حكم العام قطعى عندنا اى يوجب الحكم فى كل ماتناوله على ان العموم معنى مقصود بين الناس شرعا وعرفا ووضعا اما وضعا فلان الواضع للالفاظ انما وضعها للعموم كما وضع الخاص للخصوص واما عرفا فلان العقلاء خاطبوا بالالفاظ العامة فى مقام طلب العموم كمن اراد ان يعتق عبيده يقول عبيدى احرار كما تعارفوا بالالفاظ الخاصة فى مقام طلب الخصوص واما شرعا فبشهادة الخطابات العامة الواردة فى القرآن فعلى هذا استشهدوا بعموم الآيات وعموم الاحاديث لعموم الاحكام وبه توارثوا فى مقام الاحتجاج سلفا وخلفا ﴿ قوله ﴾ وقد قال على رضى الله تعالى عنه فى الجمع بين الاختين الخ قد ذهب الامام الثالث حضرت عثمان رضى الله تعالى عنه الى الجمع بين الاختين عملا بعموم قوله تعالى او ماملكت ايمانكم الآية حيث تدل بعمومها على حل وطىء كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها اولا فقال على رضى الله تعالى عنه احلتهما اية كما سبق وحرمتهما آية وهى قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين سواء كان الجمع بينهما بطريق النكاح اوبطريق الوطى بملك اليمين فقد اشار الى ان المحرم فى باب التعارض بين المحرم والمبيح راجح والايلزم تكرار النسخ على ان المجموع اعنى احلتهما وحرمتهما من مقول حضرت على رضى الله تعالى عنه حين اختلى مع حضرت عثمان رضى الله تعالى عنه وغير خفى ان نزاعهما مبنى على الاحتجاج بالعموم وعلى انه قطعى ايضا فقوله وقد قال على رضى الله تعالى عنه فى الجمع بين الاختين جملة حالية وضعت لاثبات توارث السلف وبيان احتجاجهم بالعمومات الواردة فى القرآن وكذا قوله وابن مسعود رضى الله تعالى عنه جعل قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ناسخا لقوله تعالى والذين الخ اى جعل آية الحمل عامة من حيث انها تتناول جميع الحوامل سواء كانت معتدة من الطلاق

اومن فوت الزوج وناسخة لآية التربص وغير خفى ان هذا الجعل يدل على ان حكم العام هو ايجاب الحكم فى كل مايتناوله وعلى ان الآية الواحدة يجوز ان تكون منسوخة فى حق بعض الاحكام دون البعض ﴿ قوله ﴾ فقال ابن مسعود رضى الله تعالى عنه من شاء باهلته الخ هذا على عادتهم فانهم اذا اختلفوا فى شىء اجتمعوا وقالوا بهلة الله تعالى على الظالم منا اى لعنة الله تعالى على الظالمين منا فالمباهلة هى الملاعنة من باب المفاعلة ﴿ قوله ﴾ نزلت بعد سورة النساء الطولى الخ يعنى ان سورة النساء القصرى نزلت بعد آية التربص فى سورة البقرة وهى طولى نزلت بعد اربعة اشهر وعشرا ﴿ قوله ﴾ وذلك عام كله اى النصوص الاربعة التى تمسك بها على رضى الله تعالى عنه وابن مسعود رضى الله تعالى عنه فى الجمع بين الاختين والعدة عام وربما يتوهم من عبارة المتن والشرح عموم النصوص الاربعة على الاطلاق وليس كذلك بل كل واحد من النصين عام من وجه خاص من وجه فقوله تعالى واولات الاحمال عام من حيث انه يتناول المتوفى عنها زوجها وغيرها وخاص من حيث انه لايتناول الا اولات الاحمال وقوله تعالى والذين يتوفون خاص بالنسبة الى الاول من حيث انه لايتناول الا المتوفى عنها زوجها وعام من حيث انه يتناول المتوفى عنها زوجها الحامل وغير الحامل ثم آية الحمل بعمومها ناسخة حكم هذا النص الخاص اعنى آية التربص بعد اربعة اشهر وعشرا فلايرد بانه كيف يقال بان آية التربص خاص بل ربما يقال انها عامة بحسب الواقع اذهى متناولة للافراد التى هى متفقة الحدود من زمان النزول الى الازمنة الآتية وحاصل الجواب ان آية الحمل عامة من حيث انها تتناول جميع الحوامل سواء كانت معتدة من الطلاق اومن فوت الزوج وآية التربص خاصة من حيث انها تتناول حاملا معينا من الموت والنزاع فى الحامل فيكون آية الحمل عامة وهو المطلوب ﴿ قوله ﴾ لكن عند الشافعى هو دليل فيه شبهة الخ ونص عبارة فخر الاسلام هكذا قال الشافعى رحمه الله كل عام يحتمل ارادة الخصوص من المتكلم فتمكنت فيه شبهة فذهب اليقين بالشبهة وقد يقال مامن عام الا ويتخيل فيه التخصيص وهذا معنى قولهم التخصيص شايع فى العام فيصير ظنيا فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ﴿ قوله ﴾ وعندنا هو قطعى مساو للخاص الخ حاصله ان حكم العام قطعى مساو للخاص عندنا لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له ولانه لو جاز ارادة البعض بلاقرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع لان خطابات الشرع عامة ولان الاحتمال الناشى عن دليل لايعتبر واحتمال الخصوص فى العام كاحتمال المجاز فى الخاص ﴿ قوله ﴾ وقليل ماهو الخ يعنى لانسلم ان التخصيص الذى يورث الشبهة والاحتمال شايع فى العام بلاقرينة بل هو فى غاية القلة والندرة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام فان لم يكن المخصص مقارنا موصولا بالعام بل كان متراخيا

يكون

يكون ناسخا فلا يكون مخصصا وقد كان الكلام فى مخصص العام فبقى الكلام فى المخصص الذى يكون موصولا وهو فى غاية القلة لاشيوع فيه فلا يكون قصر العام على بعض مسمياته شائعا ولا يكون التخصيص الذى يورث الشبهة والاحتمال مستندا الى دليله وهو الشيوع ﴿ وههنا بحثان اوردهما العلامة فى التلويح حاصل الاول ان مراد الشافعى رحمه الله فى قوله التخصيص شايع هو قصر العام على بعض مسمياته ولا شك فى شيوعه بهذا المعنى بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ فيورث الشبهة فى تناول الحكم لجميع الافراد فى العام سواء ظهر له مخصص ام لا فيصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا ﴿ وجوابه ﴾ ان حاصل كلام المصنف رحمه الله قد كان على طريق الاستفسار عن قولهم تخصيص العام شائع انهم اذا ارادوا الشيوع بدون القرينة وقد عرفت انه يستلزم ارتفاع الامان عن اللغة والشريعة بالكلية واذا اراد وا الشيوع مع القرينة فح اما ان يراد القصر او التخصيص بالمستقل بالكلام او بغيره او بالمستقل الذى هو الكلام متصلا كان او متراخيا او بالكلام المتصل المستقل وغير خفى ان التخصيص بالاستثناء او العقل او الحس او العادة او النسخ لا يورث الشبهة واذا ارادوا الاخير فنحن نساعد فيه انه يورث الشبهة ولكن نمنع شيوعه وبهذا تبين لك انه ليس كلام المصنف رحمه الله ونزاعه فى اطلاق اسم التخصيص بل كلامه راجع الى الترديد والتحقيق سواء سمى تخصيصا او قصرا فقول العلامة فله ان يقول قصر العام شائع تفريع دون المدار فقول الفاضل الچلپى وانت خبير لو ضر فانما يضر اذا وجه الكلام بما وجهه السيد السند قدس سره ﴿ والثانى ﴾ قوله ثم لا يخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لانسلم انه مخصص لا يستقيم الان يريد بالمخصص الاول ما اورده الخصم وح لا فائدة فى منع كونه مخصصا ﴿ اقول ﴾ قد عرفت قد كان كلامه على طريق التماشى مع الخصم حتى يكون الزامه اتم عليه ﴿ ثم ﴾ اذا كان مرادهم فى تخصيص العام مطلقا اى سوء كان فى الاحكام الشرعية او غيرها فيرد عليهم قوله تعالى لله ما فى السموات والارض والله بكل شى عليم ان الله لا يظلم الناس شيئا ولا يظلم ربك احدا الله خلقكم ثم يميتكم ثم يحييكم الله الذى خلقكم من تراب الله الذى جعل لكم الارض قرارا واذا كان مرادهم فى تخصيص العام الذى فى الاحكام الشرعية فيرد عليهم قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم واتقوا ربكم واقم الصلوة وآتوا الزكوة وغيرها من الآيات الخارجة عن العد والاحصاء فقول الشافعية ما من عام الا وقد خص منه البعض وما من عام الا ويتخيل فيه التخصيص مقام العام على عمومه عزيز منقوض بالآيات السابقة وفرق بين شيوع التخصيص واحتماله وكلام المصنف رحمه الله فى الاول دون الثانى وبعد اللتيا واللتى نقول موجب العام وحكمه قطعى

بلا احتمال التأويل والتخصيص واما مطلق الاحتمال فلا ينافى القطع بالمعنى المراد ههنا وهو عدم الاحتمال الناشى عن الدليل ومعنى قولنا موجبه قطعى المراد منه وجوب العمل به مع ترك مايقابله ويعارضه بمعنى انه لايجوز تخصيصه به فلا يجوز تخصيص اذا وقع العام فى الكتاب بخبر الواحد لكونه ظنى الثبوت ولا بالقياس لكونه ظنى الدلالة فلا يجوز تخصيص قوله تعالى لاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بقوله عليه السلام المؤمن يذبح على اسم الله سمى اولم يسم ولا بالقياس على الناسى كما ذهب اليه المالكية والشافعية واما كثرة وقوع التخصيص بالانواع المختلفة على حسب اقتضاء القراين الصارفة لايورث الاحتمال فى العموم المجردة الخالية عن القراين فلا عبرة بها على ان كلامنا فى العام المجرد وكذا احتمال النسخ لايورث ضعفا فى العام المجرد الذى كلامنا فيه على انه ليس بتخصيص

﴿ قوله فصل قصر العام على بعض ماتناوله الخ يعنى ان التخصيص فى الاصطلاح قصر العام على بعض مسمياته فى الارادة فيخرج عن التعريف بعض افراد التخصيص نحو اكرم هولاء العشرة الازيدا فانه تخصيص الا انه ليس بقصر العام اذ العدد ليس بعام بل هو خاص كما سبق تحقيقه وفيه نظر وله جواب وقد يفسر باخراج بعض ما تناوله الخطاب اى تناوله على تقدير عدم المخصص وانتفائه ولا منافاة بين العموم وضعا وبين الخصوص ارادة ﴿ قوله وهو التخصيص الخ الضمير راجع الى المستقل فالتخصيص قصر العام على بعض مسمياته بمستقل مقارن فالصفة والشرط والغاية والاستثناء وبدل البعض ليس من باب التخصيص عندنا على انها غير مستقلة والمراد منه كلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون كلاما تاما بنفسه اى لايفيد المعنى لو ذكر منفردا ومعنى قوله وهو التخصيص ان الصفة والشرط والغاية والاستثناء ليس بقاصر للعام على مايقتضيه صيغة الفصل الذى هو للحصر توضيح المقام لو كانت الصفة قاصرة للعام لكان المراد من الرجال فى اكرم الرجال العلماء الرجال العلماء فيكون المعنى اكرم الرجال العلماء العلماء وفساده ظاهر وكذا الشرط لو كان قاصرا للعام لكان المراد من الرجال فى قول القائل اكرم الرجال اذا كانوا هاشميين الهاشميين ويكون المعنى اكرم الرجال الهاشميين اذا كانوا هاشميين وفساده ظاهر وكذا الكلام فى الغاية فيكون المراد من المسلمين فى اكرم المسلمين الى القرن الثالث المسلمين الذين فى احد القرون الثلثة فكان ضرب الغاية ضايعا وكذا الكلام فى البدل فيكون المراد من الرجال فى جاءنى الرجال اكثرهم الرجال الاكثر منهم فيلزم ان يكون بدل البعض بدل الكل من الكل وغير خفى ان كلا من هذه المعانى لايفهمها احد من هذه التراكيب عرفا وسيأتى ﴿ قال العلامة المحقق فى التلويح وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعى رحمه الله وعند ابى حنيفة رحمه الله مجموع

الشرط

الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت على سائر التقادير الى قوله وجواب آخر وهو انه لو لا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك ﴿ قوله وبهذا اى بحمل القصر على المعنى الاعم وهو مجرد الحكم على البعض والسكوت عن الباقى ﴿ قوله يخرج الجواب من التخريج لان هذا الجواب انما كان على طريق الانتزاع والاستخراج عن المعنى المذكور فى الشرح يعنى كون الشرط للقصر بهذا المعنى هو المبنى فى الجواب فالشرط اذا كان مع الجزاء يستفاد منهما الحكم على بعض التقادير مع السكوت عن سائر التقادير وهو مذهبنا وذهب الامام الشافعى الى ان المشروط يوجب الحكم على جميع التقادير على ان التعليق قيد الحكم والجزاء فله اى للتعليق تأثير فى عدم الحكم عنده ولا تأثير له فى عدمه عندنا بناء على ان الحكم بين الشرط والجزاء وبهذا تبين لك ان المنطقيين مع الامام الاعظم رحمه الله والامام الشافعى رحمه الله مع اهل العربية وذلك لان المحكوم عليه فى قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود هو طلوع الشمس والمحكوم به هو وجود النهار عند المنطقيين بخلاف اهل العربية فان المحكوم عليه عندهم هو النهار والمحكوم به هو الموجود والشرط قيد الجملة مثل المفعول فيه فمعنى الشرطية السابقة عندهم النهار موجود وقت طلوع الشمس وهذا كما ترى يستلزم اجتماع النقيضين فى بعض الصور وكذب بعض الشرطية الصادقة فى الواقع ايضا فما ذهب اليه الامام الاعظم رحمه الله والمنطقيون هو الحق ﴿ قال الفاضل الچلبى لا يخفى ان هذا الاشكال عين ما ذكر فى السؤال لا فرق بينهما الا فى التعبير يعنى ان الاشكال الثانى عين السؤال المصدر بقوله فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الشرط وهو خلاف المذهب اى خلاف ما ذهب اليه الامام الاعظم رحمه الله فكيف يظن العلامة بمغايرتهما هذا توضيح اعتراض الفاضل الچلبى على التلويح ﴿ اقول فرق بين الاشكالين اذ حاصل الاشكال السابق المصدر بقوله فان قلت ان الاقرار بقصر الشرط والصفة اقرار بمفهوميهما وهو خلاف ما ذهب اليه الامام الاعظم رحمه الله وحاصل الاشكال الثانى انه قد تقرر فى موضعه ان مذهب الامام الشافعى ان الحكم فى الشرطية انما هو فى الجزاء والشرط قيد له ومذهب الامام الاعظم رحمه الله ان الحكم بينهما اى بين المقدم والتالى كما سبق فاذا عرفت هذا فاعلم ان القول بان الشرط قاصر للعلم على بعض التقادير انما يصح على ما ذهب اليه الامام الشافعى لا على ما ذهب اليه الامام الاعظم رحمه الله اذ لا حكم عندنا فى الجزاء حتى يكون الشرط قاصرا للعلم بل الحكم مستفاد من مجموعهما وهذا معنى قول العلامة فى التلويح وعند ابى حنيفة رحمه الله مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت على سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت من انت طالق وليس هو بمفيد للحكم على جميع التقادير فافترقا فافهم

حاصل الجواب عن الاشكال المصدر بقوله فان قلت ان معنى القصر هو الدلالة على الحكم
فى البعض والسكوت عن الباقى فلا يلزم القول بمفهوم الشرط والصفة ويستخرج منه جواب
عن الاشكال الثانى فحاصل الجواب عنه انه لما كان معنى القصر الدلالة على الحكم فى البعض
والسكوت عن الباقى ساعد هذا المعنى ماذهب اليه الامام الاعظم رحمه الله لان معناه ح ان
الشرط اذا ضم مع الجزاء يستفاد منهما الحكم على بعض التقادير بدون الدلالة على الحكم
فى البعض الآخر وليس معناه ان مجرد الجزاء مفيد للحكم على جميع التقادير والشرط قيد
وقصر له على البعض ثم قوله وجواب آخر عطف على فاعل يخرج فحاصل الجواب الآخر
ان معنى كون الشرط للقصر على بعض التقادير انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع
التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك وليس معناه انه مع التعليق به مفيد للحكم على جميع
التقادير والشرط قصر له ولا يخفى ان هذا الجواب قد استخرج عن جواب الاشكال المصدر
بقوله فان قلت الخ ايضا وكذا الكلام فى الاستثناء على ماسيجىء اى لا قصر هناك ايضا بل
العام باق على عمومه كما كان لكن من المجموع يستفاد الحكم على الباقى بعد الاستثناء
﴿ وملخص الكلام ان الشرط عند الامام الشافعى رحمه الله موجب للحكم عند وجوده ورافع
له عند عدمه فكان كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا بالنظم منطوقا ومفهوما فيكون
الشرط تخصيصا عنده قاصرا للعام وعموم التقادير على البعض وعندنا انتفاء الحكم عدم
اصلى مستند الى انتفاء دليل ثبوته وهذا معنى قوله ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلى اى
ليس انعدامه حكما شرعيا مستفادا من النظم لان الشرط والجزاء كلام واحد يوجب الحكم
على تقدير ساكت عن النفى والاثبات على تقدير انتفاء الشرط فلا يكون قاصرا له وبهذا
تبين معنى اعتبار المشروط مع الشرط على ان المشروط بدونه ليس بكلام وقد سبق تحقيقه هكذا
ينبغى ان يفهم ﴿ قوله واما الحس الخ بمعنى ان له مدخلا فى ادراك التخصيص فله مدخلية فى
الاثبات والسلب ايضا اذ قصر العقل على البعض مبنى على مقدمة وهى انه لو وجد القصر لاحس
به ولا يخفى ان القصر المذكور اى الحكم على البعض مع السكوت عن الباقى محمول على
القصر بالكلام الذى لا يستقل كالشرط والصفة ونحوهما واما القصر بالعقل والحس اى القصر
بالمستقل فهو غير ساكت عن الباقى بل يلاحظ فيه النفى ايضا وبهذا تبين معنى قول العلامة
وفيه تسامح ووجهه ايضا فتأمل ﴿ قوله يقع على المتعارف الخ يعنى لو حلف لا آكل رأسا
يراد به ما هو المتعارف وان كان حقيقته رأس كل حيوان وذلك التخصيص قد كان بالعرف
وفيه اشارة الى ان المراد من قوله واما العادة هو العرف على ما اشتهر عند الجمهور من ان
العرف والعادة سواسية هنا وقد يفرق بان العرف فى الاقوال والعادة فى الافعال واليه
صاحب كشف الاسرار والمقصود هنا ان ليس استعماله فى كل رأس بمتعارف فيخص منه

مالم يعهد اكله بشهادة الاكل به وعبارة جامع الصغير هكذا وان حلف لايشترى رأسا وفى نسخة لايأكل رأسا فهو على رؤس البقرة والغنم خاصة عند الامام الاعظم رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هو على رؤس الغنم خاصة انتهى وذلك لان الناس فى زمان الامام الاعظم رحمه الله كانوا يبيعون رؤس الغنم والبقر فى السوق ويعتادون على اكلهما فافتى على وفق عادتهم وقد كانت عادتهم فى زمان الصاحبين على اكل رأس الغنم فافتيا على وفق عادتهم وكذا الكلام فى اللحم فيخرج عن موضوع المسئلة مالم يتعارف ومالم يحل اكله والمقصود من التأييد ان عبارة جامع الصغير تشير الى ان العرف والعادة يكون قاصرا ومخصصا للعام والى ان المفتى يجب عليه ان يفتى بما هو المتعارف فى كل زمان وقصر ايضا وقع فيه حلف الحالف وبهذا تبين لك معنى قول العلامة وباعتبار اختلاف الازمنة والامكنة خصه الامام الاعظم رحمه الله اولا برأس البقر والغنم والابل وثانيا برأس البقر والغنم وهما برأس الغنم خاصة ﴿ قوله ويسمى مشككا الخ وفيه اشارة الى ان المدار فى تخصيص العام هو التفاوة فى المصداق اى تفاوة صدقه على افراده بشدة وضعف اوتقدم وتأخر وقد يعتبر التشكيك باعتبار اتصاف الافراد بالعوارض فينحصر وجه التشكيك فى الاولوية والاقدمية وذهب الجمهور الى ان وجوه التشكيك اربعة ومثلوه بالوجود وقالوا صدقه على الواجب تعالى اشد واقدم فهو كلى مشكك وفيه نظر وله جواب ومثل المصنف رحمه الله بالمملوك والفاكهة على ان المقصود تصوير المسائل الفقهية ولايخفى ان المدبر ايضا عبد مادام المولى فى قيد الحياة كالمكاتب لان عتق كل من المدبر والمكاتب معلق على الشرط اى فوت المولى واداء بدل الكتابة والمعلق عند فقدان الشرط كالمعدوم الا انهما ناقصان فى وصف الرقية فلا يدخلان تحت قول السيد كل مملوك فهو محمول على ما هو الاولى وكامل المملوكية وهو القن ﴿ قوله يقع على العنب الخ وعبارة الامام محمد رحمه الله فى الجامع الصغير هكذا وان حلف لايأكل فاكهة فاكل عنبا اورمانا اورطبا اوقثاء اوخيارا لم يحنث لان هذه الامور من البقول القاصرة فيها معنى التفكه فقول المصنف رحمه الله يقع على العنب محمول على ماذهب اليه الامام الاعظم رحمه الله بشهادة قوله اى قول جامع الصغير وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يحنث فى الرمان والعنب والرطب ايضا بناء على ان معنى التفكه موجود فيها بل هى من اعز الفواكهة اذ التنعم بها فوق التنعم بغيرها من الفواكهة والاصح ماذهب اليه الامام الاعظم رحمه الله لانها مما لايتغذى بها انفرادا حتى يستغنى بها فى قوام البدن فاوجب قصورا فى معنى التفكه على انه اى التفكه انما يكون بما لايتعلق به البقاء وقوام البدن والاشبه ان هذه المسئلة من مصداقات تخصيص العام بالعرف والعادة فما يؤكل على سبيل

التفكه عرفا ويعد فاكهة فى عرف الناس فهو داخل تحت اليمين وموضوع المسئلة والافهو خارج عنه والمسئلة وكذا معنى التفكه من الخلافيات كما لايخفى اعلم ان قول المصنف رحمه الله وهو التخصيص ليس معناه ان كل مستقل مخصص بل هو من باب قصر المسند على المسند اليه على طريق اللاطفة فالمعنى ان التخصيص لايكون بغير المستقل عندنا ثم عممه اى القصر بالمستقل من الكلام وغيره من العقل والحس والعادة واولوية بعض الافراد ونقصانها كماسبق تحقيقه بحيث يندفع به زعم الخصم وبهذا تبين ان التخصيص المصطلح عند الحنفية اعنى قصر العام بالمستقل اخص من القصر اللغوى وهو الجنس ومن القصر الاصطلاحى عند ارباب المعانى من قصر الموصوف على الصفة وقصر الصفة على الموصوف وقصر الافراد وقصر القلب وقصر التعيين فله طرق وكل من هذه الطرق تخصيص بوجب الشبهة فى دلالة العام عند الشافعية ثم اختلفوا فى العام بعد التخصيص فمنهم من قال انه مجاز فى البعض الباقى ومنهم من قال انه حقيقة فى الباقى ومختار المصنف رحمه الله هو التفصيل حيث قال اذا كان الشىء الموجب لقصر العام غير مستقل فالعام حقيقة فى الباقى فهو حجة بلاشبهة واذا كان القصر بالمستقل سواء كان كلاما اوغيره كالعقل والحس والعادة وتفاوة الافراد فهو مجاز من حيث ان العام مقصور على الباقى وحقيقة من حيث التناول فهو حجة فيه شبهة ﴿ قال ﴾ العلامة المحقق والتحرير المدقق ولننبهك على فائدة جليلة وهى ان الوضع النوعى قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ متعين للدلالة فهو عند وجود القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين بذلك المعنى بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لابواسطة هذا التعيين ﴿ اقول ﴾ الظاهر ان هذه الفائدة الجليلة التى وضعها العلامة هنا للاشارة الى الجواب عن نظره السابق اعنى قوله وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصى فهو ممنوع وان اراد به الوضع النوعى فاللفظ لايصير بهذا حقيقة وهذا سؤال يرد على المصنف رحمه الله واذا ذكر العلامة هذه الفائدة بصورة الجواب لقوى السؤال السابق ان ارادة النوع فى محل المنع فى هذا المبحث فالموءاخذة الواردة عليه واردة على العلامة فحاصل الفائدة ان الوضع النوعى قد يكون متعين الدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم ذلك المعنى من اللفظ دون واسطة القرينة فيكون حقيقة وقد يفهم المعنى منه بواسطة القرينة لابواسطة التعين الناشية من القاعدة فيكون مجازا وقد ينتزع من تلك الفائدة الجليلة التى افادها العلامة جواب النظر السابق تلخيص الانتزاع وتوضيح الجواب ان الوضع النوعى على قسمين احدهما للحقيقة وهو تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه بواسطة القاعدة الدالة على ذلك التعيين فيكون العام موضوعا للباقى بوضع نوعى

بنفسه لابواسطة القرينة واكثر الحقايق من هذا القبيل غاية ما فى الباب ان الافهام بنفسه يكون فى ضمن القاعدة الكلية وهى كل عام يقترن بالاستثناء ونحوه فهو موضوع للباقى وهذا بتوسط تلك القاعدة لابالقرينة فالاقتران مأخوذ فى الكلية التى بتوسطها الوضع والتعيين وثانيهما للمجاز اذ تعيين اللفظ للدلالة فيه انما يكون عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى المتعين بواسطة القرينة والمصنف رحمه الله وان لم يصرح بالقسم الاوّل الا انه هو المتبادر والمراد منه عند الاطلاق فيكون العام الذى اخرج منه البعض سواء كان ذلك الاخراج بالاستثناء او بالصفة او غيرهما من القسم الاول فيكون العام المخصوص موضوعا للباقى بالوضع النوعى المندرج فى القاعدة الدالة على التعيين هكذا ينبغى ان يفهم والعجب ان الفاضل الچلپى ومن تبعه من الخصم الذى قد شحن كتابه بعبارته لم يمس مراد العلامة فى النظر السابق وفى الفائدة الجليلة التى ذكرت عقيبه ايضا اما فى الفائدة الجليلة فظاهر يوضحه ما حققناه آنفا واما فى النظر السابق على هذه الفائدة فلان حاصله منع الحقيقة وتجويز المجاز حيث قال فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك والفاضل الچلپى حمله على لزوم الاشتراك حيث قال فلا يلزم الاشتراك ﴿ فان قلت ﴾ انه يظن اتحاد النظرين مع الاغماض عن الفائدة ثم تبعه الخصم ﴿ قلنا ﴾ دعوى الاتحاد غير مسموع بعد وجود الفرق الواضح كما سيجىء واما حمل الفائدة على تتمة النظر السابق فله مانعان الاوّل قول العلامة فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بانفراد اللفظ بعينه بالتعيين او باندراجه فى القاعدة الدالة على التعيين والمانع الثانى هو النظر الثانى فلا يمكن حمل الفائدة الجليلة على تتمة النظر السابق والا يلزم التنافى بينه وبين تتمته كما لا يخفى ﴿ قال ﴾ لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعنى اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح الامام فخر الاسلام ﴿ اقول ﴾ هذا اشارة الى الجواب عن النظر الثانى الذى حاصله المعارضة بالغير فحاصل الجواب ان قول المصنف رحمه الله حقيقة من حيث التناول يجوز حملها على الحقيقة القاصرة بان يراد بعض الموضوع له على ما ذهب اليه الامام فخر الاسلام فى اصوله ﴿ فقوله ﴾ لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز حاصله ان ارادة الحقيقة القاصرة غير جائزة فى كلام المصنف رحمه الله لوجود المانع وهو المقابلة اعنى قوله مجاز من حيث القصر اذ الظاهر منه هو المجاز المطلق والحقيقة القاصرة لا تقابله على انه لا اشارة الى الحقيقة القاصرة على ما وعده المصنف رحمه الله وفيه نظر وله جواب ثم قول العلامة وقد يجاب بان الباقى ليس نفس الموضوع له الخ ابطال المعارضة القائلة بان العام الذى اخرج منه البعض لو كان حقيقة فى الباقى يلزم الاشتراك وتلك المعارضة من طرف الجمهور على المصنف رحمه الله وحاصل الجواب عنها ان المقصور على البعض سواء كان القصر بالمستقل

او بغيره حقيقة فى الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول فى الحكم على ما اختاره فى فصل الاستثناء فقوله حقيقة معناه انه ليس بمشترك اوليس بمستقل باعتبار الوضعين حتى يلزم الاشتراك ولا يخفى انه دافعة للمعارضة الا انه غير نافعة فى توجيه عبارة المتن اعنى قوله مجاز من حيث القصر وحقيقة من حيث التناول اللهم الا باختيار التصرف السابق فى كلام العلامة وبه يندفع اعتراض السيد السند قدس سره فتأمل فان مقصود العلامة نفى تعدد الاستعمال حيث قال عدم ارادة البعض لا يوجب التغير اى التعدد فى الاستعمال واما الطلاقه فى الحقيقة فهو ناظر الى المقصورين اى المقصور بالمستقل والمقصور بغيره يؤيده قوله وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة فى الكل بحسب التناول فقوله ايضا معناه كما فى المقصور بالمستقل فالجواب المنقول من ابن الحاجب كما انه نافع فى توجيه كلام المصنف رحمه الله كذلك نافع فى دفع المعارضة هذا على تقدير حمل قوله وقد يجاب بان الباقى نفس الموضوع له الخ على الجواب عن النظر الثانى اى المعارضة وعلى هذا الفهم قال السيد الشريف هذا الجواب لا يفيد المصنف رحمه الله لانه اى هذا الجواب يبين ان يكون حقيقة مطلقا وكلام المصنف رحمه الله انه حقيقة من وجه ومجاز من وجه لكن يندفع الاعتراض المذكور انتهى ومراده من الاعتراض هو المعارضة فالسيد الشريف يظن ان العلامة فى صدد توجيه كلام المصنف رحمه الله بنقل هذا الجواب المذكور فى مختصر ابن الحاجب ويمكن حمل قوله وقد يجاب الخ على الجواب عن استدلال المصنف رحمه الله فح يكون العلامة فى صدد الاعتراض عليه اما على تفريقه بين المقصور بالمستقل وبغيره او على تفريقه بالجهتين بما حاصله اذا كان الباقى غير الموضوع له فاللفظ مجاز فتأمل فان مقصودى تعليم وجوه دقايق الابحاث على الاذكياء واستخراج الوجوه العقلية من كلماتهم التى هى المدار فى تقرير القواعد الشرعية وذلك التقرير هو المدار فى بقاء نظام العالم كما سبق ﴿ قوله على ما ياتى فى فصل المجاز الخ من جواز كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن باعتبارين وهذا صريح وقد اعترف به العلامة فى ذلك الفصل اى فصل المجاز الا انه حمل الاعتبارين على الوضعين واياما كان منع الاشارة من العلامة غير صحيح او محمول على طريقة الامام فخر الاسلام ﴿ ثم قول العلامة ومقصود اهل العربية بيان الحكمة فى وضعه الخ جواب عن قياس امام الحرمين حيث قال ان العام كتكرير الآحاد المتعددة على ما نقل اهل العربية ان معنى الرجال فلان فلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه فى تكرير الآحاد واذا بطل ارادة البعض لم يصير الباقى مجازا فكذا هنا فيكون العام حقيقة فى التناول وحاصل جوابه ان المتكرر قد استعمل فى كل واحد واحد نصا فاذا اخرج البعض عن الارادة بقى الباقى منصوصا فلم يتغير عن وضعه وبالجملة ان تكرار

الآحاد كل واحد يدل على واحد فالمكرر منصوص واما العام فدلالته على افراده على طريق الظهور على انه وضع للكل من حيث هو كل لا على طريق النص والمنصوصة فالقياس عليه قياس مع الفارق ﴿ قوله لكن يجاب هناك فرق الخ الظاهر انه اعتراض عليهم ويمكن الحمل على بيان مرادهم يعنى ان ما ذكره القوم من ان كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ليس على اطلاقه بشهادة ان الخطابات الشرعية التى خص منها الصبى والمجنون بالعقل كالخطابات الواردة بالفرايض قطعية وذلك بشهادة اجماعهم على تكفير جاحدها وبهذا تبين لك ان المصنف رحمه الله قد استنبط هذا الفرق من اجماعهم على ان هذا العام يكفر جاحده فقولهم العام المخصوص بالمستقل ظنى ليس على اطلاقه فلا يردانه يجوز ان يكون قطعية الاحكام الثابتة بالخطابات التى خص منها الصبى والمجنون وتكفير جاحدها اجماعا بواسطة انعقاد الاجماع عليها لا لكونها ثابتة بخطابات لا شبهة فيها بل التخصيص اورث شبهة والاحكام انما صارت قطعية يكفر جاحدها لثبوتها بالاجماع وليس هذا من قبيل جعل الظن قطعيا بالاجماع حتى يردانه بعيد جدا او بالاجماع فقوله وهذا الفرق مما تفردت بذكره معناه استنبط هذا الفرق اى القول بان العام المخصوص بالعقل قطعى من اجماعهم على ان هذا العام يكفر جاحدها كيف وكل من تلك الاحكام قطعية قبل تحقق الاجماع والاجتهاد كما فى عصره صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ﴿ قوله لانه فى حكم الاستثناء الخ الضمير المنصوب راجع الى التخصيص الذى يدل عليه المخصوص بالعقل فالمعنى ان المخصوص بالعقل اى اخراجه من العام ومن عمومه فى حكم الاستثناء اذ المخصوص قد يطلق ويراد به المخصص وقد يطلق ويراد به المخرج من العموم ويمكن حمل الاستثناء على معنى المستثنى فالمعنى المخصوص بالعقل فى حكم المستثنى وحذف فى النصوص اعتمادا على العقول فلا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظائره دليل فيه شبهة اذ التخصيص بالعقل لا يورث فيه شبهة وان كانت جهات التخصيص به متفاوتة بناء على تفاوت الناس فى العقول ثم لا اشكال فى الموجبة الكلية اعنى قوله فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص واما السالبة الكلية اعنى قوله ومالا فلا ففيها كلام وهو ان انتفاء التخصيص بالعقل فى الخطابات الشرعية يتوقف على الاستقراء التام وهذا كما ترى ﴿ قوله واما المخصوص بالكلام فعند الكرخى لا يبقى حجة اصلا الخ عبارة الكشف هكذا اختلفوا فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخى وابو عبد الله الجرجانى وابو ثور من متكلمى اهل الحديث وغيرهم الى انه لا يبقى حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف فيه الى وقت البيان سواء كان المخصوص معلوما كما يقال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم الا انه يجب به اخص الخصوص اذا كان معلوما انتهى ولم يذكر المصنف

رحمه الله هذا الاستثناء وينبغي ان يذكره لان مذهب الامام الكرخي لايتم بدونه قال الامام فخر الاسلام فعلى قول الكرخي يبطل الاستدلال بعامة العمومات لما دخلها من الخصوص اى باكثر العمومات وهى التى خص منها البعض وعلله المصنف رحمه الله بقوله لانه اى المخصوص ان كان مجهولا صار الباقى مجهولا وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى العام مجهولا فالعام بعد التخصيص ليس بحجة مطلقا اى سواء كان المخصص معلوما او مجهولا هذا توضيح الدليل على ماذهب اليه الامام الكرخي وابو عبد الله الجرجاني وابو ثور من كبار اصحاب الامام الشافعي رحمه الله فالظاهر انه شامل على المستقل وغيره على ان الكل تخصيص عندهم فعلى هذا لايبقى شيء من افراد العام حجة الا قليلا وبهذا تبين لك ان قول الامام فخر الاسلام فعلى قول الكرخي يبطل الاستدلال بعامة العمومات رد عليه ﴿ وقد يقال ﴾ ان اخص الخصوص وهو الواحد مقطوع والا لكان اخراج البعض ابطالا للعام بالكلية اى لايكون تخصيصا له فاذا كان اخص الخصوص مقطوعا كان العام حجة فيه فسلب الحجية بالكلية تناقض وانت خبير بما سبق من ان اخص الخصوص مستثنى عندهم على مانص به صاحب الكشف فالاسلم فى رد الكرخي ما اشار اليه الامام فخر الاسلام توضيح المقام ان الشرط والصفة والغاية وبدل البعض لايفيد حكما شرعيا مخالفا لحكم العام كما مر واما الاستثناء فالعام فيه مستعمل فى العموم ولما قيد باخراج البعض فهم منه معنى مركب يصدق ذلك المعنى المركب على الباقى بالوضع النوعي الذى فى المركبات فيحكم بحكم الصدر عليه وهذا معنى كون الاستثناء تكلما بالباقى بعد الاستثناء وذكر العام اشارة الى اخراج البعض والتعبير بهذا المفيد عن الباقى اشارة الى ان المستثنى متصف بحكم مخالف للصدر فليس حكم الصدر فى الباقى بموقوف على حكم المستثنى بل وضع الكلام لهذا الحكم فهذا الحكم مقطوع وحكم المستثنى ايضا مقطوع لكن فى ضمن هذا الحكم فلايصح تعليل حكمه بعلة توجد فى ضمن هذا الحكم فلا يصح تعليل حكمه بعلة توجد فى الباقى لانه يستلزم ابطال النص القاطع وبهذا تبين لك عدم قبول التعليل للصفة والشرط والغاية بخلاف الكلام المستقل اذ العام ليس بمقيد به بل هو مفيد للحكم الشرعي المخالف لحكم العام على مشاكلة المعارضة فى بادى الرأى وتلك المعارضة قرينة على ان المراد بالعام بعض افراده وملخصه ان العام يفيد الحكم بالوضع فلايصح تعليله على مامر من ان التعليل يستلزم ابطال القاطع وبهذا سقط مايتوهم وروده من ان المخصص كما انه يصلح للتعليل كذلك العام وذلك لان حكم المخصص قد ثبت اولا وحكم العام متوقف عليه وثبت بعده فلايصح تعليله على وجه يتغير به حكم المخصوص الثابت وبهذا تبين اندفاع ما اورده الامام ابو الحسن الكرخي من ان الجهل بالعلة يوجب جهالة فى العام فلايدرى كم بقى فيبقى الباقى مجهولا وذلك لان التعليل مجرد احتمال فلايورث الا احتمال خروج البعض ولايورث خروجه على

طريق

طريق القطع فلا يورث جهالة فى العلم ﴿ قوله فيصير عندنا كالعام الذى لم يخص عند الشافعى رحمه الله اى العام الذى خص منه البعض كالعام الذى هو غير مخصوص عند الامام الشافعى رحمه الله وعبارة الامام فخر الاسلام هكذا والصحيح ان العام يبقى حجة بعد الخصوص معلوما كان المخصوص او مجهولا الا ان فيه ضرب شبهة وذلك مثل الشافعى رحمه الله فى العموم قبل الخصوص ويدل على صحة هذا المذهب اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم وصححه صاحب الكشف حيث قال فاطمة رضى الله تعالى عنها احتجت على ابى بكر رضى الله عنه فى ميراثها من ابيها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم الآية مع ان الكافر والقاتل وغيرهما خصوا منه ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها به مع ظهوره وشهرته بل عدل ابو بكر رضى الله تعالى عنه فى حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ماتركناه صدقة الحديث ﴿ ثم قول المصنف رحمه الله مثلا اذا كان افراده مائة مثلا يشير الى ان هذا التمثيل على طريق الفرض والتقدير فلا يرد ان المائة ليست بعام فكيف يصح التمثيل بها حاصله ان مادون المائة لما كان افرادا متعددة متساوية من غير رجحان فى مجازية اللفظ المخصوص لم يثبت عدد معين فيها لانه ترجيح من غير مرجح واعترض عليه العلامة فى التلويح من وجهين حاصل الاول منع الملازمة وتلخيصه ان الترجيح بلا مرجح انما يلزم اذا كان ثبوت العدد المعين من تلك الافراد المتساوية لذاته وذلك ممنوع اذ يجوز ان يكون ثبوته لامر آخر يرجح فى المخصوص المعلوم منه اخراج البعض المعلوم وهو العشرة مثلا من المأة فتعين ان المراد مجموع ماوراء المخصوص فلا يلزم الترجيح من غير مرجح من ثبوته وحاصل الثانى ان دليل المصنف رحمه الله اعنى قوله كل واحد من الاعداد التى دون المائة مساو فى ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح لو تم لم يثبت عدد معين من تلك الافراد المتساوية فلم يبق العام حجة اصلا بل يبقى مجملا موقوفا على البيان وان لم يتم لبقيت عبارة المتن بلا دليل ﴿ ولما كان ﴾ جواب النظر الثانى ظاهرا بما حاصله ان الدليل المذكور فى التوضيح وان اقتضى كونه موقوفا على البيان لكن الدليل الذى ذكرناه آنفا اعنى قولنا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوصة منها البعض شائعا من غير نكير فكان اجماعا واليه اشار المصنف رحمه الله بقوله لكن لا يسقط الاحتجاج به يقتضى حجيته مطلقا فدخل الشك فى سقوطه واليقين لا يزول بالشك لم يتعرض لدفعه فكانه اشار الى ان النظر الثانى معارضة فى مقابلة الاجماع ولما كان حاصل النظر الاول منع الملازمة فى صورة المعلوم اثبتها حيث قال وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع وهو الحق اذ معنى تمكن الشبهة ان ثبوت ماوراء المخصوص ليس بطريق

القطع لاحتماله التعليل وبهذا اتضح لك ان الترجيح بلا مرجح ولزومه يكون مخصوصا بالصورة المجهولة (والعجب من السيد السند قدس سره كيف تغافل عن قول العلامة فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول فهذا القول صريح فى ان قوله وغاية توجيهه الخ انما وضعه لدفع النظر الاوّل فكيف اعترض بان هذا التوجيه لايدفع الايراد المذكور فى صورة كون المخصوص مجهولا وكيف اعترف الفاضل الجلبى فى حاشية الحاشية بورود اعتراضه على العلامة ويمكن حمله على وجه يعم على صورة المعلوم والمجهول ايضا فمعنى قوله وكل واحد مما هو دون الكل مساو فى ان اللفظ مجاز فيه يعنى يصاح لفظ الكل مجاز الكل واحد فصلاحية اللفظ لكونه مجازا فى كل واحد لاسترة فيها بعلاقة الكلية والجزئية اذ تعيين البعض للمجازية مع المساواة فى العلة هو الترجيح من غير مرجح فقوله لانه ترجح من التفعل والحال انه لارجحان فى المجازية ولافى تعيين البعض بالحكم اى بالمناط له لاحتمال ان يكون غيره مناطا له فيدل الدليل المذكور على تمكن الشبهة من غير ان يصير العام مجملا موقوفا على البيان وفيه نظر وله جواب ﴿ قوله حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس الخ كلمة حتى تفريعية اى اذا كان العام المخصوص متروكا باصله فيما ورائه فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس قال العلامة فى جواز التخصيص بالقياس اشارة الى ان العام المخصوص دون الخبر الواحد فى الدرجة لان القياس لايصلح معارضا لخبر الواحد وذلك لانه مقطوع باعتبار اصله ودلالة معناه وانما الشك فى طريقه فلايعارضه القياس وعلل كون العام المخصوص دون خبر الواحد فى التلويح بقوله لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع الشك فى اصله واحتماله فيجوز ان يعارضه القياس ولايخفى انه مصادرة على المطلوب ويمكن دفعها بحمل الدليل على اللمى الان الاكتفاء ببيان العلة الدالة على فوقية خبر الواحد اسلم وابعد من المصادرة على المطلوب مع ان الشك فى العام المخصوص معلوم الثبوت فى عنوان المسئلة وملخص الكلام ان الضعف فى خبر الواحد انما هو فى الطريق لافى الدلالة على معناه فهو فوق العام المخصوص الذى هو المساوى للقياس اواضعف منه والتفريع المذكور فى المتن يدل على انه اضعف منه فتامل واما الاستدلال بان المخصص لايجب ان يكون مقارنا اى لايجب ان يكون موصولا مذكورا عقيب العام للقطع بتراخى القياس عن الكتاب فضعيف اذ تخصيص القياس انما هو باخراج بعض افراد العام عن حكمه الحاقا باصل منصوص فى حكم مخالف لحكم العام لاشتراكهما فى العلة فيكون المخصص ذلك النص وشأن القياس اظهار التخصيص والخصوص بذلك النص ﴿ قوله لكن لايسقط الاحتجاج به الخ اى بالعام المخصوص وذلك باجماع السلف على الاحتجاج به قال الامام فخر الاسلام ويدل على صحة هذا المذهب اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم ويدل على وجود الشبهة فيه

اجماعهم

اجماعهم على جواز التخصيص بالقياس وخبر الآحاد وذلك اى العام المخصوص دون خبر الواحد حتى صحت معارضته بالقياس وفى الكشف عن القاضى صاحب التقويم والذى عندى من مذهب السلف انه يبقى على عمومه بعد التخصيص فى الفصلين جميعا ولكن غير موجب للعلم قطعا انتهى والمراد بالفصلين المعلوم والمجهول اى يبقى العام حجة فى صورة كون المخصوص معلوما وفى صورة كونه مجهولا ايضا ﴿ قوله لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته الخ وجه صحة الاحتجاج بالعام المخصوص اى دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته على انه نص قائم بنفسه فلا يجوز الحاقه باحدهما ويشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه يدل على ان المراد اثبات الحكم فيما وراء المخصوص ومن حيث اشتراط المقارنة الا لتحقق الشبهة بالاستثناء من حيث انه بيان التغيير وبالجملة لا يجوز الحاق دليل الخصوص باحدهما بعينه اى بالاستثناء عينا من غير اعتبار معنى النسخ فيه ولا بناسخ عينا من غير اعتبار معنى الاستثناء فيه اذ فى الالحاق باحدهما عينا ابطال الشبه الآخر بل وجب اعتبار دليل الخصوص فى المخصوص المعلوم بالاستثناء المعلوم والناسخ المعلوم وفى المخصوص المجهول بالاستثناء المجهول والناسخ المجهول فوجب اعتبار دليل الخصوص فى كل نوع من المشابهة بنظير ذلك النوع فيعتبر فى شبه الاستثناء بحقيقة الاستثناء معلوما كان او مجهولا ويعتبر فى شبه الناسخ بحقيقة الناسخ معلوما كان او مجهولا فاذا كان دليل الخصوص مجهولا فاعتبار جانب صيغته يسقط دليل الخصوص فبقى حكم العام فى جميع ما يتناوله اذ المجهول لا يصلح للمعارضة فلا يكون ناسخا واعتبار جانب حكمه وهو كونه بمنزلة الاستثناء يمنع ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص لان جهالة المستثنى يوجب الجهالة فى المستثنى منه فلا يخرج عن كونه حجة بالشك وكذا اذا كان دليل الخصوص معلوما فانه باعتبار الصيغة قابل للتعليل بناء على ان الاصل فى النصوص هو التعليل فصار قدر ما تناوله العام مجهولا اى لا يعلم ما يتعدى اليه حكم الخصوص عما تناوله العام باعتبار صيغة النص وباعتبار الحكم لا يقبل التعليل لان هذا الدليل من حيث الحكم شبيه الاستثناء وهو التكلم بالباقى فصار قدر المستثنى كانه لم يتكلم به فكان عدما والعدم لا يعلل لان التعليل انما هو لتعدية الحكم الثابت فى الاصل الى الفرع والمليس بثابت لا يتصور تعليله ﴿ قال فى التلويح فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل يعنى ان شبهه بالناسخ وشبهه بالاستثناء متساويان فى اقتضاء عدم التعليل فلم لم يعتبره المصنف رحمه الله وحاصل الجواب ان شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضى صحة التعليل فهو الاصل فى الناسخ وعدمه ثابت لمانع خارجى وهو لزوم معارضة القياس للنص فلم يعتبر وبهذا تبين ما قيل قول المصنف رحمه الله لا يريد بقوله فللشبه الاول الخ مغن عن هذا السؤال والجواب الآن يريد توضيح ما ذكر فتأمل فى وجه الاندفاع

والظاهر من سكوت الفاضل الجلبي عن الجواب بعد نقل هذا الاعتراض هو الارتضاء بوروده وبقائه ﴿ قوله على ان احتمال التعليل لايخرجه من ان يكون حجة الخ قد يجعل هذا جوابا عن الشبهة الواردة على القوم فالمعنى ان احتمال التعليل وان كان موجبا للجهالة لكن لايخرجه من الحجية على الاطلاق بحيث لايبقى حجة اصلا اى قطعا وظنا كما زعمه المورد بل يخرجه عن وصف اليقين اى لايرتفع الحجية مطلقا بل يرتفع وصف اليقين فلا يرد انه اذا لم يعتبر فى التخصيص بالمعلوم جهة الشبه بالاستثناء كما هو رأى الجبائى ينبغى ان يبطل حجية العام المخصوص فان جهة بقاء الحجية فيه الشبهة بالاستثناء فقط وقد يجعل جوابا عن الشبهة الموردة من قبل الكرخى فى بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص واليه صاحب التلويح واياما كان اى سواء كان جوابا عن الشبهة الواردة على القوم اوعن الشبهة الموردة من قبل الكرخى ان شبهة الجهالة الناشية عن التعليل انما تورث زوال اليقين دون الظن فيوجب العمل به وان لم يوجب علم اليقين وبهذا تبين لك معنى قوله فدخل الشك فى سقوط العام فلايسقط به اى صار الدليل مشتبها فلايبطل العام بمثل هذا الدليل المتردد بين الثبوت والعدم فاذا كان دليل الخصوص مترددا بينهما فاعلم انه كالمفقود المتردد بين الموت والحيوة فلايورث عنه بالشك ولايرث ايضا بالشك وبهذا تبين اندفاع المعارضة التى اوردها صاحب التلويح اعنى بها قوله فان قيل المخصص اذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ماهو الاصل فى النصوص حاصلها ان كلام المصنف رحمه الله اى قوله على ان احتمال التعليل لايخرجه عن كونه حجة لايدفع الشبهة الموردة من قبل الكرخى ولايدفع الشبهة الواردة على القوم ايضا ووجه الاندفاع ان هذه المعارضة لاتقتضى زوال الحجية عن العام المخصوص وانما تقتضى ايراث الشبهة فى الحجية على مامر تحقيقه فتذكر بالتأمل الصادق ﴿ قوله فان المخصص ان لم يدرك فيه علة لايعلل فبقى العام حجة الخ لان المجهول لايصلح ان يكون معارضا للنص العام وان شئت فقل ان المخصص المجهول يبطل فى نفسه اى لايصلح ان يكون معارضا للنص العام لكن يورث احتمال الخصوص فلم يبق العام قطعيا والمخصوص المعلوم يورث الاحتمال لاحتماله التعليل لكن الاحتمال لايبطل الوجود وبهذا تبين بطلان التوقف فى العام الى تفتيش المخصص والبحث عنه وقد يرما يعينك على فهم ذلك من تشبث سيدة النساء حضرت فاطمة الزهراء رضى الله تعالى عنها بعموم آية الميراث قبل السؤال عن المخصص فتذكر حتى يتضح عندك وجه جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وتفتيشه على ماذهب اليه الائمة الحنفية اختلفوا فيه فذهب الامام الغزالى رحمه الله والآمدى الى المنع عن العمل قبل البحث

عن المخصص وهذا كما ترى ليس بصحيح وكذا دعوى الاجماع منهما غير مطابق للواقع
واما توجيه ابن الهمام صاحب الفتح حيث قال ان قول الامام الغزالى ونقله الاجماع مبنى
على عدم الاعتماد على قول الصيرافى فمكابرة كيف لايكون مكابرة فان جواز العمل بالعام
قبل البحث عن المخصص ليس مما تفرد به الصيرافى كما زعم ابن الهمام بل هذا ماذهب
اليه القاضى البيضاوى وصاحب المحصول والائمة الحنفية ولم ينقل من واحد من الصحابة
التوقف فى العام الى البحث عن المخصص ولا انكار واحد منهم فى المناظرات على من تشبث
بالعام قبل البحث عن المخصص الاترى الى سيدة النساء حضرت فاطمة الزهراء رضى الله
تعالى عنها تشبثت بعموم الآية قبل البحث عن المخصص ولم ينكر احد من الاصحاب الكرام
كما مر نقله من الكشف ومنهم من سلك مسلك التفصيل وقال ان الصحابة يجوز لهم العمل
به قبل البحث عن المخصص والمجتهدون فى حكم الصحابة واما العامى فلابد له من التوقف
واذا وجهنا بان قول الامام الغزالى محمول على العامى بالتكلف الا ان هذا التكلف لايصلح
دعوى الاجماع على ان هذا التفصيل مما قدمه بحر العلوم فى شرح مسلم الثبوت فتأمل
تجده ﴿ قوله ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص الخ جواب لما حاصل الفرق على ما
افاده ان عمل الناسخ هو رفع الحكم باعتبار المعارضة فالتعليل فيه يؤدى الى اثبات التعارض
بين النص والعلة وقد تقرر ان العلة متروكة فى مقابلة النص اى لاتعارضه بخلاف المخصص
فان التعليل فيه انما يقع على وضع دليل الخصوص وهو لايدخل تحت العام فالتعليل فيه
لايكون معارضا للنص على ان عمل المخصص انما يكون على وجه البيان دون المعارضة واذا
عورض بما فى الكشف من المعارضة فى المخصص ايضا فقد يجاب بما مر مما يعينك فى دفعها
فتذكر وقد يجاب بما اجاب به الفاضل الچلپى حيث قال قلنا المعارضة المنفية هى المعارضة
الحقيقية التى هى بمعنى الرفع بالراء والمثبتة هى المعارضة الظاهرية التى هى بمعنى الدفع
بالدال فلا اشكال وقد يفرق ان المخصص معمول فى معناه والمخصوص معمول فى بعض معناه
ففيه اعمال الدليل وفى النسخ اعمال الدليلين لكن فى زمانين وايضا ان المنسوخ باطل بالكلية
بخلاف المخصوص فانه غير باطل وغير مرفوع بل معمول فى مستقبل الزمان وايضا ان التخصيص
وارد فى الاخبار والاحكام والنسخ لايرد الا فى الاحكام وايضا التخصيص لايرد الا على العام
واما النسخ فعام الورود اى وارد على العام والخاص وان كانا متشاركين من حيث ان كلا منهما
بيان ما الايراد باللفظ وان التخصيص يجب ان يكون متصلا عندنا والنسخ لايكون الا متراخيا
وانه قد يكون بادلة السمع وقد يكون بغيرها والنسخ لايكون الا بالسمع ﴿ ثم الظاهر من

تفريع التنقيح اعنى قوله فظهر ههنا فرق بين التخصيص والنسخ هو التفريق باعتبار ان دليل الخصوص يقبل التعليل ودليل النسخ لايقبله فح لايحتاج الى حديث الرفع والدفع فليتامل فى ربط السوق بالسوق هكذا ينبغى ان يفهم هذا المبحث خلافا على من بخل واستغنى ثم تردى حيث قال واما القول بان كونه حجة لاحتجاج الصحابة وغيرهم به شائعا فكان اجماعا فيحتاج الى اثبات ذلك منهم وانه صعب خصوصا فى المجهول وكيف يجوز نسبة مخالفة الاجماع لمثل الكرخى الامام العظيم الشأن اللوذعى انتهى التردى ﴿ اقول عبارة الامام فخر الاسلام فى اصوله هكذا والصحيح من مذهبنا ان العام يبقى حجة بعد الخصوص معلوما كان المخصوص او مجهولا وذلك مثل قول الشافعى فى العموم قبل الخصوص ويدل على صحة هذا المذهب اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم واما الكرخى فقد احتج بان ذلك الخصوص اذا كان مجهولا اوجب جهالة فى الباقى الى آخره ﴿ فانظر الى عبارة الامام البارع فى فن الاصول والفروع وفن الكلام قد جعل قول الكرخى مقابلا لاجماع السلف الذى قد حققه صاحب الكشف وقد اسلفنا مايعينك على فهم ذلك وفصلناه غاية التفصيل بحيث يعم صورة المجهول والمعلوم فاعجبنى قوله كيف يجوز نسبة مخالفة الاجماع لمثل الكرخى اللوذعى كيف تصدى للتعليق مع الغفلة عن قول الكرخى فصار بمنزلة جهالة المخصوص وعن قوله فكان مجملا فيجب التوقف مع ان لازم هذا الكلام هو مخالفة الاجماع (فان قلت فرق بينه وبين لازمه قلنا هذا الفرق لايدفع غرق الاجماع فلاينفع للامام الكرخى الاترى الى سيدة النساء حضرت فاطمة الزهراء رضى الله تعالى عنها احتجت بعموم آية الميراث ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها مع ظهوره وشهرته والى سيد السادات حضرت على رضى الله تعالى عنه احتج بعموم آية ماملكت ايمانهم وكان ذلك مشهورا فيمابين الصحابة ولم يوجد له نكير وكذا الاحتجاج بالعمومات المخصوصة منها مشهور من الصحابة ومن بعدهم بحيث بعد انكاره من المكابرة فكان اجماعا فمن انكر الاجماع فقد غرق الاجماع وغفل عن مذهب الامام الكرخى وعما اورده صدر الشريعة فى التنقيح نقلا عن اصول الامام فخر الاسلام وهو قد اورده من تلقاء الامام الكرخى الذاهب الى ان المجهول مجمل فيجب التوقف الى ان يأتى البيان واجاب الامام فخر الاسلام من طرف الاجماع بان هذه الجهالة لاتتعدى الى العام المخصوص وذلك لانه لايجوز الحاق دليل الخصوص بالاستثناء بعينه ولا بالناسخ بعينه اذ حكم الناسخ هو العمل اذا كان معلوما وامتناع العمل اذا كان مجهولا وحكم الاستثناء انه اذا كان مجهولا لايوجب جهالته جهالة المستثنى منه واذا كان معلوما يبقى الباقى على ماكان قطعا فالالحاق باحدهما بعينه هو ابطال الشبه بالآخر فيجب ان يعتبر دليل الخصوص فى المخصوص المعلوم بالاستثناء المعلوم والناسخ المعلوم وفى المخصوص المجهول بالاستثناء المجهول والناسخ المجهول فصار دليل الخصوص مشتبها لتردده بين البقاء والزوال

فلايبطل

فلا يبطل العام المخصوص بمثل هذا الدليل المتردد اذ اليقين لا يزول بالشك وقد مر التفصيل بما لا مزيد عليه ﴿ قوله وهنا مسائل من الفروع الخ اى فى مقام العمل بالاستثناء المحض والنسخ المحض وفى مقام العمل بالشبهين وما اخذ الحظ منهما مسائل من الفروع والمراد من اخذ الحظ من الشبهين هو دليل الخصوص اى الدليل المتردد بين البقاء والزوال ولا يجوز الحاقه بالاستثناء بعينه ولا بالناسخ بعينه والا يلزم ابطال الشبه الآخر ولا يبطل حجية العام المخصوص فى الفصلين على ما مر تحقيقه ويدل على صحة هذا المعنى قوله تناسب ما ذكر من الاستثناء والنسخ والتخصيص ﴿ ثم التصرف فى الكلام اذا كان فيما كان الاول ساكتا عنه فهو تقييد وحكمه العمل بالقيد لا بالاصل اى الكلام الاول واذا كان تصرفا فيما تناوله اللفظ ظاهرا فهو تخصيص وحكمه العمل بالاصل وهو المخصوص منه واما الفرق بين الاستثناء والنسخ فقد سبقت الاشارة اليه من ان الاستثناء غير مستقل بنفسه وارد متصلا فى الاخبار والاحكام واما النسخ فهو مستقل بنفسه وارد متراخيا فى الاحكام خاصة وكذا الفرق بين الاستثناء والتخصيص ظاهر على ما مر من ان التخصيص يقبل التعليل فله حكم بخلاف الاستثناء فانه لا يقبل التعليل ولا حكم فيه وفى هذا القدر كفاية فى تكميل الفوائد اللاحقة النافعة فى هذا المقام ﴿ قوله فنظير الاستثناء اذا باع الحر والعبد بثمن الخ اى يتضح فى مادة وصورة اذا جمع فيها بين حر وعبد بثمن اى بثمن واحد والمراد بالثمن الواحد عدم الفصل فاذا فصله بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح فى العبد كذا فى الكشف وغيره ﴿ قوله لان احدهما لم يدخل فى البيع الخ لان الدخول تحت العقد انما يكون مع وصف المالية والتقوم وذلك الوصف لا يوجد فى الحر فلو جاز العقد فى العبد وذلك انما يجوز بحصته من الثمن بان قسم على قيمته وقيمة الآخر فصار البيع بيعا بالحصة ابتداء وذا لا يجوز لمعنى الجهالة كما اذا قال بعت منك هذين العبدين الا هذا بما يخصه من الالفاظ فانه لا يجوز للجهالة كذا هنا كذا فى الكشف ملخصا ﴿ قوله ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع الخ وجه آخر فى اثبات بطلان العقد على وجه الاستقلال بشهادة اعادة اللام وفى الكشف وانما يجعل قبول العقد فى احدهما شرطا لقبول العقد فى الآخر اذا صح الايجاب فيهما لئلا يكون المشترى ملجئا الضرر بالبائع فى قبول العقد فى احدهما دون الآخر وذلك ينعدم اذا لم يصح الايجاب فى احدهما وصار هذا كما اذا اشترى عبد او مكاتبا او مدبرا فالعقد يفسد فى المدبر ويبقى صحيحا فى العبد كذا هنا وابو حنيفة رحمه الله يقول لما جمع بينهما فى الايجاب فقد شرط فى قبول العقد فى كل واحد منهما قبول العقد فى الآخر بدليل ان المشترى لا يملك قبول العقد فى احدهما دون الآخر واشتراط قبول العقد فى الحر فى بيع العبد شرط فاسد والبيع يبطل بالشرط الفاسد وقولهما

ان هذا عند صحة الايجاب قلنا عند صحة الايجاب فيهما يكون هذا شرطا صحيحا ونحن انما ندعى الشرط الفاسد وذلك عند فساد الايجاب لان هذا الشرط باعتبار جمع البائع بينهما فى كلامه لا باعتبار وجود المحلية فيهما وبهذا تبين لك ان سؤال صاحب التلويح بقوله فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشترى ملحقا الضرر بالبائع فى قبول احدهما دون الآخر باضافة الملحق على صيغة اسم الفاعل الى الضرر كلام من جانب الصاحبين مأخوذ من الكشف وكذا قوله واجيب بان الكلام فى كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح مأخوذ منه ايضا واما قوله وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع ردا على صاحب الكشف فتوافقا واشتباه بين التعليل اى تعليل الاشتراط باعتبار جمع البائع بين الحر والعبد فى كلام البائع الذى هو المدار فى لزوم الشرط الفاسد وبين التعليل باعتبار وجود المحلية فيهما الذى ليس بمدار فى لزوم الشرط الفاسد ومعنى قول الامام الاعظم رحمه الله يصير شرطا لقبول المبيع كما فى التنقيح يعنى ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع باعتبار جمع البائع بينهما فى الكلام وقت انشاء العقد لا باعتبار وجود المحلية فيهما ويدل على صحة هذا المعنى عنوان المسئلة اعنى قولهم اما نظير الاستثناء فما اذا جمع بين حر وعبد وعنوان الجواب ايضا اعنى قولهم وابو حنيفة رحمه الله يقول لما جمع بينهما فى الايجاب فقد شرط فى قبول العقد فى كل واحد منهما قبول العقد فى الآخر بدليل ان المشترى لا يملك قبول العقد فى احدهما دون الآخر واشتراط قبول العقد فى الحر فى بيع العبد شرط فاسد والبيع فى الشرط الفاسد باطل اعجبنى نظر العلامة اذ هو نفسه قد علل صيرورة ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع بالشرطية السابقة حيث قال وذلك لانه لما جمع بينهما فى الايجاب فقد شرط فى قبول كل واحد منهما قبوله فى الآخر وهذه الشرطية ناطقة بان ما ليس بمبيع انما يكون شرطا لقبول المبيع باعتبار جمع البائع فى الكلام اى فى انشاء العقد فمنع الاشتراط مكابرة غير مسموعة فلا شبهة فى لزوم البيع بالحصة ابتداء وصيرورة ما ليس بمبيع شرطا بالنسبة الى العبد المضموم وكذا لا شبهة فى لزوم الفساد من التعليلين المذكورين فى المتن وقد يحمل البطلان على ارادة بيع المجموع من حيث هو مجموع على ان المركب من المال وغيره ليس بمال فقوله يبطل البيع يكون على اطلاقه وقد يراد بالباطل الفاسد على ان المحتاج الى البيان هو العبد المستثنى فيكون الكلام من باب اطلاق الخاص على العام ❁ قوله ونظير النسخ ما اذا باع عبدين الى النح لما كان النسخ مستقلا بنفسه معارضا للاول اقتصرت الجهالة على دليل الخصوص وبقى العام كما كان فنظيره فى الفروع ما اذا باع

عبدين بالف فمات احدهما قبل القبض او استحق او وجد مدبرا او مكاتبا يبقى العقد صحيحا
فى الاخر لانهما دخلا تحت العقد ثم خرج احدهما لتعذر التسليم بسبب هلاكه فيكون العقد صحيحا
فى الآخر بحصته وليس مدار الفرق الدخول ثم الخروج لوجوده فى نظير الاستثناء ايضا
بل هو على الاستقلال كما فى النسخ وعدمه كما فى الاستثناء كما اشرنا اليه فى صدر الحاشية

﴿ قوله ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار فى احدهما الخ اى نظير
دليل الخصوص مسئلة خيار الشرط اى الخيار بسبب الشرط ولا يخفى ان الخيار لا يمنع الدخول
فى الايجاب ويمنع الدخول فى الحكم فصار فى السبب نظير دليل النسخ وفى الحكم نظير دليل
الاستثناء فانعدام العقد فى المشروط الذى فيه الخيار باعتبار ان الحكم معدوم على ما مر
من ان الخيار مانع الدخول فيه قال الامام فخر الاسلام قال فى الزيادات فى رجل باع عبدين
بالف درهم على انه بالخيار فى احدهما ان البيع لا يصح حتى يعين الذى فيه الخيار ويسمى ثمنه
فاما اذا اجمل الثمن ولم يعين الذى فيه الخيار او عين احدهما ولم يعين الآخر لم يجز البيع
لان الخيار لا يمنع الدخول فى الايجاب ويمنع الدخول فى الحكم فصار فى السبب نظير دليل
النسخ وفى الحكم نظير الاستثناء وبهذا تبين ان مقصوده تشبيه مسئلة خيار الشرط بدليل
الخصوص باعتبار العمل بالشبهين فلا يعتبر فيه جهة الفساد فقط ولا جهة الصحة فقط بل ينبغى
ان تعتبر الجهتان على ما هو المشهور فى رعاية الشبهين ﴿ قوله وهذه المسئلة على اربعة
اوجه احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين الخ ونص عبارة صاحب الكشف عند قول
الشيخ البزدوى واذا باع عبدين فمات احدهما قبل التسليم هكذا هذه المسئلة على اربعة
اوجه احدها ان لا يعين الذى فيه الخيار ويفصل الثمن بان قال بعت هذين العبدين بالف
على انى بالخيار فى احدهما ثلثة ايام وفى هذا الوجه يفسد البيع اما لجهالة المبيع لانه اذا
اشترط الخيار فى احدهما بغير عينه لزم العقد فى الآخر وهو مجهول والملك لا يثبت فى المجهول
ابتداء واما لجهالة الثمن لان حكم العقد لو ثبت فى الذى لا خيار فيه يثبت بحصته من الثمن
ابتداء لما بينا انه فى حق الحكم بمنزلة الاستثناء وهى مجهولة وجهالة الثمن يمنع صحة العقد
والثانى ان يفصل الثمن ولا يعين الذى فيه الخيار بان قال بعتهما بالف كل واحد منهما
بخمسمائة على انى بالخيار فى احدهما ثلثة ايام وهو فاسد ايضا لجهالة المبيع لان المبيع يلزم
فيما لا خيار فيه وهو مجهول لا يمكن الزام البيع فيه وصار كما لو قال بعت هذين العبدين الا
احدهما بخمسمائة والثالث ان يعين الذى فيه الخيار ولا يفصل الثمن بان قال بعتهما بالف
على انى بالخيار فى هذا بعينه ثلثة ايام وحكمه الفساد ايضا لجهالة الثمن لما ذكرنا فى الوجه
الاول وصار كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف فيبقى ثمن الثانى مجهولا كذا ذكر
فى عامة الكتب والرابع ان يعين الذى فيه الخيار ويفصل الثمن بان قال بعت منك هذين

العبدين بالف درهم كل واحد بخمسمائة على انى بالخيار ثلثة ايام فى هذا بعينه ويصح العقد فى هذا الوجه لزوال الجهالة بالكلية ثم فى الفصول الثلاثة عملنا بشبه الاستثناء فلم نجوز البيع عند عدم التعيين واعلام الحصة كما ذكرنا وفى الفصل الرابع عملنا بشبه الناسخ فجوزنا البيع ولم نجعل قبول العقد فى الذى جعل فيه الخيار شرطا فاسدا فى الذى لزم العقد فيه كما جعلناه فى بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن على قول الامام الاعظم رحمه الله ﴿وتلخيص﴾ الفرق بين هذه الوجوه اما عدم امكان العمل بالشبهين فى الوجهين الاولين فلان العمل بهما يؤدى الى سقوط شرط الخيار ولزوم العقد فى العبدين لان دليل النسخ اذا كان مجهولا سقط بنفسه واذا سقط شرط الخيار لكونه مجهولا لزم العقد فى العبدين وهذا خلاف مقصود المتعاقدين فلا يجوز واما فى الوجه الثالث فلان العمل بشبه النسخ فيه يوجب لزوم العقد فى الذى لا خيار فيه وشبه الاستثناء يوجب الفساد فلا يثبت الجواز بالشك واما فى الوجه الرابع فشبه الاستثناء يوجب الجواز ايضا لانه استثناء معلوم كما ان شبه النسخ يوجب ذلك اى الجواز فكان فى القول بالجواز فيه عمل بالشبهين وبهذا تبين التدافع بين قوله فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وبين قوله ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد اذ شبه الاستثناء يوجب الجواز فى صورة الاستثناء المعلوم وايضا معنى رعاية الشبهين انه اذا تحقق جهة مفسدة فى مسئلة لا يعتبر فيها جهة الصحة فقط ولا جهة الفساد فقط بل لابد من اعتبار الجهتين فيترتب الفساد على جهة الفساد ويترجح جانب الصحة بقوة المعنى لا بتعدد الجهات هذا اى توهم التدافع على الظاهر من ان هنا فى قوله ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء اشارة الى الصورة الاولى كما ذهب اليه العلامة فى التلويح ويمكن صرفها الى الوجوه الباقية فتقرير السؤال ح انه هل يمكن العمل بالشبهين فى سائر الوجوه اجاب انه لا يمكن العمل بهما اذ بعضها يؤدى الى سقوط شرط الخيار ولزوم العقد فى العبدين كما فى الوجهين الاولين وهو خلاف مقصود المتعاقدين فلا يمكن العمل بالشبهين وكذا الجواب فى فى الوجه الثالث لان العمل بشبه النسخ يوجب لزوم العقد فى الذى لا خيار فيه والعمل بشبه الاستثناء يوجب فساد العقد فلا يمكن العمل بهما وفيه نظر وله جواب وكذا فى قوله واذا علم ان شبه النسخ يوجب الصحة فى الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد فى الجميع نظرا على ماسبق وله جواب فتأمل حتى يتضح عندك وجه اختصاص الجواز بالصورة الاولى دون الترجيح بتعدد الجهات كما ذهب اليه صدر الشريعة وبالصورة الرابعة كما ذهب اليه صاحب الكشف كما سبق حيث قال شبه الاستثناء فى الوجه الرابع يوجب الجواز على انه استثناء معلوم كما ان شبه النسخ يوجب ذلك اى الجواز ففيه عمل بالشبهين بخلاف سائر الوجوه الا ان صدر الشريعة عبر عن الصورة

الرابعة الكشفية بالصورة الاولى حيث قال احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذاك بالفين هذا بالفي وذلك بالفي صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك ويمكن ان يقال الحكم بالفساد في الصور الباقية بالنظر الى الشبهين ايضا بمعنى ان الشبه بالاستثناء اقتضى الفساد والشبه بالنسخ اقتضى الصحة فتعارضا فوقع الشك والجواز لا يثبت بالشك فيرجع الى الاصل اى عدم الجواز وعدم ثبوت الملك للمشترى وبهذا تبين اندفاع الاضطراب اوتوهمه بين قوله شبه النسخ يوجب الصحة في الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد في الجميع بناء على ان الصحة لا يترجح بتعدد الجهة والله سبحانه اعلم بالصواب ﴿قوله فصل في الفاظه الخ الظاهر ان الضمير للعام على ماصرح به المصنف رحمه الله في السابق واللاحق ايضا ويمكن الارجاع الى العموم على مانطقت به نسخه عامة الاصول ثم ترجيح الشيخ الرضى تسمية الاوهلا بحرف التنبيه على تسميتها بحرف الاستفهام يرجح ماذهب اليه العلامة في التلويح من التعريض على المصنف رحمه الله على ماهو الظاهر من قوله والاولى فمن عرض على التلويح بما رجحه الشيخ الرضى الذى هو وجه الاولوية على ما افاده الفاضل الچلبى فقد اعترض بما ذهب اليه خصمه وجمع بين المتنافيين (فلا وجه لصرف الضمير الى العموم والتصرف فيه الا نطق نسخة عامة الاصول الخالية عن ايهام خلاف المقصود ونقل عن صاحب التلويح وجه الاولوية بما حاصله ان المفهوم عند الاطلاق من اضافة اللفظ الى الشيء دلالته عليه وافادته اياه لا لكونه من جزئياته وكونه من افراده وماذكره المصنف رحمه الله بمنزلة قولك الفاظ الاسم او الفاظ الفعل بمعنى افراد الاسم وجزئياته فقول القائل فهو اذن بمنزلة قولنا الفاظ الاسم والفعل والحرف اى افراده وجزئياته وهو الملايم لكون العموم والخصوص صفة اللفظ على ماهو المشهور انتهى كلامه تهافت مردود لان هذه العبارة التى كتبها العلامة في الحاشية من وجوه الاولوية فذكتبها ردا على صدر الشريعة ولا يخفى انه ظاهر الورود وكيف كتبها هذا السارق ردا على العلامة اعجبنى ما كتبه واستحسنه فما وجه الملايمة هل هو السرقة المجردة او تبديل قول العلامة وماذكره المصنف ره بمنزلة قولك الى قوله فهو اذن بمنزلة قولنا فاذا قيل نعم وجه الملايمة هو الثانى يقال مجرد تبديل الخطاب الى المتكلم مع الغير كيف يصيره ملايما وكذا كون العموم والخصوص صفة للفظ لا يجعله ملايما مع انهما قد تكونان من صفة المعانى ايضا بل كون العموم والخصوص صفة للفظ يؤيد ما كتبه العلامة اعنى قوله لا كونه من جزئياته وافراده فحديث الملايمة مع وجهها متهانعان فتأمل وقد مر ان الخاص ماوضع لمعنى واحد بالشخص او بالنوع او لكثير محصور والعام ماوضع لكثير غير محصور على طريق الاستغراق اى استغراق الافراد بحسب الذات وقد يفسر بانه لفظ ينتظم جمعا من الافراد التى هى متحدة الحدود والبه الامام فخر الاسلام رحمه الله وثمرة

الخلاف تظهر فى العام المخصوص فهو على التعريف الثانى عام حقيقة على الاطلاق وعلى التعريف الاوّل اى على اشتراط الاستغراق مجاز من حيث القصر وحقيقة من حيث التناول اى ليس العام المخصوص بعام حقيقة عند من شرط الاستغراق كما ذهب اليه صدر الشريعة ولما كانت الاحكام مقصودة قدمها على الفاظ العموم ولما كان انتظام العام واستغراقه وشموله بطريقين قسم الالفاظ الدالة على العموم الى قسمين الاوّل عام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحدا من لفظه كالرجال اولا كالنساء والثانى عام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى واما العام بصيغته فقط فلا وجود له اذ لا يتصور تحقق العام بدون تعدد المعنى والقسم الثانى على ما اختاره المصنف ثلثة اقسام لانه اما ان يتناول المجموع فحيث يثبت الحكم لكل واحد انما يثبت لدخولها فى المجموع كالرهط والقوم والجن والانس او يتناول كل واحد اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن ومثل من يأتينى فله درهم واما على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد مثل من دخل هذا الحصن اولا ومثل من يأتينى اولا فله درهم ﴿ قد اختلفت عباراتهم فى التمثيل للعام صيغة ومعنا فمنهم من قال كقولنا رجال ونساء ومسلمون ومسلمات بلفظ التنكير ومنهم من قال مثل الرجال والنساء والمسلمون والمسلمات والمشركون والمشركات وما اشبه ذلك واليه الامام رحمه الله وتبعه صدر الشريعة وقال صاحب الكشف قوله مثل الرجال والنساء الخ اللام فى هذه النظاير لتحسين الكلام كما فى قوله ولقد امر على اللئيم يسبنى والمراد منها المجموع المنكرة لا المعرفة باللام والاضافة فان الكلام فى الجمع المعرى بعده ﴿ قوله اوكل واحد على سبيل الشمول الخ وهو يغاير لمعنى الكلى المجموعى يقال كل العشرة فيراد به مجموع العشرة واذا قيل كل واحد من افراد العشرة عشر العشرة لا يراد مجموع العشرة وكذا كل واحد على سبيل البدل ومعناه مغاير للمعنيين وهو ظاهر والمعنى المشترك ايضا لانه موضوع بحذاء معنى من المعانى المختلفة على سبيل الابهام ﴿ قوله فاذا طلق على عدد معين يدل على جميع الافراد الخ قد يوخذ الافراد محققة كما فى القضية الخارجية وقد توخذ حقيقية كما فى القضية الحقيقية على الاطلاق والاحكام تختلف باختلاف تلك الافراد وقد يكون اللفظ حقيقة باعتبار الوضع النوعى ايضا اذ مطلق النوعية لا ينافى الحقيقة على انه اى المنافى ما هو المقترن بالقرائن الصارفة ﴿ قوله لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان الخ فعلى الاوّل لا يجوز اطلاقه على اقل من ثلثة الا مجازا وهو مختار الامام فخر الاسلام وصدر الشريعة وغيرهما من علماء الحنفية وعلى الثانى يطلق على الاثنين حقيقة واختاره الامام حجة الاسلام

وسيبويه من ائمة النحاة وقيل لايطلق للاثنين مطلقا الى لاحقيقة ولامجازا والنزاع انما هو في المسمى واما لفظ فعلنا الى ضمير المتكلم مع الغير فهو مشترك معنوى والتحقيق هو المحاكمة وقطع النزاع والجواب بالتفصيل لان الحكم الكلى من اى جانب كان خطاء ﴿ قال الشيخ الاكبر قدس سره الاطهر في فتوحاته لما وصلت الى اوّل هذا الباب من هذه النسخة من العدد والمعدودات نمت فرأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم في منامى وانا بين يديه وقد سألنى سائل وهو صلى الله تعالى عليه وسلم يسمع ما اقل الجمع في العدد فكنت اقول له عند الفقهاء اثنان وعند النحويين ثلثة فقال صلى الله تعالى عليه وسلم اخطأ هؤلاء وهؤلاء فقلت له يارسول الله كيف اقول قال لى ان العدد شفع ووتر يقول الله تعالى والشفع والوتر والكل عدد ثم اخرج صلى الله تعالى عليه وسلم خمسة دراهم بيده المباركة ورمى بها على حصير كنا عليه فرمى درهمين بمعزل ورمى ثلثة بمعزل وقال لى ينبغى لمن سئل عن هذه المسئلة ان يقول للسائل عن اى عدد تسأل عن العدد المسمى شفعا او عن العدد المسمى وترا ثم وضع صلى الله تعالى عليه وسلم يده المباركة على الدرهمين وقال هذا اقل الجمع في عدد الشفع ثم وضع يده المباركة على الثلثة وقال هذا اقل الجمع في عدد الوتر فليجب من سئل عن هذه المسئلة هكذا هو عندنا فاستيقظت فقيدتها في هذا الباب وانا في غاية السرور برؤيته صلى الله تعالى عليه وسلم فما رأيت معلما احسن منه صلى الله تعالى عليه وسلم رزقنا الله تعالى دوام العبودية والوقوف عند اوامر المولى سبحانه ﴿ قوله وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الاثنان فما فوقها جماعة الخ هذا هو الوجه الثالث من طرق الامام حجة الاسلام توضيحه ان الجمع يقتضى الجماعة على ما صرح به ائمة النحاة وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم والاثنان فما فوقها جماعة والحديث صحيح رواه ابن ماجه عن ابى موسى الاشعرى والدارقطنى وقد تلقاه الخصم الذاهبين الى القول الاوّل بقبوله واعترفوا بصحته واجابوا عنه بانه محمول الخ وبهذا تبين سقوط ماتوهم ﴿ قوله والحديث محمول على المواريث الخ ومنهم من حمله على فضيلة الجماعة الصلواتية فالمعنى الاثنان المصليان وما فوقها جماعة في الصلوة وايا ما كان اى سواء حمل على حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او على بيان اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهما في اوّل الاسلام او على انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة ان هذا التأويل صحيح مبنى على انه صلى الله تعالى عليه وسلم مبعوث لتعريف الاحكام وليس بمبعوث لبيان اللغة ﴿ قال العلامة في التلويح واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هى في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص

بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص الا انه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق الاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقاة انتهى ﴿ اقول هذا يحتمل ان يكون تعريضا على المصنف رحمه الله ويحتمل ان يكون تحقيق المقام وايا ما كان ان الضمير اى ضمير الجمع فى انهم وفى لم يفرقوا الى الجمهور من الفقهاء واهل الاصول وان المراد من الثقاة ائمة النحاة بشهادة تنصيصهم بالتفرقة بينهما فحاصل الكلام انه لافرق بين جمع القلة وبين جمع الكثرة عند الجمهور من الفقهاء واهل الاصول وان صرح بالتفرقة كثير من ائمة النحاة ﴿ الا ان التفريع اعنى قوله فدل بظاهره على ان التفرقة انما هى فى جانب الزيادة تفريع دون المدار وكيف يجوز هذا التفريع وهم قد اجمعوا على انه لو فسر قوله على دراهم وقوله على افلس بالثلثة صح التفسير وايضا قالوا الجمع حقيقة فى عدد فيصح تفسيره باى عدد شاء وايضا قد صح توصيف جمع القلة بجمع الكثرة وبالعكس حيث قالوا جاءنى رجال عاقلون وائمة عقلاء فدل على انه لافرق بينهما فى جانب الزيادة ايضا على انه اذا فسر فى المثالين السابقين بما فوق العشرة صح على ما صرحوا فلا فرق بينهما الا فى جانب القلة ولا فى جانب الكثرة عندهم وبهذا تبين عموم الجمع فى قوله فالجمع وما فى معناه يطلق على الثلثة فصاعدا وشموله على جمع القلة كاثواب وافلس واجربة وغلمة وجمع الكثرة وهو ما سواها من الجموع لاستواء الكل فى معنى الجمعية فيحمل على الثلثة بعلة التعيين وعلى الكل تحقيقا لمعنى العموم فقوله لان اقل الجمع ثلثة وجه صحة الاطلاق المذكور اى اقل مالا نزاع لنافيه هو الثلثة غير ان التحقيق هو التفصيل كما مر من ان الحكم الكلى خطأ ويمكن حمل عبارة المتن على مرتبة الوتر ومثل هذا التصرف فى الاطلاقات ليس ببعيد فعلى هذا يمكن حمل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة على مرتبة الشفع فليتأمل فيه فاذا اريد بالجمع مرتبة الوتر يجوز تخصيصه الى الثلثة واذا اريد به مرتبة الشفع يجوز تخصيصه الى الاثنين هكذا ينبغى ان يفهم ﴿ قوله والطائفة كالمفرد الخ اى عمومها مثل عموم المفرد دون عموم الجمع فيجوز تخصيصه الى الواحد على ما فسره ابن عباس رضى الله عنه فى قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اى يتقون فى حدود الله تعالى وهذه الآية الكريمة وقعت فى اواخر سورة التوبة وفيها اشارة الى ان الغاية فى تحصيل العلوم اى غاية اجتهادهم ومعظم غرضهم فى التفقه والفقاهة ارشاد القوم وانذارهم والى انه لايجوز سكوت العالم فى فطنة الانذار والمنع عن المعاصى فينبغى ان يكون غرض المتعلم فى التحصيل هو الاستقامة والوقوف فى حدود الشرع دون الترفع والتصدر ودون التشبه بالظلمة فى الحركة والسكون والجلوس ودون الاغراض الخسيسة

الدنياوية لان الانذار يقتضى ذلك والى ان الطائفة قد يطلق على الواحد ايضا ﴿ اختلفوا فيه فمنهم من قال انها من قبيل العام المعنوى ومنهم من قال انها اسم الثلاثة ومنهم من قال انها اسم للاثنين ومنهم من قال انها اسم للعشرة وكلام صاحب الكشاف فى الاضطراب فتارة يقول انها اسم للفرقة اقلها ثلثة او اربعة وتارة يقول انها اسم لجماعة يطوفون بالشىء ويحيطون به اقلها اثنان او ثلثة فغاية التخصيص عنده فى الطائفة ثلثة على القول الاوّل والاثنان على القول الثانى وفى التلويح وقيل لانه مفرد انضمت اليه علامة الجماعة اعنى التاء فروعى المعنيان انتهى كلامه يعنى لفظه نعت فرد لحقت به علامة الجماعة فبراعى فيه حظ الشبهين فاذا نظر الى النعت يتناول الواحد واذا نظر الى المعنى يتناول الزائد فصار جنسا اى يتناول الواحد ومافوقها وبهذا تبين لك معنى قوله الطائفة كالفرد ومعنى قول الامام فخر الاسلام رحمه الله والطائفة يحتمل الخصوص الى الواحد بخلاف الرهط والقوم يعنى ان غاية التخصيص فى الطائفة هى الواحد وفيه تعريض على صاحب الكشاف كما لايخفى ﴿ وقد ﴾ عرفت ان انتظام العام واستغراقه قد كان بطريقين وكانت الالفاظ الدالة على العموم قسمين على ما اقتضاه الطريقان بعضها يطلق على الثلثة فصاعدا ولايطلق على ما دونها بطريق الحقيقة وبعضها يطلق على الواحد فصار غاية التخصيص منحصرة على نوعين احدهما الثلثة كما فى تخصيص الجمع وما فى معناه وثانيهما الواحد كما فى تخصيص المفرد والطائفة وهذا الانحصار بالنظر الى عبارة التنقيح على ماذهب اليه الامام الاعظم رحمه الله واتباعه من المحققين ومنهم الامام فخر الاسلام رحمه الله وصدر الشريعة اذ الجمهور ذهبوا الى جواز التخصيص اى تخصيص الكل الى الواحد وبعضهم ذهبوا الى الثلثة فى الكل ومنهم من قال يجوز تخصيصه الى الاثنين واليه بعض الشافعية وعامة الاشعرية وغير خفى ان تلك الغاية اى غاية التخصيص مبنية على المسئلة السابقة وهى معرفة اقل الجمع ﴿ قوله ﴾ فتعين الكل الخ يعنى ان الجموع المعرفة سواء كانت باللام او بالاضافة التى تفيد العموم فى حكم اسماء الاجناس فيجوز تخصيصها الى الواحد عند فقدان قرينة العهد ﴿ قوله ﴾ اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجى او الذهنى الى قوله فتعين الاستغراق الخ ﴿ اعلم ﴾ ان المشهور فى تقرير الاقسام وتحريرها فيما بين القوم هكذا اللام اذا كانت اشارة الى المعهود بالشخص بينك وبين مخاطبك سواء تقدم ذكره لفظا اولم يتقدم فهى عهد خارجى واذا كانت اشارة الى الماهية فان اعتبرت مجردة عن ملاحظة تحققها فى ضمن الفرد يقال لها لام الحقيقة من حيث هى وان اعتبرت مع ملاحظة تحققها فى ضمن الافراد كلها فهى لام الاستغراق سواء كان استغراق الانواع او استغراق الاجناس وان اعتبرت مع ملاحظة تحققها فى ضمن الافراد المعهودة فى الذهن

فهى العهد الذهنى كالنكرة معنى كما قيل ولقد امر على اللئيم يسبنى فحاصل التقسيم
ان اللام اما لتعريف العهد اولتعريف الجنس والثانى ينقسم الى ثلثة اقسام فالعهد الذهنى
مندرج تحت تعريف الجنس على هذا التقسيم ومنهم من ربع القسمة وتقريرها انها اذا
اشيرت بها الى فرد خارجى لتقدم ذكره لفظا فعهد خارجى واذا اشيرت بها الى جملة الافراد
المعلومة فتعريف الاستغراق واذا اشير بها الى نفس الحقيقة فتعريف الجنس ولا يخفى ان
وضع اللام للاشارة الى المعين لاينافى الاستغراق لجواز الاشارة بها الى كل معين الى ان يستغرق
واما النكرة فاستغراقها الكل مبهم مبهم وسيأتى بيان ثمرة الخلاف ومنهم من خمس القسمة وتقريرها
انها اذا اشيرت بها الى الشخص المعين فعهد خارجى واذا اشيرت بها الى الشىء المطلق
فلام الطبيعة واذا اشيرت بها الى الحقيقة مع ملاحظة جميع الافراد فلام الاستغراق واذا اشيرت
بها اليها مع ملاحظة عينيتها مع فرد غير معين فعهد ذهنى والبه صاحب السلم فى بيان اقسام
القضية الحملية وقال فى الحاشية لام التعريف ليس على الوجوه الاربعة كما هو المشهور
بل على خمسة انحاء وقال القاضى اقول نظر العرب ليس فى اعتبارات الجنس من حيث
هو هو اومن حيث العموم اذ لايتعلق بها اغرضهم ولوسلم فلايبعد ان يقال ان لام الطبيعة
هى لام الجنس سواء اخذ من حيث هو هو اومن حيث العموم دون الافراد فتأمل ﴿ ولا يخفى ﴾ ان كلام
القاضى ظاهر الورود عليه على مافى التلخيص ونص عبارته هكذا اللام للاشارة الى معهود
وللاشارة الى نفس الحقيقة وقد يأتى لواحد باعتبار عهديته فى الذهن وقد يفيد الاستغراق
وذلك لانه جعل الاستغراق والعهد الذهنى من فروعات الحقيقة اى الطبيعة من غير اعتبار
صدقها الى الافراد واشار بقوله كقولك الرجل خير من المرأة الى ان لام الطبيعة هى لام الجنس
سواء اخذ من حيث هو هو اومن حيث العموم على ان التفرقة بينهما اى بين مطلق الشىء
وبين الشىء المطلق ليست مما يتعلق به الغرض العلمى عند الادباء وعند الاصوليين

ايضا ﴿ قوله ﴾ لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة الخ اى فيما
تعارض فى مقام تقرير الاحكام ويتم الكلام عن قريب ﴿ ثم ﴾ الطبيعة قد تكون ملحوظة
من حيث هى هى مع قطع النظر عن قيد العموم والارسال كما فى موضوع المهملة القدمائية
وقد تكون ملحوظة من حيث العموم ومع قيد الاطلاق والارسال كما فى موضوع القضية
الطبيعية ﴿ وقد ﴾ تؤخذ بشرط ان لايعتبر الوجود الخارجى وقد تؤخذ لابشرط شىء
وقد تؤخذ بحيث يفتقر الى الوجود الخارجى فيراد باللام الجنس بشرط الوجود بحيث يكون
اعم من العهد الذهنى والاستغراق كما فى القضايا المهملة على مذهب المتأخرين فلا
ينحصر المعرف باللام الذى يفتقر الى الوجود فى القسمين كما نطقت به اى بالانحصار عبارة

العلامة فى التلويح واطلاق العهد يدل على انه اصل باعتبار كلا القسمين فالمعنى ان الاصل اى الراجح عند علماء الاصول فى الجمع المعرف باللام ان يكون للعهد الخارجى والذهنى ثم الاستغراق ثم الجنس اما تقدم العهد الخارجى فظاهر لوجود كمال الامتياز فيه اذ العهد ان تذكر شيئا ثم تعاوده فيكون ذلك الشيء ممتازا مرادا كما فى قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اى هذا الذى ذكرناه فيكون الثانى هو الاول واما تقدم العهد الذهنى على الاستغراق فلان الكل محتمل فالحمل على البعض اولى وفيه نظر لانه تحكم وترجيح بلا مرجح لعدم الاولوية وبه قد صرح فى المتن وبهذا تبين لك ان العهد الذهنى موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق فيما لا توجد قرينة العهد فى الخارج واعترض عليه العلامة فى التلويح اما اولا فلانه جعل العهد الذهنى مقدما على الاستغراق وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا فى الشرع واحوط فى اكثر الاحكام انتهى ويمكن تأييد الاحوطية فى اكثر الاحكام بما نص به اهل السنة والجماعة بان اللام فى قوله تعالى الحمد لله للاستغراق فقال معناه جميع المحامد لله تعالى فيفيد انحصار جميع المحامد اليه تعالى من غير احتياج الى اعتبار وضع اللام الجارة للاختصاص بمعنى الارتباط على ان فيه اشارة الى رد المعتزلة الذاهبة الى ان العباد خالقون افعالهم واما ثانيا فلانه منقوض بتعريف الماهية الذى جعلها متأخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهنى فان عدم الفائدة فيه اظهر ولهذا صرحوا بانه فى المعنى كالنكرة وبالجملة توقف العهد الذهنى على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا الى قوله فليت شعرى ما معنى العهد المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق ﴿ اقول ﴾ قد عرفت توجيه المعارضة بما حاصلها ان اعمية الفائدة ترجح الاستغراق اما القياس على ترجيح العام على الخاص فقياس مع الفارق لان هذا الترجيح قد كان خوفا عن ابطال القطع بالظن واما توجيه النقض فلان الحكم على الماهية عند عدم قرينة العهد متيقن سواء اريد الماهية من حيث هى هى او الماهية باعتبار وجودها فى ضمن بعض الافراد او كلها واما توجيه المنع فلانه قد شاع عند الاصوليين ان المعرف باللام يعتبر فيه حضور الماهية فى الذهن والاشارة اليها حتى يحصل الامتياز عن النكرة فلا شك انه بهذا الاعتبار يفيد فائدة زائدة على ما افاده اللفظ بدون اللام فاذا قلت اكلت الخبز وشربت الماء فكانك قلت اوتريد فردا من هذه الماهية المعلومة للمخاطب واذا قلت اكلت خبزا وشربت ماء بدون اللام كان معناه فرد ما من هذه الماهية من غير اشارة

الى المعلومية والامتياز ﴿ ثم اقول ﴾ اما اوّلا فلانه يمكن حمل العهد فى كلام المصنف رحمه الله على العهد الخارجى ولو سلم الاطلاق واجراء الكلام عليه فنقول ان العهد الذهنى عند المصنف رحمه الله ماكان معلوما عند المتكلم والمخاطب بوجه من الوجوه من غير تقدم الذكر والعهد الخارجى يخرج بالقيد الآخر يعنى ان العهد الخارجى مايشار به الى فرد خارجى تقدم ذكره لفظا او معنى كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول اى الرسول الذى ذكرناه بخلاف العهد الذهنى فانه على ماذهب اليه صدر الشريعة مايشار به الى فرد ذهنى كان معلوما عند المتكلم والمخاطب بوجه من الوجوه ولم يتقدم ذكره نحو اكلت الخبز وشربت الماء واما ثانيا فلان كون الافراد اكثر لايوجب رجحان الاستغراق كالعام مع الخاص كيف والايلزم تقدم الاستغراق على العهد الخارجى ايضا واما كونه اكثر استعمالا فان اراد به اى بكثرة الاستعمال نظرا الى العهد الذهنى بالمعنى المعتبر عند صدر الشريعة فهو فى محل المنع وان اراد به كثرة الاستعمال نظرا الى المعنى المعتبر عند الجمهور فنحن نساعد فيه لكن ليس كلامنا فيه بل كلامنا فيما اذا كان دائرا بين العهد والاستغراق كما فى اكلت الخبز وشربت الماء لايحمل على الاستغراق لان اكل جميع الخبز وشرب جميع الماء الموجود فى العالم غير ممكن فيحمل على بعض الفرد وبهذا تبين دفع المعارضة واما ثالثا فلان حديث الاحوطية حديث لامستند لها على انا نقول ان الزائد مشكوك وتحقق الماهية فى ضمن الفرد لايوجب صحة الحكم على الحقيقة المرسلة واما رابعا فلان المناقضة فى غاية السقوط لان الاسم اذا افاد الماهية بدون اللام فلو حمل عليها مع اللام فقد افاد ما افاده بدون اللام فلا يكون مفيدا فائدة جديدة على انا نقول المراد هو الفائدة المعتبرة فى الاحكام فيجوز ان يحكم على فرد بخصوصه حكما لايصح اجراؤه فى الماهية من حيث هى والمراد بتيقن البعض هو تيقنه فى الاحكام والتيقن فى الماهية انما هو باعتبار الوجود لا باعتبار الحكم وهذا امر وثبوت الماهية بوجود الفرد امر آخر فكيف يتوهم اشتراك علة التيقن بين تيقن البعض كما ذهب اليه صدر الشريعة فى الترجيح وبين تيقن الماهية كما ذهب اليه العلامة مع توهم اشتراك العلة ﴿ قوله والنحويون حملوا الاعلى غير الخ ﴾ قالوا كلمة الا فى قوله تعالى لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا بمعنى الغير والصفة فالمعنى لوكان مدبر امر السموات والارض آلهة غير الواحد القهار الذى فطرهما لخرجتا عن الانتظام ثم الضابط فى هذا الحمل ومناطه على مافى الكافية تعذر الاستثناء قال مولانا جامى قدس سره السامى فالا فى الآية صفة لانها تابعة لجمع منكر غير معلوم وهو الآلهة ويتعذر الاستثناء لعدم دخول الله فى الآلهة بيقين فلم يتحقق شرط صحة الاستثناء وفى الآية مانع آخر عن حمل الا على الاستثناء وهو انه لو حملت عليه صار المعنى

لو كان فيهما آلهة مستثنى عنهاالله لفسدتا وهذا الايدل الاعلى انه ليس فيهما آلهة مستثنى عنهاالله وبهذا لايثبت وحدانيته تعالى لجوازان يكون فيهما آلهة غير مستثنى عنها الله بخلاف ماذا كانت للصفة بمعنى غير فانه يدل على انه ليس فيهما آلهة غير الله واذالم يكن فيهما آلهة غير الله تعالى يجب ان لايتعدد الآلهة لان التعدد يستلزم المغايرة انتهى كلامه ﴿ اقول تلخيص كلامه ان فى الآية ثلثة امور الآله والجمعية والغيرية التى هى مفهوم الاالصفاتية فقوله لان التعدد يستلزم المغايرة اشارة الى ان الاستحالة اعنى فساد العالم لم يترتب الى الجمعية بل على الالوهية مع وصف الغيرية فالجمعية مطروحة ساقطة فى ترتب الفساد بل مداره على التعدد الذى يستلزم المغايرة التى هى منشاء الفساد بمعنى انه لازم لمطلق المغايرة فاذا كانت الجمعية مطروحة ساقطة لايرد الاعتراض بصورة اثنينية الآله اذالاثنان متعدد البتة والتعدد يستلزم المغايرة التى هى المدار فى لزوم الفساد اذلوفرض اله واحد غير الله تعالى يلزم الفساد ايضا فانتفاء الفساد يستلزم انتفاء التعدد مطلق سواكان اثنين اوفوقهما فلعل السر والحكمة فى التعبير بصيغة الجمع هى تشنيع الكفار الذين اعتقدوا شركاء وان كان مدار الفساد هو القيد الاخير اعنى الغيرية فالمعنى لووجد غير الله لفسدتا فوجه الحمل على معنى الغير هو تعذر الاستثناء كمالا يخفى ﴿ قوله

ولتمسكهم بقوله صلى الله تعالى على واله وسلم الائمة من قريش الخ عطف على قوله لان المعرف ليس هو الماهية فى الجمع فكان وجها لعموم الجمع المعرف يعنى قد شاع الاستدلال بعموم الجمع المعرف باللام فيمابين الصحابة حيث استدل افضل الخلفاء الراشدين حضرت ابوبكر رضى الله تعالى عنه بعد ماوقع الاختلاف فيمابينهم بقوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم الائمة من قريش ولم ينكره احد منهم فكان عمومه مجمع عليه عندهم ولايخفى ان الفاظ الاحاديث الواردة فى هذا الباب مثل حديث ابن عمر رضى الله تعالى عنهما لايزال هذا الامر فى قريش وحديث معاوية وهذا الامر فى قريش وحديث جابر لايزال الاسلام عزيزا الى اثنى عشر خليفة كلهم اى الائمة والخلفاء من قريش وفى رواية لايزال الدين قائما حتى يقوم الساعة اويكون عليهم اثنى عشر خليفة كلهم من قريش متحدة المال والمعانى والمقاصد اذالمقصود والمراد على مادل عليه السوق هو بيان عدالتهم واستحقاقهم واختصاص الخلافة بهم فلايجوز عقد الخلافة لغيرهم سواء كان انفهام الاختصاص من جهة مفهوم اللقب واليه الائمة الشافعية اومن جهة وقوع المبتداء معرفا بلام الجنس فيفيد اختصاص الخلافة بهم واليه الائمة الحنفية وبه قد نطق الاجماع فمن خالف فهو من اهل

البدعة فدع قول السراب حيث قال دون الشرح قوله الائمة من قريش قال بعض المحققين هذا انما وقع فى مختصر الكبير لابن الحاجب وتبعه الشارحون فانه مع بعده عما نحن فيه وعن شرح المقام نظير لقوله قال بعض المحققين واما عثمان رضى الله تعالى عنه فلم يكن يليق للخلافة فى تعليقه البعيد عن شرح المحقق الدوانى على انا نقول لافرق فى الاستشهاد بين ما اخرجه صدر الشريعة وبين ما اخرجه الصحيحان اعنى الملوك من قريش والامراء من قريش وامرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لااله الا الله فاذا قالوها فقد عصموا دمائهم الا بحق الاسلام كما لايخفى ﴿ قوله لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى الخ علة لعموم النكرة الواقعة فى سياق النفى وتقرير الاستشهاد وتوضيحه ان اليهود لما قالوا اما انزل الله على بشر من شىء كانهم قالوا لاشىء من الكتاب بمنزل وليس احد من البشر انزل عليه كتاب وهم مقرون بنزول التوراة على حضرت موسى فيكون بعض الكتاب منزلا وبعض البشر انزل عليه الكتاب فلولم تكن النكرة المنفية اعنى قولهم على بشر وقولهم من شىء عامة لايصح عليهم الرد والالزام بالايجاب الجزئى وقد كان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى ردا تاما والزاما كاملا عليهم وبهذا تبين لك وجه قول ارباب المعقول وقوع النكرة فى سياق النفى سور السالبة الكلية واتضح معنى قوله ايضا فلولم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلى لم يستقم رد عليهم بالايجاب الجزئى وفى نسخة فى الرد عليهم الايجاب الجزئى على انه فاعل لم يستقم وعلى النسخة الاولى فاعله هو الرد ﴿ قوله ولكلمة التوحيد الخ عطف على قوله ولقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى واستشهاد آخر توضيحه ان النكرة الواقعة فى سياق النفى واجب العموم بشهادة الكلمة الطيبة اذ لولم يكن صدر الكلام سلبا كليا الكل معبود لايكون اثبات الواحد القهار منه توحيدا والتالى خرق الاجماع لان الامة قد اتفقوا على ان الكلمة الطيبة كلمة التوحيد سواء كان التوحيد توحيد العامة اوتوحيد الخاصة اذ معنى هذه الكلمة المباركة الطيبة ان طبيعة الآله وماهيتها المتصفة بالغير والمغايرة له تعالى منتفية بالطلة بالكلية لانها اى كلمة الاواجبة الحمل على معنى الغير والصفة بحكم الوجدان والبرهان سيأتى فتكون كلمة النفى متوجهة الى الغير وذلك النفى المتوجه اليه اما سلب الغير فى صفة الالوهية وهو توحيد العامة اوسلب الغير على الاطلاق وهو توحيد الخاصة وذلك التوحيد اعنى نفى جميع ما سواه تعالى على الاطلاق توحيد حاصل ثابت بالمكاشفة فقط على المشهور واما على التحقيق فتوحيد ثابت بالمكاشفة والوجدان والبرهان معا الان وجود جميع ما سواه تعالى مستعار وعارية على ما اقتضته البراهين القاطعة وقد تقرران العارية واجبة الرد الى

مالكها

مالكها فيجب توجيه لاء التبرية الى الغير على طريق السلب المطلق بان يكون مصداق النفى هو العالم اى ماسوى الله تعالى من الموجودات بالوجود المستعار ولايخفى ان سلب الغير مطلقا توحيد حقيقى عندهم ويعينك على فهم ذلك مطالعة مال الاوصاى الانتزاعية مع موصوفاتها وبهذا تبين اندفاع قدح ارتفاع الشرع والتكليف فتأمل واما توحيد العامة فهو اعتقاد عدم الشريك وامتناعه فى الالوهية وخواصها وهو توحيد جلى يشهد به قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لكنهما مافسدتا فيمتنع ان يكون اله غير الله تعالى على ماسبق تحقيقه من ان مدار الفساد هو التعدد ووجود اله غير الله تعالى بشهادة الا الصفاتية وقد تقرر ان استثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم وخصوصية الجمعية ملغاة مطروحة ساقطة فى ترتب التالى على المقدم والاستدراك اى الاستثناء هو المراد فى وضع الشرطية الناطقة بان التمانع لازم لمطلق التعدد وامكان العالم اى لمجموعهما ولما كانت الكلمة الطيبة اى كلمة التوحيد شاملة لتوحيد العامة وتوحيد الخاصة على انها هى الحجة عند الفريقين لابد من حمل الاعلى الا الصفاتية دون الاستثنائية فمن ثم قال المصنف رحمه الله فى مقام الاستشهاد بها على عموم النكرة المنفية اى نكرة كانت ولكلمة التوحيد ولم يقل ولصحة الاستثناء فى كلمة التوحيد كما قيل فى نظائر هذا الاستشهاد اشعارا واشارة الى ان هذه الكلمة المباركة شاملة توحيد العامة وتوحيد الخاصة على ماسبق واتمام كل من التوحيدين يتوقف على حمل الاعلى الا الصفاتية دون الاستثنائية والى ان انتفاء العموم فى صدر الكلام يستلزم خرق الاجماع فتقرير هذا الوجه مع ملاحظة العطف على الوجه السابق ان النكرة الواقعة فى سياق النفى عامة بشهادة قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى وتدل على عمومها ايضا كلمة التوحيد ووجه الدلالة ان قولنا لا اله الا الله كلمة التوحيد باتفاق الائمة بل جميع الامة فلو لم يكن صدر الكلام عاما ونفى الكل معبودا لايكون اثبات الواحد القهار توحيدا وهذا خلاف نص القرآن وخرق الاجماع هكذا ينبغى ان يفهم كلام المصنف رحمه الله واما من عجز ومع هذا صنف واعرض عن الشرح وايضاح المرام ولم يفهم كلام نفسه ولن يطلع كلامه غيره ابدا فقلب المرام وغفل عن المقام حيث قال قوله ولكلمة التوحيد الخ فان صحة الاستثناء تدل على عموم الصدر فانظر الى قوله والى اصل المسئلة والى علتها ايضا واين المسئلة واين علتها التى حققناها واين سفه السفيه واعلم ايضا انه لاينبغى ان يلتفت الى كلامه لولا سفه السفهاء من اتباعه فلا جرم لابد لنا من الرد عليه وعليهم اما اولا فلان التعليل بصحة الاستثناء لو صح انما هو وظيفة المصنف رحمه الله بان يقول ولصحة الاستثناء فى كلمة التوحيد ولم يقل به اشارة الى الحكمة السابقة فتذكر واما ثانيا فلان العطف على الوجه السابق يقتضى التعليل السابق من ان النكرة الواقعة

فى سياق النفى عامة لان قولنا لا اله الا الله كلمة التوحيد بالاجماع فلو لم يكن صدر الكلام سالبا كليا ونفيا لكل معبود لايكون اثبات الواحد القهار توحيدا واما ثالثا فلان هذه الكلمة شاملة توحيد العامة وتوحيد الخاصة ايضا وذلك الشمول يقتضى حمل كلمة الاعلى الا الصفاتية فكيف يجوز التعليل بصحة الاستثناء واما رابعا فلان صحة الاستثناء انما تقتضى الاندراج المطلق فالعموم اللغوى يكفى فى صحة الاستثناء فلا يتم التقريب اذ مراد المصنف رحمه الله فى قوله ومنها النكرة فى موضع النفى هو اثبات عموم النكرة الواقعة فى سياق النفى بالعموم الاصطلاحى الذى مداره على الشمول والاستغراق فيكون المدعى خاصا والذى ثبت فى جانب الدليل هو العموم اللغوى وقد تقرر ان العام لايدل على الخاص واما خامسا فلانه فرق بين تعليل اصل المسئلة وبين تعليل علتها وهى لزوم مخالفة نص القرآن ولزوم خرق الاجماع على تقدير ان لايكون النكرة الواقعة فى سياق النفى عامة بالعموم الاصطلاحى وهو كذلك كما ترى وانتم تركتم ما هو اللازم وارتكبتم الى مالايجوز الاتيان به فى اصل المسئلة فضلا فى مقام تعليل علتها وشتان ما بينهما واما سادسا فلان قوله وفيه نظر لانه انما يصح هذا لو كان الاستثناء اثباتا من النفى وليس كذلك كما تقرر عند الحنفية انتهى كلامه يشمل عدة مفاسد المفسدة الاولى ان هذا الظن منه يدل على ان المصنف رحمه الله انما هرب عن صحة التعليل بالاستثناء خوفا من الاستثناء الذى هو اثبات من النفى وهذا كما ترى خيال فاسد من وجهين الوجه الاول قد عرفت ان تعليل الاستشهاد الثانى مبنى على لزوم مخالفة نص القرآن ولزوم خرق الاجماع والوجه الثانى ان الاثبات من النفى فى هذه الكلمة المباركة عين الايمان فكيف يفر المسلم عن الايمان المفسدة الثانية قوله وليس كذلك اقول هذا القول منه يدل على ان صاحب السراب من الدهرية اذ لو لم يكن الاستثناء اثباتا من النفى يكون نفى الصانع مع ان الكلمة الطيبة وضعت لاثبات وجود الصانع فى الشرع المفسدة الثالثة قوله كما تقرر عند الحنفية اقول هذا الخيال الفاسد فرية بلا مرية وان كنتم فى ريب فيه فانظروا الى كتاب الاصول للامام فخر الاسلام البزدوى والى كتاب الهداية حيث قال لو قال ما انت الا حر عتق لان الاستثناء من النفى اثبات على وجه التأكيد انتهى ماتعلق الغرض بنقله من الهداية توضيح المقام بحيث يندفع به الاوهام كما افاده الامام فخر الاسلام انه لاينبغى الاختلاف فى ان الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفى اثبات تشهد به الامثلة الموردة فى كتاب الهداية وغيرها وانما الاختلاف فى وجود الحكم فى المستثنى وعدمه وبعض الحنفية ذهبوا الى انه لاحكم فيه اصلا بل هو مسكوت وانما هو لبيان ان الحكم اى حكم الصدر على ماعداه واليه بعض الشافعية ايضا وتوجيهه ان الاصل فى الممكنات العدم

والاثبات

والاثبات ممكن فيكون عدمه اصلا فثبت فى المستثنى المسكوت بناء على الأصل وفقدان الدليل وفيه نظر ولا يخفى ان هذا الاختلاف اى فى وجود الحكم وعدمه امر وما قاله صاحب السراب امر آخر لم يذهب اليه احد من الحنفية ولا من الشافعية ولا من المالكية والحنابلة وايضا ان هذا الاختلاف فى وجود الحكم وعدمه فى مطلق الاستثناء واما كلمة التوحيد فقالوا انها انما تكون توحيدا اذا كان فى المستثنى حكم مخالف لانه انما يتم بنفى الالوهية عن غير الله تعالى واثبات الالوهية له تعالى وهذا مما اجمع عليه الائمة الاربعة بل انعقد عليه اجماع المسلمين بل اهل اللسان كافة سوى الدهرية فان قلت افتراء صاحب السراب على الحنفية يجوز ان يكون من باب الاشتباه ومن عدم الاطلاع على التفرقة بين وجود الحكم وعدمه وبين النفى والاثبات ومثل هذا الاشتباه كثير الوقوع فى مؤلفاته فقل له من اكره على الاقدام على امر التأليف اذ لم يكن له قوة التصنيف والاطلاع على كلام الغير فله الوقوف فى عده قال العامة فى التلويح قرينة الحذف وهى نفى الجنس انما تدل على نفى الوجود دون الامكان انتهى اقول ههنا اشكال مشهور ينكشف بعد تقريره وبعد الجواب عنه حال الحصر الذى فى التلويح وهو ان المحذوف اما الممكن فالمعنى لا اله ممكن الا الله فلا تفيد كلمة التوحيد وجوده تعالى واما الموجود فالمعنى لا اله موجود الا الله فلا يتم التوحيد وقد يدفع بان ما يمكن له تعالى بالامكان العام المقيد بالوجود فهو ضرورى فيلزم من امكان وجوده تعالى وجوده بالضرورة والتحقيق ان مطلق الآلهية وان كانت مطلقة لفظا لكنها ضرورية معنى وحقيقة فالمعنى لا اله موجود بالضرورة غير الله تعالى فلزم امتناع اله آخر غير الله سبحانه وتعالى ولزم وجوبه سبحانه فتم التوحيد وقولنا المستثنى حكم مخالف مبنى على ان المراد بالاخراج هو المخالفة فى الحكم بعد المشاركة فى النسبة التى هى مورد ذلك الحكم وتلك المخالفة تعم المخرج بالا الاستثنائية وبالا الصفاتية ثم الدخول انما هو فى النسبة الحكمية التى هى عبارة عن مجرد الربط بين الشيئين والخروج انما هو عن الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع وبهذا التحقيق تبين لك

حال ما افاده الفاضل الچلپى ههنا من الاطناب ﴿ قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة الخ هذا الاصل من اشكل الاصول اذ التوصيف تقييد فبينه وبين التعميم تنافى وتدافع وتقريره انه اذا وضعت النكرة بصفة شاملة غير مختصة بفرد دون فرد من افراد تلك النكرة تكون

عامة عند علماء الحنفية واستدل على عمومها بالدليل النقلى اعنى قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك حيث اورده فى معرض التعليل وقد وردت الآية فى معرض النهى عن نكاح المشركين فاذا كان الاصل المذكور اكثريا كما ذهب اليه البعض يكون المقصود بيان الوقوع واذا كان كليا يكون المقصود نفى الاختصاص بموارد الاستثناء وبالدليل

العقلى ايضا وهو قوله ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ وكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق والظاهر من هذا التعليل هو عموم الحكم السابق ردا على من زعم هذا مختص بغير الخبر او بكلمة اى او بالنكرة المستثناة اذ صحة التعليل بالعلة السابقة تدل على

النكرة تعم بعموم الصفة ﴿ قوله قلنا هو خاص من وجه عام من وجه الخ حاصل الشبهة وتقريرها ان النكرة مقيدة وكل مقيد خاص ولاشئ من الخاص بعام وحاصل الجواب انها خاص بالوضع الشخصى وعام بالوضع النوعى وهذا معنى قوله عام فى افراد مايوجد فيه

ذلك القيد اى العلم مثلا كما فى المثال المذكور فى المتن ﴿ قوله والنكرة فى غير هذا الموضع خاص آه فلا تعم الا بدليل يدل على العموم واما الرقبة فمطلقة عندنا وليست بعامة كما ذهب اليه الامام الشافعى رحمه الله فاذا كانت مطلقة يكون اعتبار الايمان فيها تقييدا فيكون نسخا لا تخصيصا واما اشتراط الملك فلاقتصار التحرير ثم ههنا بحث اورده العلامة حيث قال ولا يخفى ان النكرة المصدرة بالكل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء

المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة فى غير هذه المواضع مع انها عامة انتهى اقول الظاهر انه اعتراض على المصنف اى على قوله والنكرة فى غير هذه المواضع خاص وغير خفى ان الخصوصية واجبة الالغاء فى مثل هذا الحكم فمعنى قوله خاص ان الاصل هو الخصوص اى اذا خلى ونفسه فلا يضر العموم العارض باقتضاء المقام والعموم الناشى من الكل وقد يدفع بحمل القضية المذكورة فى المتن على المهملة وتفصيل

الجواب فى حاشية الفاضل الچلبى ﴿ قوله فاذا اعيدت نكره كانت غير الاولى الخ اى اذا عرفت ماسبق من ان الاصل فى التعريف باللام العهد ثم الاستغراق وان النكرة لو اخذت من افرادها على الابهام فاذا اعيدت النكرة نكرة تكون الثانية مغايرة للاولى ولا يخفى ان تلك المغايرة انما تكون فى الارادة دون الدلالة واذا اعيدت معرفة تكون الثانية عين الاولى اى فى الارادة بناء على ان الراجح فى التعريف هو العهد ثم تلك الاعادة مبنية على اتحادهما بحسب المادة الاولية وكذا المعرفة اذا اعيدت معرفة لما ذكرنا واما اذا اعيدت المعرفة نكرة فعلى تخريج صدر السريعة تكون الثانية غير الاولى لان العبرة على تعريف الثانية وعلى تنكيرها عنده فقوله قال ابن عباس رضى الله عنه وجه التخريج وقوله والاصح انه تأكيد رجوع الى ما اختاره الامام فخر الاسلام لان المتبادر من مثل هذا الكلام الى الفهم هو التأكيد لانه تكرير اللفظ الاول بعينه وفى كشف الاسرار ان المعرفة اذا اعيدت نكرة تكون الثانية عين الاولى اى فى الارادة وذلك لان المعرفة تستغرق افراد الجنس بخلاف النكرة فانها متناولة للبعض فيكون داخلا فى الكل وفيه نظر لان معنى عينية الثانى للاول

ان يكون

ان يكون المراد منه هو المراد من الثانى او بالعكس والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك
فكيف يجوز دعوى العينية ويمكن ان يقال ان مدلول النكرة عين المراد ابتداء وداخلا
فى المراد انتهاء على ان مدلول الكل الافرادى ليس مجموع الافراد ابتداً ويجوز ان يكون
مجموع الافراد انتهاء بان يكون واحدا واحدا مع قطع النظر عن انضمام الغير الى ان يستغرق جميع
الافراد فتأمل حتى يتضح ما حققناه ومال اوهام صاحب السراب الذى قد شحن هذا المقام بعبارات
الفاضل الجلبى بمجرد الاطناب ﴿ قوله ومنها الى الخ اى من الالفاظ العامة كلمة اى مجهولة
بحسب الارادة معلومة بحسب الوضع قد يكون جزائية وموصولة وموصوفة والكل راجع
الى الاستفهامية لازمة الاضافة الى متعدد لفظا او حكما فاذا اضيفت الى نكرة امكن القول
بتنكيرها واذا اضيفت الى معرفة ففى تنكيرها كلام وتفصيل عندهم ولو بقيت نكرة بعد
الاضافة بناء على صحة الاستثناء فالظاهر من كلام المصنف رحمه الله هو الاجراء على الاطلاق
وان صارت معرفة بعدها اى بعد الاضافة كما هو مذهب ائمة النحاة وذلك فى الاحكام
اللفظية ولما كانت العهدية الناشية من الاضافة عهدية ذهنية جعلها المصنف رحمه الله فى حكم
النكرة للابهام والمراد بالنكرة مصطلح الفقهاء الكرام بشهادة المقام وقد اشير اليه فى تقسيم
النظم الدال على المعنى بالنظر الى نفس المعانى كما فى عبارة المتن وايضا الاسم الظاهر ان
كان معناه عين ما وضع له المشتق الى قوله والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق فتذكر
وتوافق الاصطلاحين غير لازم ﴿ قوله وهى نكرة تعم بالصفة الخ يشير الى انها فى اصل
الوضع للخصوص فيراد بها الفرد ويمكن تأييده بقوله تعالى يا ايها الملاء ايكم يأتينى
بعرشها قبل ان يأتونى مسلمين بشهادة قوله تعالى يأتينى بصيغة المفرد ولم يقل يأتونى
بصيغة العام فيدل على ان المراد واحد منهم فالمعنى اى فرد منكم يأتينى بعرشها ﴿ قوله
فان قال اى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه عتقوا الخ الظاهر انه تفريع على قوله وهى
نكرة تعم بالصفة ويمكن حمله على التعليل فكانت الامثلة الموردة والمسائل الفقهية
المذكورة فى كتب الفروع من الوجوه الفارقة شاهدة على عمومها بالصفة والفرق انه
اذا حمل على التفريع يرد اعتراض العلامة بقوله والاظهر ان عمومها بحسب الوضع بخلاف ما اذا حمل
على التعليل كما لا يخفى ويمكن دفع اعتراضه بما حاصله دلالتها على العموم بالنظر الى
المعنى الافرادى ممنوعة ﴿ قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو الخ رد على ما قالوا
من ان العموم فى الاول بصفة الضرب بخلاف الثانى اذ فيه قطع الوصف وحاصل الاشكال ان
الصفة المعنوية مشتركة فى الصورتين والصفة النحوية مفقودة فيهما واجاب عنه صاحب
الكشف بمعنى اشتراك الصفة ومنع قيامها بالضارب والمضروب لامتناع قيام الصفة الواحدة

بمحلين وفيه نظر اورده العلامة فى التلويح وله جواب ﴿ قوله وههنا فرق آخر الخ حاصله ان لم يقع العتق فى الصورة الاولى لزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد لزم الترجيح بلا مرجح لانتفاء الاولوية فتعين عتق الكل وفى الثانية يتعين عتق الواحد باختيار المخاطب ضربه واعترض على هذا التعريف الذى تفرد به المصنف رحمه الله العلامة المحقق فى التلويح بوجوه ثلثة حاصل الاول قدح اطراد الفرق وجوابه ان مقصود المصنف رحمه الله بيان الفرق بين الصورتين وقد حصل وعدم الاطراد امر آخر لايضر فيما نحن فيه وحاصل الثانى منع اختيار المخاطب وكونه مختارا وجوابه اثبات الاختيار وحاصل الاعتراض الثالث منع انتفاء الاولوية وجوابه ان هذا المنع مكابرة غير مسموعة هكذا ينبغى ان يفهم التوضيح والتلويح خلافا عن من سرد عبارات الفاضل الجلبى باسرها دون الارتباط ولايخفى ان نقلها المجرد دون المطالعة ليس دأب العلماء فضلا عن ارباب التصنيف مع ان حاشية الفاضل الجلبى موجودة فى ايدى الطلبة فلاحاجة الى التشويش ثم قولنا وعدم الاطراد امر آخر لايضر فيما نحن فيه رد على العلامة المحقق وجوابا عما اورده فى التلويح من قدح الاطراد انتزعناه من عبارة المتن ففى الاوّل لما كان عتقه معلقا ووجه الانتزاع ان المفهوم من هذه العبارة عموم العتق واستغراقه جميع العباد فى الصورة الاولى ليس باعتبار نفس الصفة بل لوقوعه فى موضوع الشرط فصار حاصل كلام المصنف رحمه الله ان النكرة تعم بالوصف العام فيما اذا وقع الوصف العام شرطا وذكر الاصل المذكور فى صورة الاطلاق محمول على رعاية الادب مع السلف كما عبر بعنوان الاشكال فى مقام الرد على التفرقة بين الصورتين لرعاية الادب معهم مع انها فاسدة عنده الا ان الفرق المذكور كان من السلف قال وهذا الفرق مشكل من جهة النحو رعاية للادب معهم فتس عليه صورة الاطلاق ويمكن تأييد تقييد هذا الاطلاق بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ايضا اذ الرقبة قد وصفت بصفة عامة وهى ليست بعامة بل هى مطلقة عندنا كما كانت والسر فيه ما ذكرناه والفرق بينهما ان المطلق تدل على حقيقة الشىء وماهيته من غير تعرض لقيد زائد والعام هو الدال على تلك الحقيقة مع التعرض للكثرة وقد يفرق بان الماهية فى ذاتها لا واحدة ولا لا احدة ولا كثيرة ولا لا كثيرة فاللفظ الدال عليها هو المطلق بخلاف العام ﴿ قوله ومنها من الخ يعنى من الالفاظ العامة كلمة من فمتى وصلت بمعهود تقع خاصا اى تكون خاصة ومتى وصلت بغير المعهود يحتمل العموم والخصوص اختلفوا فيه والراجح هو العموم بشهادة الاستعمال وصحة الجواب بالجمع وفى اصول البزدوى واصلها العموم اى تستعمل فى العموم اكثر مما تستعمل فى الخصوص

وفى شرحه كشف الاسرار وهى مختصة باولى العقول وتستعمل فى الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث حتى لو قال من دخل من مماليكى الدار فهو حر يتناول العبيد والاماء ولفظها مذكر موحد وتحمل على اللفظ كثير وقد تحمل على المعنى ايضا وهى تستعمل فى الاستفهام والشرط والخبر وتعم فى الاولين تقول فى الاستفهام من فى هذه الدار ومن فى هذه القرية فيقال زيد وبكر وخالد وتعد من فيها الى ان يوتى على آخرهم وتقول فى الشرط من زرانى فله درهم وكل من زرانى استحق العطاء واما فى الخبر فقد تكون عامة وقد تكون خاصة وفى الشرط الاستفهام تعم عموم الانفراد لان الحكم فى الشرط يتعلق بكل واحد من آحاد الجنس لاحتياج الناس الى تعليق الحكم بكل واحد واحد اذلو احصوا الكل لطال الكلام وربما لا يمكنهم ذلك فاقيم كلمة من مقام ذلك فيتناول كل واحد منهم بانفراده وكذلك فى الاستفهام لانه اذا قيل زيد فى الدار ام عمرو ام خالد يطول الكلام فاقيم كلمة من مقام ذلك فتعم عموم الانفراد وفى الخبر تعم عموم الاشتمال ثم لا تنافى بين عمومها بالمعنى دون الصفة وبين ما فسرناه فى صدر الحاشية فتأمل حتى يتضح لك الحق ﴿ قوله

كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك الخ وههنا ثلثة اقوال فمنهم من ذهب الى ان الآية الاولى نظير العموم والثانية نظير الخصوص واما المفسرون فذهبوا الى ان المراد بالثانية هو العموم افرد صلته فى الثانية وجمع فى الاولى نظرا الى اللفظ والمعنى وذهب المصنف رحمه الله الى انهما نظير الخصوص بناء على ان المراد هو البعض المخصوص من المنافقين الذين يعاينون دلائل صدق الرسول صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ولا يستبصرون بقلوبهم ولا يتأملون ولا يعتبرون فلم ينتفعوا بالفاظ القرآن وبدعوته ومعجزاته لانهم فى التوغل للاستهزاء وتحقيره صلى الله تعالى عليه وسلم بغلبة الشقاوة عليهم ﴿ قوله نحو من دخل دار ابى سفيان فهو آمن الخ اى الداخل الدار التى هى لابى سفيان آمن اذ الصلة فيها معنى الصفة على انها مع موصولها فى حكم الاسم الموصوف فتكون كلمة من عامة ضرورة عموم الصفة وبهذا تبين معنى قوله ويقع عاما فى العقلاء اذا كان للشرط ﴿ قوله فان قال من شاء من عبيدى عتقه فهو حر فشاؤا عتقوا الخ تفريع على قوله ويقع عاما فى العقلاء اذا كان للشرط بناء على ان كلمة من عامة للذى يعقل وحرف كما يكون للتبعيض كذلك يكون للتبيين فيكون الجميع مرادا من مدخولها كما فى قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم اى جميع ذنوبكم وبهذا اتضح التوفيق بينه وبين قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وكذا الكلام فى من شئت من عبيدى عتقه فشاء

الكل يعتق الكل عملا بكلمة العموم وكلمة البيان ﴿ قوله وعند ابي حنيفة رحمه الله يعتقهم الا
واحدا لان من للتبعيض الخ توضيح وجه الامام الاعظم رحمه الله على مافى كشف الاسرار ان
المتكلم جمع بين كلمة العموم والتبعيض فوجب العمل بحقيقتهما اذ الكلام محمول على حقيقته
ما امكن لكن العموم هو الاصل لانه اضاف الفعل اليه فوجب القول بالعموم الا بقدر مايقع
به العمل بالتبعيض وذلك ان تنقص عن الكل واحدا ليصير عاما بتناوله الاكثر ويثبت العمل
بالتبعيض لان التسعة من العشرة بعضها وقد ادخلت كلمة التبعيض فى العبد دون غيره
فوجب ان يعمل فى التبعيض فيه لا فى غيره فصار حقيقة ذلك ماقاله ابو حنيفة رحمه الله وهو
معنى قول الشيخ وهذا حقيقة التبعيض وانما حملت على التمييز والبيان فى قوله من شاء
من عبيدى لانه لما اكد العموم باضافة المشيئة الى عام صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه
الكلمة التبعيض فحملت على التمييز وههنا اضيفت الى خاص وهو المخاطب فلا يدل على
تأكد العموم فلا يترك التبعيض وكذلك فى قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان قد
قام دليل العموم وهو ان الرجس واجب الاجتناب عقلا فلا يمكن الحمل على التبعيض وكذا
اقترن بقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله عز اسمه ترجى من تشاء منهن دليل العموم
ايضا وهو قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله جل ذكره ذلك ادنى ان تقر اعينهن وكذلك ترك
التبعيض فى قوله خذ من مالى ما شئت وكل من طعامى ماشئت بدلالة الحال لان من جاد
بطعامه او ماله لم يظن به ان يضن باللقمة او الدرهم وليس كذلك العتاق لانه قد يسمح
ببعضه ويضن ببعضه ولذلك وجب القول بالامرين كذا فى جامعى شمس الائمة والمصنف
رحمه الله وقوله يتناول البعض اى كلمة من فى هذه المسئلة يتناول البعض ايضا لدخول
حرف التبعيض فى العبيد كما فى المتنازع الا ان البعض الداخل تحت الشرط نكرة لا يعلم
ما دخلت تحت الشرط وقد وصفت بصفة عامة وهى المشيئة لان فى الصلة معنى الصفة لانها
مع الموصول فى حكم اسم موصوف الا ترى ان معنى قوله عليه السلام من دخل دار ابى سفيان
فهو آمن الشخص الداخل دار ابى سفيان آمن فتعم ضرورة عموم الصفة وسقط بها اى بسبب
هذه الصفة الخصوص اى التبعيض فاما البعض فى المتنازع فلم يوصف بصفة عامة اذ المشيئة
فيه اسندت الى المخاطب فيبقى معنى الخصوص معتبرا فيه مع صفة العموم فيتناول بعضا
عاما ونظيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه يفهم وجوب القطع للسراق كلهم ولو قيل
اقطع من السراق من شئت لم يوجب اللفظ استيعاب الجميع بالقطع ولا يقال ان المفعولية
صفة كالفاعلية ولهذا يوصف بها فيقال عمرو مضروب كما يقال زيد ضارب وشىء معلوم
كما يقال رجل عالم وهذه الجملة قد صارت موصوفة بالمفعولية اى بالمشيئة كما ان الاولى

صارت

صارت موصوفة بالفاعلية فليتعمم بعموم هذه الصفة ايضا لانا نقول حقيقة الصفة معنى يقوم بالموصوف وذلك المعنى الذى نسميه وصفا انما تقوم بالفاعل لا بالمفعول اذ الضرب قائم بالضارب والعلم قائم بالعالم لا بالمضروب والمعلوم وانما للمفعول تعلق بذلك المعنى باعتبار التأثر فلا يوثر ذلك فى العموم ﴿ وقد يقال فى نفى العموم ان الوصف للتعريف وهو انما يحصل بالمذكور ومعنى المفعولية ليست بمذكور ولو صار مذكورا انما يصير مذكورا بطريق الاقتضاء فلا يحصل به التعميم اذ لا عموم فى المقتضى كما سيأتى تحقيقه من المصنف رحمه الله ﴿ قوله فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض الخ تفريع على الوجه الثانى الذى تفرد به اعنى قوله ولانه متيقن اى فاذا كانت ارادة البعض مقطوعة وارادة الكل محتملة لابد من عتق كل واحد مع رعاية التبعيض اى لابد من اخراج البعض من العموم (وههنا بحث اورده العلامة فى التلويح ونص عبارته هكذا ان البعضية التى تدل عليها من هى البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التى هى اعم من ان يكون فى ضمن الكل او بدونه وح لانم ان التبعيض متيقن وهو ظاهر انتهى (اقول) قوله ولانه متيقن معطوف على قوله لان من للتبعيض فالمعنى التبعيض متيقن والحكم بالنسبة الى الكل محتمل سواء كان من للبيان او للتبعيض فوجب رعاية العموم والتبعيض على حسب الامكان وبهذا تبين رجوع الضمير الى ما صدق عليه البعض دون البعض المجرد المنافى للكلية وفيه نظر وله جواب واما ما كتبه فى الحاشية من التوفيق بين الايتين فقد سبق وجه التوفيق بينهما بنحو آخر فلا حاجة الى ما ارتكبه ﴿ قوله ومنها ما فى غير العقلاء الخ اى موضوعة او مستعملة فى غير العقلاء والثانى ترجحه كلمة فى موصولة او موصوفة والثانية مشهورة فيما بين الشراح حيث فسروها بالنكرة اذا وقعت فى التعريفات (والسر فيه ان الموصول مجهول المراد وصلته كاشفة موضحة له ومن المعلوم ان المجهول اذا فسر بشىء يكون المراد منه هو ذلك الشىء من الابتداء الى الانتهاء فلا يكون جنسا والقيد الاوّل ينبغى ان يكون فى مرتبة الجنس العالى بخلاف الموصوفة وبه اى بالفرق تشهد المسائل الموردة فى هذا الكتاب ﴿ قوله وقد يستعار لمن الخ يعنى ان اصل وضعها للاستعمال فى غير ذوات العقلاء وقد تستعمل فى صفة العقلاء اذا قصدت بها الصفة كما فى قوله تعالى والسماء وما بناها الاية (قال وانما اوثرت على من لارادة معنى الوصفية كانه قيل والشىء القادر الذى بناها ودل على وجوده وكمال قدرته بناؤها ولذلك افرد ذكره وكذا الكلام فى قوله تعالى والارض وما طحاها وليس المراد بالبناء معناه المعروف عند الناس بل المراد ايجاد الاجرام العظيمة التى تدل على اتصافه تعالى بالقدرة التامة تحقيقه فى الحاوى والمقصود ههنا استشهاد وقوعها على آحاد

اولى العلم وفى كشف الاسرار ورأيت فى نسخة من اصول الفقه ان اهل اللغة اتفقوا على ان كلمة من مختصة بالعقلاء لكنهم اختلفوا فى كلمة ما فمنهم من يقول انها زائدة على معنى من يصلح لما يعقل ولما لا يعقل ومنهم من يقول انها يختص بما لا يعقل كاختصاص من بمن يعقل وذكر صاحب المفتاح فيه ان ما للسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اى اجناس الاشياء عندك وجوابه انسان او فرس او كتاب او طعام او عن الوصف تقول ما زيد وما عمرو وجوابه الكريم او الفاضل قال ولكون ما للسؤال عن الجنس وللسؤال عن الوصف وقع بين فرعون وبين موسى ما وقع لان فرعون لما كان جاهلا بالله معتقدا ان لا موجود مستقلا بنفسه سوى الاجساد اعتقاد كل جاهل لا نظير له ثم سمع موسى قال انا رسول رب العالمين سأل بما عن الجنس سؤال مثله فقال وما رب العالمين كانه قال اى اجناس الاجسام هو ولما كان موسى عليه السلام عالما بالله اجاب عن الوصف تنبيها على النظر الموءدى الى العلم بحقيقته الممتازة عن حقايق الممكنات فلما لم يتطابق السؤال والجواب عند فرعون الجاهل عجب من حوله من جماعة الجهلة فقال لهم الا تسمعون ثم استهزأ بموسى وجننه فقال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون وحين لم يرهم موسى يفطنون لما نبههم عليه فى الكرتين من فساد مسألتهم الحمقاء واستماع جوابه الحكيم غلظ فى الثالثة فقال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون تشنيعا عليه واشارة الى انه لا نسبة بين تلك الحضرت القدسية وبين مراتب الجنس سواء كان عاليا او سافلا او متوسطا بينهما عند ارباب العقول وبهذا تبين سر الجواب عن الوصف ﴿ قوله وهما محكمان فى عموم ما دخلا فيه بخلاف سائر ادوات العموم الخ اطلاق اسم الاداة على من وما ونحوهما مبنى على اصطلاح اهل الميزان وعلى ملاحظة المعنى وههنا فرق آخر وهو انه لا تعرض فى كلمة من للعموم الاجتماعى كما فى كلمة الجميع ولا للعموم الانفرادى كما فى كلمة الكل فصارت مخالفة لهما فى صفة الاجتماع وصفة الانفراد ومشاركة فى اصل العموم ومثلها كلمة ما الى فى المشاركة والمخالفة ثم لا فرق بين الجميع والكل المجموعى لانهما يفيدان الاحاطة على سبيل الاجتماع ابتداء واما الكل الافرادى فهو انما يفيد الاحاطة على سبيل الاجتماع انتهاء فقط كما سبقت الاشارة اليه ﴿ قوله فاذا دخل الكل الى النكرة فلعموم الافراد الخ يعنى اذا اضيف لفظ الكل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فهو لعموم اجزائها وفيه نظر اورده الفاضل الچلپى ونص عبارته هكذا فيه بحث لانتقاضه بحديث ذى اليدين حيث رد كل ذلك لم يكن بقوله بعض ذلك قد كان انتهى كلامه ﴿ اقول انتقاض القاعدة الثانية المنصوصة فى المتن اعنى بها واذا اضيف الى العموم فهو لعموم اجزائها بقوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم كل ذلك لم يكن ظاهر لا ستره فيه واما قوله حيث

رد كل ذلك لم يكن بقوله بعض ذلك قد كان كما فى النسخة الموجودة عندنا فهو باعتبار وجه الانتقاض اعنى قوله حيث رد كل ذلك لم يكن بقوله بعض ذلك قد كان وباعتبار عنوان الرد مردود عليه ﴿ فههنا ابحاث وتفتيشات ﴾ الاوّل فى تحرير حديث السهو اى الحديث الذى روى فيه سهوه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فى صلاته وله طرق اشهرها رواية ابى هريرة رضى الله عنه حيث قال اى حدث قائلا انه صلى الله تعالى وآله وسلم صلى صلوة العصر وفى رواية احدى صلاتى العشاء وفى رواية صلى احدى العشائين وفى رواية انها كانت صلوة المغرب وفى رواية لمسلم صلى بنا صلوة الظهر وفى اخرى الظهر او العصر وفى صحيح البخارى عن ابى سلمة انه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم صلى الظهر او العصر وسلم على رأس ركعتين وايا ما كان قد تبين لك ان نسبة الغلط الى صدر الشريعة قوله صلى احدى العشائين كما قال صاحب الحزامة فى الصفحة الخمسين وثلثمائة هذا غلط بل الصواب احدى صلوتى العشى من فرط الجهالة فى الطرق والرواية اذ قد سبق فى رواية لمسلم صلى بنا صلوة الظهر وفى اخرى الظهر او العصر وفى رواية صلوتى العشاء قد ضبطوه بالالف والهمزة بعد الشين من طرق صحيحة كلها تدل على ان ابا هريرة رضى الله عنه كان حاضرا بها فقوله بل الصواب احدى صلوتى العشى مصنوعى اختراعى وايضا ان قول صدر الشريعة صلى احدى العشائين رواية اخذها بعض شراح الشفاء يؤيد صحتها قولهم وفى رواية انها كانت صلوة المغرب وفى رواية صلاتى العشاء ايضا على انا نقول قد غلط صاحب الحزامة فى قوله غلط اذ الغلط هو الخطاء عند العدم علمه بالصواب فالصواب على صاحب الحزامة ان يقول قوله

صلى احدى العشائين على تقدير عدم هذه الرواية وقد عرفت ثبوتها فالصواب لمثله من مسلوب الادراك ترك التعرض على مثل صدر الشريعة والعلامة التفتازانى ايضا كما لايخفى ﴿ الثانى فى الفرق والتفرقة بين ذى اليدين وبين ذى الشمالين قالوا ان ذا اليدين رجل من العرب بالبادية كان يجى فيصلى مع النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم سمى ذا اليدين لطول يديه وتوفى فى ايام خلافة معاوية واما ذو الشمالين فقد استشهد ببدر سنة اثنين وملخص الفرق وتلخيصه احدهما اى ذو الشمالين خزاعى وذو اليدين سلمى (واذا تقرر هذا فاعلم ان قول صاحب الحزامة فى الصفحة الحادى والخمسين وثلثمائة وما فى التلويح هو عمرو بن عبد الخ مردود عليه اما اوّلا فلان ترجمة التلويح ناظرة الى ذى الشمالين والذى يدل عليه قوله سمى به لانه كان يعمل بكلتا يديه وذلك لان وجه التسمية فى ذى اليدين هو طول يديه فافترقا ﴿ واما ثانيا ﴾ فلان قوله ثم انه ذهل عن مقصوده وابطل تعصبه على الحنفية ببيانه فان فيه رائحة جعل ذى اليدين ذا الشمالين مبنى على الغفلة عن جميع الروايتين

ففيه مفاسد ﴿ المفسدة الاولى انه جزم بان مقصود العلامة هو التعصب على الحنفية فى جميع المواضع وهذا كما ترى افتراء عليه وغير خفى ان العلامة منصف فى التلويح وغيره من تصانيفه ﴿ المفسدة الثانية انه قد جزم بان الحنفية ذهبوا الى ان ذا اليدين هو ذو الشمالين وهذا كما ترى افتراء عليهم وقد سبق انه فرق بينهما من وجوه ﴿ البحث الثالث فى تحقيق النقض الوارد على عبارة المتن وهو انه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قال جوابا لذى اليدين كل ذلك لم يكن توضيحه انه لما دار الامر عند ذى اليدين بين الامرين النسخ او السهو قال يارسول الله اقصرت الصلوة ام نسيت فقال النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم كل ذلك لم يكن وفى هذا الجواب اشارة الى اختيار الشق الثالث والى الفرق بين السهو والنسيان والى ان القضية الواقعة جوابا سالبة كلية فالمعنى لم يتحقق النسخ ولا النسيان ايضا اما عدم تحقق النسخ فظاهر واما النسيان فلانه عبارة عن ترك ما لابد منه اما لغفلة او لضعف قلب والمراد من الشق الثالث هو اختيار السهو فالمعنى لم انس بل سهوت وبهذا تبين ان ورود النقض على عبارة المتن انما هو بقوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم كل ذلك لم يكن اذ قد اضيف الكل الى المعرفة على طريق احاطة الافراد دون الاجزاء فليس محط النقض قول ذو اليدين بعض ذلك قد كان كما ذهب اليه الفاضل الچلپى اذ عبارة المتن وكلام المصنف رحمه الله قد كان فى اضافة الكل لا فى اضافة البعض ﴿ ويمكن توجيه كلام الفاضل الچلپى بالحمل على الدقة فى المقام وهو ان قوله بعض ذلك قد كان موجبة جزئية فاذا كان نقيض الجواب السابق موجبة جزئية لا جرم تكون الجواب السابق سالبة كلية متعارفة بان يكون الحكم على الافراد فمعنى قوله حيث رد كل ذلك لم يكن بقوله بعض ذلك قد كان ان جواب ذى اليدين يقتضى ان يكون الكل المضاف الى المعرفة لاحاطة الافراد مع ان المصرح فى المتن انه اذا اضيف الى المعرفة فهو لعموم الاجزاء وفيه نظر وله جواب بقى الكلام فى قوله حيث رد كل ذلك لم يكن بقوله بعض ذلك قد كان من وجهين الاوّل فى عنوان الرد الذى هو يوهم القبح والثانى فى التعبير فالاولى ان يقال حيث اجاب عن قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بالموجبة الجزئية فبالضرورة يكون الكل لعموم الافراد وملخص الكلام ان قوله قد كان بعض ذلك يارسول الله هو بيان الحال وعرض الشبهة دون الرد عليه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم سواء كان الجواب السابق ما قصرت وما نسيت كما فى بعض الطرق او كل ذلك لم يكن كما فى اشهر الروايات الناطقة بنفى الحالتين يعنى بنفى النسيان ونفى القصر فى جميع الطرق والروايات كلها ﴿ ويمكن ﴾ الجواب عن النقض بحمل الكل على الكل المجموعى نحو كل الرجال يحمل هذه الصخرة العظيمة او الحجر العظيم الا ان سياق

الحديث

الحديث بأباه وكذا قول ذى اليدين بعض ذلك قد كان لانه اشارة الى نقيض القضية الاولى فتكون سالبة كلية بالضرورة كما سبق ﴿ قوله مسئلة حكاية الفعل لا تعم الخ اختلفوا فى تحرير هذه المسئلة وفى نسخة من اصول الفقه الفعل المثبت لا عموم له اصلا قيل المراد من الفعل ما يقابل القول ويؤيد هذا المراد ما قالوا فى ترجيح القول على الفعل حيث علاوه باحتمال الاختصاص اى اختصاص الفعل بخصوص الازمنة او بخصوص الحال وباحتمال ان يكون من خصايصه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم وبهذا تبين حال من قرأ الفاتحة بالوقف فى كل من الآيات السبعة منها بناء على ما روى بالاسناد المتصل الى ام سلمة رضى الله تعالى عنها من ان النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم كان اذا قرأ قطع قراءته يقول بسم الله الرحمن الرحيم ثم يقف ثم يقول الحمد لله رب العالمين ثم يقف ثم يقول الرحمن الرحيم ثم يقف ثم يقول مالك يوم الدين ثم يقف والحق ان هذا الحديث الفعلى لتعليم جواز الوقف على رأس الآية فلا يدل على عموم القراءة على هذه الشاكلة فى جميع الازمنة فمن ثم جرت عادة القراء على خلاف ما روى عن ام سلمة رضى الله تعالى عنها كما فى الحرمين الشريفين والبلدة الفاخرة بل الحديث المذكور انما يشير الى ان الفاتحة سبعة آيات بشهادة الجهر بالتسمية وقد قال علماؤنا ان الجهر بالتسمية فى الصلوة محمول على التعليم فاذا عرفت هذا فالمعنى ان حكاية الراوى فعل الرسول صلى الله تعالى عليه وآله وسلم لا تدل على عموم المحكى عنه فيتوقف العموم على العامل والاجتهاد فلا يجوز قراءة العامى الفاتحة بالوقف فى سبعة مواضع بناء على ما حكاه ام سلمة رضى الله تعالى عنها وفى نسخة من الاصول حكاية الحال لا تعم ﴿ قال العلامة فى التلويح تحرير محل النزاع على ما صرح به فى اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابى فعلا من افعال النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بلفظ ظاهره العموم هل يكون عاما ام لا فذهب بعضهم الى عمومه وبعضهم الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكى بالحكاية والعموم فى الحكاية لا فى المحكى ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمصنف رحمه الله مثل ذلك بقول الصحابى انه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم صلى داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت فى الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة فى زمان معين وغيره انما يلحق به بدليل من دلالة النص او القياس ﴿ اقول النزاع فيما يحتمل العموم فالذى رواه الصحابى يحتمل ان يكون خاصا وان يكون عاما ومع الاحتمال لا يجوز القطع بالعموم فالتمثيل فى المتن بمثل صلى فى الكعبة اذا كان لوقوع الفعل على صفة معينة كما هو الظاهر فلا يرد ما اورده العلامة واذا كان لحكاية الفعل

فله وجه ما ﴿ قوله قال الشافعى رحمه الله لايجوز الفرض فى الكعبة الخ اى فى قوله القديم كما فى الهداية والكافى ولم ينقل دليله مع ان عادة الهداية هى نقل دليل الامام الشافعى فى المسائل الخلافية اشارة الى رجوعه الى القول الجديد الراجح عنده وهو جواز الفرض على ما فى نهاية المحتاج ﴿ وقال من لم يميز بين القديم والجديد نسبة هذا القول اليه غير صحيحة وان وقعت فى الهداية والكافى وغيرهما لان مذهبه كمذهبنا فى جواز النفل او النفل والفرض جميعا على ماصرح به المصنف رحمه الله فى شرح الوقاية ﴿ اقول نظير هذه الجهالة ههنا من صاحب الحزامة على ما فى نهاية المحتاج من كتب الشافعية مثل جهالته فى الناظورة على ما فى الميزان الكبرى للشيخ الشعرانى من الشافعية فكما انه عجز فى الناظورة ولم يطلع ولم يفهم الفرق بين القول القديم وبين القول الجديد فى مسئلة الانتقاض للامام الشافعى رحمه الله ونسب صاحب الهداية الى الجهالة ثم خاف عن الاقران فقال واما صاحب الهداية فصاحب الهداية مع ان المسئلة التى اوردها صاحب الهداية مذكورة فى الميزان الكبرى كذلك هذه المسئلة التى اوردها صدر الشريعة اعنى عدم جواز الفرض فى قوله القديم موجودة فى نهاية المحتاج واما ما صرح به فى شرح الوقاية فهو قوله الجديد الراجح عند الامام الشافعى رحمه الله وانما اورد القول القديم ههنا لايضاح محل النزاع فى الاصل المذكور ﴿ فان قلت قد نقله صاحب الكفاية عن النهاية حيث قال قال العلامة صاحب النهاية ولم يورد احد من علمائنا هذا الخلاف فيما عندى من الكتب كالمبسوط والاسرار والايضاح والمحيط وشرح جامع الصغير ﴿ قلنا صاحب النهاية ما ادعى عدم وجود الخلاف ولاعدم الوجدان على الاطلاق بل صرح بعدم الوجدان وبعدم الوجود فى الكتب الحاضرة عنده وشتان بينه وبين الحزامة نسبة هذا القول اليه غير صحيحة وان وقعت فى الهداية والكافى وقد سبق وجه الرد عليه فتذكر وتشكر ﴿ ولما مثلوا حكاية الفعل بمثل قضى بالشفعة للجار رده المصنف رحمه الله بقوله واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل اى ليس من باب حكاية الفعل بل هو من باب نقل الحديث بالمعنى ولو سلم وسلمنا انه حكاية الفعل لكن لانم انه من المتنازع فيه لان اللام فى الجار لاستغراق الجنس لعدم العهد واجاب عنه العلامة فى التلويح بوجوه ثلثة حاصل الوجه الاوّل ان مدلول الكلام هو الاخبار عن النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بانه حكم بالشفعة للجار وهو المراد بحكاية الفعل ويمكن دفعه بالمنع فتأمل وحاصل الوجه الثانى ان عموم لفظ الجار لايضر بالمقصود اذ النزاع فى حكاية الصحابى بلفظ عام وانت خبير بان المصنف رحمه الله فى صدد المنع وان اورده فى صورة الدعوى كما لايخفى وحاصل الوجه الثالث ان جعله بمنزلة قول الصحابى قضى بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية الفعل وانت خبير بان العموم قد يكون معلوما بالقراين وتلخيص كلام المصنف

رحمه الله وحاصله ان الراوى فى الصورة الاولى اعنى قوله صلى النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قد حكى عن فعل النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم اى عن صلاته وهى من افعال الجوارح وليس له عموم اصلا بل هو من باب الاشتراك حكمه التوقف والتأمل فيتوقف اثبات العموم على القياس فنقول لما ثبت جواز النفل بنعله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فى الكعبة كما ذهب اليه الامام الشافعى رحمه الله فى قوله القديم ومن المعلوم ان الفرض والنفل متساويان فى امر الاستقبال حالة الاختيار فثبت الجواز فى الفرض قياسا على النفل بالعلة المشتركة بينهما واما حاصل الصورة الثانية فيوراجع الى نقل الحديث بالمعنى عندنا فقول التلويح والتقدير خلافه وفى نسخة بخلافه والمآل واحد وهو ان المفروض حكاية الفعل فى نحو قضى بالشفعة عجيب جدا من مثله اذقد سبق ان المصنف رحمه الله فى صدد المنع اى فى صدد منع كونه حكاية الفعل حتى يرد الاشكال بانه علم مع انه حكاية الفعل ووجه المنع وسنده ان المراد فى قولهم الفعل المثبت لا عموم له هو فعل الجوارح على ما شاع فى امثاله ولو سلم الاطلاق فلا نسلم استفادة العموم من الحكى الذى قد كان كلا منافيه اذ العموم قد يستفاد من القراين

هكذا ينبغى ان يفهم من صدر ترجمة المسئلة الى هنا كلام التوضيح والتلويح واما صاحب الحزامة فقد ذهب من طريق التركستان فلم يصل اليهما كما هو شأنه وعادته التى هى سرد عبارات السيد الشريف وعبارات الفاضل الچلپى باسرها سردا مجردا فى تقريرها وتطبيرها ولا يخفى ان تخطئة العلامة من السيد الشريف فى ترجمة المسئلة وكذا نسبته الى الخيال المجرد فى الابحاث

الواردة ليست بصحيحة فلابد من الرجوع الى المنع والحل ﴿ قوله مسئلة اللفظ الذى ورد بعد سؤال او حادثة الخ اى هذه قاعدة من اصول الحنفية حاصلها ان اللفظ العام اذا ورد بناء على سبب خاص سواء كان ذلك السبب سؤال السائل او وقوع الحادثة لا يختص بالسبب اى لا ينحصر ذلك اللفظ العام بالمورد الخاص الذى ورد فيه ذلك اللفظ ومعنى وروده على السبب هو صدوره من الشارع عند وقوع الحادثة او وقت سؤال السائل اما الاول فمثلوه بما روى انه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم مر بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر كما فى فتح القدير وغيره وانت خبير بما فيه اذ الوارد فى هذه الشاة على ما فى صحيح البخارى هو قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم هلا انتفعتم باهابها فقالوا انها ميتة فقال صلى الله تعالى عليه وآله وسلم انما حرم اكلها واما الثانى فنظيره قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم الماء طهور لا ينجسه شىء الا ما غير طعمه او لونه او ريحه وفى رواية خلق الماء طهورا قد ورد جوابا عن سؤال السائل من بئر بضاعة بضم الباء على ما هو المحفوظ وقد يقرأ بكسر الباء والصاد المهملة ايضا والظاهر من استشهاد صاحب الهداية بهذا الحديث الشريف على طهورية الماء المطلق

انه قد حمله على ابتداء الكلام مع احتمال الجواب كما قال المصنف رحمه الله وفى الرابع يحمل على الابتداء حملا على الافادة يؤيده استشهاد الصحابة بالعمومات الواردة فى الوقايع المخصوصة التى تندرج فى العموم هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام ﴿ قوله ففى الثلثة الاول يحمل على الجواب الخ اما الاول ليس بمستقل فلا يكون كلاما حتى يحمل على ابتداء الكلام واما الثانى فلانه خرج مخرج الجواب بداهة فلا يكون كلاما ابتداء حتى يحمل على ابتداء الكلام واما الثالث فلانه قد كان مستقلا ظاهرا فى الجواب على ما خرج من التقسيم حيث قال والظاهر انه اى الكلام المستقل جواب مع احتمال الابتداء تخصيص المقام جواب السائل اذا كان غير مستقل كنعم يساوى السوءال فى العموم والخصوص واذا كان ذلك الجواب مستقلا مساويا فهو على وفق السوءال اى تابع له واذا كان الجواب خاصا لا يعم الا بالقياس او بدلالة النص ﴿ قوله ﴾ وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب الخ اى الحمل على الابتداء والحمل على الافادة يؤيده ما قيل من ان العهدة والاعتبار انما هو لعموم اللفظ وخصوصية السبب ملغاة ﴿ وههنا شبه من طرف المخالفين اوردها العلامة فى التلويح مع اجوبتها ﴿ حاصل الشبهة الاولى انه لو كان اللفظ الوارد فى سبب خاص عاما لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبته اليه كنسبته الى سائر الافراد التى يجوز تخصيصها بالاجتهاد والتالى باطل بالاجماع ﴿ وجوابها منع الملازمة اذ التخصيص بالاجتهاد انما يجوز للافراد التى لم تدخل تحت العام اولم تدل القرينة على دخولها تحته وقد اشرنا الى ان المورد الخاص قطعى الدخول والاندراج تحت العام الوارد فليس نسبته اليه كنسبة سائر الافراد اليه وقد يجاب بمنع بطلان اللازم ومنع الاجماع اذ الامام الاعظم رحمه الله قد اخرج بالاجتهاد ولد الامة الموطوءة لسيدها عن عموم قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم الولد للفراش كما فى صحيح البخارى بناء على ان للفراش فيه مجال الاجتهاد والاختلاف وتنقيح المناط لا يوجب خروج السبب فلا يلزم ما قرر على الامام الاعظم رحمه الله اخراج المورد الخاص فتأمل ﴿ وحاصل الشبهة الثانية انه لو كان اللفظ الوارد على سبب خاص عاما لم يكن فى نقل السبب الينا فائدة وقد دونوا فيه اى وجه ذكر السبب ﴿ وجوابها منع الملازمة وربما تكون معرفة الاسباب قرينة على فهم المراد وتلك القرينة الدالة على فهم المراد فائدة جليلة نافعة جدا ﴿ وحاصل الشبهة الثالثة انه لو كان اللفظ الوارد على السبب الخاص عاما لا يكون الجواب مطابقا للسوءال ﴿ وحاصل الجواب المراد من المطابقة كون الجواب بحيث يفهم منه حال المسوءل عنه وقد يفهم المذكور ههنا مع الزيادة وهى معرفة غيره وزيادة الفائدة لا تنافى المطابقة والعام الوارد على السبب الخاص ليس بنص فيه وعلى تقدير تسليم النصية لا يقتضى ذلك التجوز فى الباقى فيعم مع تساوى النسبة الى

جميع الافراد ﴿ قوله فصل حكم المطلق ان يجرى على اطلاقه الخ اى عند اصحابنا الحنفية ان امكن العمل باطلاقه كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية فلا يزاد على الغسل المطلق اشتراط النية والترتيب والتسمية بالخبر الواحد كما ذهب اليه اى الى اشتراط النية والترتيب الامام الشافعى والى اشتراط التسمية اصحاب الظواهر ومنهم ابن الهمام قد نص به فى فتح القدير على خلاف الامام الاعظم رحمه الله وغير خفى ان قوله اى قول ابن الهمام مردود عليه بما حققناه فى حاشيتى على الهداية ﴿ اختلفوا اوّلا هل هما اى المطلق والمقيد خاص ام لا فقيل المقيد من اقسام الخاص والمطلق من اقسام العام ﴿ والحق انهما من اقسام الخاص بناء على ان الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد ويقطع الاشتراك فيعم خصوص الجنس وخصوص النوع وخصوص الصنف وخصوص الشخص وخصوص العين وخصوص الفرد واليه المحققون ومنهم صدر الشريعة حيث قال فى الباب الاوّل اسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق اومعه فمقيد او اشخاصه فعام ثم صرح فى الشرح بان المطلق من اقسام الخاص ﴿ واختلفوا ثانيا فى تعريفهما والاولى فيه ان يقول المطلق ما دل على ذات الشىء او على حقيقته من غير تعرض الى الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة فامثال المطر عام ليس بمطلق وقدمرما عند لتعريفه وهذا الفصل معقود وموضوع لبيان احكامه ﴿ وعلى التعريف الاولى اعتراض نقله الفاضل الجلبى عن الابهرى ماحاصله الدال على الذات هو الدال على الحقيقة وذلك موضوع الطبيعية والمطلق موضوع المهملة وذلك مدفوع بان حقيقة اسم الجنس فرد لا بعينه اى لم يعتبر تعينه فاستعماله فى موضوع المهملة حقيقة ولو سلم فالدال على الذات اعم من الدال عليه من حيث هو او من حيث تحققه انتهى ﴿ اقول لابد من ايضاح الاعتراض والجواب اما الاعتراض فتوضيحه ان التعريف الخارج من تقسيم صدر الشريعة راجع الى موضوع الطبيعية او الى مهملة القدمائية اى الطبيعة من حيث العموم والاطلاق او الطبيعة من حيث هى هى مع قطع النظر عن حيثية الاطلاق وقد تقرر عند الجمهور ان المطلق موضوع المهملة التى موضوعها الافراد وذلك لان المقصود بيان احكام الافراد دون المفهومات ﴿ واما الجواب فحاصله ان الدال على الذات يشمل ما دل عليه من حيث هى او من حيث تحققه اى يشمل موضوع مهملة القدمائية وموضوع مهملة المتأخرين ايضا ﴿ والتحقيق ان اطلاق المطلق وارادة الفرد منه لا يخرجه عن الاطلاق ولا يدخله الى المقيد اذا كانت تلك الارادة لانطباق الجنس عليه ولا يخفى ان ارادة الفرد منه ليست لخصوصية الفردية بل تلك الارادة لانطباق الجنس عليه فاندفع الاعتراض المذكور به فتأمل فانه موضع تأمل ولهذا او لرعاية وجه التعقيب وملاحظة المناسبة فسره العلامة بما هو الشائع فى جنسه اى حصة منه مع قيد الوحدة المبهمة وفى الجموع الجماعة مع قيد الوحدة والانتشار والحق مع العلامة صاحب

التلويح فى التفسير اذالمقصود فى اسم الجنس والمصادر منونة كانت اوغير منونة نحو رجعى وذكرى هو الافراد دون الطبيعة وايضا ان المتعارف هى الافراد والتعارف منشأ التبادر وهو علامة الحقيقة وايضا ان محط الكلام ومناط الاغراض والغاية هو الاحق بالاعتبار والربط والاتصال بالمقام وبهذا تبين لك ان قول صاحب الحزامة ولقد ابعد الله تعالى عن التحقيق من فسره بانه الشايع فى جنسه ردا على العلامة مردود بوجوه اربعة ﴿ قال الفاضل الچلپى تفسير الشايع بالحصة لدفع التوهم من ظاهر عبارة القوم ان المطلق مايرادبه الحقيقة من حيث هى وذلك لان الكلام انما يتعلق بالافراد دون المفهومات انتهى لعل النسخة القديمة لان الاحكام بدل الكلام وتوضيح كلام الفاضل الچلپى ما اسلفناه آنفا فاذاكان تفسيره بالحصة لاجل اصلاح التعريف المشهور واختياره لاجل رعاية وجه التعقيب وملاحظة المناسبة حيث قال لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشايع فى جنسه فاعلم ان كلام التلويح مؤيد بوجوه ستة كمالايخفى ﴿ قوله فاذاوردا الخ حاصل التقسيم وتوضيحه انه اذاورد المطلق والمقيد فلايخلو اما ان يكونا فى الحكم اوفى السبب والاوّل لايخلو اما ان يختلف الحكم اويتحد والثانى اما ان يكونا منفيين اومثبتين والثانى اما ان يتحد السبب اويختلف فالاقسام خمسة فقوله فان اختلف الحكم شروع الى بيان القسم الاوّل وهو ما يكون فى حكمين مختلفين وضبط العلامة راجع اليه وخصه عاجز عنه ﴿ قوله ولنا قوله تعالى لاتسئلوا عن اشياء اه فان هذه الآية تدل على حرمة السؤال عما ليس بظاهر بل يبقى على الظاهر فيبقى المطلق زمانه على اطلاقه توضيحه ان المطلق مقيقة فى الاطلاق ولاشى ء من الحقيقة يترك الابدليل صارف عن الحقيقة فالمطلق لايترك اطلاقه الابدليل صارف على ان المقيد معدوم فى زمان الاطلاق فلايعارضه ﴿ وقد يقال ان الوصف فى المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهى وفيه نظر اورده العلامة فى التلويح وله جواب فى حاشية الفاضل الچلپى ﴿ قوله ﴾ وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنه ابهموا ما ابهم الله الخ الظاهر على ما اقتضاه المقام انه استدل على اجراء المطلق على اطلاقه وعليه كلام العلامة فى التلويح فعلى هذا يندفع مافى الحزامة بالنقل المجرد عن حاشية الفاضل الچلپى ويندفع ما فى تلك الحاشية ايضا ومطلب الاحتجاج بقول الشعراء من المطالب اللغوية وفرق بينه وبين هذا المطلب وكونه صحابيا كبيرا متقيا مسلم عند العلامة فاذا اقمنا دليلا بما حاصله انه رضى الله تعالى عنه قد فسر الصمد بما لاجوف له لوصح وهذا مع انه ينافى اختصاص الصمدية له تعالى وهو صفة مختصة به تعالى يخالف قوله ابهموا ما ابهم الله تعالى فتلك الاقامة لاتنافى كونه صحابيا كبيرا متقيا فضلا عما فى التلويح مع بناء كلامه على ماذهب اليه الامام الشافعى وبه صرح ﴿ قوله ﴾ والنفى فى المقيس عليه

بناء على العدم الاصلى فكيف يعدى الخ هذا وجه رابع من الوجوه الاربعة التى هى المدافعة مع الشافعية معطوف على قوله ولنا قوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء يعنى ان حمل المطلق على المقيد بالقياس كما ذهب اليه الامام الشافعى رحمه الله فى كفارة الظهار قياسا على كفارة القتل قياس فاسد بوجوه ثلثة حاصل الاوّل ان هذا القياس ليس بتعدية للحكم الشرعى بل هو تعدية للعدم الاصلى وحاصل الثانى ان هذا القياس ابطال لحكم شرعى ثابت بالنص المطلق وحاصل الثالث ان شرط القياس ورود النص فى جانب الفرع كما قال وكيف يقاس مع ورود النص وملخص الرد عليه ان حاصل هذا القياس يقتضى اثبات التناقض والتعارض اى ايجاب الرقبة ثم نفى الرقبة الكافرة بالنص المقيد فقوله وهو ساكت عن الكافرة جملة حالية كانه معارضة بالقلب عليه اى والحال ان المقيد ساكت عن الكافرة والمطلق ناطق بها لشمول الاطلاق عليها والنطق وجودى والسكوت عدمى فكان الاطلاق اولى لهذا الوجه واما من قلق رأسه فى امر التحشية فقد علق على قول المصنف رحمه الله لئلا يلزم التناقض هكذا ولان الدلالة اللفظية الوضعية مستندة الى استعمال اللفظ وارادة معناه فانظر الى المتحير فانه فى واد المحسر وكلام صدر الشريعة فى واد آخر من وادى الكاظمة ثم انظر الى قوله قال الشيخ الرئيس اللفظ بنفسه لا يدل البتة بل بارادة اللافظ فان هذا اللافظ بكلام الشيخ فى وادو مراد الشيخ فى واد آخر فاعلم ان الشيخ قد فسر الدلالة العقلية بما كانت العلاقة بين الدال والمدلول علاقة ذاتية والطبيعية ما كانت العلاقة بين الدال والمدلول احداث الطبيعة الاوّل عند عروض الثانى والوضعية ما كانت العلاقة بين الدال والمدلول جعل الجاعل اياه له فالدلالة فى القسم الاول مستندة الى علاقة العلية والمعلولية وفى الثانى الى الطبيعة وفى الثالث مستندة الى جعل الجاعل وهذا اى جعل الجاعل امر واستعمال المستعمل امر آخر وايضا لزوم التناقض وجه سكوت المقيد عن الكافرة وحديث السكوت قد عقد على طريق المعارضة بالقلب على الشافعية وحديث الاستعمال امر آخر فى واد آخر فنظير كلام الشيخ ونقله ههنا مثل نقل كلام فتح القدير حيث قال لفظ الحديث فى سنن ابى داود والدار قطنى رد اعلى قول المصنف رحمه الله وانما يثبت بقوله عليه السلام ليس فى العوامل والحوامل والعلوفة صدقة اى من قبيله فى اصل السقوط اى سقوط رده عليه فتوقفوا ايتها المتجاهلة من

اتباع الحزامة ولا تستعجلوا فى تصويبها لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا ان تصيبوا اى فتوقفوا فى اخباره واطلبوا البيان وانكشاف حقيقة التوضيح والتلويح فلا تعتمد واما سطرت الحزامة فليتأمل حتى يتضح وجه المعارضة بالقلب سواء فسر الموجب بالالتزام او بالتسليم

﴿ قوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك الخ اختلفوا فيه اى فى سبب وقوعه وذلك الاختلاف مبنى على الاختلاف فى اللغة فاذا كانت توقفية كما ذهب اليه الاشعرى وابن فورك فهو الابتلاء واذا كانت اصطلاحية كما ذهب اليه ابو هاشم واتباعه فهو غفلة الواضع بان نسى وضعه وقد اشتهر فى قوم فرضعه ثانيا لمعنى آخر واشتهر فى آخرين ثم ترضى الكل على الوضعين اذ الابهام اى ابهام المقصود قد يكون مطلوبا سأل كافر عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم وقت ذهابه الى الغار مع الصديق الاكبر وقال من هو فاجمل ابو بكر رضى الله تعالى عنه وقال هو رجل يهدى السبيل وذهب بعض الجماعة الى امتناعه لانه يستلزم الخلل فى الفهم وتردد الذهن وقد يتعذر الاستكشاف اما لهيبة المتكلم او للاستنكاف من السؤال فيحمله على غير المراد فيقع فى الجهل فيكون سببا لوقوع الاغلاط فاذا قال لعبده اعط فلانا عينا واراد به خبزا او شيئا آخر من الاعيان فاعطى العبد دينارا فيتضرر السيد فهو يقتضى امتناع الوضع له والحق وقوعه اذ تعريف الشىء لغيره مجملا قد يكون مقصودا كالتفصيل فى بعض الاحوال كما فى قصة الذهاب الى الغار نعم اذا دار اللفظ بين الاشتراك وعدمه فالاصل عدمه ﴿ قوله والصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار الخ اختلفوا فى معناها فذهب الجمهور الى انه مختلف باختلاف المصلى فهى بالنسبة لله تعالى الرحمة والاحسان او ارادته وبالنسبة لما سواه تعالى من الملائكة وغيرهم الدعاء واختاره بعض المحققين على ان الاستغفار من جملة الدعاء وقيل انها موضوعة لمعنى واحد وهو العطف والتعطف يختلف باختلاف العاطف فعلى الاول مشترك لفظى فيتعدد وضعه ومعناه كلفظ العين وعلى الثانى مشترك معنوى فيتحد وضعه ومعناه واختاره المصنف رحمه الله حيث قال قلنا الاشتراك لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلابد من اتحاد معنى الصلوة لكنه يختلف باختلاف الموصوف لسائر الصفات لابحسب الوضع اى لايتعدد وضعه ولايختلف حتى يكون مشتركا لفظيا بل وضعه واحد وضع لمعنى العطف والتعطف اولمعنى التعظيم وقوله سياق الكلام لايجاب الاقتداء يؤيد الثانى اى سياق الآية يدل على ان المراد بالصلوة لازمها وهو تعظيمه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فالمعنى عظموه بالاقتداء فى الصلوة له ولايخفى ان الرحمة بمعنى المحبة والاحسان والدعاء والاستغفار من مصداقات العطف والتعطف الذى هو الموضوع فى الحقيقة وبهذا تبين معنى قوله فلابد من اتحاد معنى الصلوة فى الجميع نظيره قوله تعالى يحبهم ويحبونه فيراد بالمحبة لازمها هكذا ينبغى ان يفهم جواب الحسن الذى تفرد به المصنف رحمه الله فمن الاعاجيب ما فى التلويح حيث قال نعم حسن لو لم يتعرض فيه لايجاب

اتحاد

اتحاد معنى الصلوة فى الآية فانه عجيب من مثل العلامة واما ما كتب وجمع من عبارات الفاضل الچلبى ومن حواشى شرح مولانا الجامى من حديث دخول الباء على المقصور والمقصور عليه مما لا تعلق له ولا مناسبة فى هذا الكتاب والتنقيح فمثله ليس بعجيب من مثل صاحب الحزانة ﴿ قوله وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من السموات ومن فى الارض الآية معطوف على ما فى صدر الشرح فالمعنى القائلون بعموم المشترك او المجوزون قالوا ومنهم الشيخ ابن الهمام فى تعليقه خلافا على الهداية ﴿ قوله اقول تمسكهم بهذه الآية لا يتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد فى الجميع الخ يعنى ان حقيقة السجود هى غاية الخضوع وهو فى الانسان يتحقق بوضع الجبهة اختيارا فان هذا الوضع الاختيارى غاية الخضوع فى ذات الجبهة المختار وفى غير الانسان يتحقق بالانقهار والمغلوبية تحت حكم حاكم الازل وبهذا تبين لك اندفاع ما فى التلويح من الترديد وهو ان اريد به السجود القهرى فهو يشمل الكل فلا وجه لتخصيص كثير من الناس وان اريد به السجود الاختيارى فهو لا يتأتى فى غيرهم فلا يصح الاسناد ووجه الاندفاع ظاهر ويمكن حمل من على البيان ايضا فيراد السجود القهرى الشامل لكل الناس واما جوابه الثانى اعنى قوله وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الرأس على الارض فى الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات فهو واضح ايضا على طور العرفاء الكرام على ما فى روح البيان واما ما فى القاضى فهو على طور العلماء وفضلاء العصر وبين المسلكين بون بعيد وفرق شديد وبهذا تبين اندفاع ما فى التلويح فليتأمل فيه ﴿ قوله التقسيم الثانى فى استعمال اللفظ فان استعمل فيما وضع له فاللفظ حقيقة الخ فهى الكلمة المستعملة فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب اى فى اصطلاح به يكون التخاطب مثلا لفظ الفاعل اذا استعمل فى التخاطب اللغوى بمعنى الجاعل يكون مجازا واذا استعمل فى التخاطب الفلسفى يكون حقيقة فعلى هذا القياس وهى اما حقيقة لغوية اذا كان الواضع اهل اللغة واهل اللسان وحقيقة عرفية عامة اذا كان الواضع واهل التخاطب العرف العام كالدابة موضوعة فى اللغة لما يدب فى الارض وفى العرف العام لذات القوائم الاربعة او باشتهار المجاز كاضافة التحريم الى الاعيان فعلى هذا يحمل قول من قال فى قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم اضافة الحرمة على الحقيقة فى افادة خروج العين عن المحلية للفعل فتأمل او بالتعميم فى المعنى اللغوى كالخطاب الخاص بالنبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم يعم الامة عرفا واما عرفية خاصة اذا كان الواضع واصطلاح التخاطب عرفا خاصا غير الشرع وتسمى تلك الحقيقة حقيقة اصطلاحية وحقيقة شرعية اذا

كان الواضع واصطلاح التخاطب اهل الشرع ﴿ قوله وان استعمل فى غيره لعلاقة فمجاز الخ هى الكلمة المستعملة فى غير ما وضع له لعلاقة بينهما فاذا كان الاستعمال من غير علاقة فهو خطأ قيل هى خمسة وعشرون نوعا وقيل اثنى عشر نوعا وقيل اربعة والضبط المختار عند المصنف رحمه الله سيأتى فى الفصل الثانى اورده اى الاقسام التسعة على نهج التقسيم العقلى اى باداة الانفصال كما هو اى الطريق المذكور دأبه تسهيلا للضبط وان لم يقصد الحصر العقلى على الحقيقة ﴿ قوله والعلاقة فمرتجل الخ وفيه اشارة الى رد ما اشتهر من ان كل ما استعمل فى غير الموضع له فهو مجاز وذلك لانه جعل المرتجل من اقسام ما استعمل فى غير الموضوع له وقد جعله اى المرتجل قسيما مقابلا للمجاز فليس كل ما استعمل فى غير الموضع له مجاز الجواز ان يكون البعض من قسم المرتجل ﴿ قوله فان نسب المتكلم الفعل الى ماهو فاعل عنده فالنسبة حقيقية الخ قد يراد بالفعل احد اقسام الكلمة وجوديا كان نحو ضرب اوعدميا نحو لم يضرب وقد يراد به المعنى اللغوى فمنه ماينـدرج تحت مقولة ان يفعل ومنه ماينـدرج تحت مقولة ان ينفعل كالكسر والانكسار وكذا الفاعل قد يراد به ماهو مصطلح ائمة النحاة فيشمل الفاعل فى مثل ضرب زيد وسرتنى رؤيتك وقد يراد به ماهو موجد الفعل فاذا اريد العموم فى الجانبين لابد من التعميم فى النسبة الحقيقية اذ موجد الضرب وموجد السرور وفاعلهما هو الله تعالى فى الواقع خلافا للمعتزلة والدهرية ومن يحذو حذوهما ﴿ قوله وان نسب الى غيره بملابسة فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل الخ ولايخفى ان جعل الربيع بمنزلة الفاعل الحقيقى على طريق الادعاء لايجعل اسناد الانبات اليه حقيقة وقد ينفك المكنية عن الاستعارة التخييلية فالربيع مكنية بلاتخييل عند اى عند الموحدين فاذا قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا فاذا قاله الدهرى يكون حقيقيا اذ قد اسند الفعل الى ماهو فاعل عنده وان لم يكن الربيع فاعلا فى العقل ﴿ قوله مسئلة المجاز خالى عن الحقيقة الخ يعنى لمعرفة المراد بالنصوص طرق ووجوه منها ان اللفظ اذا كان حقيقة فى معنى ومجازا فى آخر فالمعنى الثانى مستعار لايزاحم المعنى الحقيقى الا اذا تعذر حمله عليه فقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم نص فى حرمة نكاح بنت الزانى له لانها مخلوقة من مائه فتكون بنته حقيقة اما عدم ثبوت النسب فلانه نعمة لاتنال بالسبب الحرام الممنوع خلافا للامام الشافعى رحمه الله فنكاحها صحيح عنده وفرعت عليه احكام فقهية على المذهبين لابأس فى الاشارة اليها فى ضمن الرد على الحزامة فلازم الترجمة والعناية انه يعتبر فى الخالى ان ينعقد السبب موجبا للاصل بمصادفة محله ثم

بالعجز

بالعجز عنه ينقلب الحكم الى الخلف فالخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع مثلا لايكون موجبا للتيمم هكذا ينبغى ان يفهم المسئلة والخلفية ايضا ومنهم من فسرها بالفرعية فالحقيقة راجحة والمجاز مرجوح عنده ونص عبارة التلويح هكذا قوله مسئلة لاخلاف فى ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها يعنى ان الحقيقة هى الاصل الراجح المقدم فى الاعتبار وانما الخلاف فى اعتبار الخلفية يعنى اتفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة وانه لابد من امكانها واختلفوا فى جهة الخلفية فيرجع ذلك الامكان عند الامام الاعظم رحمه الله الى نفس التكلم اى التكلم بالمجاز خلف عن التكلم بالحقيقة فالتكلم بلفظ هذا ابنى للاكبر سنا اى لمن لايولد مثله عن مثله يراد به العتق خلف عن لفظ يراد به البنوة واذ لابد من امكان الاصل فيكفى صحة التركيب على وفق القاعدة العربية فيصح التكلم وهذا معنى قوله والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتداء وخبر اى على ماهو الضابط عند العربية اوصحة التكلم مبنية على هذا الضابط عندهم على ماذهب اليه الامام الاعظم رحمه الله فانت ابنى قائلا للاكبر سنا يوجب العتق عنده لوجود شرط المجاز وهو صحة التركيب واستحالة الحقيقة هربا عن اللغو والالغاء ولايوجبه عندهما اى لايعتق هذا العبد عندهما وعند الامام الشافعى فى قوله القديم يقولون ان المجاز موقوف على الاصل اى امكان الحقيقة وهى محال ههنا والموقوف على المحال محال وهذا مبنى على ان الخلفية انما هى فى حق الحكم اى الحكم الثابت بمجاز هذا اللفظ خلف عن الحكم بحقيقته وذلك بان يتعذر حكم الحقيقة بعارض فيصار الى المجاز لاثبات حكم الحقيقة لان المقصود هو الحكم فجعل المجاز خلفا عما هو المقصود اولى فان قلت الخلفية ههنا بمعنى انه لايصح الحمل على المجاز مالم يمكن الحمل على الحقيقة ولايلزم منه اشتراط المجاز بامكان الحقيقة والخلفية فى الحكم لايوجب امكانه بخلاف خلفية الخنثى للبر قلنا المجاز لابد له من محل يصح تحققه فيه يخرج به عما كان عليه من الحالة الاصلية وهذا المحل هو اللفظ المذكور من حيث انه يفيد المعنى بحسب التركيب عند الامام الاعظم رحمه الله وعندهما هو ذلك اللفظ من حيث انه يصح حكم المفاد منه حين التركيب ﴿ قوله فصحة الاصل من حيث انه مبتداء وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقى مخصوصان بهذا ابنى الخ تفريع على الامر الثانى الذى افاده الامام فخر الاسلام فيراد بالبنوة لازمها وهو العتق والاعتقاد من حين الملك فصار الاعتاق اللازم عرفا وصحة التركيب على القانون الذى لايتوقف على صحة الحكم فى نفسه اذ لادخل فى الافادة واما قولهم ان الحكم هو المقصود من اللفظ فالخلفية باعتباره اولى فممنوع اذ لاملايمة ولامناسبة للمقصودية باعتبار الخلفية فى الحكم فيما يتعلق بالدلالة بل الخلفية ههنا فى الدلالة وهى تابعة لصحة التركيب على وفق قانون

اللغة فاذا عرفت الاختصاص المذكور فاعلم انه لايعتق فى اخى لشيوع الاخوة فى الدين فيمكن الحمل عليه ﴿ ثم ليس من الاعاجيب مافى الحزامة حيث قال والمسئلة دلت على امتناع اعادة المعدوم بعينه عند الحنفية وانكار بعض احداث المتكلمين ذلك باطل لا محالة ولااعتدادبهم وحجتهم داحضة عندربهم انتهى الصادر من قلت حيائه ومن قلة شعوره مع ان هذه المسئلة فى وادومسئلة اعادة المعدوم فى واد والامام فخر الدين الرازى فى الوادى المقدس وصاحب الحزامة فى الوادى الظلمانى وادى الحسرة الا انه لما عجز من ترجمة اهل المسئلة ولم يشم رايحة من اشارتها ثم صادف لفظ الامتناع حمله على ماحمله كماهو دأبه ﴿ ولايخفى انه دغدغة الدغة وخيال المرأة الحمقاء مردودة عليك بوجوه اما اوّلا فلانه قد عسر عليك ترجمة المسئلة وتتبع معانيها فاخلدت الى الارض الكسالة والبطالة والاستراحة فاستمهدت العجز واستوطأت الحفص واستروحت الى ترويج الخاطر عن كد الفكر والناظر عن كلفة النظر الى التوضيح حيث فسرت الامتناع اى تعذر الاصل كتفسير الدغة بالضم اى المرأة العجوزة فسهلت شأن التوضيح بل شأن الامام الاعظم رحمه الله الذى لولاه لافتضح الاقوام وفتحت لاتباعك باب البطالة والاستراحة وجرأة الاعتساف ﴿ واما ثانيا ﴾ فلان مسئلة الخلف هى طريقة من طرق معرفة المراد بالنصوص ماحاصلها انه يعتبر فى الخلف انعقاد السبب موجبا للاصل مع التصادف فى محله فاذا تعذر الحمل بالاصل ينقلب الحكم الى الخلف فقول المصنف رحمه الله مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة مثل قوله فى المختصر التيمم يخلف الوضوء عند العجز فالمراد به هو عجز العبد والطريق طريق معرفة المراد من النصوص وقد سبق تفصيله فى صدر الحاشية واما طريق الحزامة فهو طريق بهمنيار والعجز عجز البارى تعالى عن ذلك حاصله انه لما انكر البعث فقال الشيخ فاين السائل ليحتاج الى الجواب وكيف تقول ببقاء الدليل الذى اوردتم على امتناع اعادة المعدوم بل هو غير باق لانه مركب من الصغرى والكبرى والزمان مشخص لهما فاذا كان دليلكم معدوما بناء على المقدمة المسلمة عند بهمنيار الاوّل وكانت اعادة المعدوم محالا عنده لايمكن الجواب عنه اى عن المعدوم فاقر بهمنيار الاوّل بصحة اعادة المعدوم ورجع عن كون الزمان مشخصا والبهمنيار الثانى اى صاحب الحزامة لما غفل عن رجوعه وكان معتقدا بامتناع اعادة المعدوم تعسف للانتصار فى انكاره الحشر والنشر اعاذنا الله العباذ بالله سبحانه وتعالى اى بهمنيار الثانى راه كه تو ميردى راه تركستانست ﴿ واما ثالثا فلان قوله والمسئلة دلت على امتناع اعادة المعدوم يدل على انه جدد نكاح زوجته فى كل زمان اوتصرف فى الزوجة بلانكاح مع فقدانه اذ مقدمة هذا الامتناع هى كون الزمان مشخصا فاذا نكح امرأة فى الزمان الاوّل الذى فيه عقد النكاح لزم عليه فى الزمان الثانى تجديد النكاح وهلم جرا ﴿ واما رابعا فلان قوله عند الحنفية قول اهل الفرية فيامن

استاجره

استأجره الكبر والعناد واستأثره البغى والفساد واظهرت الاغلاط الفاحشة وابرزت الاوهام الفاحشة تغيرت وتنكرت واظهرت البغض والنفاق لا يمكن اصلاح هذه الفرية وان هيلنا الحنفية على عموم المعتزلة فاعلم ان الحنفية اتفقوا واجمعوا على ان العالم قابل الفناء اى العدم الطارى والعدم اللاحق فالانسان هو الجوهر القابل للعدم اللاحق فعدم ثم اعاد الله بقاء هذا الجوهر المعدوم بالرمة اى المعاد فى الآخرة هو المعدوم بعينه عند الحنفية والشافعية واهل السنة والجماعة كما نطقت بهذه الاعادة النصوص القرآنية وانعقد عليه الاجماع من المفسرين ﴿ فان قلت هل يمكن للبهمنيار الثانى الاستدلال بقول القاضى اعادة الاعراض والقوى التى فيها واحداث مثلها انتهى ﴿ قلنا لا لان قوله اعادة الاعراض مبنى على ما ذهب اليه الحنفية واهل السنة والجماعة من جواز اعادة المعدوم بعينه وقوله احداث مثلها ناظر الى قول الفلاسفة حيث قالوا لو جاز عوده لم يبق فرق بين المبدأ والمعاد وذلك الفناء المادة وعدم بقاء الجهة الجامعة بين الواقع اولا وبين الواقع ثانيا وقد اشار الى بطلان هذا المذهب قبيل الطرين عند قوله تعالى قل يحييها الذى انشاها اوّل مرة حيث قال فان قدرته تعالى كما كانت لامتناع التغير فيه والمادة على حالها فى القابلية اللازمة لذاتها ﴿ فقوله فان قدرته تعالى كما كانت نص فى ان الله تعالى قادر على اعادة المعدوم ثانيا كما كان قادرا على الايجاد من العدم الصرف اوّلا ﴿ قوله والمادة بحالها فى القابلية معناه ان الممكن قابل للايجاد الثانى يقال له الخلق الجديد فى نص القرآن ويؤيده قوله تعالى وهو اهون عليه او اشارة الى الجواب التسليمى حاصله ولو سلم الامتناع لكن اثبات الحشر لا يتوقف على المادة المعدوم اذ المادة بحالها فى القابلية فى حضرت العلمية الالهية وبهذا تبين ان البقاء المفهوم من قوله والمادة بحالها لا ينافى العدم اللاحق الذى هو الفناء فى اصطلاح اهل الكلام وتحقيقه فى الحاوى على القاضى ﴿ ثم قول البهمنيار الثانى وانكار بعض احداث المتكلمين ذلك اى امتناع اعادة المعدوم باطل لا محالة ولا اعتداد بهم وحجتهم داحضة عند ربهم مع قطع النظر عن كفره وعن تعكيسه الهداية بالضلالة افساد عقايد الكملة تخريب اذهان الطلبة توسيع الامر على ارباب البدعة وهذا صنع اللاعنة الباغضة الناقضة الملقبة بالامامية والرافضية حيث يبالغون فى شتم اهل السنة والجماعة ولما كانت خرقات من بعد من اهل السنة ويعد نفسه من مجدد الشريعة والملة احكم واسرع ضد الاجرم انها واجبة الرد والدفع على علماء العصر فلا بد من نقل ما حققناه فى مصباح الحواشى على شرح الدوانى حتى يتضح عندهم اندفاع غبالاتهم الفاسدة ونص عبارته هكذا والمعاد لا بد قبل الشروع فى المقصود من تحرير مقدمة فى مباحث حتى تكون الناظرون فى هذا المقام على بصيرة ﴿ المبحث الاوّل ﴾

فى تحرير صيغة المعاد الظاهر انه بضم الميم على انه اسم مفعول عبارة عن الراجع الى الوجود بعد الفناء او عن الراجع الى الحيوة بعد المماة او عن الاجزاء الراجعة بعد التفرق الى الاجتماع او الارواح الراجعة الى الابدان بعد المفارقة عنها او عن الارواح الراجعة الى الحالة السابقة من التجرد وتلك الاحتمالات على قدر تفاوت مراتبه وعلى اختلاف المذاهب ايضا واما الفتح فعلى انه اسم زمان ومكان وهذا مما لا يأباه المقام واما بمعنى البعث والحشر من التراب والفطام او من الفطام الرميم اوغيرها من الحالات المختلفة الثابتة بظواهر النصوص الناطقة باعادة الاجسام فهو الايجاد بعد الاعدام واليه جمهور اهل السنة والجماعة الذاهبين الى الفناء بمعنى العدم الطارى اوجمع الاجزاء المتفرقة واليه القائلون بامتناع اعادة المعدوم بعينه وبه صرح الشارح فاذا ضربت المذاهب الخمسة المشهورة فى المعاد بالضم على ما صرح به الامام حجة الاسلام فى التهافت الى المعنيين المشهورين صارت الاحتمالات عشرة واذا ضربت هذا المبلغ الى الاحتمالات الخمسة فى المعاد بالضم بلغ المجموع الى خمسين احتمالا

﴿ المبحث الثانى ﴾ فى بيان الفرق بين النشأة الاولى والنشأة الثانية فالاولى مادة حقيقية للانسان قدرت فيها هيئته بجميع اشكال اعضائه وقد يعبر عنها بالذرة الاصلية وقد يعبر بالاجزاء الباقية بخلاف النشأة الثانية فانها من الاجزاء المنضمة سميت بالاجزاء السيالة والاجزاء المتبدلة والمتحللة وبالاجزاء الغذائية وبالاجزاء الفضلية وغير خفى ان قوله تعالى قل يحييها الذى انشأها اوّل مرة الآية نص فى ان المعاد هى النشأة الاولى دون الثانية وبه يندفع كثير من الاشكالات الواردة فى هذا المقام ﴿ المبحث الثالث ﴾ فى تحرير ادلة القائلين بامتناع اعادة المعدوم بعينه وفى تلخيص الشبه الواردة من طرفهم ﴿ قالوا اما اوّلا فلانه لو صح اعادته لصح اتصافه بامكان العود والامكان صفة وجودية والمعدوم لا يحكم عليه بشىء وجودى ﴿ واما ثانيا فلانه لو امكن عوده لامكن عود الوقت الذى وجد فيه ابتدأ فيعاد مع ذلك الوقت او فى ذلك الوقت فيكون المبدأ معادا وفيه نظر وله جواب ﴿ واما ثالثا ﴾ فلانه لو امكن عوده لامكن عوده مع مثله لان حكم الامثال واحد وفيه نظر اورده القاضى زاده حاصله ان هذا الوجه يخالف ما اورده الشيخ فى الشفاء ثم وجه كلام المصنف رحمه الله بان المراد بقوله لامكن عوده مع مثله هو انه لامكن عوده مع امكان وجود مثله بدلا عنه واعترض عليه الفاضل ميرزاجان الشيرازى بما حاصله ان مدار دليل المصنف على ما هو المشهور من لزوم عدم الامتناع بين الاثنين ومدار دليل الشيخ على الاشارة السابقة من انه لم يتميز ما فرض اعادته عن مثله المستأنف فى نسبة الاعادة اليه بناء على عدم انحفاظ

وحدة الذات والا لكان موجودا حين العدم انتهى ولما اختلف المدار ان اختلف الدليلان فكيف يجوز ارجاع احدهما الى الآخر وهذه الوجوه الثلثة التى نقلها مصنف حكمة العين عن الامام مشهورة فيما بين العلماء الاعلام ﴿ المبحث الرابع ﴾ فى تحرير المدافعة والاجوبة عن الوجوه السابقة اما الوجه الاوّل فمدفوع بوجوه عديدة اما اولا فلانه يمكن ان يعارض عليه بمثله بانه لو امتنع اعادة المعدم يصح الحكم عليه بامتناع العود والمعدوم ليس له هوية فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود واما ثانيا فلانه منقوض بالحكم على المعدوم الممكن بانه جائز الوجود واما ثالثا فلانه يستلزم انتفاء الحوادث واما رابعا فلانه مبنى على كون الامكان صفة وجودية وهو ممنوع واما اندفاع الوجه الثانى فظاهر لانه مبنى على كون الزمان مشخصا وانت خبير بانه يستلزم ان يكون الموجود فى كل زمان شخصا آخر وهو يستلزم ارتفاع الامان ﴿ قال السيد السند قدس سره فى تعليقه على شرح حكمة العين وقد جرى بين الشيخ الرئيس وبعض تلامذه فى ذلك مناظرة وكان الشيخ قائلا بان الزمان ليس من المشخصات والتلميذ قائل بذلك ولما اورد التلميذ كلاما فى تصحيح مذهبه لم يجبه الشيخ فقال لست انا الآن ذلك الشخص الذى يناظرك فلا يلزمنى الجواب عليك فافحم التلميذ انتهى كلامه اورده سند اللمنع وههنا كلام ومدافعة من الطرفين اما من طرف البهمنيار فقيل انه كلام مثل كلام الصوفية حيث قالوا الاشخص غير باقية فى زمانين الا بتجدد الامثال واما من طرف الشيخ فقيل كلام الصوفية كمتشابهات القرآن مرموز وايضا لا تماثل بين الجواهر والاعراض فقياسه على كلامهم قياس مع الفارق وايضا لما كان حق الجواب ان يكون بعد السؤال لا يمكن ان يجيب شخص بعينه عن سؤال شخص بعينه على ما زعمه البهمنيار فليس له حق العود وايضا كيف يقول ببقاء الدليل وكيف يقول ببقاء الصغرى حتى يتم بها الكبرى حتى يتم انتصاره فى انكار الحشر والنشر وايضا يلزم على البهمنيار تجديد نكاح امرأته فى الزمان الثانى ﴿ المبحث الخامس فى تحرير امكان الاعادة بوجوه منها القضية العقلية من ان الشىء اذا صار معدوما فبعد العدم بقى جائز الوجود والله تعالى قادر على جميع الممكنات فوجب القطع بانه تعالى قادر على اعادته بعينه بعد العدم ﴿ ومنها ما حققه الفاضل الچلپى ونص عبارته انه لا شبهة فى ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فاذا امتنع اتصافها بالوجود المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا اما من احد القيدين او كليهما لكن نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع والا لم يتصف بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لما اتصف بالفناء على ان الوجود السابق ان لم يفد زيادة استعداد الاتصاف بالوجود فمعلوم بالضرورة انها لا تقتضى منع ما هو عليه بالذات

من قابلية الوجود فى جميع الاوقات وكذا نعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما فى هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعنى العود غير ممتنع (ومنها ما اورده صاحب المواقف حيث قال لو جوزنا كون الشىء ممكنا فى زمان الابتداء وممتنعا فى زمان الاعادة معللا بان الوجود فى الزمان الثانى اخص لجاز الانقلاب من الامتناع الى الوجوب فيلزم استغناء الحوادث عن الصانع ويلزم سد باب اثبات الصانع ثم قال ويمكن ان يقال فى اثبات جواز الاعادة ان الاعادة اهون من الابتداء وغير خفى انه نص القرآن وكذا كون القدرة واسعة واما الوقوع فيوءخذ من القرآن فى مواضع ﴿ المبحث السادس فى تحرير الفرق اما المعتزلة اى جمهورهم فقد فرعوا هذه المسئلة على ان الشىء اذا عدم لم تبطل ذاته المخصوصة بل زالت صفة الوجود فلما كانت ذاته المخصوصة باقية حال الوجود والعدم لاجرم قالوا اعادة المعدوم جائزة واما اهل السنة والجماعة فقالوا الشىء اذا عدم فقد بطلت ذاته فصارت عدما صرفا ومع هذا قالوا انه لا يمتنع فى قدرة الله تعالى اعادته بعينه على ما مر ﴿ المبحث السابع قيل ان ما نقل من الحكماء من نفى حشر الاجساد ليس مبنيا على تكذيب النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بل معناه ان القول بحشر الاجساد ليس من المسئلة الحكمية بل من المسئلة الكلامية فيوءخذ من الشرع ونقل من الشيخ الرئيس ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وتصديق خبر النبوة وهو الذى للبدن عند البعث وخراب البدن وقد بسطت الشريعة الحقة التى اتانا بها سيدنا ومولانا محمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم منه ما يدرك بالعقل والقياس البرهانى وهو الروحانى ﴿ اقول فعلى ما صرح فى النجاة والشفاء قد اتضح لك انه قائل بالمعاد الجسمانى ومعتقد بنبوة نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ونقله الشارح ايضا وجه الايراد ههنا لتسهيل التناول ﴿ المبحث الثامن فى بيان توقف المعاد الجسمانى على اعادة المعدوم بعينه وذلك لان انشاء النشأة الاولى والآخرة من العدم لقوله تعالى ثم الله ينشىء النشاة الآخرة وفى تفسير ابى السعود والتعبير عن الاعادة التى هى محل النزاع بالنشأة الآخرة المشعرة بكون البدأ نشأة اولى للتنبيه على انها شأن واحد من شيون الله تعالى من حيث ان كلا منهما اختراع واخراج من العدم الى الوجود ولا فرق بينهما الا بالاولية والآخرية وفى تفسير المدارك وهذه الآية دليل على انها نشاءتان وان كل واحدة منهما انشاء اى ابتدأ واختراع واخراج من العدم الى الوجود انتهى وله شواهد من الآيات القرآنية فى شرح المواقف من عدم التوقف عليه ليس بصحيح وكذا استشهاده بقصة الطير ليس كما ينبغى وذلك لان

هذه القصة

هذه القصة تقريبية على طريق التنظير ﴿ المبحث التاسع في تحرير الشبهة المنقولة عن الشيخ على مانقله الشيخ الشعراني بما حاصله ان الانسان ليس بانسان بمادته بل بصورته فاذا بطلت صورته عن مادته وعادت المادة الى اصولها من العناصر فقد بطل الانسان بعينه ثم اذا خلقت في تلك المادة صورة انسان جديد فقد حدث انسان آخر مشارك في مادته فلا يكون هو محمودا ولا مذموما ولا مستحقا للثواب والعقاب وربما استشهدوا على ذلك بقوله تعالى وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وقوله تعالى قادر على ان يخلق مثلهم وقالوا مثل الشيء لا يكون عين الشيء ﴿ والجواب عنه ان الانسان عند اهل البصائر مجموع الجسد والروح بما فيه من المعاني فاذا بطلت صورة جسده بالموت وزالت عنه المعاني بقبض روحه لا يسمى انسانا فاذا جمعت هذه الاشياء بالاعادة اليه ثانيا كان هو ذلك الانسان بعينه ونوره بقوله الا ترى ان الجسد الفارغ من الروح والمعاني يسمى شبحا وجثة ولا يسمى انسانا وكذلك الروح المجرد لا يسمى انسانا وكذلك المعاني المختصة من العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر لا يسمى انسانا مجموعا ولا انفرادا عقلا وعرفا فعلى هذا قولهم ان الانسان انسان بصورته فقط قول باطل بل الانسان بجسده وروحه ومعانيه المختصة به فتبدل الصورة والصفة بالموت والاعادة لا يدل على ان الانسان المعاد غير الانسان الاول والمثل قد يزاد في الكلام تأكيدا كقوله تعالى ليس كمثله شيء فقولهم ومثل الشيء ممنوع ومنها قولهم المعاد من الانسان ما هو ان قلتم هو اجزائه الحاضرة عند الموت فيجب ان يبعث المجذوع على صورتها وهذا لم يرد به الشرع وان اعيد اليه جميع اجزائه التي كانت له مدة عمره ثم زالت وتبدلت وجب ان يكون جزء واحد بعينه يدا ورأسا وقلبا وكبدا لان الاجزاء العضوية المركبة من الدم وسائر الاخلاط سيالة تنتقل من عضو الى عضو آخر عند الاغتذاء ﴿ وجوابه ان المعاد اكمل اجزاء جميع حالاته في ايام حياته ويتم الكلام عند قول الشارح باعادة البدن المعدوم بعينه ﴿ المبحث العاشر في تحرير المعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكن الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية

قادرة على الجمع بين الامرين ولاشبهة فى ان هذه الحالة هى الغاية القصوى من مراتب السعادة ﴿ قوله اى الجسمانى الخ ﴾ قال فى شرح المواقف واعلم اى الاقول الممكنة فى مسئلة المعاد لاتزيد على خمسة الاوّل ثبوت المعاد الجسمادى فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثانى ثبوت الروحانى فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمى والغزالى والراغب وابى زيد الدبوسى ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخرى الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى المكافى والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب والبدن يجرى منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلايق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان فى الدنيا والرابع عدم ثبوت شىء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف فى هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هى المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها اوهى جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ ﴿ قوله اذهو الذى يجب الاعتقاد به الخ الظاهر انه وجد تبادر المعاد الجسمانى من اطلاقات الشرع على مايقتضيه سوق الكلام والاولى ان يجعله وجها لتبادر المعاد الجسمانى بحسب المقام بل ينبغى ان يقال لانه المتبادر فى اطلاقات هذا الفن بمعنى ان وظيفة الكلام اثبات المعاد الجسمانى لانه مما ابطله الخصم اى الحكماء والفن انما دون لرد الخصم فانهم اثبتوا المعاد الروحانى وباحثوا عن احواله وانكروا الجسمانى وقد مر تحقيق الكلام بماله وعليه فى المباحث والفرق بينهما ان المسائل الكلامية واجبة الاستفادة من الشرع بخلاف المسائل الحكمية ﴿ قوله ولذا قال الامام الخ اى ولكون النصوص الواردة الناطقة بالحشر الجسمانى غير قابلة للتأويل قال الامام فى تكفير منكر الحشر الجسمانى لايمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم وبين انكار الحشر الجسمانى وفى بعض النسخ قال الامام الرازى فعلى هذه النسخة يكون قوله لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية من تتمة مقول الامام والفاضل القرباغى تصرف فى قوله على هذا التقدير تصرفا لايخفى عدم استقامته عند الخبير والحق ان كلمة هذا اشارة الى قدم العالم فالراجح هو نسخة الاطلاق والمراد منه الامام حجة الاسلام بقرينة الالزام بقوله قلت ولا الجمع وفى بعض النسخ قلت وكذا لايمكن الجمع بين القول بقدم العالم على مايقول به الفلاسفة وبين الحشر

الجسمانى

الجسمانى فقوله لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية من مقول الشارح وتعليله فى مقام الزام الامام حجة الاسلام وقد حكى عنه بما حاصله انه يجوز ان يكون من الاوضاع الفلكية وضع غريب لم يسبق مثله ولا يتأتى مثله ويقتضى تبدل الاجسام من الوجود الابداعى الذى هو النمط المتعارف الى نمط آخر غير متعارف فيكون هذا الوضع الغريب منتهى النمط المتعارف ومبداء النمط الآخر بحيث لا يتأتى مثله لتبدل الاجسام الى النمط الاوّل والثالث فليس مع الحكماء دليل قاطع على نفى حشر الاجسام بناء على مذهبهم انتهى كلام الامام حجة الاسلام اقول كلام الامام يحتمل ان يكون الزاما على حكماء الاسلام ابتداء اى لما قالوا بان حشر الاجساد مما يأباه اصول الحكمة من قدم العالم قال يمكن الجمع بينه وبين حشر الاجسام الى آخره ويحتمل ان يكون الزاما على الجمهور القائلين بان قولهم بقدم العالم ينافى الحشر بما حاصله انه لا منافات بينهما وعلى كلا الاحتمالين قوله لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية وجه الالزام تلخيصه انهم صرحوا عن آخرهم ان قدم النوع لا يتصور الا بان يكون اشخاصه غير متناهية وتلك الاشخاص الغير المتناهية تقتضى نفوسا غير متناهية وحشر جميع تلك النفوس الانسانية الحادثة بحدوث الابدان الغير المتناهية يستدعى ابدانا غير متناهية فى امكنة متناهية

﴿ قوله وقد ثبت تناهى الابعاد بالبرهان وباعترافهم جملة حالية اشارة الى بطلان التالى اى الحال انه قد ثبت ان الامكنة والامتدادات القائمة بالجسم متناهية عندهم وبرهان تناهى الابعاد قاض بالتناهى ثم استدعاء حشر الجميع ابدانا غير متناهية انما هو فى آن الحشر وبطلانه اظهر من الشمس على قواعدهم فقول الامام حجة الاسلام فليس مع الحكماء دليل قاطع على نفى حشر الاجسام بناء على مذهبهم تفريع ليس بصحيح على مذهبهم اما اوّلا فلما تقرر فى الحكمة الرسمية من تناهى الامكنة والامتدادات القائمة بالجسم وعليه اعتراض الشارح على الامام كما سبق واما ثانيا فلان تجويز الوضع الغريب وكونه منتهى النمط المتعارف ومبداء النمط الآخر مبنى على تجويز وجود الخلاء خارج هذا العالم وقد تقرر بطلانه عندهم فلا يمكن مساعدتهم فيه نعم المساعدة من اهل السنة والجماعة صحيحة فى التجويز المذكور فيا من يعد نفسه من مجدد المحلة فاخرج من ارض الكسالة والبطالة والاستراحة وتعال الى مسئلة الخلفية التى هى طريقة من وجوه الوقوف الى المراد بالنصوص وفرعت عليها المسائل الاجتهادية الخلافية بيننا وبين الشافعية منها جريان التوارث وولاية المنع عن الخروج والبروز بناء على ان بنت الزانى صحيحة النكاح له عندهم يعنى لما صح نكاحها له عند الامام الشافعى رحمه الله بناء على انها ليست ببنت له حقيقة تترتب عليه الاحكام المذكورة ولما كان

الطلاق لفظ البنت على المخلوقة من مائه اطلاقا حقيقيا تدخل تحت قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم لايصح نكاحها فلايترتب شيء من هذه الاحكام ويجرى التوارث بالبنتية لابالزوجية وشرط الانصراف الى الخلق تعذر العمل بالاصل ولاتعذر فى الحمل على الحقيقة وقد سبق التحقيق فى صدر الحاشية فمالك فى تفريع اعجاز البارى سبحانه وتعالى عنه مع فقدان العلاقة والمناسبة بينه وبين المسئلة السابقة ومع التزام الكفر فالتصريح على ماسبق تحقيقه ﴿ قوله ولايعتق بقوله يا ابنى الخ حاصل الجواب انه اذا كان النداء بوصف يمكن اثباته من جهته يكون ذلك التحقيق ذلك الوصف فى المنادى استخبارا له بذلك الوصف المخصوص كما لو قالوا يا حر اويا عتيق واذا كان بوصف لايمكن اثباته من جهته كان لله للاعلام المجرد لالتحقيق الوصف بخلاف هذا ابنى وقد سبق وجه العتق فيه واطلاق الابن على الابن الرضاعى مجاز فلايعارض على الحقيقة واما هذا ابنتى مشيرا الى عبده فالمشار اليه ليس من جنس المسمى فلايعتق ولايتصور تصحيح الكلام فى المعدوم فى الحكم الايجابى وليس هذا من باب امتناع اعادة المعدوم بل من باب امتناع الحكم الايجابى على المعدوم حتى لوفرض الاعادة لايعتق بناء على ما سبق من انه ليس من جنس المشار اليه فاذا عرفت هذا فلامجال لتخيل حديث الاعادة فى صورة تحرير المسائل المقدرة ههنا فضلا فى صورة المسائل المصرحة السابقة فهذا التصوير كالعلاوة فى دفع الخيالات الفاسدة بعد ماتم المراد فان قلت لعله يريد من اعادة المعدوم بعينه صب الماء عقيب اليمين قلنا هذا الخيال افسد الخيال الفاسدة لان معنى الاعادة هو احداث الشيء الذى عدم بعد الوجود فهى الاحداث الثانى وصب الماء عقيب اليمين هو الاحداث الابتدائى فالصب عقيبه لايسمى اعادة فضلا عن اعادة المعدوم وفضلا عن اعادة المعدوم بعينه فالصواب ان يقول ان انعقاد اليمين حكم ايجابى والحكم الايجابى على الشيء فرع وجود ذلك الشيء فلاينعقد اليمين فى المعدوم هذا ﴿ قوله فان قيل قد ذكر فى علم البيان ان زيد اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة الخ يعنى جمهور علماء البيان ذهبوا الى ان مثل زيد اسد تشبيه بليغ وليس باستعارة فعلى هذا يكون تقدير الكلام فى قولنا هذا ابنى فى قوة قولنا هذا كابنى فلايثبت العتق ﴿ والعناية ﴾ اى قولنا يعنى جمهور علماء البيان اشارة الى ان اشتراط عدم ذكر المشبه فى الاستعارة غير مسموع عند المحققين على ان الظاهر عندهم خلافه اذ المشبه به الذى هو الفجر مذكور فى قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض ويراد به الفجر مجازا ولوسلم ان الاستعارة مشروطة بذلك ولكن لانم ان اداة التشبيه مقدر فى قولنا زيد اسد بل المتكلم قد قصد منه التشبيه الكامل وقوة المشابهة فى وجه الشبه فادعى ان زيدا عين الاسد على طريق

الاسناد المجازى فكذلك قولنا هذا ابنى معناه ان مشابهة العبد الابن فى العتق من حين الملك بلغت الى ان صار عين الابن فيراد الاعتاق قطعا على انه لازم بين ﴿ قوله ﴾ قلنا هذا فى الاستعارة فى اسماء الاجناس الخ اى فى الاستعارة الاصلية لا فى الاستعارة فى المشتقات اى فى الاستعارة التبعية والابن بمنزلة المشتق لان معناه هو المولود كما فى قولهم الحال ناطقة وهذا الجواب منه على طريق التنزل والتحقيق ماسبق ﴿ ثم ﴾ شرع فى تزييف ماذهب اليه علماء البيان وسماه مناقشة وللعلامة على تلك المناقشة كلام من وجوه اوردها فى التلويح ﴿ الاوّل مافهم من قوله وانا اطلعك على حقيقة الحال بان احكى لك كلام علماء البيان الى قوله ولا اعتبار بكونه خبر مبتداء اوغير ذلك حاصله ان المصنف رحمه الله فهم من كلامهم ان الاستعارة لاتجرى فى خبر المبتداء الا اذا كان مشتقا ونحو قولهم الحال ناطقة بكذا استعارة لان المشبه متروك بالكلية وجوابه ان هذا الفهم اى الاستعارة لاتجرى فى خبر المبتداء الا اذا كان مشتقا مبنى على ان الكلام ههنا قد كان فى خبر المبتداء وليس البناء على الفهم من كلامهم وليس البناء على اعتبار كونه خبرا بخصوصه كما هو زعم العلامة على المصنف رحمه الله ثم قوله حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر من باب الاستعارة الى باب التشبيه منظور فيه لان المراد من الخيط الابيض هو الفجر على الاستعارة والاليصح البيان به فالخروج فى محل المنع فان قلت حديث الخروج مبنى على مذهب علماء البيان وقد صرح به قلنا لا اعتبار عند المصنف رحمه الله تعالى عليه بقولهم بناء على ان الظاهر من الاستعمال لا الصحيح هو غلاف ما ادعته علماء البيان كما فى قوله تعالى كلوا واشربوا الآية وبهذا تبين وجه قوله والجواب الذى اوردته فى المتن على تقدير التسليم وترك المناقشة على دلايلهم الواهية الى قوله لاشك انه فرق واه واضعف الاوّل قلب الحقايق دون الثانى اوهن من نسج العنكبوت اى غير مصحح بالبرهان وليس بمقبول فى ذوق الوجدان ثم العجب من العلامة قوله فلا تعلق له بمثل زيد اسد وغير خفى انه مثل السابق فى الفهم اى هذا الظن مثل الظن الذى فى حديث الفهم والعجب من الفاضل الجلبى كيف تغافل عن قول الشارح العلامة وانا اطلعك على حقيقة الحال بان احكى لك كلام علماء البيان واهمله حتى الى قوله ولا يخفى الذى هو الاعتراض الثانى عندى حاصله ان هذا ابنى ليس من قبيل الحال ناطقة بكذا بل مثل زيد اسد فانه لاحاجة الى تأويل الابن بمعنى المشتق لان المقصود تشبيه العبد بالابن لا تشبيه العتق بالبنوة حتى تكون الاستعارة تبعية وليس هذا الاعتراض على اصل المسئلة تزييفا لمذهب الامام الاعظم رحمه الله كما ذهب اليه ذهن الفاضل الجلبى فانه وهم واوهن منه قوله على انه بعد هذا يرجع قوله بقوله ونحن وسيأتى (وجوابه) انه لا وجه لحمل هذا

الكلام على الاستعارة الا يجعل الخبر فى تأويل المشتق اى المولود لما سبق وليس بناء الكلام
هنا على تشبيه العبد بالابن اذ لو قال هذا كابنى لا يعتق بالاتفاق (الثالث) مافهم من
قوله ونحن نقول الى قوله وقد لخصنا ذلك فى شرح التلخيص (اقول) الظاهر انه قوله انما
يجب الارتكاب الى حذف اداة التشبيه اذا كان الاسد مستعملا فى معناه الحقيقى واما اذا كان
مجازا عن الرجل الشجاع فحمله على زيد صحيح ويدل على ماذكرنا ان المشبه به فى مثل هذا المقام
كثيرا مايتعلق به الجار والمجرور كقوله انت اسد على وفى الحروب نعامة اى مجترى عصائل على
وكقوله الطير اغربة عليه اى باكية عليه وقد استوفينا ذلك فى الشرح اى فى المطول وحاصله
انه استعارة على تفسير الجمهور ايضا لانه مستعمل فى المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا فى
الشجاع المطلق والا يلزم عموم المجاز ولا فى معناه الحقيقى حتى يفتقر الى تقدير اداة التشبيه بشهادة
قولهم انت اسد على فاطلاق الاسد على زيد لوجود الشجاعة فيه فله فردان متعارف وغير متعارف
فاطلاقه على الفرد المتعارف كاطلاق الحاتم على الحاتم الطائى الذى هو الفرد المتعارف المعهود واطلاقه
على الرجل الشجاع كاطلاق الحاتم على من يتصف بالسخاوة والجود والكرم هكذا ينبغى ان يفهم
قوله ونحن نقول الى قوله وقد لخصنا ذلك فى شرح التلخيص (قوله) وعلى تسليم الفرق بين
المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا ابنى من قبيل المشتقات فتصح فيه الاستعارة بلا اشتراط
امكان المعنى الحقيقى اى بحسب الحكم على ان التغير الذى هو من لوازم المجاز انما هو للعبارة
دون الحكم لانه لا يقبل الانتقال والاستعارة من لوازمها الانتقال وبهذا تبين ان الخلفية انما هى
فى التكلم لا فى الحكم يعنى ان قولهم لابد للخلف من تصور الاصل مسلم عند الامام الاعظم رحمه
الله تعالى ايضا ولكن الخلفية فى التكلم دون الحكم فيشترط صحة التكلم وهى بان يكون الكلام
صالحا لافادة المعنى فى نفسه بكونه مبتدأ وخبرا موضوعا للايجاب اى اثبات معنى بصيغته وقد
وجد ذلك فيما نحن فيه لان قوله هذا ابنى موضوع لاثبات البنوة وقد تعذر العمل بحقيقته وله
مجاز متعين فيعمل بمجازه فيراد حكمها ومن حكم الحقيقة عتقه من حين ملكه فجعل اقرارا به
فعتق فى القضاء بخلاف مس السماء لان احتمال مسه بطريق الكرامة ثابت فى الحال فينعقد
سببا وبخلاف المسائل التى لا يتصور فيها الانعقاد لارتفاع المحلية لا لفساد الاستعارة ولا للتوقف
على اعادة المعدوم بل امتناع الانعقاد مبنى على المحل فمسئلة الاجارة مسئلة ومسئلة اعادة
المعدوم مسئلة اخرى وشتان مابينهما وايضا فرق بين قدرة الله تعالى وبين قدرة البشر
وايضا فرق بين خروج المنافع المعدوم عن قدرة البشر وبين اعادة المنافع المعدومة بعينها
وكلام الفقهاء الكرام فى خروج المنافع المعدومة عن قدرة البشر لا فى اعادتها كما قالوا
المنافع المعدومة ليست بداخلة تحت قدرة البشر وشتان بينه وبين الاعادة ولم يعلم احد منهم

بلزوم اعادة المعدوم بعينه وان كتبه الوهابى فى تعليقه على شرح الدوانى ولو تماشينا معه بالترحم والتوسع وفرضنا صدور التعليل المذكور منهم على ما افتراه الوهابى على طريق الفرض المحال نقول عدم قدرة البشر على اعادة المعدوم بعينه كيف يقتضى عدم قدرة البارى سبحانه وتعالى على اعادة المعدوم مع ان النصوص القاطعة ناطقة بالجواز بل بالوقوع وكيف تقول اعتدادبهم وكيف تقول وحجتهم داحضة عند ربهم ردا على اهل السنة والجماعة بل رد على نصوص القرآن قد وقع مثل هذا الرد والافتراء منك فى مسائل عديدة وقد عسر عليك التأمل فى معانى القرآن وحفظ الروايات وعلل الفقهاء الكرام فمن ثم تدعى الترفع على الامام الاعظم رحمه الله تعالى لولاه لافتضح الاقوام وقد كان فانيا عن اوصافه بوصفه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم وتحقيق مناقبه رضى الله تعالى عنه فى الفصول الستة لمولانا العارف بالله سبحانه عمدة الفضلاء قطب العارفين غوث السالكين حضرت خواجه محمد پارساه البخارى

قدس سره ﴿ قوله مسئلة قال بعض الشافعية لاعموم للمجاز لانه ضرورى فيقدر بقدر الضرورة الخ (وههنا) مقامان الاول فى تحرير المنكرين كداود الاصفهانى وابو بكر الاصبهانى واتباعهما ينكرون المجاز اى وقوعه فى القرآن واليه الخوارج والرافضة ومن يحذو حذوهم من اهل الظواهر وعللوه ان المجاز استعارة الكلمة لغير ما وضعت له وهذا لايكون الا من ذى الحاجة وانه تعالى منزه عن الحاجة وانه كذب بدليل انه يصدق نفيه واذا كان نفيه صادقا كان اثباته كذبا واذا كان كذا يمتنع فى كلام الله تعالى ومنهم من شك فى كون المجازات التى فى القرآن انها منه وقال لعلها من الجنس الذى غير منه ويدل عليه ماذهب اليه الامامية من الرافضة فى دعواها ان الصحابة غيرت نظم القرآن وزادت فيه ماليس منه ونقصت منه ما كان فيه من امامة على واولاده والكل خيالات فاسدة ساقطة عن الاعتبار مندفعة فى ضمن المدافعة فى بعض الشافعية (المقام الثانى) ان المجاز طريق مطاق اوعام فجاز السلوك اليه من غير ضرورة لانا نجد الفصيح من اهل اللغة القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل الى التعبير عنه بالمجاز دون الحاجة ودون الضرورة وربما يظهر استحسان البلغاء فى الاستعارات والمجازات فوق ماظهر من استحسانهم فى الحقايق على انا نقول ان القرآن فى اعلى رتب الفصاحة وفى غاية البلاغة وغير خفى ان المجاز موجود فيه حتى عد من غريب بدايعه وعجيب بلاغته (وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه قال آيات القرآن ستة آلاف آية وستمائة وستة عشر آية ولانهاية لعلومه اذ لكل كلمة ولكل حرف منه ظهر وبطن وحد ومطلع وظاهر الكلمة منه هو الحقيقة وماظهر من معانيها لاهل الظاهر وباطنها ماتضمنته من الاستعارات والاسرار التى يطلع عليها اهل الحقايق وعن الحسن البصرى انزل الله تعالى مائة واربعة كتب واودع علومها فى اربعة التوراة والانجيل والزبور والفرقان ثم اودع علوم

التوراة والانجيل والزبور فى الفرقان وفى الفتوحات الاحمدية شرح متن القصيدة الهمزية جميع حروفه ثلثمائة حرف وثلاثة وعشرون الف حرف وستمائة الف حرف واحد وسبعون حرفا وهذه الحروف ليس المراد منها حروف الهجاء بل مسمياتها فحروف التهجى اسماء كاشفة عن تلك المسميات فالتهجى هو تعداد الحروف بذكر اسمائها فحروفه متناهية وتحصل من تلك الحروف المتناهية علوم ومعارف واسرار واستعارات غير متناهية بحيث لو اجتمع اهل السموات والارض على استقصائها عجزوا عن الاستقصاء والاحصاء وبهذا تبين وجه اعجاز القرآن من حيث النظم والمعانى جميعا واختصاص الاعجاز النظمى بالقرآن (وفى) كشف الاسرار والدليل على غريب بدايعه وعجيب بلاغته قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جناح وقوله تعالى فاصدع بما تؤمر اى اظهره غاية الاظهار فكان التعبير عنه بالصدع ابلغ وهو فى الاصل لصدع الزجاج * وقوله اعز اسمه وقيل يا ارض ابلعى ماءك * ويا سماء اقلعى * وقوله جل ذكره تجرى من تحتها الانهار * والجرى للماء لا للانهار * وقوله علت همته فوجد افيها جدارا يريد ان ينقض وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى والله تعالى على اى منزه عن العجز والضرورات فثبت انه اى المجاز ليس بضرورى * لا يقال المقتضى ضرورى عندكم حتى انكرتم جواز عمومه اصلا مع انه موجود فى القرآن فليكن المجاز كذلك لانا نقول الضرورة فى المقتضى راجعة الى الكلام والسامع فانه انما ثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا لئلا يؤدى الى اخلال بفهم السامع والضرورة فى المجاز لو ثبت كانت راجعة الى المتكلم لان ثبوته لتوسعة التكلم على المتكلم ولهذا ذكر المجاز فى اقسام استعمال النظم الذى هو راجع الى المتكلم والمقتضى فى اقسام الوقوف على المراد الذى هو حظ السامع واذا كان كذلك جاز ان يوجد المقتضى فى القرآن بخلاف المجاز لو كان ضروريا وبهذا ظهر ان استدلالهم بالمقتضى ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه فاما المقتضى فغير ملفوظ لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا فلا يتصور فيه العموم بخلاف المحذوف فانه ملفوظ تقديرا فامكن القول بعمومه عند وجود دليله وبهذا تبين معنى عبارة المتن وهو فى كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى يريد ان ينقض فاقامه وقوله تعالى لما طغى الماء والله تعالى متعال عن العجز والضرورات فاتضح انه

ليس بضرورى حتى يقدر بقدر الضرورة (قال العلامة فى التلويح واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده فى كتب الشافعية اقول) هذه مؤاخذة او مناقشة على المصنف رحمه الله تدل على انها مبنية على الاستقراء التام يدل عليه اعم ان هذا القول وايما كان اى سواء كان استقراء العلامة ناقصا او تاما يمكن دفعها بما حاصله انها من قبيل الشهادة على النفى فان قلت النفى قد يكون محاط الادراك فعلى تقدير احاطة الادراك تكون تلك الشهادة مقبولة قلنا

على

على تقدير تسليم الاحاطة من العلامة لعلهم تركوه ورجعوا عنه بعد العلم ببطلانه بعد مطالعة التوضيح اوغيره من اصول الحنفية فتلك الموءاخذة من العلامة ليست كماينبغى وكذا مناقشته فى المثال الجزئى خارجة عن قانون المناظرة كمالايخفى ﴿ قوله مسئلة لايراد باللفظ الواحد معناه الحقيقى والمجازى معا الخ اقول ليس المراد منه ممنوعية استعمال اللفظ الواحد فيهما بعموم المجاز بان يكون المعنى الحقيقى فردا من افراد المعنى المجازى وليس المراد هو الممنوعية من حيث التناول والحكم بل المراد استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد فلا يجتمعان فى الارادة اى يمتنع ان يكون اللفظ الواحد مستعملا فى المعنى الحقيقى والمجازى فى الزمان الواحد بحسب الارادة والا يلزم توارد العلتين وهما الملك والعارية اواجتماع النقيضين وهما الاستقرار وسلبه فى الزمان الواحد واستدل القوم على الامتناع بوجوه خمسة ضعيفة مشروحة فى التلويح مع اجوبتها ﴿ ثم قوله لرجحان المتبوع على التابع الظاهر انه وجه عدم الارادة ووجه عدم الجمع والاجماع لاوجه عدم جواز الجمع فلايدل على الامتناع العقلى وليس هذا الامتناع العقلى بمراد عنده ايضا يدل عليه قوله لايراد كما لايخفى فلايردان رجحان المتبوع انما هو عند دوران اللفظ بين المعنيين والكلام فيما اذا دلت قرينة على ارادة التابع وبهذا تبين لك وجه عدول المصنف رحمه الله عن قولهم يستحيل اجتماعهما مرادين سواء عند ذى المضاف اولا وقد يخص الكلام فيراد به ماسوى المشترك بين الملزوم واللازم فيكون الدليل مساويا للمطلوب فتأمل فانه حق المقام واما قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم فقد قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فلايرد النقض به على الاصل المذكور ﴿ قوله فلايستحق معتق المعتق مع وجود المعتق الخ الكل من الصيغ الثلثة على صيغة اسم المفعول تفريع على الاصل المذكور وهذه المسئلة وكذا مسئلة الخمر مصداق لارادة المعنى الحقيقى فالمعنى لايستحق المعتق مع الواسطة مع وجود المعتق بلاواسطة والايلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فى الارادة وهذا الجمع يستلزم التوارد والتناقض صورة المسئلة على ماقى اصول البزدوى انه اذا اوصى لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم وليس لموالى معتقيه بشىء لان مواليه حقيقة فى معتقيه وصار ذلك كاولاده

﴿ قوله ولايراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه الخ فلايحد فى سائر الاشربة مالم يسكر لانها حقيقة فى ماء العنب ومجاز فى غيره واما الحاق سائر الاشربة عند حصول السكر فى ايجاب الحد فليس هذا من باب ارادة الحقيقة والمجاز بل انما يجب الحد فى سائر المسكرات بدليل آخر من الاجماع او السنة وهو قوله عليه السلام والسكر من كل شراب نيجب الحد بدلالة النص لابالنص فلايلزم الجمع كما يقول به الامام الشافعى رحمه الله والقليل من المسكرات ليس بمساو للقليل من الخمر فى الحرمة لانها ثابتة بالنص فيجب الحد فى الخمر بشرب

قطرة فافترقا فى ايجاب الحد وبهذا تبين ان التعريف المنقول من الامام الاعظم رحمه الله كما اخذه اهل المتون الفقهية محمول على الخمر الذى اذا شرب قطرة منه يوجب الحد اى الخمر المنصوص فى قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه وبه يحصل التوفيق بينه وبين ما افاده الامام البخارى فى صحيحه وبهذا تبين اندفاع الخيالات الفاسدة من شاربى القمز المسكرة ولا يلزم من ارتفاع وجوب الحد ارتفاع الحرمة نعم لا يجب الحد بشرب القمز مالم يسكر على ما سبق وشتان بين سقوط الحد وبين سقوط الحرمة وتفصيل هذه المسئلة فى الحاوى فى حل مغلقات القوستانى ﴿ قوله ولا جمع بينهما بالحنث حافيا اومتنعلا اوراكبا فى لا يضع قدمه الخ جواب سوءال يرد على قولهم لا يراد الحقيقة والمجاز معا ما صله انه يلزم الجمع بينهما فيما اذا قال حالف لا اضع قدمى فى دار فلان وذلك لان وضع القدم مجردا عن النعل حقيقة فى الدخول حافيا ومجاز فى الدخول راكبا وماشيا اومتنعلا ﴿ قوله ﴾ وفى العرف صار عبارة عن لا يدخل الخ حاصل الجواب الايمان مبنية على العرف والناس تركوا وضع القدم واراد وا به الدخول فقوله لا اضع قدمى اى لا ادخل داره لان مقصود الحالف منع نفسه عن الدخول فيحنث فى الكل اذا الدخول حافيا اى مجردا عن النعل والدخول متنعلا والدخول راكبا والدخول ماشيا من افراد الدخول المطلق الذى هو المراد ههنا بناء على عرف الناس على طريق الاستعارة فكان من باب ذكر السبب اى وضع القدمين وارادة المسبب اعنى الدخول اوذكر الملزوم وارادة اللازم فوجب الحمل باطلاق المجاز وعمومه فلا جمع بينهما فى الارادة والمراد من مهجورية الحقيقة اللغوية فى عرف الناس هو المهجورية بالنظر الى بعض افرادها وهو وضع القدم بدون الدخول فاذا وضعها بدونه لا يحنث واما الدخول بدون وضع القدم فهو غير متصور فاستعير الكلام لحكمه فاذا دخل الدار برجليه وكان جميع اعضائه خارجا عنها يحنث فى يمينه وكذلك صيد الحرم اذا كان قدماه فى الحرم ورأسه خارج الحرم يكون صيد الحرم واذا انعكس ينعكس ﴿ واما ﴾ قول القوستانى اى ما يكون فيه بعض بدنه نائما اوبعض قوائمه غير نائم فهو تفسير بالخاصة اللازمة والترديد مبنى على الحالة العارضة فلا ينافى الانعكاس المذكور اذ دخول بعض بدنه فى الحرم من الخاصة اللازمة لحالة النوم فالمعنى اذا كان نائما يكون بعض بدنه فى الحرم بالضرورة اذ قول نائما ليس خبر يكون بل هو حال من اسمه والحال من الشروط وكذا قوله غير نائم حال من اسم الكون المقدر فالمعنى ما يكون قدماه فى الحرم غير نائم اذ مصداق بعض القوائم هو القدم وبهذا تبين ان الانعكاس محمول على الشق الثانى فاذا كان جميع اعضائه فى الحرم وكان قدماه خارج الحرم حالة اليقظة لا يكون من صيد الحرم اذ المعيار والاعتبار

على

على القدم فى الحالتين ﴿ قوله ولايرد قول ابيحنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى فيمن قال لله على صوم رجب الخ اى لايرد الاشكال بمسئلة النذر على مسئلة امتناع الجمع بقولهما هذه المسئلة على ما فى كشف الاسرار على ستة اوجه اى لم ينو شيئا اونوى النذر ولم يخطر بباله اليمين اونوى النذر ونوى ان لايكون يمينا يكون نذرا بالاتفاق ولو نوى اليمين ونوى ان لايكون نذرا يكون يمينا بالاتفاق ولو نواهما اونوى اليمين ولم يخطر بباله النذر يكون نذرا فى الاول ويمينا فى الثانى عند ابى يوسف رحمه الله ويكون نذرا ويمينا عند الامام الاعظم رحمه الله فيلزم القضاء والكفارة عليه بالفوت فى الوجهين وفيه الافيما ذهب اليه الامام الاعظم رحمه الله جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر واليمين مختلفان بشهادة اختلاف اللازم والحكم لان حكم النذر هو الوفاء بما التزمه والقضاء عند فوته دون الكفارة وحكم اليمين المحافظة على البر والكفارة عند الفوت دون القضاء وغير خفى ان الكلام المذكور اعنى قوله لله على صوم رجب حقيقة فى النذر بشهادة عدم التوقف على القرينة كما فى الوجه الاول بخلاف اليمين اذ ثبوته وانعقاده موقوف على النية والتوقف على القرينة من امارات المجاز واذا عرفت هذا لايجوز الجمع بينهما لما مر من انه يستلزم التناقض او التوارد فيترجح الحقيقة على المجاز فى الوجه الاول وتسقط الحقيقة بتعين المجاز مرادا فى الثانى ﴿ قوله لانه نذر بصيغته ويمين بوجوبه الخ وجه سقوط الاشكال ان الكلام المذكور حقيقة فى النذر بمعنى ان صيغته وضعت لايجاب المباح وانه يوجب الوفاء بالمنذور بعينه ويمين باعتبار موجبه اى حكمه لان موجب النذر لزوم المنذور وانه لابد من ان يكون قبل النذر مباح الترك ليصح التزامه بالنذر لان النذر بما هو واجب فى نفسه لايصح فاذا لزم المنذور بالنذر صار تركه الذى كان مباحا حراما به وبه اتضح معنى قوله النذر تحريم المباح اى تحريم المباح بواسطة حكمه وهو لزوم المنذور وتحريم المباح يمين عندنا لان النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك التحريم يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبى لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها بالكفارة حتى روى عن مقاتل ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم اعتق رقبة فى تحريم مارية وهو مذهب ابى بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود والحسن البصرى والثورى واهل الكوفة فكان النذر بواسطة موجبه يمينا لا بصيغته كذا فى الكشف مثاله فى المسائل الشرعية الهبة بشرط العوض هبة وبيع وكذا الاقالة فسخ وبيع فيعمل فى امثاله بالاعتبارين لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز ﴿ قوله كما ان شراء القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه الخ اى اذا كان قوله لله على صوم رجب نذرا بصيغته ويمينا بموجبه اى باعتبار لازمه وحكمه صار هذا الكلام مثل

قوله عليه السلام شراء القريب اعتاق لا يقال بينهما تضاد فكيف يكون احدهما عين الآخر لانا نقول ثبوت الملك بالصيغة والازالة الى الاعتاق بالموجب لان الملك فى القريب سبب الاعتاق وتقييده اللازم بالمتأخر حيث قال والمراد بالموجب اللازم المتأخر احتراز عن المقتضى والشرط ﴿ قوله وههنا وقع فى خاطرى اشكال وهو قوله يرد عليه ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو الخ هذا اشكال وارد على جواب القوم حاصله انه لو كان تحقق اللازم بينا على تحقق الملزوم فلم قلتم ونوى اليمين اذ لا حاجة ح الى النية على ان علاقة اللزوم كافية فى تحقق اللازم فان من اشترى قريبه يعتق عليه وان لم ينو العتق ﴿ قال ﴾ العلامة فى التلويح واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع فى خاطر المصنف رحمه الله على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف مع الجواب بوجهين ﴿ اقول ﴾ حمل الاشكال الوارد على التوارد وتوافق الخاطر كلام حسن يوافق ما فى الكشف ونص عبارته هكذا فان قيل لو كان النذر يمينا باعتبار موجبه ينبغى ان لا يحتاج فى ثبوتها الى النية كالعتق فى شراء القريب قلنا باستعمال هذه الصيغة فى محل آخر خرجت اليمين من ان تكون مرادة بها فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نيته كذا قيل والجواب الصحيح ان التحريم يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على النية لان تحريم ترك المنذور به ثابت نواه اولم ينوه الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد فان النص جعله يمينا عند القصد ولم يرد الشرع بكونه يمينا عند عدم القصد وثبوته ضمنا فاذا نوى اليمين صح بصير التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه لكن بموجب النذر لا بطريق المجاز وقد يراد من مجموع الكلام مطلق الايجاب الذى يشمل الايجاب بالذات والايجاب بالغير لانهما من محتملات الكلام الانشائى وهذا الاحتمال لا ينافى تحقق المطلق فى ضمنهما على سبيل الاجتماع واعمال اللفظ فى المحتملين ليس من باب الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من باب العمل باطلاق المجاز وعمومه كارادة مطلق الدخول من قوله لا اضع قدمى دار فلان ثم القياس الى شراء القريب اذا حمل على الظاهر فلا يحتاج اليمين الى النية واذا صرف عنه تحتاج اليها وقد يجاب بان النذر راجع الى قوله على واليمين الى قوله لله ثم على قول المصنف رحمه الله تعالى عليه لكن فى الانشاآت يمكن اشكال اورده لعله من حيث قال قلت فلا يمتنع الجمع فى شىء من الصور لان المعنى الحقيقى يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثير لها قال الفاضل الچلپى نقلا عن السيد الشريف هذا مرادر دلان كلام المصنف رحمه الله مخصوص بالانشاآت الشرعية ﴿ اقول ﴾ كلام السيد الشريف وان كان موجها ومستقيما فى دفع لزوم صدق السالبة الكلية كما هو دعوى العلامة بناء على ان الامكان انما هو فى الانشاآت فقط الا انه غير مستقيم باعتبار اشعار ارتفاع امتناع

الجمع

الجمع فى الانشاآت اذا امكن الجمع بين الحقيقة والمجاز فى الانشاآت على الاطلاق وارتفاع الامتناع بالمرة مع انه غير منقول من احد بخالى عنوان الباب فلابد من التصرف فى كلام المصنف رحمه الله وهو ان تحقق الكلام الانشائى عين تحقق مدلوله فلاتنافى بين موجب الحقيقة وموجب المجاز فيه وايضا الامتناع اى امتناع الجمع انما هو بالنظر الى الحكم المراد من الكلام واما بالنظر الى الفهم فالامتناع فى محل المنع وايما كان لايرد ما اورده العلامة من لزوم صدق السلب الكلى وبهذا تبين اندفاع حديث التحكم ايضا ويمكن ان يقول فى توجيه الاحتياج الى النية ان الشىء كما ينعدم بانعدام علته كذلك ينعدم بانعدام حكمه والحكم المخالى الذى هو الكفارة لايثبت بالشبهة فلدفع الشبهة تحتاج اليمين الى النية ﴿قوله ولامدخل للقضاء فيه الخ جواب سؤال يرد على اطلاق عبارة المتن اعنى قوله يمين وليس بنذر وقوله فانوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة وهو انه جرت عادتهم بالفصل فى مثل هذه الصورة حيث يقولون يصدق ديانة لاقضاء وحاصل الجواب ان التقييد انما يجب فيما يكون للقضاء فيه مدخل بناء ان قضاء القاضى فيما بين العباد اصل معتبر واما فى الحكم الثابت بينه وبين الله تعالى كما

فيما نحن فيه فلاحاجة اليه كما لايخفى ﴿ قوله لابد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة الخ قد ثبت امتناع الجمع بينهما والاصل الراجح فى الكلام هو الحقيقة فلايجوز تركها الا اذا قام الدليل على انها متروكة عقلا او حسا او عادة او شرعا او عرفا فح يصار الى المجاز لقيام القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة وتلك القرينة قد تكون خارجة من الكلام كالحال وقد تكون من جنس الكلام ولاتكون داخلة فيه بصورته وقد تكون ثابتة بسياق النظم كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر حقيقة الامر والتخيير متروكة ومحمولة على الانكار والتوبيخ مجازا بشهادة قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا لان ذكر العقوبة عقيب التخيير آية واضحة دالة على ان المعنى الحقيقى والحقيقة متروكة وكذا ايجاب الكفر غير مراد بشهادة حال المتكلم لانه حاكم الازل وحكيم على الاطلاق فلايؤمر بالكفر والمعصية فحقيقة قوله تعالى فليكفر متروكة بدلالة العقل وبدلالة حال المتكلم وبدلالة آية العقوبة عقيب التخيير وقد تكون القرينة لفظية داخلة فى الكلام الذى يعتبر المجاز فيه ولايكون بعض افراد ذلك اللفظ اولى من بعض مثل قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ﴿ استدل ﴾ الامام الشافعى بهذا الحديث الشريف على اشتراط النية فى الوضوء وذلك لان الظاهر غير مراد لان بعض الاعمال موجودة حسا بدون النية فالحقيقة متروكة قطعا تقدير الكلام صحة العبادة موقوفة على النية ونحن نقول كما ان صحة الاعمال موقوفة على النية كذلك ثوابها موقوفة على النية فاذا تعارض المجازان لابد من الترجيح وغير خفى ان تقدير الثواب راجح اذ العموم يكون باقيا على هذا التقدير كما كان وهذه الاولوية انما يكون فى المعنى دون الافراد فلا يمكن ان يراد المعنيان لان الصحة والثواب مختلفان بالماهية والحقيقة ولفظ الاعمال مشترك بينهما اشتراكا لفظيا فقط

فلايعمها ولايراد بالاعمال الحكم لانه من الاعتبارات والاوضاع الحادثة ﴿ واعترض العلامة على هذا الاستدلال بوجوه خمسة اما اوّلا فلانا لانسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لايقتضى ذلك واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعى رحمه الله ولوسلم فلهان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف دون المجاز واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام واما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب واما اذا كانت عبارة عن دفع وجوب القضاء فلا واما خامسا فلان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز ﴿ ويجاب عن الاول ان حمل المحتمل على المتفق اولى وعن الثانى ان تركهم ذلك فى الكتب لايدفع ذلك لجواز ان يكون تركهم بعد الاطلاع على فساده وعن الثالث ان تقدير الكلام بعد كون الاعمال مجازا عن الثواب كل الثواب بالنية لاثواب كل عمل بالنية وبينهما فرق وعن الرابع ان معنى كلامه ان العبادات حكمها الثواب فلما انعدم حكمها انعدمت العبادات لان الشىء ينعدم بانعدام حكمه كما ينعدم بانعدام علته وسببه وشرطه وعن الخامس انا لانسلم ان الاشتراك لايلزم الا عند تعدد انواع المجاز ولوسلم فلانسلم انه بالنسبة الى كل افراد نوع واحد وانما يلزم ذلك لو كان كل للزم لازما بمعنى واحد وهو ممنوع تلخيص المقام وتوضيحه على فى الاشباه حقيقة هذا التركيب متروكة بدلالة محل الكلام لان كلمة انما للحصر وقد دخلت على المعرف بلام الاستغراق وذلك يقتضى ان لايوجد عمل بلانية ولايمكن حمله على العموم لان كثيرا من الاعمال توجد بدون النية فصار الحديث الشريف مجازا عن حكمه فالتقدير حكم الاعمال بالنيات من باب حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه والحكم نوعان اخروى وهو الثواب والعقاب ودنيوى وهو الصحة والفساد وقد اريد الاخروى بالاجماع للاجماع على ان لاثواب ولاعقاب الا بالنية فانتفى الآخر مرادا لانه مشترك ولاعموم له اولاندفاع الضرورة به من صحة الكلام فلاحاجة الى الآخر والثانى اوجه فح لايدل الحديث الشريف على اشتراط النية فى الوسائل ولاعلى اشتراطها فى المقاصد للصحة كما ذهب اليه الامام الشافعى وبهذا تبين اندفاع البحث الثانى الذى اورده الفاضل الحلبى على العلامة اذ مراد التلويح من قوله فحمله الشافعى على النوع الثانى اى الحكم الدنياوى انما هو فى توجيه الحديث الشريف بشهادة العلة اعنى قوله لان المقصود الاهم من البعثة بيان الحل والحرمة والفساد والصحة فلابد من تخصيص تقدير الصحة بالشافعية وتقدير الثواب بالحنفية فى مقام الاستشهاد بهذا الحديث الشريف وانما اشترطت النية فى

العبادات

العبادات بالاجماع وبحث الفاضل الچلبى مبنى على الخلط بين الاستشهادين وشتان ما بينهما والعجب انه اهمل الوجوه الخمسة التى اوردها العلامة شرحا وجوابا عنها واقدم على ما لاينبغى من خلط المطلبين بقى ههنا وجه آخر لاصحابنا وهو ماروى البخارى ومسلم انه عليه السلام علم الاعرابى الوضوء ولم يذكر له النية وكان الاعرابى غير عالم جاء مسترشدا طالبا لجميع ما يحتاج اليه الوضوء فلو كانت شرطا لبينها الان تأخير البيان عن وقت الحاجة لايجوز وفيه نظر وله جواب ولايخفى ان الاستدلال بهذا الوجه وكذا الاستدلال باطلاق آية الوضوء ليس بمطلوب ههنا بل المقصود ههنا تقرير حديث الاعمال على انه من باب المقتضى بالفتح اى مايتوقف عليه صدق المنطوق شرعا وعقلا واليه القدماء من الفقهاء واما المتأخرون منهم فذهبوا الى انه من باب المضمر بناء على ان المقتضى عندهم مايتوقف عليه المنطوق شرعا والمتوقف عليه ههنا انما هو صدق المتكلم لا الصحة الشرعية فيكون مضمرا والفرق بينهما ان المقتضى ثابت شرعا والمضمر ثابت لغة وقد يفرق بان المقتضى لاعموم له عندنا والمضمر له عموم بالاجماع ﴿ ثم ههنا اشكال آخر اورده صاحب الكشف بما حاصله انهم جعلوه من قبيل المقتضى ما بالهم يستدلون على انتفاء العموم بلزومه عموم المشترك فكان بناء انتفاء العموم على الاشتراك دون الاقتضاء وفيه من التمل ماترى وقد كنت فيه برهة من الزمان فلم يتضح لى وجه يعتمد عليه وراجعت الفحول فلم يشروا على جواب شاف وهو اعلم بالحقيقة انتهى كلامه ﴿ اقول مابال صاحب الكشف فى استبقاء هذا البحث اذ الامر فى الجعل المذكور منهم هين واذا رجعنا الى الوجدان والعنوان الذى يراد به المجاز فدفعه سهل بحفظ المقام فالمراد انه كالمقتضى من حيث ان تقديره لضرورة تصحيح الكلام واما بناء الابتناء على مذهب من لم يفرق بين المقتضى والمحذوف فهو غير مفيد كما لايخفى وايضا انه من قبيل تعيين الطريق وهو خارج عن قانون التوجيه ويمكن ايضا ان يقال المقصود دفع احتجاج الامام الشافعى رحمه الله بهذا الحديث الشريف ويكفى فى تصحيح الحديث ماهو المتفق عليه وهو الحكم الاخروى ولا دليل على مااختلف فيه فلايصح تقديره حجة علينا وبهذا تبين لك اندفاع ماورده من ان قولهم الحكم مشترك ولاعموم له ممنوع بل هذا فى المشترك اللفظى واما المشترك المعنوى فله عموم كالشىء مع انه انما يرد لو كان الحكم مقولا بالتواطى وهذا فى محل المنع لانتفاء التوافق فى الافراد على ان الثواب قد يتخلف بعدم القبول والعقاب بالعفو فليتأمل

فانه حق المقام ﴿ قوله فصل وقد يجرى الاستعارة التبعية فى الحروف الخ ولما كانت حروف المعانى عاطفة كانت اوجارة مايستدل بها فى تخريج الاحكام الشرعية جرت عادتهم بذكر مباحث الحروف ومايتعلق بها ولما صرح فيما سبق بجريان الاستعارة التبعية فى

المشتقات والافعال صرح ههنا بجريانها فى الحروف وجعل الاستعارة الجارية فيها تواطئة لذكر مباحث الحروف التى هى العمدة فى استخراج الاحكام الشرعية وفى المدافعة مع الشافعية فمن ثم اقتصر على جريانها فى الحروف ولما كانت الطرق فى استعارتها خفية دقيقة المسالك تعرض لبيان طرق الاستعارة دون حقايقها فكانه اشار الى انها واضحة الحقايق ولايتعلق غرض الاصولى بالحروف التى هى اصل تراكيب الكلام ويقال لها حروف الهجاء وحروف التهجى وهو تعداد الحروف بذكر اسمائها فحروف التهجى اسماء كاشفة عن مسمياتها وهى الحروف التسعة والعشرين عند المتشرعين وتلك الحروف وان كانت من اصول التركيب ومبادى الكلمة ومادتها ولكن ليست من مبادى الاحكام الشرعية التى هى مطلوبة الاستخراج فى هذا الفن كما لايخفى ﴿ قوله

ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية الخ اعلم ان الاستعارة باعتبار الطرفين تنقسم اوّلا الى وفاقية وعنادية وباعتبار الجامع الى عامية وخاصية وهى الغريبة التى لايطلع عليها الا الخاصية الذين اوتوا ذهنا به ارتفعوا عن طبعة العامة وباعتبار المستعار منه والمستعار له والجامع تنقسم الى ستة اقسام تفصيله فى شرح التلخيص وباعتبار اللفظ المستعار تنقسم الى قسمين لانها اى اللفظ المستعار ان كان اسم جنس فالاستعارة اصلية كاسد استعير للرجل الشجاع والا اى وان لم يكن اللفظ المستعار اسم جنس فالاستعارة تبعية كالفعل ومايشتق منه كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة ان يكون المشبه موصوفا بوجه الشبه وانما اتصاح للموصوفية الحقايق الثابتة ومعانى الافعال والصفات المشتقة منها متجددة غير متقررة بواسطة دخول الزمان فى مفهوم الافعال وعروضه للصفات دون الحروف وفى هذا التعليل

بحث اورده العلامة فى شرح التلخيص ﴿ قوله فان الاستعارة تقع اوّلا فى متعلق معنى الحروف الخ وجه جريان الاستعارة التبعية فى الحروف وبيان طريق تلك الاستعارة ومثال ذلك لام التعليل معناها الحقيقى هو التعليل والتعقيب لازم له فيراد بالتعليل التعقيب ثم بواسطة تلك الاستعارة فيستعار اللام له بناء على ان اللام تدخل فى العلة الغائية وهى معلولة من وجه فالاستعارة راجعة الى الاستعارة فى المعلولية لافى العلية واعترض عليه العلامة بما حاصله انه تكلف لان معنى التعليل بيان العلية لابيان المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار امر آخر اوّلا كما فى قعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار مدخول اللام عليه باعتبار علیته لاباعتبار معلوليته وانت خبير بان علماء البيان اعتبروه فى مجرورها ان يكون غرض مترتبا فشبه به غير الغرض لكونه مترتبا على شىء وهذا يقتضى اعتبار العلية فى الذهن والمعلولية فى الخارج فقول المصنف رحمه الله تعالى وهذا بناء على ان اللام يدخل فى العلة الغائية وهى الغرض ولاشك انه معلول للعلة الفاعلية بيان لازم

كلامهم

كلامهم وقوله فعلم ان اللام الداخل فى الغرض داخلة حقيقة على المعلول تفريع على لازم الكلام الذى اعتبروه وملخص كلام المصنف رحمه الله ان ملاحظة الغرضية التى اعتبروها فى مجرور اللام انما تتحقق بعد ملاحظة الجهتين اعنى جهة العلية فى الذهن وجهة المعلولية فى الخارج فتفسير التعليل ببيان العلية فقط من غير ملاحظة معنى المعلولية تفسير يخالف

لازم كلامهم ﴿ قوله وهنا نذكر حروفا تشتد الحاجة اليها تسمى حروف المعانى الخ لدلالتها على المعنى اولايصالها معانى الافعال الى الاسماء اوبناء على ان وضعها لمعان تمتاز بسبب تلك المعانى الموضوعة له عن حروف المبانى المبسوطة التى منها اصل تركيب الكلمة وهى الحروف التسعة والعشرون كما سبق فعلى الوجه الثالث تكون التسمية على طريق التقابل فهذه الحروف تسمى حروف المعانى بملاحظة المقابلة مع حروف المبانى والتهجى التى هى اسماء كاشفة عن المسمى (فمنها حروف العطف وهى التى تدل على الارتباط بين المعطوف والمعطوف عليه ولما كان نظرهم فى الحروف من حيث انها هى المدار فى استخراج الاحكام الفروعية كما سبق وكانت الرابطة اى حروف العاطفة باسرها مما يستدل بها فى تخريج الاحكام قدموها على سائر الحروف خلافا لائمة النحاة فانهم قدموا حروف الاضافة اى حروف الجارة

لانها كالموءثرات ﴿ قوله الواو لمطلق الجمع الخ اى الواو العاطفة موضوعة لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة وترتيب وان شئت فقل الواو موضوعة لاثبات مطلق المشاركة بين المعطوف وبين المعطوف عليه عندنا واما سائر الحروف العاطفة فهى موضوعة لاثبات المشاركة مع شىء آخر كالترتيب والتعقيب والتراخى ولهذا اتضح لك وجه تقديمها لانها مطلقة اذ الفاء مثلا موضوعة لاثبات المشاركة مع الترتيب والتعقيب وثم لاثبات المشاركة مع التراخى فالحروف الباقية مقيدة اومركبة والواو مطلقة اوبسيطة وهما وجب التقديم عقلا

وملخص عبارة المتن ان الواو لمطلق العطف والجمع بينهما فى الثبوت اوفى الحكم اوفى الحقيقة والذات سواء كان ذلك الجمع فى زمان واحد اوعلى سبيل التعاقب هذا هو الصحيح وعليه الجمهور ودليله النقل عن ائمة اللغة ونقل الاجماع عنهم واستقراء موارد استعمالها وفرع عليه اى على هذا الاصل مسئلة الترتيب فى الوضوء فعندنا لايجب حيث قال فلهذا لايجب الترتيب فى الوضوء سواء كان المشار اليه ثبوت الاصل المذكور بالادلة السابقة اونفس الاصل المذكور باعتبار ثبوتها وقد يشار الى العطف بالواو فالمعنى لما ثبت كونها لمطلق العطف لايجب الترتيب فى الوضوء بناء على العطف بالواو وذكر الفاء يوءيد الاشارة الاخيرة وبيان ذلك ان الداخل تحت الامر بالغسل هو مجموع الاعضاء الثلثة فلاتعدد ولاترتيب والفعل الواحد بالنوع جائز القيام بالمتعدد واما كون الفاء للتعقيب والبداية فى النظم وذكر الاعضاء على هذا الترتيب الحسى فلايوجب ان لايراد بالواو مطلق الجمع بل انما يدل على

وجود النكتة ومثل ذلك من الامور الخطابيات الظنية التى ربما يتجوز ويتوسع فيها واما الوضوء فهو ليس غير معقول المعنى على الاطلاق كما ظن اذ حصول الطهارة فى عين الاعضاء المغسولة معقول المعنى بالبداهة غاية ما فى الباب ان الاقتصار على غسل الاعضاء الثلثة غير معقول المعنى كذا فى الهداية (واما) قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ابدأوا بما بدأ الله فليس بمعنى النص كما زعم به بعض الشافعية وهذا معنى قوله واما المعنى بين الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام لا بالقرآن وانما هو الوجوب فى الحقيقة بما لاح له من وحى غير متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدوا فقول الفاضل الچلپى ان هذا الحديث يدل على وجوب الترتيب فى الوضوء لان الامر للوجوب والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ردا على العلامة مردود من وجهين اما اولا فلان قوله ان هذا الحديث يدل على وجوب الترتيب فى الوضوء ايضا يدل على الحديث الشريف سبق لتفسير الترتيب المفهوم من الصفا والمروة مع ان كونهما من شعائر الله تعالى لا يحتمل الترتيب فضلا عن الوجوب اذ الترتيب انما يتصور بين الفعلين وفرق بين الفعل والكون وسؤال الصحابة انما هو عن الفعل لا عن الكون الذى لا يتصور فيه الترتيب واما ثانيا فلان هذا البحث مبنى على كون الاية مجملة من حيث العمل والحديث الشريف ملحق له لبيان كيفية العمل بالمجمل وهذا كما ترى ليس بصحيح من وجهين الاول ان الحديث المذكور ليس من اقسام الحديث الفعلى حتى يلتحق ببيانا لكيفية العمل والثانى ان هذا الحديث الشريف القولى مستعمل فى افادة وجوب ترتيب السعى بين الصفا والمروة بما لاح له صلى الله تعالى عليه وآله وسلم من وحى غير متلو على ان الوجوب غير مستفاد من النص بل يستند الى الحديث القولى اعنى قوله ابدؤا وقد تقرر ان الحكم المستفاد فى صورة الاجمال يستند الى نفس المجمل والمبين بالفتح لا يستند الى المبين بالكسر كما فى مسئلة مسح ربع الرأس وفى هذا المقام زيادة تحقيق اوردناها فى حاشية الهداية وايضا قد صح انه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم نسى مسح الرأس فى الوضوء فتذكر بعد فراغه فمسح ببلل فى كفه المبارك فلو كان الترتيب واجبا لاعاد الوضوء وايضا قيل ان حديث الاعرابى من اقوى الوجوه الدالة على عدم وجوب الترتيب فى الوضوء وبعد اللتيا والتى ان قول الفاضل الچلپى حديث ابدوا بما بدأ الله يدل على وجوب الترتيب فى الوضوء ليس بصحيح من وجوه ﴿ ثم ﴾ من التخيلات الخالية عن الفائدة من صاحب الحزامة بل من البدع الفاسدة قوله لاثباته الترتيب استدلالا بهذه الاية على ما هو الظاهر من شرح الوقاية ﴿ اقول ﴾ هذه البدعة البعيدة عن كلام صدر الشريعة مردودة اما اولا فلان المشار اليه على ما نطق به السوق والسياق هو الاصل المذكور

اوثبوته بالنقل عن ائمة اللغة وبالاستقراء فالمعنى ولاجل الاصل المقرر عند الحنيفة من ان الواو لمطلق العطف والجمع المطلق اولاجل ثبوت هذا الاصل بالنقل عن ائمة اللغة والاستقراء لايجب الترتيب فى الوضوء عندنا فقوله لايجب الترتيب لتعاطف الاعضاء بالواو فيكون لسلب التعليل او حكاية محضة عن عبارة التلويح فلم اعرض عن حكاية ﴿ قوله ﴾ وان يكون التعليل السلب ولم اسند التعريض على الشافعى الى الشق الاوّل مع ان الشقين والفهمين من العلامة متساويان فى الرد على الشافعى رحمه الله ﴿ واما ثانيا فلان قول صدر الشريعة فى الوقاية وترتيب نص عليه ومعناه الترتيب المذكور فى نص القرآن سنة ثابتة بفعل الرسول صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فمراده هو الترتيب الذكرى ولاشك ان الترتيب الذكرى مستفاد من نص القرآن فيكون بهذا المعنى منصوصا عليه ﴿ واما ثالثا ﴾ فلان القاعدة فى قولهم فلهذا علية السابق اى المشار اليه اعنى قوله الواو لمطلق العطف بالنقل عن ائمة اللغة اللاحق اعنى قوله لايجب الترتيب فى الوضوء فاذا لاحظها العقل السليم باللحاظ الصحيح يحكم حكما صحيحا بان المعلول والحكم المتفرع هو قوله لايجب الترتيب بناء على الاصل المذكور المسطور قبيله فلا مجال لذهاب الوهم الى اثبات الترتيب على ماهو الظاهر من شرح الوقاية بعد حفظ هذه القاعدة التى فى كلمة فلهذا فضلا عن ذهاب العقلاء فكيف يجوز قوله لاثباته الترتيب استدلالا بهذه الآية وجعله عديلا على ماحكاه عن التلويح فنفس على بدعته البعيدة باقى تخيلاته الخالية عن الفائدة فالآن نرجعنا الى مانحن فيه انه لاخلاف فى ان الواو للعطف ولكن عند الخصم للعطف مع الترتيب وعندنا للعطف مطلقا فيكون موجبه وحكمه اشتراك المعطوفين فى الحكم او فى الثبوت من غير ان يقتضى مقارنة وترتيبا ولهذا قلنا المنصوص عليه فى آية الوضوء هو الغسل والمسح من غير ترتيب ولاقران والترتيب انه ثبت بفعل الرسول صلى الله تعالى عليه وآله وسلم وذلك للاكمال ويتعلق بصفة الكمال على انه قد صح عنه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم عدم اعادة الوضوء عند نسيان الترتيب كما سبق واما قول صاحب الدرر عند عد سنن الوضوء والترتيب المنصوص عليه فمعناه الترتيب المذكور فى نص آية الوضوء فليتأمل فيه على انه حق المقام واما الشافعية فقالوا الترتيب فى الوضوء هو الركن السادس بنص آية الوضوء كغسل الاعضاء فانعدامه يوجب بطلان الوضوء عندهم فالمتوضى اذا غسل رجله اوّلا اثم اتم وضوئه يلزم عليه اعادة غسل كل اعضاء الوضوء عندهم ثم لاتلازم بينه وبين الولاء ولذلك ذهب الامام الشافعى رحمه الله الى فرضية الترتيب ولم يقل بفرضية الولاء ﴿ قال ﴾ الامام فخر الاسلام فى اصوله وقد يستعار الواو للحال وهذا معنى يناسب معنى الواو لان الاطلاق يحتمله قال الله عز وجل حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها اى اذا جاؤها وابوابها مفتوحة يعنى لما كانت الواو لمطلق

الجمع كان الاجتماع الذى بين الحال وذى الحال من محتملاته لان المطلق يحتمل المقيد فيجوز استعمالها بمعنى الحال عند الاحتياج قال الله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها اى وقد فتحت ابوابها قيل ابواب جهنم لاتفتح الا عند دخول اهلها فيها واما ابواب الجنة فمتقدم فتحها بدليل قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب وذلك لان تقديم فتح باب الضيافة على وصول الضيف اكراما له وتأخير باب العذاب الى وصول المستحق له اليق بالكرم فلذلك جىء بالواو كأنه قيل حتى اذا جاؤها وقد فتحت ابوابها وجواب اذا محذوف اى اذا جاؤها وكانت هذه الاشياء التى ذكرت الى قوله تعالى فادخلوها خالدين دخولها ونالوها وانما حذف لانه فى صفة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شىء لايحيط به الوصف والواصف كذا فى الكشف والمقصود تأييد الاطلاق بشهادة الاستعارة للحال كما فى نص القرآن ﴿ قوله الفاء للتعقيب فلهذا تدخل فى الجزاء الخ اى لاجل انها موضوعة له اولاجل ان التعقيب هو المراد من الفاء تدخل فى الحكم اذكل منهما صالح للعلية والمعلولية وهى الدخول فى الجزاء والحكم المترتب على ماقبل الفاء (قال الامام فخر الاسلام وجوه العطف منقسمة على صلاته فلابد من ان يكون الفاء مختصا بمعنى هو موضوع له حقيقة وذلك هو التعقيب يعنى موجبه وحكمه وجود الثانى بعد الاوّل بعدية زمانية اذ من ضرورة التعقيب تراخى الثانى عن الاوّل بزمان وان قل ذلك الزمان بحيث لايدرك والالزم الاقتران وهو يستلزم خروج الفاء عن موجبه وهو الوصل والتعقيب ﴿ قوله واذا قال بعت هذا العبد منك فقال الاخر فهو حر يكون قبولا الخ يحتمل ان يكون من فروع الدخول فى الجزاء اومن فروع الوصل والتعقيب فالمعنى بناء على ان الفاء للتعقيب قال اصحابنا فيما اذا قال لغيره بعت هذا العبد منك بكذا وقال المشترى فهو حر انه يعتق ويجعل الرجل قابلا للبيع ثم معتقا لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب ولايترتب العتق على الايجاب الابعد ثبوت القبول فيثبت ذلك القبول بطريق الاقتضاء فصار كانه قال قبلت فهو حر ونظيره كثير الوقوع فى مؤلفات الفضلاء كالتوضيح والتتمة وغيرهما من ارباب الاكتفاء على الاقتضاء ﴿ ثم ﴾ عبارة عامة الكتب انها للوصل والتعقيب لكن المصنف رحمه الله قرر على وجه الاخصر والاقرب الى القبول واراد التعقيب الخاص بشهادة قوله فالشرط ان تدخل على الترتيب من غير تراخ وفيه اشارة الى انها لو دخلت الثانية بعد دخول الاولى بزمان لا تطلق وهذه الاشارة تدل على انه اراد كمال التعقيب وهو انما يكون مع الوصل على انهم سموه حرف الجزاء الذى يتصل بالشرط ﴿ قوله وقد تدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتأهب الخ معطوف على قوله تدخل فى الجزاء ولايخفى مافيه اذ دخولها فى المعلول اكثر وارجح استعمالا فكيف يجوز اتيان لفظ قد عند التقابل باستعمالها فى الجزاء ويمكن حمل الرجحان على الاضافى اى بالنسبة الى الدخول فى العلة وان جاء بلفظة قد عند التقابل

باستعمالها

باستعمالها فى الجزاء ﴿قوله وقد يكون المعلول عين العلة فى الوجود الخ اى فى الوجود الخارجى ولا يخفى ان تلك العينية محمولة على العلل الذهنية وعلى المعلول الذهنى كعلية الفصل للجنس فى الذهن وهما متحدان فى الخارج ﴿قوله﴾ وقد تدخل على العلل الخ الظاهر انه عطف على السابق ويمكن حمله على ابتداء الكلام فيكون دخول قد بالنسبة الى مجموع الوجهين السابقين تحقيقا وبالنسبة الى دخوله فى المعلول تقديرا وتصويرا وفى عامة نسخة الاصول انها انما تدخل على العلل اذا كانت عائدوم وفى كشف الاسرار انه ليس بصحيح فقول المصنف رحمه الله فى الشرح اعلم ان اصل الفاء الخ جواب عما اورده حاصل الجواب ان مدخول الفاء يجوز ان يكون علة من وجه ومعلولا من وجه فيكون متقدما فى الذهن باعتبار العلية ومتأخرا فى الخارج باعتبار المعلولية كما فى العلة الغائية وهذا توجيه كلام القوم واعترض عليه العلامة ماحاصله انه تكلف حاصله ان الابشار ليس بعلة غائية لمجئ الغوث وحاصل الجواب انه مناقشة فى المثال خارجة عن قانون التوجيه اذ حاصل كلام المصنف رحمه الله انه يجوز دخول فاء التعقيب فيما يكون علة اما لكونها معلولة ايضا واما لكون عليتها معلولة على انا نقول يمكن ان يكون الابشار غرضا للاخبار واما التخلف وعدم الاطراد الذى هو منشاء تزييف العلامة فهو امر آخر لا يقدح فى المقامات الخطابية واما الجملة الاسمية كما فى قولنا اد الى الفا فانت حر فلا يصلح جوابا للامر وعلل ذلك بانه انما يستحق ويصلح بتقدير ان فتصير الجملة الاسمية جملة استقبالية وفيه نظر وله جواب ثم قول من يعد نفسه مجددا ولقد بعد جدا اعتبار البقاء فى العلل مع الحدوث فى الاحكام دون الاستمرار فمن تخيلاته البعيدة عن الارتباط بالمقام مبنية على الغفلة عن الامر الواضح فى المقام اذ التفرقة بين العلل الشرعية والاحكام وبين العلل العقلية والاحكام الشرعية مركوزة فى الفطرة الآلهية ثم حدوث الاحكام لا ينافى دوامها على انا نقول المراد من دوام العلة هو التراخى عن ابتداء الحكم وعن وقت حدوثه حتى يصح دخول الفاء عليها باعتبار التراخى عن وقت انعقاد الحكم ﴿قوله ثم للرتبة مع التراخى الخ اى مع المهلة بين المعطوف وبين المعطوف عليه فى الفعل المطلق المشترك بينهما فيجاز ان يقول ضربت زيدا ثم عمرا بعده بشهر ولا يجوز ذلك فى الفاء فعلى هذا ينبغى ان يفسر الضمير فى عبارة المتن بالتراخى اختلفوا فى ظهور اثره فقال الامام الاعظم رحمه الله يظهر اثر التراخى فى الحكم والتكلم جميعا واستدل بان كلمة ثم وضعت لمطلق التراخى فينصرف الى كماله فكما يجب اظهار اثر التراخى فى الحكم كذلك يجب اظهار اثره فى نفس اللفظ ايضا اذ ثبوت التراخى وظهور اثره فى الوجود دون التكلم هو الثبوت من وجه دون وجه وذلك الثبوت ناقص فالاصل هو التراخى فى التكلم والحكم جميعا ثم اذا تعذر العمل بذلك

الاصل يرجح التراخى بحسب الحكم كما هو مذهب الصاحبين ﴿ قوله وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله التراخى راجعا الى التكلم الخ ﴿ اقول التأييد السابق هو التأييد على قاعدة الانصراف وهذا التأييد باعتبار عموم الاستعمال يعنى لابد من اعتبار التراخى على النهج الذى يعم مواقع استعمالات ثم مواردها ولايخفى ان اعتبار التراخى فى الحكم من غير اعتباره فى التكلم غير متصورة فى الانشاآت لان الاحكام غير متراخية عن التكلم فيها وبهذا تبين رجحان ماذهب اليه الامام الاعظم رحمه الله والفرق بين الاخبارات والانشاآت ثم اذا تأملت فيما ذكره فى المتن يسهل لك معرفة تفاصيل الفروع وبيان ثمرة الخلاف بين الائمة فتأمل ﴿ قوله بل للاعراض عما قبله واثبات مابعده على سبيل التدارك الخ اى تدارك الغلط وهو الخطأ عند العدم علمه بالصواب فهو اعم من الكذب وقد يراد بها نفى الافراد كما فى تدارك الاعداد وقد يراد بها الاعراض المطلق كما فى الانشاآت اذ وقوعها فيها ليس للتدارك بل للاعراض عن الاوّل وقد يراد بها الاضراب اى الافساد والاصلاح فاذا تأملت فيما اشرنا اليه حق التأمل سهل عليك تدارك مافى الفروع ومافى مؤلفات الفضلاء ايضا ﴿ قوله لكن للاستدراك الخ اى لدفع التوهم الناشى من صدر الكلام بطريق التدارك وقطع توهم السامع والعطف بهذا الطريق له شروط اختلاف المحل وانتظام الكلام واتصال بعضه ببعض من غير انفصال عن الاوّل فاذا كان الكلام متسقا ومنتظما بان لايكون الثانى مناقضا للاوّل تعمل تلك الكلمة عملين فيثبت النفى والايجاب فقوله فيثبت موجبهما تفريع على هذه الشروط ﴿ قوله والافهو كلام مستأنف الخ اى وان لم يكن الكلام متسقا لايصح العطف فالمتكلم مستأنف فى التكلم بلكن او الكلام الذى دخل عليه لكن مستأنف فلايتعلق بماقبله فيكون ماقبلها جملة ومابعدها جملة اخرى بخلاف صورة الاتساق والانتظام ﴿ قوله نحو لك على الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب الخ وفى نسخة لكن غصبت على صيغة الماضى المخاطب الكلام متسق فصح الوصل على انه نفى السبب لانفى الواجب اى لزم المال وهو الالف لان الكلام مستأنف وبهذا تبين توجه النفى على السبب دون المال والمقصود بالاسباب احكامها فعند اتحاد ماهو المقصود لايقدح اختلاف الاسباب فى الاقرار تلخيص الكلام انه ليس فى آخر كلامه اثبات مانفاه باوله فان معنى قوله لانفى السبب الذى ذكره وهو قوله قرض بشهادة انه اثبت له سببا آخر وهو قوله غصبت واثباته اقرار بالمال ﴿ ثم قوله فى المتن الكلام متسق منظور فيه باعتبار رجوع الضمير فى المتسق الى قوله لكن غصبت وباعتبار تعلق الكلام ايضا اما الاوّل فظاهر لان قوله لكن غصبت مثال الكلام المستأنف فيخالف صدر الكلام واما الثانى فلان الكلام لايتسق الا اذا كان متعلقا بما تعلق به النفى وبالجملة بين الاستدراك والاستيناف تناف وتمانع اذ الاستدراك يقتضى

الوصل

الوصل والاستيناف يقتضى الانقطاع فلابد من التصرف فى قوله الكلام متسق ومن اثبات اختلاف الجهة فالمعنى اذا اتسق الكلام يكون متعلقا بما تعلق به النفى فالتدارك يحتاج الى بيان اختلاف الجهة فهنا جهتان جهة الواجب والمال وجهة السبب الذى هو كالقيد فى الكلام فالاتصال والانقطاع والاقرار والرد كلها صحيحة باختلاف الجهات ﴿ قوله اولاحد الشيئين لالشك الخ اى لتناول احد المذكور لان الكلام انما وضع للافهام وليس فى التشكيك افهام فهو ليس بمقصود فى اصل وضعها واما الافضاء الى الشك فى بعض الصور فهو باعتبار محل الكلام وهو الخبر وليس باعتبار هذه الكلمة حتى اذا استعمل فى الانشاآت لايحتمل الشك ولو وضع للشك لافاد ذلك اينما يستعمل وليس كذلك لانه لو استعمل فى الانشاآت لايفيد شكا بداهة وانما يفيد التخيير ﴿ قوله وفى قوله وكلت هذا اوهذا ايهما تصرف صح الخ اى اذا كان وضع اولتناول احد المذكورين صح التوكيل فيما لو قال وكلت ببيع هذا العبد هذا الرجل اوهذا الرجل ويكون الوكيل احدهما ويباح البيع ولايشترط اجتماعهما على البيع والقياس يقتضى عدم جواز هذا التوكيل لان جهالة التوكيل مانعة الامتثال فقوله صح اى صح هذا التوكيل استحسانا ووجه الاستحسان ان هذه جهالة مستدركة لاتفضى الى المنازعة فلاتمنع صحة التوكيل على ان مبنى الوكالة على التوسع والتخيير لايمنع الامتثال اذ يمكن الاتيان باحدهما ويمكن تأييد الاستحسان بآية كفارة اليمين الواجبة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين اوكسوتهم اوتحرير رقبة على ان الامتثال يتحقق باتيان احد هذه الاشياء ﴿ قوله وقد يكون للاباحة نحو جالس الفقهاء اوالمحدثين الخ التخيير الثابت بكلمة اوعلى وجهين احدهما ثبوت التخيير على وجه لايجوز الجمع بين الكل وثانيهما ثبوته على وجه يجوز الجمع بين الكل كقولك جالس الفقهاء اوالمحدثين كان له ان يجالس اى فريق شاء وان يجالسهم جميعا ﴿ قوله وقد يستعار لحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شىء اويتوب عليهم وعبارة الامام فخر الاسلام فى اصوله هكذا ولها وجه آخر معنا وهو ان يجعل بمعنى حتى اوالاوموضوع ذلك ان يفسر العطف لاختلاف الكلام ويحتمل ضرب الغاية وذلك مثل قوله تعالى ليس لك من الامر شىء اويتوب عليهم اوالاان فى بعض الاقاويل والايلزم عطف الفعل على الاسم اوعطف المستقبل على الماضى فاستعير لما يحتمله وهو الغاية وهذا كثير فى كلام العرب لايحصى اى استعارة كلمة اواو استعمالها بمعنى حتى كثير الوقوع فى كلامهم وبهذا تبين حال استدراك المجدد من الوجهين الاوّل ان المقصود من قوله وقد يستعار لحتى بيان المعانى

المعتبرة فى كلمة اوبحسب العربية وغير خفى انها اى الاستعارة المذكورة كثيرة الوقوع فى كلامهم بل خارجة عن الاحصاء والثانى ان المصنف رحمه الله ما ادعى بطلان العطف فى الآية التى اوردها على طريق التمثيل حتى يجوز دفع ما ذهب اليه بما ذهب اليه الكشاف الذى ذهب الى ما هو ليس باحسن بل تمثيل المصنف رحمه الله مبنى على ما هو المختار والاحسن عند المهرة من المفسرين فكيف يجوز الاستدراك الذى يدل على ان ما ذهب اليه المصنف توهم مدفوع بما فى الكشاف فمثل هذا الاستدراك لايصدر الامن مثل الحزامة المستدركة واذا رام النقل المجرد كما هو دأبه فعليه ان يقول وذكر فى الكشاف اوقيل كذا واليه صاحب الكشاف دون الاستدراك ومن عد المرجوح راجحا اومشى فيما بينهما قادحا اوفاقد الايعد من زمرة العلماء فضلا عن زمرة المصنفين ولها وجوه ومعان اخر منها انها اذا جاءت اووقعت فى مقام النفى يراد بها نفى كل واحد من المذكورين كما فى قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا اى لاهذا ولاهذا ايضا ومثاله فى الفروعات الفقهية قولهم لااكلم هذا اوهذا بحنث اذا تكلم باحدهما ووجه عمومها فى النفى انها لما تناول احد المذكورين من غير تعيين كان من ضرورة صدق الكلام اذا نفاه انتفاء الجميع اما فى الخبر فظاهر واما فى النهى فلان الانتهاء عن احدهما مبهما خارج عن وسع العبد فيقتضى حصول الانتهاء عن المنهى عنه وجوب الانتهاء عن جميع المذكورين بعدها والايلزم التكليف بالمحال فقس عليه مقام الاباحة بناء على ان التخيير بين المباح والحرام غير ثابت شرعا ولاعقلا ايضا كما لايخفى وبهذا تبين لك معنى قوله الاستثناء من الحظر اباحة فتأمل فانه حق المقام ﴿ قوله حتى للغاية الخ اى فحاصل الوضع للغاية فى كلامهم فالغاية هى المعنى الحقيقى لهذا الحرف لايسقط معنى الغاية عنها الا اذا استعملت مجازا مشتركة بين الحروف الجارة وبين الحروف العاطفة ويفرق بين غاية حتى وغاية الى بان الغاية فى حتى يجب ان يكون شيئا ينتهى به المذكور وعنده كالرأس للسمكة والصباح للبارحة ولايشترط ذلك فى الى فلايقال نمت البارحة حتى نصف الليل وصح نمت البارحة الى نصف الليل ولايدخل الى مضمر فلايقال حتاه بخلاف الى وذلك لان الغاية فى حتى لما وجب ان يكون آخر جزء من الشىء اومايلاقى آخر جزءه والمضمر لايمكن ان يكون جزأ من الشىء بل هو نفسه امتنع دخوله على المضمر كذا فى الكشف ولايخفى ان الشروط التى بينها مخصوصة بالجارة اذا العاطفة جاز دخولها على المضمر نحو جاءنى القوم حتى انت ورأيت القوم حتى اياك ومررت بالقوم حتى بك واما استدلالهم بما وقع فى اشعار العرب مثل حتاه وحتاك فلايتم لجواز ان يكون عاطفة اوابتدائية او استينافية على انا نقول الدخول الشذوذى لايقدح فى الاختصاص القياسى والمقصود هو التفريق بين مقتضا الغايتين ﴿ قوله نحو حتى مطلع الفجر الخ نظير ما الاتدخل الغاية

تحت المغيا اوّل الآية سلام هى حتى مطلع الفجر اما عدم دخول المطلع تحت حكم الليلة على قراءة الوقف فظاهر واما على قراءة الوصل فلان سلام الملائكة ينتهى عند طلوع الفجر على ماروى فى حديث ابن عباس رضى الله عنه ان جبريل عليه السلام ينزل ليلة القدر فى كبكبة من الملائكة ومعه لواء اخضر يركزه فوق الكعبة ثم تتفرق الملائكة فى الناس حتى تسلموا على كل قائم وقاعد وذاكر وراكع وساجد الى ان يطلع الفجر كذا فى الكشف ﴿ قوله اسلمت حتى ادخل الجنة الخ قال العلامة ان اريد بالاسلام احداثه فهو لايحتمل الامتداد وان اريد به الثبات عليه فدخول الجنة لايصلح منتهى له بل الاسلام حينئذ اكثر واقوى ﴿ اقول الظاهر من تريده ومن ايراده هو حمل الفعل الواقع بعد حتى على صيغة المعلوم من الثلاثى المجرد كما نطق به قوله فدخول الجنة لايصلح منتهى له ﴿ ويمكن دفع هذه الشبهة بالحمل على صيغة المجهول من الثلاثى المزيد ويراد بالجنة المكافاة فالمراد هو ادخال الله تعالى ومكافاته بتلك الجنة فتلك المكافاة هى غاية دوام الاسلام وذلك ثابت بنص القرآن على ان القوم قد صرحوا بان كى معناه التعليل فيراد به العلة الغائية فيكون المنصوب به علة غائية مترتبة على ما قبله وغير خفى ان الدخول فى الجنة يصلح ان يكون حاملا على الاسلام وهو علة له فيكون ماقبلها سببا لما بعدها وبهذا تبين اندفاع قوله وبهذا يظهر فساد ماقيل الخ ووجه الاندفاع ان مراد صاحب الكشف ان العلاقة بين السببية والغاية هى الاشتراك فى انتهاء الحكم فالمراد به الاشتراك فى ظهور تمام الحكم فقوله ان الدخول ليس منتهى الاسلام مردود من وجهين واما قوله على انه لو صلح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة فهو مناقشة لفظية بعد ماتم المقصود بما حققناه فتفكر وتذكر واما المجدد فقد قلق رأسه وبعد عن فهم الشبهة التى اوردها العلامة على القوم وعن شبهته التى اوردها على صاحب الكشف وظن ان الشبهة التى اوردها العلامة على القوم بانها توجيه كلام القوم وشتان مابينهما واما شبهة تحصيل الحاصل التى اوردها الفاضل الچلبى على تقدير بقاء السببية فهى انما تتوجه اذا قرء الفعل الواقع بعد حتى اعنى ادخل على صيغة المعلوم من الثلاثى المجرد وقد عرفت انه على صيغة المجهول من الثلاثى المزيد فالمراد هو ادخال الله تعالى الجنة للمكافاة وكون اللازم اعنى الدخول غاية مترتبة على ما قبله اعنى الاسلام لايقدح فيه ﴿ قوله حروف الجر الخ الظاهر انه معطوف على قوله منها حروف العطف بتقدير العاطفة والخبر فالتقدير ومنها اى من الحروف التى تشتد الحاجة الى معرفة تفاصيلها فى مقام استنباط الاحكام الشرعية وتخريج الفروعات الفقهية حروف الجر وحروف الاضافة وهذا على مااقتضاه قوله السابق اعنى قوله وههنا نذكر حروفا تشتد الحاجة اليها منها حروف العطف وبه اتضح وجه تقدير منها مع الواو ويجوز ان يكون

خبرا للمبتدأ المحذوف فالتقدير هذا مبحث حروف الجر اوبابها ﴿ قوله فتدخل على الوسائل الخ ولايخفى ان هذا التفريع يدل على ان الالصاق نسبة بين الماصق والملصق به وعلى ان احدهما اصل والآخر فرع وتابع له فقوله كالاثمان يدل على ان المقصود فى البيوع هو الانتفاع بالاملاك واما الاثمان فهى وسيلة الى حصول المقاصد ﴿ قوله فان قال بعت هذا العبد الخ متفرع على دخول الباء فى الوسائل وهو ظاهر وقوله فان قال لا تخرج الا باذنى الخ متفرع على كون الباء للالصاق ويدل على هذا التفريع قوله لان معناه الاخر وجامله صقا باذنى فيجب لكل خروج اذن فاذا خرجت مرة باذن ثم خرجت مرة اخرى بغير الاذن يكون ذلك الخروج ارتكاب المنهى عنه وفى تقرير هذه المسئلة وتوجيهها وجوه ادقها واحسنها ما افاده المصنف رحمه الله فى الشرح ﴿ قوله قالوا ان دخلت فى آلة المسح الخ اختلفوا فى مسئلة المسح وقد اشتهر انها فى المقدار خمسة واليه صاحب الكفاية حيث قال ان مسئلة مسح الرأس مخمسة قولان من اصحابنا وقول الشافعى وقول الامام مالك وقول الحسن البصرى وهو اكثر الرأس والتحقيق ان الاقوال فى تلك المسئلة ستة ثلثة منها من اصحابنا قول الامام محمد وهو التقدير بثلاث اصابع اليد وقول الامام زفر رحمه الله وهو رواية الحسن عن ابى حنيفة وهو التقدير بالربع وماذكر الكرخى والطحاوى عن اصحابنا وهو التقدير بالناصية اشهرها من الامام الاعظم رواية الربع فانه قدر تارة بالربع وتارة بالناصية وتارة بثلاث اصابع وبعض اصحابنا رجح الرواية الاخيرة عن الامام الاعظم رحمه الله واما اسناد التقدير الى بعض اصحابنا كما هو المنصوص فى عبارة الهداية فهو باعتبار الترجيح وليس من حيث الاستخراج ووجه الترجيح ان المسح انما يكون بالآلة وآلة مسح الرأس هى اصابع اليد فى العادة فيكون المسح فى الغالب باكثرها وهى الاصابع الثلثة بقى الكلام هل يستحق التعبير عنه بظاهر الرواية وقول صاحب الهداية وفى بعض الروايات قدره بعض اصحابنا بثلاث اصابع اليد يقتضى عدم استحقاق التعبير عنه بظاهر الرواية بناء على ان رواية الاصول وظاهر الرواية عند الاطلاق ينصرف الى ظاهر عن ائمتنا الثلثة فكانه قال رواية الاصول لها مراتب بعضها فوق بعض ثم قياس الرواية الاخيرة مأخوذ من قوله تعالى وامسحوا كما سبق وقياس رواية الربع مأخوذ من قوله تعالى برؤسكم فقوله تقديره الصقوها برؤسكم يدل على ترجيح رواية الربع ﴿ قوله فلا يراد كله الخ الضمير فى كله راجع الى المحل وهو الرأس متفرع عن تشبيه المحل بالآية ورد على العلماء المالكية قالوا ان المسح على الناصية كان للضرورة وفى خبر مسح الناصية مسح العمامة موجود فلو كان مسح الناصية فرضا على طريق القصر لاكتفى الشارع به فعدم الاكتفاء به وبالمسح على العمامة يدل على ان مراد النبى صلى

الله تعالى عليه وآله وسلم تكميل فرض المسح وهو الاستيعاب فنحن نقول اولا الاستيعاب حرج لانه موقوف على كشف اكثر الرأس بل موقوف على اخراج العمامة من الرأس بالكلية صيانة عن اصابة البلل وتحرزا عن فساد العمامة وايضا تأثير البرد بسبب كشف الرأس كله او اكثره اشد واكثر من كشف الرجل بنزع الخف مع ان نزع الخف يعد من الحرج سواء تضرر اولم يتضرر ففى الاستيعاب حرج من ثلثة اوجه والحرج مدفوع بحسب الشرع خصوصا فى الامور التى مبناها على التيسر واما قولهم فمسح العمامة لتكميل فرض مسح الرأس وهو الاستيعاب فمنظور فيه اذ غير خفى عند كل تقى وزكى انه لايجوز تكميل المسح على العمامة على انه فرض وانما يجوز تكميل السنة بالمسح على العمامة عند بعض العلماء وثانيا انه استدل بعضهم ردا على الاستيعاب بان حديث الناصية مشهور فله رجحان وفيه نظر لانه ان اراد الترجيح بمجرد الاشتهار فنقول حديث الاستيعاب ايضا مشهور عند المالكية فلايجوز الترجيح بهذا القدر وان اراد به الترجيح بالاشتهار مع ضم كثرة الرواة فنقول الترجيح الصحيح عندنا هو الترجيح بفقه الراوى واما الترجيح بكثرة الراوى اوبالاشتهار المجرد عند البعض فهو من التراجح المردودة ومن الترجيحات الفاسدة ويتم الكلام فى بابه الاترى ان خبر الشاهدين لايكون مرجوحا بخبر العشرة نعم قد يرجح احد الخبرين على الآخر باعتبار كونه ارفق للناس فنقول حديث الناصية ارفق للناس واوفق للقياس اما الارفعية فلعدم الحرج فيه واما الارفقية فلان مبنى المسح على التخفيف واما ماافاده برهان العرفاء امام البلدة الفاخرة مولانا مضرت محمد پارسا قدس سره فى فصول الستة فهو ادق واحسن ونص عبارته هكذا واعلم ان مأخذ المذاهب المذكورة فى هذه المسئلة للفقهاء يتوقف معرفتها على معرفة حقايق معانى الباء وحقيقة الباء راجعة الى معنى الالصاق وان تنوعت معانيها الى انواع متعددة بحسب تنوع مواضع الاطلاق مثلا يكون الباء للاستعانة والمصاحبة والسببية والظرفية والتعدية وغيرها وقد يكون مزيدة ايضا واذا حققت وجدت الفعل ملصقا بالآلة وبالفاعل والمفعول ونحوهما والمسبب بالسبب والمظروف بالظرف ووجدت باء التعدية استعير على الصاق الفعل بالمفعول فى الفعل الذى ضعف بنفسه عن التجاوز الى المفعول ووجدت الباء المزيدة لتأكيد معنى الالصاق اذ الحروف كلها لتأكيد اصل المعنى قال بعض علماء العربية اذا قلت امسكت زيدا يحتمل ان تكون باشرت الامساك بيدك وان تكون منعت زيدا عن التصرف من غير مباشرة المنع بيدك فاذا قلت امسكت بزيد خلص الكلام بباشرتك منعة عن

التصرف بيدك والالصاق فعل المعنى بمحله وهو زيد من غير واسطة احد واما احسن عبارة المفصل حيث قال فيه الباء معناها الالصاق ويدخلها معنى الاستعانة ومعنى المصاحبة وتكون مزيدة والتحقيق ان هذه المعانى عارضة على معنى الالصاق ومتولدة فى مواضع الاطلاق اى ناشية من تلك المواضع بحسب القرائن المقامية المتنوعة الى انواع متعددة فى عرف اللغة وحقيقة المعانى المتولدة انها هى المعانى التى تناسب المقام ويفهم من محل الكلام بمعونة القرائن ويدل اللفظ عليها دلالة صحيحة ولا يكون اللفظ فى تلك المعانى حقيقة ولا مجازا ولا كناية بل يكون اللفظ على حاله مستعملا فى معناه الحقيقى ولا استبعاد فى ذلك اذا قلنا يكون اللفظ مستعملا فى معناه الحقيقى ويدل على صحة ما نبهنا عليه ويدفع الاستبعاد عما اشرنا اليه قول صاحب الكشاف الكناية ان تذكر الشىء بغير لفظ الموضوع له والتعريض ان تذكر الشىء يدل به على شىء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك فكانه اماله الكلام الى عرض يدل على المقصود قول تحقيق ابن الاثير فى المثل السائر الكناية ما دل على معنى يجوز حمله على جانبى الحقيقة والمجاز بوصف جامع بينهما يكون فى المفرد والمركب والتعريض هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقى او المجازى بل من جهة التلويح والاشارة فيختص باللفظ المركب كقول من يتوقع صلة والله اى محتاج فانه تعريض بالصلة مع انه لم يوضع له حقيقة ولا مجازا وانما فهم منه عن عرض اللفظ اى جانبه وقول صاحب المفتاح التعريض قد يكون على سبيل المجاز وقد يكون على سبيل الكناية يعنى عبارة التعريض قد يكون مشابهة للمجاز وليس بمجاز وقد يكون مشابهة للكناية وليس بكناية كقولك آذيتنى فستعرف انت تريد انسانا مع المخاطب دون المخاطب او تريد المخاطب وانسانا آخر جميعا وقول الشيخ عبد القاهر فى دلائل الاعجاز فى الفروق بين المعانى المتولدة من الاستفهام اعلم ان وانا كن نفس الاستفهام فى مثل هذا بالانكار فان الذى هو محض المعنى انه لتنبيه السامع حتى يرجع الى نفسه ويرتدع ونعنى بالجواب اما لانه قد ادعى القدرة على فعل لا يقيد عليه فاذا ثبت على دعواه قيل له فافعل ففصحه ذلك واما لانه مح بان يفعل ما لا يستصوب فعله فاذا رجوع فيه تنبه وعرف الخطاء ثم ان من انواع المعانى المتولدة للباء العارضة تلك المعانى على معنى الالصاق المفهومة فى عرف اللغة بمعونة القرائن والتامل فى مواضع الاطلاق فى نحو قوله عز وجل وامسحوا برؤسكم معنى التبعيض بمعنى مطلق البعض او بعض مخصوص لا يتناول عرف اللغة ما دونه سواء كان لذلك البعض المخصوص نسبة معينة الى الكل او لم تكن وذلك البعض المخصوص كالثلث والربع ومقدار الناصية واكثر الرأس وثلث شعرات ومقدار ثلثة اصابع من اصابع اليد ولما كان القدر المتفق عليه من مفهوم الباء فى الآية على ما حققناه الصاق

المسح بالرأس وكان ما مسح بعض الرأس ومستوعبه بالمسح كلاهما ملصق للمسح برأسه اوجب مالك رحمة الله تعالى عليه الاستيعاب اخذا بالاحتياط ولما كان طريق معرفة المعانى اللغوية العرفية والاصلية ايضا يتبع محال الاستعمال وكان يختلف تلك المعرفة وتلك المعانى باختلاف التتبع والاستقراء اوجب كل من سائر العلماء رحمهم الله تعالى كانت الآية ظاهرة فيه عنده وان كان الكلام ظاهرا عند كل فى شىء ويفهم من هذا ان القول بفرضية ربع الرأس لايفتقر الى القول بالاجمال وان كان القول بالاجمال احوط على مانبين الان انشاء الله تعالى ولما ازدحمت تلن المعانى التبعيضية العرفية اللغوية المذكورة على العلماء القائلين بان الكتاب مجمل بان اختلاف العرف اللغوى فى تلك المعانى لديهم وخفيت القرائن الدالة على تعيين المراد منها عليهم اخذوا فيها ببيان رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم والاخذ فى مثل ذلك ببيانه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم اولى وارجح والقول بالاجمال فى امثال هذه المحال احوط واسلم ولما كان العلم الحاصل بالتواتر مع انه ضرورى والعدد الذى يفيد ذلك العلم يفيده فى كل واقعة وفى كل فرد يجوز ان يختلف فى القوة باختلاف احوال المستمعين وفطنتهم فلان يجوز العلم الحاصل من التتبع بمحال الاستعمال بحكم ذلك التتبع تارة بالاجمال وتارة بعدم الاجمال اولى وهذا القدر الذى ذكرنا فى تحقيق مأخذ تلك المذاهب المذكورة فى هذه المسئلة من اكتفى به بعد ان نظر فى اطرافه نظرا شافيا كفاه واغناه انشاء الله تعالى ومن جاوز هذا القدر وطلب تلك المأخذ فى غير عجز عن الاطلاع عن حقيقة تلك المأخذ فان كل من جاوز حده شابه ضده ولله در صاحب الكشاف ما ادق نظره فى حقايق العربية حيث لم يزد فى تحقيق تلك الماخذ على ان قال فى قوله عزوجل وامسحوا برؤسكم المراد الصاق المسح بالرأس وما مسح بعضه ومستوعبه كلاهما ملصق للمسح برأسه وقد اخذ مالك رحمه الله تعالى بالاحتياط فاوجب الاستيعاب او اكثر على اختلاف الروايات واخذ الشافعى رحمه الله تعالى باليقين فاوجب اقل مايقع عليه اسم المسح واخذ ابو حنيفة رحمه الله تعالى ببيان رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم مسح على ناصيته وقدر الناصية بربع الرأس واذا حققت ما ذكرنا عرفت ان الاختلاف بين العلماء فى ان الباء هل ثبت فى اللغة مجيئها للتبعيض ام لا فى الحقيقة اختلاف لفظى قال الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى معنى الباء فى باب حروف الجر فى اوّل كلامه واما القول بالتبعيض فلا اصل له فى اللغة بل هذه الباء يعنى الباء فى قوله عزوجل وامسحوا برؤسكم للالصاق ثم قال فى آخر كلامه عند ذكر المعنى العرفى اللغوى للباء فى هذا الموضع فصار التبعيض مرادا بهذا الشرط قوله والكتاب مجمل فالتحق بيانا به وقالوا هذا

لان اللفظ عند الاطلاقه ينصرف الى الكامل فيكون المراد جميع الناصية وهى مقدرة بالربع فيجب مسح ربع الرأس ولم يتعين الناصية للمسح لان الاجمال فى الآية فى المقدار دون المحل ولاضرورة فى القول به الان اداء الفرض بالمسح على هذا المحل افضل لفعله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فى التيمم مثل نص وامسحوا برؤسكم فى الوضوء اما باشارة الكتاب وهى ان الله تعالى اقام التيمم فى الوجه واليد مقام غسلهما عند تعذره والاستيعاب فى الغسل فرض فكذا فيما اقيم مقامه او بالسنة المشهورة من قوله وفعله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ومنابت الشعور الخفيفة فى الوجه فى الوضوء اذ ليس فى غسلها حرج فالاستيعاب واجب فى التيمم فيماله حكم الوجه فيه واما الاخبار المشهورة فى الصحيحين وغيرهما الدالة على انه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم استوعب رأسه بالمسح فليس فيها مايدل على ان الاستيعاب فرض فانه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم كان يفعل الفرض والفضل وهكذا كان صلى الله تعالى عليه وآله وسلم يأمر بفعل ولايوجب ذلك فرضا ﴿ قوله وهو حجة على الشافعى رحمه الله تعالى اى اذا ثبت اجمال الكتاب والتحق خبر المغيرة ببيانه صار الخبر حجة على الشافعى رحمه الله تعالى هذا الان العادة قد جرت من السلف الصالح رحمهم الله تعالى بان كل واحد من المجتهدين يحتج على صاحبه بالقياس الذى صح عنده وان لم يصح ذلك القياس عند صاحبه وتكون الغرض له من الاحتجاج اظهار الثواب انتهى كلامه ﴿ قوله قدس سره وجب الاستيعاب او اكثر وان دل على ثبوت القولين من المالكية الا ان قوله قدس سره وقدر الناصية بربع الرأس يدل على ان رواية الربع متحدة المآل مع رواية الناصية فالاقوال فى تلك المسئلة منحصرة فى الستة عنده ايضا ﴿ ثم قوله قدس سره ثم ان اشتراط الاستيعاب على ظاهر الرواية فى التيمم مع ان النص وامسحوا بوجوهكم وايديكم مثل نص وامسحوا برؤسكم اما باشارة الكتاب او بالسنة جواب عما اشكلوا بآية التيمم من لزوم النسخ فاجاب عنه بالوجهين حاصل الاشارة ان حكم الباء يعتبر فى برؤسكم لانها داخلة لبيان حكم الاصل والمانع عن البيان مرتفع بخلاف الباء فى بوجوهكم لان الباء فيه داخلة لبيان حكم البدل وحكمه لايخالف حكم الاصل والمبدل منه فاذا اعتبر حكم الباء فيه يلزم ان يكون حكم البدل مخالفا لحكم المبدل فعلى هذا التقدير يستنبط الاستيعاب من آية التيمم وحدها بدون انضمام الحديث الشريف الدال على الاستيعاب هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام ثم قول المجدد لاحاجة الى القول بان الآية مجملة بدليل ان الوظيفة لاتحصل بمطلق البعض اتفاقا لحصوله فى ضمن غسل الوجه مع عدم تأدى الفرض به بالاتفاق فيلتحق مسح الناصية ببيانه حتى يرد ان عدم تأدى الفرض به عند الشافعى رحمه الله مبنى على فوات الترتيب ردا على صاحب الهداية ورداعلى صاحب التلويح ﴿ فيا ايها المجدد ﴾ يحرم عليك تسويد القرطاس لايحل لك

التجديد والتأليف فقد خلق الله تعالى لكل مرتبة عبادا وجعل لكل مرتبة اوتادا وامر كلا منهم بان يقف على موضعه ويسكن فى مستقره فعليك الحياء اولا من قولك ﴿ قوله فلا يراد كله الخ وقد حمل الشافعى الباء فيه على التبعيض واصحابنا على الالصاق ولا يخفى عليك ان هذا الحمل فى واد وقول صدر الشريعة فلا يراد كله الخ فى واد آخر وقد سبق ان صدر الشريعة قد فرع هذا على قوله فاذا دخل الباء فى المحل وهى مروى مخصوصة بالآية فقد يشبه المحل بالآية فاعترف بالعجز عن فهم مناط الحاشية وتجتنب عن الاحتبال والاختلال فطوبى لعبد عرف نفسه ووقف فى حده وعليك ثانيا رد الالفاظ المسروقة او المغصوبة الى صاحبها فانك قد وضعتها بالاحتبال والاختلال والاخلال الذى يوجب قلق رؤس احبابك واصحابك ثم تفريعك بقولك فلا حاجة الى القول بان الآية مجملة تفريع على الاختلالات الفاحشة فاعلم اولا ان الضمير البارز فى قول صدر الشريعة فلا يراد كله راجع الى محل المسح وانت تشاجر فى آلة المسح وتريد امرار اليد كلها وشتان ما بينهما وثانيا ما العلاقة ما بين ارادة امرار اليد كلها وبين ارتفاع الاجمال فى الآية بناء على تلك الارادة الفاسدة المردودة باتفاق الائمة ومع قطع النظر عن كونها خرق الاجماع نقول لا مناسبة بينها وبين ارتفاع الاجماع فى الآية فكيف يجوز التفريع دون المدار وثالثا انه اذا قيل مسحت الحائط يراد به كله واذا قيل مسحت بالحائط يراد بعضه على ما سبق فى المتن من ان الاصل فى الباء ان تدخل فى الوسائل وهى غير مقصودة واذا دخل الباء فى المحل شبه المحل بالوسائل فلا يثبت استيعاب المحل فكلمة الباء ناطقة باجمال الآية فى حق المقدار هذا هو تقرير المسلك العقلى على ما ذهب اليه صدر الشريعة وصاحب الهداية واما الدليل النقلى الناطق باجمال الآية فهو حديث الناصية فالآية مجملة فى حق المقدار بشهادة العقل والنقل فالمدار فى نفى مذهب الشافعى كون الآية فى حق المقدار لا مطلقة كما زعموا فانهم ذهبوا الى ان المفروض فى مسح الرأس ادنى ما يطلق عليه اسم المسح عملا بالاطلاق وهو شعرة او ثلاث شعرات على اختلاف الروايتين عنه فنفى الاجمال اقرار بما ذهب اليه خصمه الا ان اعترافه بالاقوال المتناقضة من ذاتيات المجدد اذ لا شعور له فيما كتبه ورابعا محصله ما ذكره العلامة فى التلويح ان الشافعى رحمه الله استدل على مذهبه بان مسح بعض الرأس ثابت بالنص اذ لا اجمال فيه بل هو مطلق عنده واعترض عليه اصحاب الامام الاعظم رحمه الله بان ثبوت البعض لا يدفع الاجمال لان مسح البعض فى ضمن غسل الوجه غير مراد بالاتفاق فصار البعض مجملا فبين الاجمال بالاحاديث الشريفة واجاب عنه الامام الشافعى بان عدم التأدى مبنية على مراعات الترتيب عندنا لا على عدم كون ذلك البعض مرادا وبهذا اتضح ان العلامة فى واد والمجد فى واد بعيد اشد البعد بحيث لا

يمكن الوصل الى مس مراد التلويح ﴿ ثم ﴾ الحكم المذكور مستند الى الآية المجملة لما تقرر فى الاصول ان دلالة المجمل وان كانت موقوفة على البيان لكن الحكم يستند الى المجمل المبين بعد البيان وبهذا تبين ان المجدد قد غلط فى تقليده للفاضل الچلپى وغفل عن هذه القاعدة ايضا ﴿ ثم ﴾ قول صاحب الهداية والكتاب مجمل الخ بعبارته رد على الشافعى رحمه الله حيث ذهب الى انه مطلق وباشارته جواب عن سؤال مقدر تقريره ان حديث المغيرة خبر واحد فلا يجوز به الزيادة على الكتاب وحاصل الجواب انه ليس من قبيل الزيادة بل من قبيل البيان لان الكتاب مجمل وههنا اعتراض من وجوه اربعة اوردها صاحب العناية ونص عبارتها هكذا وفيه بحث وهو انا لانسلم ان الكتاب مجمل لان المجمل مالا يمكن العمل به الا ببيان من المجمل والعمل بهذا النص ممكن بحمله على الاقل لتيقنه سلمنا انه مجمل والخبر بيان له ولكن الدليل اخص من المدلول فان المدلول مقدار الناصية وهو ربع الرأس والدليل يدل على تعيين الناصية ومثله لا يفيد المطلوب سلمناه ولكن لانم ان مقدار الناصية فرض لان الفرض ما ثبت بدليل قطعى وخبر الواحد لا يفيد القطع سلمناه ولكن لانم انه وهو تكفير الجاحد منتف فينتفى اللزوم والجواب انا لا نسلم ان العمل قبل البيان ممكن قوله يحمله على الاقل قلنا الاقل من شعرة والمسح عليها لا يمكن الا بزيادة عليها ومالا يمكن الفرض الا به فهو فرض والزيادة غير معلوم فيتحقق الاجمال فى المقدار والبيان انما يكون لما فيه من الاجمال فكان الناصية بيانا للمقدار لا للمحل المسمى بالناصية اذ لا اجمال فى المحل فكان من باب ذكر الخاص وارادة العام وهو مجاز شايع فكانا متساويين فى العموم والاصل ان خبر الواحد اذا لحق بيانا للمجمل كان الحكم بعده مضافا الى المجمل دون البيان والمجمل من الكتاب دليل قطعى فلا نم انتفاء اللازم لان الجاحد من لا يكون ماولا وموجب الاقل والاستيعاب مأوّل يعتمد شبهة قوية وقوة الشبهة تمنع التكفير من الجانبين الا يرى ان اهل البدعة لم يكفروا بما منعوا مما دل عليه الدليل القطعى فى نظر اهل السنة واذا ثبت ما ذكرنا كان حجة على الشافعى فى التقدير بثلاث شعرات وعلى مالك فى اشتراط الاستيعاب انتهت عبارت العناية ﴿ اقول فى كل من اعتراضاته ومدافعاته اغلاقات ولنا فى هذا المقام زيادة تحقيق اوردناها فى حاشيتنا على طريق الاشارة الى وجه التزييف والتوجيه وليس المقصود ههنا الا بيان حاصل كلام الفاضل الچلپى وما يقال ان المجمل مالا يمكن العمل به قبل البيان معناه مالا يمكن العمل به باعتبار خصوصيته ومسح ربع الرأس كان غير ممكن العمل به باعتبار ان الربع بخصوصه فرض وان امكن تحصيله فى ضمن الاستيعاب انتهى كلامه فلابد اوّلا من تقرير مرامه وثانيا من تزييفه بالاحتجاج

واظهار

واظهار الصواب اذ به جرت عادة السلف الصالحين رحمهم الله تعالى كما قال صاحب الهداية وهو حجة على الشافعي وعلى مالك في مواضع منها فنقول قوله معناه مالا يمكن العمل به باعتبار خصوصيته يعني ليس الكلام في مطلق العمل به بل الكلام في العمل بما هو مراد من النص بعد ما علم انه مراد منه وغير خفي انه لا يمكن تحصيل هذا العلم والعمل به من نفس النص قبل البيان من الشارع بالنسبة الى الراوي وقبل البيان من الراوي بالنسبة الينا غاية ما في الباب ان البيان الاول من مقولة العمل والبيان الثاني من مقولة القول وما يتحقق بالاستيعاب هو مطلق العمل وهو ليس مسح ربع الرأس بخصوصه والمحوج الى البيان هو هذه الجهالة اي الجهالة المانعة للعمل الذي هو مراد من النص هكذا ينبغي ان يفهم ولا يخفى انه يكفي في العمل بالمجمل دخول مراد الله تعالى في ذلك العمل فاذا مسح كله لا يكون مراد الله تعالى خارجا عنه واما العلم بمراد الله تعالى بخصوصه والعمل به فهو في محل المنع وانما لم يحمل في مسح الرأس على مسح كله دفعا للحرج لانما ذكره الفاضل الچلپي وايضا ان القائل المفهوم من قول الفاضل الچلپي ومايقال المجمل مالا يمكن العمل به قبل البيان هو صاحب العناية حيث قال وفيه بحث وهو انا لا نسلم ان الكتاب مجمل لان المجمل مالا يمكن العمل به الا بالبيان وهو الاعتراض الاول من اعتراضاته الاربعة حاصله المعارضة من طرف الشافعية على صاحب الهداية فمحط المعارضة قوله والعمل بهذا النص ممكن بحمله على الاقل لتيقنه وقال في الجواب عن تلك المعارضة انا لا نسلم ان العمل به قبل البيان ممكن قوله بحمله على الاقل قلنا لا اقل من شعرة والمسح عليها لا يمكن الا بزيادة عليها والزيادة غير معلوم فيتحقق الاجمال في المقدار فكان حاصل جوابه ابطال معارضة الشافعي مع تسليم مبناها وهو قولهم النص محمول على الاقل لتيقنه وملخص الجواب انا سلمنا المقدمة التي هي مبنى المعارضة الا ان تلك المقدمة المسلمة يثبت الاجمال اذ مصداق الاقل هو الشعرة والمسح عليها غير ممكن الا بالزيادة عليها وما لا يمكن الفرض الا به فهو فرض والزيادة غير معلوم فيتحقق الاجمال في المقدار والاجمال الذي افصح به صاحب الهداية هو الاجمال في حق المقدار فاذا كانت الزيادة المفروضة على الشعرات مجهولة مانعة للعمل محوجة الى البيان فلا بد من المصير الى ما ذكره صاحب الهداية فليس مراد صاحب العناية مقابلة المنع بالمنع كما هو الظاهر بل ابطال معارضتهم مع قبول مقدمتها وسندها بما حاصله ان هذا السند غير مفيد بل حجة عليكم على ما سبق تحقيقه ثم ارباب الاقل وارباب الاستيعاب ليسوا بجامدين بل هم مأولون وبه يندفع كثير من الشكوك والظنون ﴿ قوله على للاستعلاء الخ تحقيقا او تقديرا ثم صارت حقيقة عرفية في الوجوب والالزم في عرف الشرع وحقيقة

اصطلاحية فى الشرط فى اصطلاح الفقهاء فى المقام الذى يحتمل التعليق كالطلاق مثلا فبراد معنى الشرط عند الامام الاعظم رحمه الله لان ثبوت المشروط مع الشرط لايحتمل التوزيع وعندهما يحمل على الباء فيفيد المعاوضة وهى قابلة التوزيع وله ان المقام وان احتمل المعاوضة الاان كلمة على للزوم وليس بين الواقع والحال مقابلة بل تعصب فيحمل على الشرط وانه اقرب الى الحقيقة ثم المعانى اللغوية اعنى الاستعلاء وافادة معنى التفوق والتعلى مرعية فى المعانى الشرعية ومصداقاتها لان الامور الواجبه فى الذمة عالية لازمة له مرتفعه عنه كما يقال فلان علينا امير بناء على ان للامير علوا وارتفاعا وفى تحقيق المسائل المنتزعة كلام طويل فى المطولات ﴿ قوله الى لانتهاء الغاية الخ فما دخلت هى عليه ينتهى به حكم الكلام وقد اشتهر انه يفيد معنى امتداد الحكم فى بعض الصور وقد يفيد معنى الاسقاط فى بعض الصور فاذا افاد امتداد الحكم لاتدخل الغاية فى الحكم لانها ذكرت لنهاية المصرى واذا افاد الاسقاط تدخل الغاية فى حكم المغيا لانها ذكرت لاخراج ماوراء الغاية ولم يذكر لامتداد الحكم الى الغاية نظير امتداد الحكم اشتريت هذا المكان الى هذا الحائط لايدخل الحائط تحت البيع اذ ذكرها لمد حكم الشراء الى الحائط اذلو اقتصر على قوله اشتريت هذا المكان لقصر حكم الشراء على المكان المشار اليه ونظير افادة الاسقاط هو البيع بشرط الخيار الى ثلثة ايام اذ اليوم الثالث داخل فى الخيار فاذا قال بعت منك على انى بالخيار بدون ذكر الى لافاد ثبوت الخيار فى جميع العمر فكان ذكر الغاية لاخراج ماورائها ولايخرج نفسها وفرع على افادة معنى الاسقاط دخول المرافق والكعب تحت حكم الغسل فى قوله تعالى الى المرافق فلولا الغاية لاستوعبت وظيفة الغسل بجميع البدن فكان ذكر الغاية فى الآية لاسقاط ماورائها وذهب المحققون الى ان كلمة الى لاتدل على دخول الغاية تحت حكم المغيا بل هو دائر مع الدليل فماذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى من التدقيق عين ما اختاره المحققون وانما الاختلاف فى العبارة ببيان دليل الدخول وعدمه فلله دره حيث دقق الكلام وحقق المقام ﴿ قوله فصل اسماء الظروف الخ وفى بعض النسخ اسماء الظروف اى من قسم حروف المعانى اسماء الظروف وهى مع وبعد وقبل وعند الحقها بحروف المعانى لمشابهتها بالحروف من حيث انها لا تفيد معانيها الا بالحاقها باسماء اخر كالحروف وهذا الاعذار من صاحب الكشف واما مع التى هى اسم فى جميع الاحوال فللمقارنة فلذلك وقعت تطليقتان فى قولك انت طالقة واحدة مع واحدة اومعها واحدة دخل اولم يدخل اذ المقارنة تقتضى المغايرة اما قبل فللزمان المتقدم وبعد للمتاخر ففى قوله انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لان الظرف نعت الواحدة المذكورة اولا فالقبلية قائمة بالمتقدمة فكانت الواحدة الثانية باقية بلامحل بخلاف مااذا قال واحدة

قبلها واحدة اذ القبلية قائمة بالمتأخرة لا بالمتقدمة لان المرفوع فاعل او مبتداء فتول وقبل للتقديم المراد من التقديم ههنا كون الشيء مقدما ماخوذ من قدم بمعنى تقدم او مبنى للمفعول وعن ابي يوسف رحمه الله انه يقع ثنتان في المدخول بها في الوجوه كلها فيرد عليه قوله تعالى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي فتأمل تحقيقا ثم المراد من الصفة المذكورة في الشرح الصفة المعنوية لا النحوية ﴿ قوله وبعد على العكس الخ اي حكم كلمة بعد في الطلاق ضد كلمة قبل في الصورتين بخلاف الاقرار ﴿ قوله فقوله لفلان عندي الخ يكون وديعة الخ تفريع على قوله وعند للحضرة وذلك لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم ﴿ قوله كلمات الشرط الخ قد يطلق على الامر المنتظر ومتوقع الوجود في المستقبل علق به الاثبات او النفي وهو الشرط اللفظي وقد يطلق على ما هو الخارج بتوقف عليه وجود الشيء ويتقدم عليه وينتفي عند انتفائه وهو الشرط العقلي والمراد ههنا المعنى الاول اي فعل منتظر الوجود في المستقبل وهو على خطر الوجود اي متردد بين ان يوجد وبين ان لا يوجد وعبارة الامام فخر الاسلام هكذا ومن ذلك حروف الشرط وهي ان واذا واذا وما ومتى ومتما وكلما ومن وما اي من باب حروف المعاني حروف الشرط اي كلمات الشرط او الفاظ الشرط وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان وهو حرف وهو الاصل في هذا الباب وهذا اعتذار الكشف وبيان التسامح والتغليب في عبارة الشيخ واما عبارة المصنف رحمه الله اعني كلمات الشرط فلا تحتاج الى الاعتذار اذ كلمات الشرط بعضها حروف وبعضها ظروف اي عامة منهما فناسب ايراد مباحثها بعدها ﴿ قوله وكيف سؤال عن الحال الخ اي للاستفهام عن الاحوال كالصحة والسقم والشبوخة والكهولة والمراد بالاستقامة صحة تعلق الكيفية بصدر الكلام يعني اذا كان المقام مما يصح ان يقع فيه السؤال عن الاحوال لا تكون كلمة كيف لغوا والا فالطلاق له كيفية فيصح السؤال عن حاله بان يقال ارجعي ام بائن بخلاف العتق اذ لا كيفية له فلا

قوله لان الحضرة تدل على الحفظ الخ سواء كانت تلك الحضرة حسية نحو عندي كتاب الهداية او معنوية نحو عندي فهوم وفروع على عمومها عموم العندية فاذا حملت على الوديعة تحصل براءتها منه ره

قوله وهي ان الخ قالوا معنى كلمة ان ربط احدى الجملتين بالاخرى على ان تكون الاولى شرطا والثانية جزاء يتعلق وقوعها بوقوع الاولى كتعلق الاكرام بالاتيان في قولنا ان تاتني اكرمك (منه)

يمكن ايقاع الاصل ثم تفويض الكيفية اليها لعدم الكيفية بعد الوقوع ﴿ قوله فعندهما ما لايقبل الاشارة فحاله واصله سواء الخ اى مالايكون من المحسوسات فحاله واصله سواء فاذا تعلق الوصف تعلق الاصل ﴿ قوله ﴾ اظن ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض واعترض عليه العلامة بوجوه اربعة حاصل الاول انه لاوجه للتخصيص بالبس بمحسوس وجوابه ان العرض اذا كان محسوسا علم سبقه بالحس فلاوجه لانكاره وحاصل الثانى ان الاصل فيما ليس بمحسوس لايلزم ان يكون عرضا وجوابه ان حاصل تقرير المصنف رحمه الله ان الطلاق عرض لا يقبل الاشارة الحسية وكل عرض كذلك فحاله واصله سواء وبهذا تبين لك اندفاع النزاع فى كلية الكبرى ايضا وحاصل الثالث انه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الآخر بها فلا يدخل لامتناع قيام العرض بالعرض فى ذلك وجوابه ان العرض بيان جهة امتناع الانفكاك حتى لو صح قيام احدهما بالآخر لم يمتنع الانفكاك بل يجوز ان يكون المحل اسبق وبهذا تبين ضعف ماقيل انهما مقارنان ومتساويان فى الوجود فلا يمكن ان يقع الطلاق ثم تبقى الكيفية مفوضة اليها فيلزم من تفويض الكيفية تفويض الطلاق بالضرورة على انا نقول ليس الكلام فى مطلق الكيفية بل هو فى الكيفية المخصوصة من كونه رجعيا او باينا ومقارنة الكيفية الخاصة فى محل المنع وحاصل وجه الامام الاعظم رحمه الله ان ايقاع الطلاق بكيفية معينة شرعا عند الطلاق وهى كونه رجعيا وبكيفية مبهمة من حيث التركيب وهى الكيفية المتعلقة بالمشية ولايلزم من تفويض الكيفية المبهمة اى هذه الكيفية او تلك الكيفية على طريق البدلية تفويض جميع الكيفيات بالمشية عموما واجتماعا بل بدلا فقط ولاشك ان الكيفية التى تعلقت بها المشية بالفعل لايجب ان تكون مقارنة للطلاق لجواز وجوده بكيفية اخرى قبل تحققه بتلك الكيفية ولهما وجه حسن وهى الاستدلال بمقارنة الحال للعامل وله جواب احسن منه وهو ان التأخر من جهة التعيين لايقتضى المقارنة من جهة الابهام وملخص الكلام ان وقوع اصل الطلاق عند وقوع الكيفية مضاف الى كلام الزوج عند الامام الاعظم رحمه الله وبه يتضح معنى كلام الهداية والتفويض فى وصفه يستدعى وجود اصله ووجود الطلاق بوقوعه انتهى ومضاف الى كلامه اعندهما فهما قد اعتبرا مقارنة مطلق الكيفية لوجوده وبه اتضح معنى قول صاحب الهداية لابد من تعلق اصل الطلاق بمشيتها ليكون لها مشية فى جميع الاحوال اعنى قبل الدخول وبعده انتهى ولايخفى ان ملاحظة الاصل اقوى من ملاحظة الوصف فالافاضة الى الزوج اولى كما لايخفى هكذا ينبغى ان يفهم واما الفاقد فقد وقع ههنا فى مضحكة الصبيان ايضا كما

قال

قال اوّلا قوله واظن ان هذا ليس بشيء فان قيام العرض بالعرض لاتعلق له بالامور الدينية وغير خفى ان هذا الفاقد غافل عن كلام صدر الشريعة وقد عرفت ان الغرض بيان جهة امتناع الانفكاك حتى لو صح قيام احدهما بالآخر لم يمتنع الانفكاك بل يجوز ان يكون المحل اسبق وجعل مسئلة قيام العرض وجها عقليا دالا على امتناع الانفكاك كما ذهب اليه صدر الشريعة لايستلزم عد تلك المسئلة من الامور الدينية كما ظن به الفاقد ظن السوء وقال ثانيا والمسئلة دلت على وجود الطبايع اقول بين مانحن فيه وبين مسئلة الطبايع بون بعيد فالدلالة التى قال بها الفاقد ههنا مثل دلالته فى مسئلة امتناع اعادة المعدوم من الاغلاط الواضحة فانظر الى كلام صاحب الهداية ولابى حنيفة رحمه الله ان كلمة كيف للاستبصاى اى لطلب الصفة يقال كيف اصبحت والتفويض فى وصفه يستدعى وجود اصله ووجود الطلاق بوقوعه وقالا تفويض التطليق على اى صفة شاءت يستدعى تعليق اصل الطلاق بمشيتها فلها المشية فى جميع الاحوال فحاصل كلام الامام الاعظم رحمه الله على ماافاده صاحب الهداية ان الزوج انما اقام امرأته مقام نفسه فى اثبات الوصف لا فى اثبات ايقاع اصل الطلاق وحاصل كلام الامامين ان مالايقبل الاشارة الحسية مثل التصرفات الشرعية من الطلاق وغيره فحاله كحاله كونه رجعيا اوباينا واصله سواسية فلابد من اضافة اصل الطلاق الى مشية الزوجة فلها المشية فى جميع الاحوال فحاصل المسئلة ان اصل الطلاق ووقوعه عند وقوع الكيفية مضاف الى الزوج عند الامام الاعظم رحمه الله وعندهما يضاف الى الزوجة فشتان بين تلك المسئلة وبين مسئلة الطابع وهذا واضح غير خفى الا عند احذاب من الطائفة الناسخة الذين لم يتأملوا فيما نقله ويعتقدون بصحته مع ان العيان والبرهان قد شهد بفساده ولم يقل احد من الائمة بوقوع الطلاق معزولة عن الكيفية ومن ههنا ينقدح لك انه لايتم امر النقل الا بالعقل وبالعكس اذ العقل الصرف الصافى لاسيما فى الامور المنقولة يضل الانسان فضلا عن العقل الغبى والنقل الصرف وان كان فى الامور المأثورة يوصله الى الطغيان والدليل على غباوته موءلفاته على الاطلاق واما ٢٩

ههنا فانظر الى قوله اولا قوله واظن هذا ليس بشيء فان امتناع قيام العرض بالعرض لاتعلق له ثم انظر الى قوله قوله على امتناع قيام العرض آه لما كان الكلام فى التصرفات التى هى اعراض غير مخصوصة لايرد انه لاوجه لتخصيصه بما ليس بمحسوس فاعلم انه لايشبه كلام العاقل لوجوه الاوّل انه تفريق مناط الحاشية والثانى انه قد ابقى كلمة لما غالبة عن الجواب والجزاء وظن ان قوله لايرد انه لاوجه جواب لما مع ان قوله لايرد انه

لاوجه لابد من ان يكون تفريعا على جواب لما وامثاله كثيرة فى مؤلفاته الاان احدا به غافلة والثالث انه اقرار بالنقيضين والرابع انه قدارتكب الى انواع الغفلة فيما نقله عن العلامة تارة وفيمانقله عن الفاضل الچلپى تارة كيف ماانفق كماهو دأبه ﴿ قوله التقسيم الثالث فى ظهور المعنى وخفائه الخ هذا التقسيم الثالث من الكتاب فى وجوه البيان يتعلق بالمركبات وذكر الاقسام باعتبار التعارض والتقابل والجمهور ذهبوا الى ان الظاهر اعم من النص ثم الوضوح اخص من الظهور والظاهر من عبارة المتن هو التباين ﴿ قوله اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا فالظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد منه للسامع بنفس السماع سواء كان مسوقا اوغير مسوق وقولنا بنفس السماع احتراز عما يقابله وهو الخفى اذ المراد انما يظهر فيه بالتأمل بعد الطلب لابنفس السماع والنص ماسيق الكلام لاجله قدم الظاهر لانه اصل من حيث انه غير مفتقر الى ماذكر من الاقسام اذ الحكم لاوجود له بدون المفسر وهو موقوف على النص وهو موقوف على الظاهر فقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا ظاهر فى حل البيع وحرمة الربا لانه ظهر المراد للسامع بنفس السماع بدون التأمل ونص فى التفرقة بينهما لانها لم يفهم من ظاهر الكلام بل انفهامها انما هو من سياق الكلام وسوقه وليس له لفظ يعلم هو به ولكنه يعلم بالقرينة التى تدل على ان مراده وقصده ذلك المعنى بالسوق وبنفس الصيغة فيزداد وضوحا على الظاهر بالسوق ﴿ قوله ﴾

وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ظاهر فى الحل نص فى العدد الخ استدل النواب فى تفسيره فتح على جواز مافوق الاربع من النساء بهذه الآية حيث قال استدل بالآية على تحريم مازاد على الاربع وبينوا ذلك بانه خطاب لجميع الامة دون كل ناكح له ان يختار ماراد من هذا العدد كما يقال للجماعة اقتسموا هذا المال وهو الف درهم اوهذا المال الذى فى البدرة درهمين درهمين وثلاثة ثلاثة واربعة اربعة وهذا مسلم اذا كان المقسوم قد ذكرت جملة اوعين مكانه اما لو كان مطلقا كما يقال اقتسموا الدراهم ويرادبه ماكسبوه فليس المعنى هكذا اقول امثال هذه الخيالات الفاسدة من النواب كثيرة فى تفسيره وسائر مؤلفاته مردودة بماحققناه فى الحاوى على تفسير القاضى كانوا فى الجاهلية يتزوجون ماشاءوا من غير عدد فشأن نزولها ناطقة بانها سيقت لبيان العدد لا لبيان نفس الحل (روى ان قيس بن الحارث كان تحته ثمان نسوة فى الجاهلية فلما نزلت هذه الآية قال له رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم طلق اربعا وامسك اربعا وهذا يدل على ان الآية ناطقة بحرمة مافوق الاربع ونص فى بيان العدد اى سيقت لقصر الاعداد الجائزة على الاربع وبه قد حكم شأن النزول وايضا ان الوجوب المستفاد من الامر

ليس بمراد اذ النكاح مباح فيجب صرف الوجوب الى قيد بعده وهو مثنى وثلاث ورباع فكان غير هذه المعدودات حراما بالنص اما ايراد الالفاظ الدالة على التكرار فالسر فيه انه خطاب للجميع فلابد من تقسيم الاعداد بمقابله وايضا ان الاعداد قد وقعت حالا فالمراد اباحة نكاح ماطاب من النساء حال كونهن مثنى وثلث ورباع فكانت قيدا فى العامل وهو الاحلال المستفاد من قوله تعالى فانكحوا فظهر ان الاية ماسيقت الا لبيان العدد لا لبيان نفس الاباحة على انها قد عرفت قبل نزول هذه الاية ولو سلم فهى لبيان الحل والاباحة المقيدة بالعدد فذكر الاباحة مقيدة بالعدد يدل على قصر الاباحة على الاعداد المنصوصة فى الاية المسوقة لبيان العدد كما هو نص عبارة التنقيح ردا على الوهابية وغيرها من الفرق الضالة ثم ههنا مناقشات اوردها المصنف رحمه الله على نظير المفسر والمحكم ردا على القوم احدها ان قبول النسخ وعدمه انما يكون بحسب اللفظ فعلى هذا يكون كل منهما مفسرا وثانيها ان يكون ذلك بحسب محل الكلام وثالثها ان يكون اعم منهما واما بحسب محل الكلام واللفظ جميعا فظاهر الانتفاء وغير خفى ان هذه المناقشة مبنية على ترجيح تباين الاقسام اذ من المعلوم ان مثال الاخص مثال الاعم وفى كشف الاسرار ليس ازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق بل بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة قطعية تنضم اليه سياق او سباق تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق ومنهم من قال واما النص فما يزداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس فى اللفظ ما يوجب ذلك فيكون النص ظاهرا بصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة التى كان السياق لاجلها الا ترى ان قوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم اى ماحل لكم لما سيق لبيان العدد علم الاطلاق واباحة النكاح بنفس السماع فصار ذلك ظاهرا فى حق الاطلاق ونصا فى بيان العدد على انه تعالى بدأ بأول العدد وهو مثنى ثم بما يليه وهو رباع ثم ختم بقوله فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فتلك القرائن تدل على ان قصد الشارع سبحانه من السوق قصر الاباحة على الاعداد المنصوصة ردا على

تعامل الجاهلية وكذا قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة سواء كانت كلمة ما شرطية او موصولة او بمعنى مادام او مصدرية مع حذف الزمان تقديره فى زمان ترك مسهن نص فى بيان حكم من لم يسم لها المهر وظاهر فى ان ولاية الطلاق للزوج قد علم بمجرد سماع اسناد الطلاق اليه وفيه اشارة الى صحة النكاح بدون ذكر المهر يعنى ان صحة اسناد الطلاق اليهم فى لم يسم لهن المهر يشير الى صحة النكاح لان الطلاق رفع القيد وهو لا يتصور بدون النكاح الصحيح وكذا قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم اشربوا من ابوال الابل والبانها ورد فى قوم انوا المدينة فاصفرت الوانهم نص فى بيان سبب الشفاء اذ الكلام قد سيق لاجله ظاهر فى اباحة شرب البول وقوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم

استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه نص فى وجوب الاحتراز عنه اذ الكلام قد سبق لاجله بشهادة لحوق العذاب لمن لايحترز فيترجح النص على الظاهر فلايجوز شرب البول اصلا وكذا قوله عليه السلام ماسقيه السماء ففيه العشر نص فى وجوب العشر لان سوقه لاجله بدون الفصل بين القليل والكثير وقوله عليه السلام ليس فى الخضروات صدقة مأول اذ الصدقة تحتمل وجوها والزكوة غير منتف بالاجماع اذ الخضروات لو كانت للتجارة يجب فيها الزكوة فكان المراد من النفى نفى العشر فكان الحديث الثانى مأولا والنص راجح على المأول بناء على انه لامدخل للرأى فى النص بخلاف المأول فيترجح الحديث الاول على الثانى واما المفسر فهو ماظهر المراد من اللفظ ببيان قاطع من قبل المتكلم بحيث لايبقى فيه احتمال التأويل والتخصيص وقد يكون من جميع الوجوه وقد يكون من وجه دون وجه سواء كان بطريق واحد او بطرق مختلفة فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون يصلح ان يكون نظيرا للاقسام الاربعة فسجد الملائكة ظاهر فى سجودهم وقوله كلهم ازداد وضوحا على الاول فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع الاحتمال فصار مفسرا وهو اخبار لايقبل النسخ فصار محكما ماخوذ من قولهم بناء محكم اذا وقع الامن عن انتقاضه وفى الاصطلاح ما ازداد قوة على المفسر بحيث لايجوز خلافه اصلا فلايقبل النسخ مثاله ان الله بكل شىء عليم وغيره من محكمات الكتاب ومنهم من قال المحكم مالا يحتمل الا وجها واحدا فعلى هذا لايشترط كونه غير قابل للنسخ والاصح مافى الشرح ثم لهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها فضد الظاهر هو الخفى اذ نفس الظهور يقابل نفس الخفاء وضد النص هو المشكل الذى فيه زيادة الخفاء على الخفى والنص فيه زيادة الظهور على الظاهر وضد المفسر المجمل وضد المحكم هو المتشابه اذ المحكم فيه زيادة قوة على المفسر وفى المتشابه زيادة الخفاء ونهايته اذ لاطريق اليه فقوله واذا خفى شروع الى بيان المتقابلات التى هى من وجوه البيان فالخفى ماخفى المراد منه بعارض لامن حيث الصيغة وربما يقال لما كان الظهور فى الظاهر فى نفس الصيغة ينبغى ان يكون الخفاء فيه فى نفس الصيغة ايضا تحقيقا للمقابلة فليتامل حتى يندفع ﴿ قوله وهذا اعظمها بلوى وانها جدوى الخ وغير خفى عند كل تقى وزكى ان انزال المجملات والمشكلات والمتشابهات مما من الله تعالى على عباده اذ فيه ابتلاء الاذهان واظهار مراتب الرجال والعباد ورفع بعضهم فوق بعض فمن ثم جعله المصنف رحمه الله من العلل الباعثة فى مقام الحمد حيث قال فى صدر المتن بنى على اربعة اركان قصر الاحكام واحكمه بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقصورات فى خيام الاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين وفى كشف الاسرار شرح البزدوى لوكان الكل ظاهرا جليا لبطل معنى الامتحان ونيل الثواب بالجهد فى الطلب ولو كان الكل خفيا لم يعلم شىء حقيقة فجعل بعضها جليا ظاهرا وبعضها خفيا ليتوسل بالجلى الى معرفة الخفى بالاجتهاد واتعاب النفس واعمال الفكر فيتبين المجد من

المقصر

المقصر والمجتهد من المفرط فيكون ثوابهم بقدر اجتهادهم ومراتبهم على قدر علومهم فيظهر فضيلة الراسخين فى العلم لحاجة الناس الى الرجوع اليهم والاقتداء بهم ولولا ذلك لاستوت الاقدام ولم يتميز الخاص من العام ولذهب التفاوت بين الناس ولا يزال الناس بخير ما تفاوتوا فاذا استووا هلكوا وقال الله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما اتيكم ووجه آخر انه تعالى ابتلى عباده بضروب من العبادات بعضها على كل البدن كالصلوة ونحوها وبعضها متفرق على الاعضاء بحسب ما يليق بكل عضو اقداما وامتناعا والقلب اشرف الاعضاء فابتلاه بانزال الخفى والمشكل والمتشابه ليتعب بالتفكر فيما سوى المتشابه فيخرجه على موافقة الظاهر الجلى ويمتنع عن التفكر فى المتشابه معتقدا حقيقته فيكون ذلك عبادة منه كعبادات سائر الاعضاء بالاقدام والامتناع وذكر فى عين المعانى الحكمة فى انزال المتشابه ابتلاء العقل لان فى تكليف الاحكام ابتلاء العاقل وله من تفهم معانيها وحكمها مفزع الى العقل فلولم يبتل العقل الذى هو اشرف الخلائق لاستمر العالم فى ابهة العلم على المرودة روما استأنس الى التذلل لعز العبودة والحكيم اذا صنف كتابا ربما اجمل فيه اجمالا وابهم فيما افهم منه اشكالا ليكون موضع جثوة التلميذ لاستاده انقيادا فلا يحرم باستغنائه برأيه هداية منه وارشادا فالمتشابه هو موضع جثوة العقول لبارئها استسلاما واعترافا بقصورها والتزاما قوله وهذا اعظم الوجهين بلوى اى الوقف عن الطلب اعظم ابتلاء من الامعان فى الطلب لان العقل جبل على صفة يتأمل فى غوامض الاشياء ليقف على حقايقها فكان منعه عن ذلك اشد عليه من حمله على تحصيل مايميل اليه كما ان الابتلاء بالترك فى سائر الجوارح اشد من الابتلاء بالعمل لان النفس مائلة الى الشهوات فكان امتناعها عنها اشق عليها من الاقدام على العمل ولهذا كان ثوابه اجزل كما أشار اليه النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بقوله لترك ذرة مما نهى الله افضل من عبادة الثقلين ولهذا اختص به الراسخون فى العلم لان ابتلاء الرجل على قدر دينه قال عليه السلام ان اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل واعمها نفعا اى فى الدنيا بالامن من الوقوع فى الزيغ والزلل بسبب الاتباع وجدوى اى فى الآخرة بكثرة الثواب لانه لما كان اعظم ابتلاء كان الصبر فيه اشد فيكون الثواب فيه اكثر وبلوى وجدوى كلاهما بلا تنوين كدعوى ثم الخلف مع كون هذه الطريقة اسلم واعم نفعا عدلوا عنها واشتغلوا بتأويل المتشابه لظهور اهل البدع والاهواء بعد انقراض زمان السلف وتمسكهم بالمتشابهات فى اثبات مذاهبهم الباطلة فاضطر الخلف الى الزامهم وابطال دلائلهم فاحتاجوا الى التأويل ولهذا قيل طريقة السلف اسلم وطريقة الخلف احكم انتهى فمن تأمل فيما افاده يعلم يقينا ان الطريقة التى هى طريق سلفنا وخلفنا

فى تعليم العلوم وفى اسلوب التاليفات القديمة هى طريق القرآن لانه طريق الانقياد وطريق التذلل والانكسار وطريق نيل الثواب وطريق رفع الدرجات وطريق الامتياز بين الخاص والعام على انه طريق فيه ابتلاء الاذهان بانواع المطالعة وصرف الافكار والمراد بالابتلاء ابتلاء الذهن والقلب الذى هو اشرف الاعضاء تلخيصه انه طريق عبادة القلب ايضا وطريق القاء النفس فى درجة العجز وطريق فناء العلم فى علم الله تعالى بخلاف طريق ارباب الاصول الجديدة اذهو طريق الاستغناء وطريق استواء الاقدام الذى يفضى الى الهلاكة والجهالة والى سد باب التحصيل كما لايخفى ﴿ قوله مسئلة قيل الدليل اللفظى لايفيد اليقين لانه مبنى على نقل اللغة الخ ولايخفى ان اكثر الاحكام الشرعية مبنى على الادلة القطعية فلابد من التعرض لنفى هذا المذهب وهو ان الدليل اللفظى لايفيد اليقين وقد يراد بالمسئلة نفس الحكم سواء كان بديهيا اونظريا وقد يحمل على القضية التى يستدل اويطلب بالدليل وايا ما كان ان مناقشة العلامة فى التعبير عن هذا الحكم بالمسئلة ليست كما ينبغى اذ ليس مراد المصنف رحمه الله بها انها من المسائل المقصودة فى الفن وحاصل الدليل كل دليل لفظى مبنى على الامور الظنية فكل مبنى على امور ظنية ظنى وحاصل الجواب الحل والمعارضة والنقض اما الحل فتقريره ان اريد ان جميع الوجودبات ظنى فهو فى محل المنع اذ بعضها متواترات وبعضها مشهورات فيفيد الدليل علم اليقين اوعلم الطمانينة وان اريد ان جميع العدميات ظنى وغير خفى انه لايفيد الا البناء على الشروط المظنونة وذلك البناء لاينافى حصول العلم القطعى بالمعنى الاعم المراد ههنا كما افصح بقوله واعلم الخ فكلية الكبرى ممنوعة واما توجيه المعارضة فهو ان دليلكم وان دل على ما ادعيتم لكن عندنا ماينا قضه وهو انه لو ثبت ما ادعيتم يلزم عدم القطع فى المتواترات والتالى كما ترى باطل بالضرورة بيان الملازمة ان كل خبر متواتر دليل لفظى وكل دليل لفظى لايفيد القطع على ما اعترفتم واما توجيه النقض الاجمالى فهو ان دليلكم لايتم بجميع مقدماته لان كل متواتر لكونه دليلا لفظيا مبنى على امور ظنية وكل مبنى على امور ظنية ظنى ومنشاء الغلط عدم الفرق بين الاصل والشرط وعدم المانع شرط ليس باصل والفرق بين الكل الافرادى والمجموعى غير مفيد هكذا ينبغى ان يفهم واما التقول المجرد بان ذلك الجواب كان قد سنح لى فى سالف الزمان ولم استفده من احد ولكن عثرت الآن انه قد سبقنى اليه غير واحد من الفضلاء المصنفين دون مس الحل والمعارضة والنقض التى هى ملخص كلام المصنف رحمه الله فليس بمفيد شيئا ولو سكت لكان احسن ﴿ قوله التقسيم الرابع فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى الخ ﴿ اقول هذا شروع الى بيان وجوه الوقوف

على

على المراد انتقال الذهن من اللفظ الى عين ماوضع له اوالى جزئه اولازمه المتأخر عبارة ان سيق الكلام له وعلى اللازم المتقدم اقتضاء وعلى الحكم فى شىء يوجد فى ذلك معنى يفهم كل من هو عالم بالوضع ان الحكم فى المنطوق لاجله دلالة واما اشارة النص فهى ماثبت بنظم النص من غير زيادة وهو غير ظاهر من كل وجه والكلام غير مسوق لاجله اى لاجل الحكم الذى ثبت بنظم النص وقولنا بنظم النص احتراز عن الدلالة لانها ثابتة بمعنى النص وقولنا من غير زيادة احتراز عن المقتضى كما لايخفى وقولنا وهو غير ظاهر احتراز عن الظاهر اذلافرق بين الاشارة والظاهر من حيث عدم مسوقية الكلام لهما وافتراقهما من حيث ان الاشارة قد تقع خفية فيحتاج الى التامل بخلاف الظاهر فانه كاسمه غير خفى عند احد وقد يفسر الدلالة بالجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالعلة المشتركة بينهما وتلك العلة هى المعنى اللغوى وعامة الاصوليين سموها فحوى الخطاب على ان فحوى الكتاب معناه والفرق بين عبارة النص وبين الثابت بها وبين المقتضى وبين الثابت بهظاهر لان ماثبت الحكم بصيغته من غير سوق الكلام له فهو اشارة النص والحكم الثابت به ثابت باشارة النص وماثبت الحكم بالمعنى اللغوى فقط دون الصيغة فهو دلالة النص والحكم الثابت به ثابت بدلالة النص وماثبت الحكم بالامر الزائد الثابت بالضرورة الشرعية او العقلية فهو مقتضى النص والحكم الثابت به ثابت بمقتضى النص وههنا اشكال اورده العلامة فى التلويح وهو ان الجزم بان الدلالة الوضعية اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من عالم بالوضع فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لايفهمه كثير من الاذكياء العالمين بالوضع وجوابه ان ههنا امرين فهم الخارج من اللفظ وكون الخارج لازما للمسمى اذ قد يفهم الخارج ويتردد فى كونه لازما واللزوم الكلى ليس بمراد ههنا وعدم العلم باللزوم او عدم العلم بكونه عالما به لايقدح والتفرقة بين الذى قد يحصل باللزوم وبين الذى قد يحصل بالاتفاق قد تكون غامضة والثابت بالاشارة انما يعلم بالتأمل فى المعانى وبه يتم امر البلاغة ويظهر الاعجاز فالاشارة كالطبيعة الخامسة دلالة رابعة ﴿ قوله فانه لايفهمه الا المجتهد الخ اى المعنى القياسى والعلة المشتركة فيما بين المقيس والمقيس عليه لايفهمه الا المجتهد حاصل الفرق ان دلالة النص ماعلم علته للحكم المنصوص عليه لغة والمعنى القياسى مافهم اجتهادا واستنباطا وايضا طريق الايصال فى دلالة النص قطعى على ان مداره على العلة المقطوعة اذالعالم باوضاع اللغة يفهم باول السماع ان تحريم التافيف وتعدى حكمه وهى الحرمة لدفع الاذى عن الوالدين وتلك العلة مقطوعة الوجود فى الشتم والضرب بل فى استخدامهما بسبب الاجارة والحبس بسبب الدين فقلنا بتحريم هذه الامور قطعا فبالدلالة يحصل الحكم القطعى بخلاف القياس لان طريق الايصال فيه ظنى كما لايخفى على من تتبع القياسات المستخرجة

بالاجتهاد اذ غير خفى انها مبنية على المعانى الاجتهادية والعلل المظنونة فبالقياس يحصل الحكم الظنى وفيه نظر وله جواب بحمل القياس على القياس بالعلة المستنبطة دون العلة المنصوصة وذلك لان دلالة العلة المستنبطة ظنية والقياس بتلك العلة كاشف عن هذه الدلالة سواء كانت العلة الموجودة والحكم الموجود فى جانب الفرع مثل الموجود فى جانب الاصل كما هو المشهور اوعينها كما هو التحقيق على ان المحمول فى مرتبة الاطلاق اى ملحوظ لابشرط الشىء فى العلة والحكم المنوط بها وذلك المناط هو مناط الفرق بين الدلالة والقياس ويتم الكلام فى باب القياس ﴿ قوله وعند عامة علمائنا لايحتملهما اصلا لان المصدر الخ اى الامر المطلق لايحتمل العموم والتكرار عند عامة علماء الحنفية لان المصدر فردا نما يقع على الواحد الحقيقى او مجموع الافراد وههنا شك مشهور اورده العلامة المحقق والتحرير المدقق فى شرحه وهو ان اريد انه موضوع للفرد من حيث انه فرد فهو ممنوع بل هو موضوع للطبيعة مع قطع النظر عن الوحدة والكثرة وان اريد ان لفظه فرد فهو مسلم لكن هذا لاينافى اعتبار العموم وجوابه باختيار الشق الثانى وليس فى الكلام مايدل على ادعاء التنافى بين الافراد والعموم بل نقول الاصل اعتبار الفردية وكون العموم بمعنى الكلى الافرادى لايقدح بل هذا لنا لاعلينا ﴿ قوله وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لايراد به كل الافراد اجماعا فبراد الواحد اما مجرور معطوف على قوله طلق نفسك فيكون تفريعا على البحث السابق على ماهو فهم العلامة اومرفوع فبرادبه نفى المذهب المخالف فالمعنى لو افاد الامر المطلق العموم والعدد لزم انعقاد الاجماع على خلاف آية السرقة حاصله ان الاجماع قد انعقد على ارادة القطع الواحد ومن المعلوم ان الاجماع لاينعقد مخالفا على موجب النص فعلى هذا اى على مختار صدر الشريعة قوله تعالى واسجدوا انما يوجب اصل السجدة واما السجدتان فوجوبهما بالسنة وبالاجماع واما الحكمة فى السجدتين فاربع نكت بل خمسة النكتة الاولى ان السجدة اشارة الى اختصاص الازلية بالله تعالى والثانية اشارة الى اختصاص الابدية به تعالى ايضا والارتفاع والجلسة بينهما اشارة الى ان الدنيا وجميع ما فى هذا العالم ليس بازلى وليس بابدى بل حادث بينهما اى بين الازل والابد وذلك لانك تعرف بازليته تعالى انه هو الاول لااول قبله فتسجد له سبحانه وتعالى وتعرف بابديته تعالى انه هو الآخر لا آخر بعده فتسجد له سبحانه ثانيا النكتة الثانية ان السجدة الاولى اشارة الى فناء الدنيا والثانية الى فناء الآخرة عند ظهور نور جلاله سبحانه وتعالى النكتة الثالثة ان السجدة الاولى فناء الكل فى نفسها والسجدة الثانية بقاء الكل ببقاء الله تعالى اى الفناء فى البقاء النكتة الرابعة ان السجدة الاولى تدل على انقياد عالم الشهادة لقدرة الله تعالى والثانية

تدل على انقياد عالم الارواح لله تعالى ويدل على هذه النكتة قوله تعالى الا له الخلق والامر النكتة الخامسة السجدة الاولى سجدة الشكر بمامنه سبحانه وتعالى من الايمان والتصديق بوجوب وجوده وصفاته والثانية سجدة العجز والخوف مما لم يحصل له من حقوق جلاله كذا فى تفسير الكبير للامام فخر الدين الرازى مع الايضاح وقد يقال انها من الاحكام التعبدية غير معقولة المعانى واليه صاحب الدر المختار حيث قال وتكرارها تعبد ثابت بالسنة واما قول الفاضل القهستانى اى السجدتان فان اسم الجنس يدل على العدد عند ائمة العربية الا انه خلاف ما عليه علماؤنا كما فى الاصول فمنظور فيه اما اولا فلان منطوق هذا الكلام يدل على ان ائمة الفقهاء الكرام خالفوا ائمة العربية فى هذه المسئلة وليس كذلك اذ ائمة العربية ربما يستشهدون على المطالب النحوية بقول الامام محمد والسجود بمعنى الوحدة الاعتبارية يشمل السجدتين اى سجود ركعة ركعة او سجود صلوة واحدة واما ثانيا فلان الظاهر من تفسيره ههنا ان يوافق تفسيره ماذكره صدر الشريعة فى التوضيح فينبغى ان يقول ان السجود اسم فرد قد يراد به الواحد الحقيقى كما فى قوله تعالى فاقطعوا ايديهما وقد يراد به الواحد الاعتبارى وهو مجموع الثلثة كما فى طلاق الحرة او مجموع الاثنين كما فى طلاق الامة فلو قال فى مقام التعليل فان السجود الواحد اى سجود صلوة من قبيل الطلاق الذى خوطب به الامة لكان موافقا لما حققه المصنف فى التوضيح فى بحث الاقتضاء بلا غبار ويتضح حال ما اورده الفاضل ابو المكارم بلا اشكال ويتم مرام من رد عليه بلا كلام كذا حققناه فى الحاوى فعلى هذا التحقيق نقول ربما يراد بالسجود السجدتان وغير خفى ان تلك الارادة صحيحة معقولة المعانى وتلك الارادة ليست باعتبار ان اسم الجنس يدل على العدد كما توهم به الفاضل القهستانى ولا باعتبار ان الامر يوجب التكرار كما قيل بل باعتبار ان السجود اسم فرد قد يراد به الواحد الحقيقى وقد يراد به الاعتبارى وهو السجدتان اذ السجود الواحد اى سجود صلوة واحدة من قبل طلاق خوطب به الامة وهو الاثنان وملخص الكلام لاشك ان الامر فى قوله تعالى واسجدوا متضمن للمصدر المفرد وهو السجود فيجوز ارادة الواحد فى الامر باعتبار المصدر المفرد الذى فى ضمنه لا باعتبار ان لا يحتمله او يوجبه

فليتأمل ﴿ قوله فصل الاتيان بالمامور به نوعان اداء اى تسليم عين الثابت بالامر الخ قال الامام فخر الاسلام الاداء تسليم نفس الواجب بالامر واورد عليه اولا ان التسليم غير متصور فى الافعال لانها اعراض غير باقية وثانيا ان الواجب وصف الذمة فلا يقبل التسليم وثالثا ان الاداء قد يطلق على الاتيان بالنوافل والتعريف المذكور لا يصدق عليه واشار المصنف رحمه الله الى دفع هذه الابحاث حيث قال هو تسليم عين الثابت بالامر اى عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة وايجادها وذلك اى ما علم ثبوته ليس عين الوصف

الثابت فى الذمة فاندفع البحثان الاخران واما اندفاع الاوّل فلان المراد بالتسليم ههنا هو الاثبات والاخراج من العدم الى الوجود بشهادة عنوان الكلام على ان امثال هذه الاعراض اى الافعال لها حكم الجواهر الباقية قالوا الماهية يستحيل وجودها فى الاعيان فلا يمكن اتيانها وايجادها فى الخارج فالمطلوب بالامر هو الجزئى الحقيقى واليه ابن الحاجب وغيره والتحقيق ان المطلوب بالاوامر الآلهية الماهية المطلقة الموجودة فى ضمن افرادها ويتصور اتيانها فيصح طلب ايجادها فقول العلامة المراد ماعلم ثبوته بالامر اشارة الى مختار الحنفية لان ما علم ثبوته بالامر هو الطبيعة المطلقة واما قولهم الديون تقضى بامثالها فالمراد انها تقضى بافرادمتماثلة لها على انا نقول لوكان الجزئى الحقيقى مطلوبا كماذهب اليه ابن الحاجب لكانت الاوامر الآلهية مجملة باسرها والتالى كماترى وفيه نظر وله جواب ﴿ قوله ﴾ وقضاء اى تسليم مثل الواجب به الخ اى بالامر هكذا عبارة البزدوى قال صاحب الكشف ولم يذكر الشيخ مثل الواجب من عنده كماذكر شمس الائمة فقال والقضاء اسقاط الواجب بمثل من عند المأمور هو حقه كذا ذكره القاضى الامام ايضا ولابد منه اذ لولم يكن من عند المأمور لايكون قضاء وان كان مثلا للواجب فان من صرف دراهم الغير الى دينه لايكون قضاء وللمالك ان يسترد هامن رب الدين وكذا لوصرف العصر الى الظهر اوظهر اليوم الى ظهر الامس بان نوى ان يكون هذا الظهر قضاء عن الفائت لايصح وان كانت المماثلة اقوى لان ذلك ليس من عنده (اقول حاصل كلام الكشف انه لابد فى تعريف القضاء من ذكر قيد آخر ذكره السرخسى حيث قال هو اسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه والا لانتقض التعريف بصرف دراهم الغير الى دينه وصرف العصر الى الظهر ولايخفى انه التزام مالم يلزم على ان كونه تسليم العين اوتسليم المثل انما يعرف بالشرع فالمراد منه مايعتبر فى الشرع تسليما وبهذا تبين لك سقوط النقض بصورة الاعادة ايضا اذ على تقدير خلل الاول تسليم العين وعلى تقدير تكميل الاول ليس بتسليم العين ولا تسليم المثل ومنهم من ثلث القسمة فقال الاداء تسليم عين الواجب فى وقته المقدر شرعا والقضاء تسليم مثل الواجب فى غير وقته المقدر شرعا والاعادة اتيان مثل الاول على صفة الكمال بان وجب بصفة فاداه على وجه النقصان يجب عليه الاعادة وهى ايتان مثل الاول ذاتا مع صفة الكمال ﴿ قوله والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض الخ اختلف المشايخ فى القضاء بمثل معقول فمنهم من ذهب الى انه بالنص المقصود غير الامر الذى وجب به الاداء واليه العراقيون من اصحابنا ونص عبارة الكشف هكذا قوله واختلف المشايخ اى مشايخنا واللام بدل الاضافة يجب بنص مقصود اى بنص قصد به ايجاب القضاء ابتداء ام بالسبب الذى يجب به الاداء وهو الامر لان وجوب الاداء يضاف اليه لاالى السبب الذى يثبت نفس الوجوب وان شئت اثبت

السبب

السبب كما ابهمه الشيخ الا ان اضافة وجوب الاداء او وجوب القضاء الذى قد كان كلا منافيه تدل على ان المراد بالسبب ههنا هو الامر ومنهم من ذهب الى انه وجب بالامر الذى وجب به الاداء احتج الفريق الاول ان الفعل بعد الوقت لا يكون مثلا للفعل الذى فى الوقت اذ قد فات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها اونقول لو وجب القضاء بالامر الاول لكان مقتضيا للقضاء وهذا الاقتضاء كما ترى قطعى الانتفاء فان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضى صوم يوم الجمعة وعلى تقدير تسليم الاقتضاء يكون النص للتخيير فيكون اداء فلا يتحقق القضاء من احد بالتأخير قصدا فى نفس الامر وجوابه ان الواجب امر ان ايقاع اصل الفعل ومراعاة كونه فى الوقت الخاص فلا يلزم ارتفاع العصيان بالتاخير قصدا على ان وجوب مراعاة فضيلة الوقت يندرج فى الايقاع الاجمالى فتامل ومختار عامة الفقهاء هو الثانى قال انه قد ثبت وجوب القضاء وشرعيته فى الصوم والصلوة بالنص وذلك معقول المعنى لان بقاء ما قدر عليه المكلف بسبب القدرة على مثل من عنده قربة وسقوط ما عجز عنه وهو فضيلة الوقت امر معقول المعنى فيكفى الايجاب الاول فى بقاء ما قدر عليه المكلف وهو اصل العبادة اونقول المعلوم بالاستقراء من قواعد الشرع ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا بالاداء او باسقاط من له الحق او بالعجز والكل لم يوجد اما عدم وجود الاداء فظاهر واما عدم الاسقاط فلانه لم يوجد صريحا ولا دلالة لانه لم يحدث الا خروج الوقت وهو بنفسه لا يصلح مسقطا وانما يصلح خروج الوقت للاسقاط باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا فى حق ادراك الفضيلة لان القدرة على اصل العبادة باقية على انه متصور الوجود منه حقيقة او حكما فيتقدر السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك شرف الوقت فيبقى اصل العبادة الذى هو المقصود مضمونا عليه لقدرته عليه فيطالب بالخروج عن عهدته بصرف المثل اليه كما فى حقوق العباد كذا فى الكشف مع الايضاح وههنا شبهة وهى ان الغاء اعتبار النص الجديد فى القضاء مع الاحتجاج بالنصين متدافعان متمانعان وايضا قد كان بناء المختار على القياس والالحاق فيرجع الى النص الجديد هذا معنى قول العلامة فى التلويح هذا حجة عليكم لا لكم واما قوله لان القياس مظهر لا مثبت فى مقام الجواب فعجيب من مثله لانه ليس بدافع للاشكال بل هو تقرير لوروده كما لا يخفى وغير خفى انه انما يتوجه لو عمم السبب من النص فى تحرير البحث وهو فى محل المنع

﴿ قوله ﴾ فان قيل فعلى هذا الاصل الخ معارضة على مختار العامة بما ذكره الامام محمد فى الجامع وتقريرها لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لجاز فى قول من قال لله على ان اعتكف شهر رمضان او قال هذا الشهر وهو رمضان قضاؤه فى رمضان من العام القابل اذا صام الشهر الاول ولم يعتكف وانتفاء اللازم على ما نص الامام محمد دليل يدل على انتفاء الملزوم وحاصل الجواب ان النذر بالاعتكاف يقتضى ايجاب اصله وذلك يوجب شرطه لان التزام المشروط

التزام الشرط والشروط تراعى وجودها ضمنا لا قصدا وقد حصل فى ضمن الصوم هينا مع زيادة شرف الوقت فلما انفصل عن ذلك الوقت المعتبر فى النذر عاد الى الاصل لانه على ذلك التقدير اما ان يحكم عليه بمراعات شرف الوقت متاخرا الى العام القابل او يحكم بسقوطه اى بسقوط شرف الوقت والثانى اهوط لان الحيوة الى العام القابل موهوم مشكوك وان احدهما سقوط النقصان والآخر سقوط الزيادة فاذا سقط استدراك ما ثبت بشرف الوقت واكتساب مثله للعجز كما فى الصوم والصلوة بعد خروج الوقت بقى الاعتكاف المذكور مضمونا فى الذمة باطلاق ما يوجب الاعتكاف وهو النذر السابق عن الوقت كالامر بالصلوة بعد خروج الوقت ولما صار النذر بالاعتكاف مطلقا بزوال العارض وجب به الصوم المقصود كما لو كان ذلك النذر مطلقا ابتداء ﴿ قوله فاذا سقط الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور ايضا بالطريق الاولى الخ تركيب توصيفى فى النسخ التى رأيناها كما هو المشهور ويحتمل الاضافة والبه العلامة وجعل تكثير العبادة وجها للاولوية اولى من الترجيح بالامرين على اصول الحنفية كما لا يخفى ﴿ قوله والاداء اما كامل الخ وعامة نسخ الاصول هكذا ثم الاداء نوعان كامل وهو الاتيان مع الوصف والوجه الذى شرع مثل اداء الصلوة فى وقتها بالجماعة والطواف مع الوضوء وقاصر وهو تسليم عين الواجب مع النقصان مثل اداء الصلوة بدون تعديل الاركان والطواف بدون الوضوء وكذا القضاء نوعان والمصنف رحمه الله قد اخذ بالحاصل فثلث القسمة فيهما فمجموع الاقسام تسعة وحاصل التقسيم ان الاداء اما احدهما او شبيه بالقضاء ﴿ قوله والمسبوق منفرد الخ دفع التوهم الوارد على الحصر المذكور باعتبار ان المسبوق قد ادرك بعض الصلوة دون البعض واما فعل اللاحق بعد فراغ الامام فهو اداء باعتبار صدور الفعل فى الوقت شبيه بالقضاء لانه لبس على الوجه الذى التزمه فله حكم المثل من حيث الوصف دون الذات والقضاء قد يكون باتيان عين ما امر به وقد يكون باتيان مثل ما امر به فاذا لم يكن السبب والوقت الذى للاداء واحدا بل يكون السبب الجزء الملاقى للفعل دون تمامه يكون القضاء باتيان عينه والا فباتيان مثله ثم المماثلة قد يكون باتحاد الافعال وقد تكون باتحاد الاقوال وقد تكون باحراز الفضيلة ﴿ قوله واما القضاء الخ المشهور فى نسخ الاصول اما القضاء فينقسم اولا الى قسمين قضاء محض وقضاء يشبه الاداء والاول ينقسم الى قسمين بمثل معقول اى تتعقل المماثلة بينهما وقضاء بمثل لا يتعقل المماثلة بينهما والمصنف رحمه الله قد ثلث القسمة ابتداء على وجه تدل على ان الاولين لا يشبهان الاداء على انه قصر المسافة مع الفائدة الجليلة وتلخيص الكلام والمرام ان كل ما لا يتعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص مقصود فالفدية للصوم مثل غير معقول وذلك فى حق الشيخ الفانى للعجز الدائم المستدام فالصوم هو وصف يكون وسيلة الى الجوع والفدية عين

هى وسيلة الى الشبع وانها لزمت بالنص وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه الآية على قول من قدر كلمة لا وقال الامام فخر الاسلام هذا النص مختصر بدلالة الاجماع فلا يمكن العمل بظاهره وههنا اشكالان يشعر ظاهر كلام الجمهور بان احدهما معارضة على الادلة الواردة فى الامثلة المشهورة على انها من القضاء بمثل غير معقول فحاصلها راجعة الى المناقشة فى المثال فمن ثم اورده المصنف رحمه الله على طريق النقض على الاصل المذكور ماحاصله ان الفدية للصوم مثل غير معقول اتفاقا ومع ذلك اوجبنا الفدية فى الصلوة بلا نص فيها وكذا الارافة انما عرفت قربة فى الايام المعلومة غير معقول المعنى وحاصل الجواب ان ايجاب الفدية فى الصلوة بطريق الاحتياط مع رجاء القبول لاحتمال التعليل بالعجز وفى الاضحية لاحتمال ان يكون الاصل هو التصدق بالعين كما هو الاصل فى العبادات المالية فقوله وفى الاضحية عطف على قوله فى الصلوة يعنى اوجبنا الفدية فى الصلوة وفى الاضحية ﴿ قوله كما اذا ادرك الامام فى العيد راكعا كبر فى ركوعه الخ مثال القضاء الذى يشبه الاداء وعبارة الامام فخر الاسلام هكذا اما القضاء الذى بمعنى الاداء فمثل رجل ادرك الامام فى العيد راكعا كبر فى ركوعه والتفصيل فى الكشف وهو رجل ادرك الامام فى الركوع من صلوة العيد يأتى بتكبيرات العيد قائما ان كان يرجو ان يدرك الامام فى الركوع ليكون فى القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا بقضاء ماسبق قبل فراغ الامام كيلا يفوت اصلا فان خاف ان كبر تكبيرات العيد ان يرفع الامام رأسه فانه يكبر للافتتاح وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر فى الركوع تكبيرات العيد ولا يرفع يديه لان الرفع سنة ووضع الكف على الركبة سنة فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة وفى رواية عن ابى يوسف رحمه الله لا يأتى بها فى الركوع لانها قد فاتت عن موضعها وهو القيام كما ان الامام اذا نسى التكبيرات لا يأتى بها فى الركوع ووجه ظاهر الرواية ان التكبيرات شرعت فى القيام المحض وشرع من جنسها فيما لا شبه بالقيام وللركوع مشابهة بالقيام يحتمل ان يكون سائرها ملحقة بها لاتحاد الجنس ويحتمل ان يكون مفارقة عنها فكان الاحتياط فى اتيانها فى الركوع دون رفع اليدين على انه اداء وليس بقضاء فاذا كان الاتيان احتياطا لا يكون تعليلا ولا قياسا على شاكلة الفدية فى الصلوة ﴿ واما القراءة والقنوت وتكبيرة الافتتاح فغير مشروعة فيما له شبه القيام كذا فى الكشف مع الايضاح ﴿ قوله وحقوق العباد ايضا تنقسم الى هذا الوجه الخ للامام فخر الاسلام ههنا نسختان وفى نسخة قالبية هكذا واما حقوق العباد فهى تنقسم على هذا الوجه وفى نسخة وحقوق العباد تنقسم الى هذا الوجه كنسخة التنقيح وصاحب الكشف جعل الوجه بمعنى الاقسام حيث قال قوله على هذا الوجه اى على الاداء او القضاء منقسما كل واحد

على الاقسام الثلثة كما فى حقوق العباد وفى هذا التفسير نظر وله جواب اما الاداء الكامل فى حقوق العباد فهو كرد عين الحق فى الصور الاربع وفى الصرف والسلم اذ قد جعله الشرع عين الواجب وان كان الواجب فى الذمة مثل الموجود على رأى من فسر الاداء بتسليم عين الثابت بسببه الى مستحقه او على الاطلاق اذا حمل الاشتراك على الاشتراك اللفظى ويمكن تخصيص المعرف والمحدود واما القاصر فهو كرد المغصوب والمبيع مشغولا بالجناية وفى الكشف ومن الاداء القاصر ايفاء بدل الصرف اورأس مال السلم اذا كان ذيوفا فانه قاصر باعتبار انه دون حقه فى الصفة وفى رواية يستحسن ان يرد مثل المقبوض لان حقه يراعى فى الصفة ويتعذر رعايتها منفصلة عن الاصل فيرد مثله احياء لحقه فى الوصف اذ تدارك الحق فى الوصف فائدة عظيمة

﴿ قوله والاداء الذى يشبه القضاء الخ هذا هو القسم الثالث من الاداء وعبارة الامام فخر الاسلام هكذا والاداء الذى فى معنى القضاء مثل ان يتزوج رجل امرأة على ابيها وهو عبد فاستحق وجبت قيمته فان لم يقض بقيمته حتى ملك الزوج الاب بوجه من الوجوه لزم تسليمه الى المرأة لانه عين حقها فى المسمى الا انه فى معنى القضاء لان تبدل الملك اوجب تبدلا فى العين حكما فكان هذا عين حقها فى المسمى وقال فى الكشف والدليل عليه ما فى المصابيح فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين يعنى ان اختلاف العين ثابت عنده بالدليل النقلى وهو حديث البريرة واثبته المصنف فى الشرح بالدليل النقلى وهو الحديث المذكور فى المصابيح وبالدليل العقلى ايضا وهو قوله ولان حكم الشرع على الشىء بالحل والحرمة الى قوله لان العين الذى تعلق به حكم الشرع هذا المجموع واعترض عليه العلامة فى التلويح بانه لم لايجوز ان تكون العين المتصف بالحل والحرمة هو ذلك الشىء بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف والقيود لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة انتهى كلامه ﴿ اقول ان الحكم اذا كان بملاحظة تلك الصفة وتكون لتلك الصفة والذات مدخل فى تحقق الحكم يكون العين هذا المجموع شرعا وكونه مجموعا اعتباريا وكون المملوكية قيدا لا ينافى كونه جزأ بهذا الاعتبار والقيد جاز ان يعتبر مجموعا بحسب الاعتبار وان لم يكن مجموعا تحقيقا وحقيقة فيراد بالعين هذا المجموع الاعتبارى وغير خفى ان تبدل الوصف يوجب تبدل هذا المجموع وان لم يوجب تبدل ذات الموصوف من حيث هو وايضا ان الدليل العقلى الذى اورده المصنف منتزع عن الحديث المذكور فى المصابيح ثم اطلاق المحكوم عليه على غير المكلف كما فى تقرير الوجه العقلى منه فالمراد هو الاطلاق اللغوى فليتأمل تحقيقا

قوله

﴿ قوله والقضاء بمثل معقول الخ ونص عبارة الامام فخر الاسلام هكذا اما القضاء بمثل معقول فنوعان كامل وقاصر اما الكامل فالمثل صورة ومعنى وهو الاصل فى ضمان العدوان وفى باب القروض تحقيقا للجبر حتى كان بمنزلة الاصل من كل وجه وكان سابقا اما بمثل القاصر فالقيمة فيها هى المثل اذا انقطع مثله وفيها لا مثل له لان حق المستحق فى الصورة والمعنى الا ان الحق فى الصورة قد فات للعجز عن القضاء به فبقى المعنى فلا يخفى انه يدل على ان هذا التقسيم مبنى على تقسيم المثل الى المثل الكامل والى المثل القاصر وفى كشف البزدوى هذا التقسيم يجرى فى حقوق الله تعالى ايضا فان قضاء الفائتة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاء ها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر كما فى الاداء فصارت الاقسام بهذا الاعتبار اربعة عشر ويحتمل ان لا يجرى هذا التقسيم فيها لان صفة القصور فى المثل انما تثبت اذا تحقق الوجوب فى الصفة ليتمكن بفواتها قصور فيه كما فى الاداء ولم يتحقق هنا لان وصف الجماعة ليس بلازم فى القضاء لان اللزوم فيه يبتنى على صيرورة الواجب دينا فى الذمة وبعد الفوات لا يصير وصف الجماعة دينا فى الذمة بالاجماع بل الدين اصل الصلوة لا غير فبفوات هذا الوصف لا يتمكن قصور فى المثل بل القضاء منفردا مثل كامل والقضاء بجماعة اكمل منه فكانت الاقسام بهذا الاعتبار ثلثة عشر وهذا بخلاف الاداء فان فوات هذا الوصف يوجب قصورا فيه لانه ثبت له فيه شبه الوجوب من حيث انه سنة مؤكدة ولكن اثره يظهر فى الفعل حتى سقط به التخيير بين الفعل وتركه بترجح جانب الفعل على سبيل التأكد دون صيرورته دينا فى الذمة لانه ليس بواجب حقيقة فاشبه الوجوب يثبت القصور فى الاداء لفواته ولعدم الوجوب حقيقة لا يثبت فى القضاء وهذا لان وصف الجماعة من الشعار فيليق بالاداء الذى ينبىء عن شدة الرعاية ويجوز ان يثبت له فيه شبه الوجوب دون القضاء الذى ينبىء عن التقصير فى الامتثال ولهذا قيل كره قضاء الصلوات فى المسجد علانية وانما قضى رسول الله صلى الله تعالى عليه واله وسلم مافاته غداة ليلة التعريس بجماعة لبقاء معنى

قوله والعادة المخالفة الخ جواب عن قول الامام الشافعى رحمه الله وربما يأكل الانسان فى موضع الاباحة حاصله ان العادة الجارية بكثرة الاكل فى موضع الاباحة عادة غالقة للديانة الكاملة الراعية الى ان يجب لاخيه المسلم مايجب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء اى وجد الاداء قاصر اولكنه لم يعتبر نفيا للغرور ثم قول العلامة الديانة الكاملة الداعية الى ان يجب لاخيه المسلم اشارة الى ان اللام فى الديانة للعهد والى قوله عليه السلام والذى نفس محمد بيده لا يؤمن عبد حتى يحب لاخيه المسلم مايحب لنفسه لا الى المشاة مع الصنف رحمه الله ولا الى استفادة التحمد من صوانج الخنفية كما هو ظن العاجز عن فهم التوضيح والتلويح واما اذا به من الذين ليس لهم الا الحواس بسكون مسلك الظاهرة فتراهم بسكون منسلك التصلب غافلين عما صرحوه ولا يتأملون فيما يبنونه تراهم يقيسون ما له على احوال الكبراء تراهم سائحين فى اودية الاوهام يكتفون بالقيل والقال فاستكبروا فى صفرة الخيال منه ٥

الاداء من وجه بان ما بعد الطلوع الى الزوال له حكم ما قبل الطلوع فى بعض الاحكام مثل قضاء سنة الفجر وتدارك الورد الذى فاته بالليل كما جاءت به السنة وكان ينبغى ان يكره الجماعة فى القضاء لما قلنا الا انه لما كان مبنيا على الفائت انتفت الكراهة كما انتفى شبه الوجوب وبقى الجواز بظاهر الحديث والله اعلم (قوله فى باب القروض انما عد الشيخ رد المثل فى باب القروض من القضاء وفى باب الديون من الاداء لان رد عين ما قبض ممكن فى القرض فيصح ان يجعل رد مثله قضاء لوجود شرطه وهو تصور الاصل فاما تسليم الدين فغير ممكن فلا يصح ان يجعل تسليم العين فيه قضاء له لعدم شرطه فكان تسليم العين فيه كتسليم نفس الدين فلهذا كان من اقسام الاداء فان قيل ينبغى ان يكون رد المثل فى القرض قضاء يشبه الاداء لان بدل القرض فى حكم عين المقبوض اذ لو لم يجعل كذلك كان مبادلة الشىء بجنسه نسيئة ولهذا كان القرض فى حكم الاعارة حتى يلزم فيه التاجيل عندنا بخلاف الديون قلنا بدل القرض غير المقبوض حقيقة وانما اخذ حكم المقبوض ضرورة الاحتراز عن الربوا فلا يظهر فيما وراء موضع الضرورة وهو كونه اداء كذا قيل والاولى ان يقال كونه شبيها بالاداء لا يمنعه من ان يكون من اقسام القضاء بمثل معقول كما اشرنا اليه فيما سبق لان الشيخ قسم القضاء بالمثل المعقول مطلقا ولم يقيده بالقضاء المحض فيدخل فيه القضاء المحض وغير المحض قوله تحقيقا للجبر * جبر الكسر جبرا اى اصلحه فالغاصب فوت على المغصوب منه ماله صورة ومعنى فالجبر التام ان يتدارك بادا ء مال من عنده هو مثل لما فوت عليه صورة ومعنى حتى يقوم مقام الاصل وهو المغصوب من كل وجه فكان اى المثل صورة ومعنى سابقا اى على المثل معنى وهو القيمة فلا يصار اليه الا عند تعذر رد المثل صورة ومعنى وهو مذهب عامة الفقهاء وقال نفاة القياس الواجب على الغاصب رد القيمة فى جميع الاموال عند تعذر رد العين لان حق المغصوب منه فى العين والمالية وقد تعذر ايصال العين اليه فيجب ايصال المالية اليه ووجوب الضمان على الغاصب باعتبار صفة المالية ومالية الشىء عبارة عن قيمته ولكن العامة يقولون الواجب هو المثل قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتسمية الفعل الثانى اعتداء بطريق المقابلة مجازا كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقد ثبت بالنص ان هذه الاموال امثال متساوية وقال عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل الحديث فيجب رد المثل لا رد القيمة ولان المقصود وهو الجبر كما ذكرنا وذلك فى المثل اتم لان فيه مراعاة الجنس والمالية وفى القيمة مراعاة المالية فقط فكان ايجاب المثل اعدل الا اذا تعذر ذلك بالانقطاع من ايدى الناس فحينئذ يصار الى المثل القاصر وهو القيمة للضرورة كذا فى المبسوط قوله فالقيمة فيما له مثل كالمكيل والموزون والعددى المتقارب اذا انقطع مثله اى عن ايدى

الناس

الناس بان لايوجد فى الاسواق وهذا بالاتفاق وفيما لامثل له
كالحيوانات والثياب والعدديات المتفاوتة فان الواجب فيها المثل
معنى وهو القيمة عند تعذر رد العين عند الجمهور وقال اهل
المدينة يضمن مثلها من جنسها معدلا بالقيمة لان فيه رعاية المماثلة
صورة ومعنى اما صورة فظاهر واما معنى فانهما عدلا قيمة فكان
اولى من الدراهم التى تفوت فيها المماثلة وروى ان عائشة
رضى الله عنها كسرت قصعة لصفية رضى الله عنها ثم جاءت
بقصعة مثل تلك القصعة فردتها واستحسن ذلك رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم وروى ان اعرابيا اتى عثمان رضى الله
عنه وقال ان بنى عمك عدوا على ابلى فقطعوا البانها واكلوا
فصلانها الحديث الى ان قال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه
ارى ان تأتى هذا واديه فتعطى ثمة ابلا مثل ابله وفصلانا
مثل فصلانه فرضى به عثمان وتمسك الجمهور بالحديث المشهور
وهو ماروى عن النبى عليه السلام من اعتق شقصا له فى عبد
قوم عليه نصيب شركائه ان كان موسرا وهذا تنصيص على
اعتبار القيمة فيما لامثل له اذلم يقل يضمن مثله نصف عبد آخر
وبان ضمان التعدى مبنى على المماثلة وهذه الاموال تتفاوت
فى المالية خلقة فتعذر فيها رعاية الصورة اذلو روعيت لفاتت
المماثلة معنى فوجب رعاية المعنى الذى لاتفاوت فيه وهو القيمة
بخلاف المكيلات والموزونات لانها لاتتفاوت خلقة فامكن فيها
رعاية الصورة والمعنى يوضحه انه لو اشترى عشرة اقفزة حنطة
بعشرة دراهم كان له ان يبيع واحدا منها مرابحة على درهم لعدم
تفاوت القفزان وبمثله فى العبيد لايجوز للتفاوت الذى بينهم
فلايعرف قدر الواحد من الجملة قطعا واما حديث عائشة فتأويله
ان الرد كان على سبيل المروة ومكارم الاخلاق لاعلى طريق الضمان
فقد كانت القصعتان لرسول الله عليه السلام ويحتمل ان القصعة
كانت من العدديات المتقاربة واما حديث عثمان فقد كان ذلك
على سبيل الصلح لاعلى طريق القضاء بالضمان لان المتلف لم
يكن عثمان والانسان غير مؤاخذ بجناية بنى عمه الا انه تبرع

باداء مثل ذلك عن بنى عمه لفرط ميله الى اقاربه وانتصارهم به كذا فى الاسرار والمبسوط

﴿ قوله ولهذا اى ولكون المثل الكامل اصلا فى الباب وسابقا على القاصر قال ابوحنيفة الى آخره والمسئلة على وجوه اما ان كان القتل بعد البرء اوقبله واما ان كان القطع والقتل من شخص واحد اومن شخصين واما ان كانا خطائين اوعمدين اواحدهما عمدا والآخر خطأ فان كان القتل بعد البرء فهما جنايتان على كل حال بالاتفاق وكذا ان كان قبل البرء الا انه من شخص آخر وكذا ان كان قبل البرء من ذلك الشخص ولكن كان احدهما عمدا والآخر خطأ وان كانا خطائين من شخص واحد والقتل قبل البرء فهما جناية واحدة بالاتفاق وان كانا عمدين فهما جنايتان عند ابى حنيفة رحمه الله وجناية واحدة عندهما فتبين بما ذكرنا ان قوله قطع يد رجل مقيد بالعمد اى قطعها عمدا وان قوله ثم قتله عمدا مقيد بان يكون قبل البرء اى قتله عمدا قبل برء اليد ﴿ انه الضمير للشان اى الشان ان الولى يتخير ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لان القصاص مبنى على المساواة فى الفعل والمقصود بالفعل وفى القتل بدون القطع مراعاة المساواة فى المقصود بالفعل وفيه مع القطع مراعاة المساواة فى المقصود بالفعل وصورة الفعل جميعا فبتخيير الولى بينهما ولا يمنع من القطع بخلاف الخطاء فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطاء موضوع عنا رحمة من الشرع علينا وقالا بل له ان يقتل وليس له ان يقطع لان القطع موقوف فى حق الحكم على السراية فاذا سرى سقط حكمه فى نفسه وصار قتلا والفعل الثانى ههنا اتمام لما توقف عليه القطع وتحقيق له بدليل ان حكمه حكم السراية بعينه فكانا جناية واحدة بخلاف ما اذا تخلل بينهما برء لان الجناية الاولى قد انتهت واستقر حكمها بالبرء فيكون الثانية انشاء جناية اخرى الا ترى انهما لو كانا خطائين وتخلل برء بينهما تجب دية ونصف كما لو جنى بشخصين وبخلاف ما اذا كان الجانى اثنين لان الفعل من الاول لم يتوقف على ان يصير بالسراية فعلا مضافا الى شخص آخر فلا يمكن جعل الثانى اتماما للاول وبخلاف ما اذا كان احدهما عمدا والآخر خطأ لان صفة الفعل يختلف باختلاف الموجب لان باختلاف صفة الفعل يختلف الموجب فلا يمكن جعل الثانى اتماما للاول كما اذا اختلف الفاعل او محل الفعل وايضاح جميع ما ذكرنا فى فصل الخطاء انه لو قطع يده ثم قتله قبل البرء لا يجب الا دية واحدة فكذا هنا قلنا هذا اى القتل بعد القطع قبل البرء هكذا اى تحقيق لموجب القطع كما ذكرتم فكانا جناية واحدة ولكنه من طريق المعنى والمقصود فاما من طريق الصورة فلا لان الفعل متعدد وقوله فى باب جزاء الفعل اشارة الى ما ذكرنا من الفرق ان الواجب فى باب القصاص جزاء الفعل فانما يقتل نفوس بنفس واحدة لتعدد الافعال بخلاف الخطاء فان الواجب فيه بدل الفائت فان جماعة لو قتلوا واحدا خطاء لم تجب الا دية واحدة وههنا قد تعدد الفعل فيجوز ان يتعدد

الجزاء ﴿ قوله الاترى انه يصاح ماحيا اثر القطع كما يصاح محققا يعنى ان القتل بعد القطع كما يصاح اتماما للفعل الاول من وجه فكذلك يصاح ماحيا له بمنزلة البرء من حيث ان المحل تفوت به ولاتصور للسراية بعد فوات المحل والقتل بنفسه علة صالحة للحكم وهو انزهاق الروح فوق الاول لانه ليس بموءد الى الانزهاق لامحالة بل الغالب فيه عدمه فيصاح ان يكون الحكم مضافا الى القتل ابتداء الاترى ان القاتل لوكان غير القاطع كان القصاص فى النفس على الثانى خاصة ولوكان محققا لامحالة لوجب القصاص عليهما ويوءيده قوله تعالى وما اكل السبع الا ماذكيتم جعل الذكاة قاطعة للسراية والا لماحل المذكى بعد جرح السبع ولهذا قلنا اذا رمى الى صيد تاركا للتسمية عمدا وجرحه ثم ادركه وذكاه حل فعلم ان الفعل الثانى يصاح ماحيا كما يصاح محققا فلهذا خيرناه بين الوجهين ﴿ قوله ولهذا قلنا اى ولكون المثل الكامل اصلا فى ضمان العدوان وسابقا على القاصر قلنا اذا انقطع المثل فى المثلى يعتبر القيمة وقت القضاء عند ابى حنيفة رحمه الله لان التحول الى القيمة انما يتحقق وقت القضاء اذ المثل هو الواجب فى الذمة قبله وهو يطالب به حتى لوصبر الى مجىء اوانه كان له ان ان يطالبه بالمثل وانما يتحول الى القيمة للعجز وذلك وقت القضاء بخلاف ما اذا كان المغصوب او المستهلك مما لامثل له لان الواجب هناك وان كان هو المثل عند ابى حنيفة ولكنه غير مطالب باداء المثل بل هو مطالب باداء القيمة باصل السبب فيعتبر عند ذلك وابو يوسف رحمه الله يقول لما انقطع المثل فقد التحق بما لامثل له فى وجوب اعتبار القيمة والثانى انما يجب بالسبب الذى يجب به الاصل وذلك الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب ومحمد رحمه الله يقول اصل الغصب اوجب المثل خلفا عن رد العين وصار ذلك دينا فى ذمته فلا يوجب القيمة ايضا لان السبب الواحد لايوجب ضمانين ولكن المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع عن ايدى الناس فيعتبر قيمته باخر يوم كان موجودا فيه فانقطع كذا فى المبسوط

﴿ قوله فصل لابد للمامور به الخ لابد لنا من اثبات هذه القضية الاجمالية الاتفاقية بين الفرق الاسلامية بالمسلكين اما العقلى فتحريره ان المأمورات الشرعية اما واجبة اومندوبة وايما كان اتيانها مدار الثواب فلها عاقبة حميدة فلاجرم تكون حسنة ولان الامر لبيان ان المامور به واجب الاقدام والايقاع وذلك يقتضى حسن المأمور به اذلوكان قبيحا لكان واجب الاعدام وواجب الايقاع ايضا فى الحالة الواحدة وهذا كما ترى تناقض وتدافع واما النقلى فهو قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر الآية اما الاولى فظاهر الدلالة على ثبوت الحسن وكذا الثانية على تقدير انتفاء الواسطة بينه وبين القبح اذ انتفاؤه يقتضى ثبوت الحسن على هذا التقدير واما على تقدير ثبوت

الواسطة فيقال الامر خطاب من الشارع على سبيل الالزام وكل خطاب على سبيل الالزام فمتعلقه اما حسن اوقبيح والقبيح لايؤمر به بشهادة الآية السابقة فلابد من ان يكون حسنا ثم القضية السابقة الاجمالية نعم ماهو الثابت بنفس الامر كماهو مذهب الاشاعرة واصحاب الحديث وغيرهما من القائلين بانه من موجبات الامر فيكون شرعيا فقط وماهو الثابت لذات الفعل فيكون عقليا فقط كماذهب اليه المعتزلة وماهو الثابت على الاطلاق سواء ثبت لذاته اولصفة من صفاته وسواء ثبت لصفاته الحقيقية اولصفاته الاعتبارية والاطلاق هو الحق بشهادة ورود النسخ واليه الصوفية والماتريدية هكذا ينبغي ان يفهم وسياتي تحقيقه ايضا واما ظنونات فاقد مناط الحاشية من توهم خروج الاشاعرة وغيره من خيالاته الفاسدة فاضحوكة غير فارقة بين الشمال واليمين وبين التفريع والتفصيل كيف تمرد وكيف غفل عن قول العلامة والمصنف رحمهما الله قبل تفصيل المذاهب والدلائل اجمل القول بانه لابد للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر اوبالعقل قبله ومع قطع النظر عنه ان قول المصنف رحمه الله فالحسن عند الاشعري ما امر به صريح في انه ليس بتفريع على القضية السابقة اذلا ارتباط بينهما مع ان المعلول واجب الارتباط الى العلة بل هو شروع الى تفصيل المذاهب بعد وضع القضية الاجمالية الاتفاقية الحاوية لجميع آراء الفرق الاسلامية وذلك الاستغراق بشهادة المسلكين السابقين وبشهادة الواقع ايضا وبشهادة ماتفصلوا في اسفارهم فليس الجعل المذكور ماتفرد به العلامة كماهو زعم الحزامة بل هو منطوق عبارة المتن بشهادة فالتفصيل الذي في قوله فالحسن عند الاشعري ما امر به بل الجعل المذكور منصوص في كشف الاسرار ايضا ونص عبارته هكذا ثبوت الحسن للمأمور به من قضايا الشرع ثم اختلفوا ان الحسن من موجبات الامر ام من مدلولاته فعندنا هو من مدلولاته وعند الاشعري واصحاب الحديث هو من موجباته وهو بناء على ان الحسن والقبح في الافعال الخارجة عن الاضطرار هل يعرف بالعقل ام لا فعندهم لاحظ له في ذلك وانما يعرف بالامر والنهي فيكون الحسن ثابتا بنفس الامر لا ان الامر دليل ومعرف على حسن سابق الثبوت بالعقل وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به كذا في الميزان انتهى ما في الكشف وغيره فهذا نص جلي ودليل قطعي يدل على انه لانزاع لاحد من الفرق الاسلامية في قولهم لابد للمامور به من الحسن فبعد الاتفاق والاجماع على هذه القضية الثابتة بالادلة العقلية والنقلية اختلفوا في انه من موجبات الامر اومن مدلولاته ثم اختلفوا فمنهم من قال كلاهما يستند ان لذات الفعل واليه القدماء من المعتزلة وفيه نظر وله جواب اوكلاهما

يستندان الى صفة حقيقية موجبة لهما واليه المتأخرون منهم او القبح يستند الى الصفة الحقيقية والحسن الى الصفة الاعتبارية بناء على انه عدم القبح فلا يناط بالصفة الحقيقية او كلاهما يستندان اليه على الاطلاق اى الاعم مما يستند لذات الفعل وهذه او لصفة حقيقية او لوجه من وجوهاته واعتباراته والاطلاق الاعم هو الحق بحكم البرهان واليه الصوفية والمحققون من الماتريدية وياللعجب من اخرج الاشاعرة عن القضية السابقة وادخل فيها كافة الحنفية مع ان بعض الحنفية مع الاشاعرة فى هذه المسئلة ومنهم الامام فخر الاسلام ونص عبارته هكذا ومن قضية الشرع فى هذا الباب ان حكم الامر موصوف بالحسن عرف ذلك بكونه مأمورا به لا بالعقل نفسه اذ العقل غير موجب بحال والله الموفق انتهى وغير خفى انه نص جلى يدل على انه مع الاشاعرة فى هذه المسئلة وبهذا تبين معنى قول صاحب المرقات ومنا اى من الحنفية من وافقهم اى الاشاعرة فى هذا الرأى وملخص الكلام ان اكثر المتكلمين وجماعة من اصحاب الامام الاعظم رحمه الله مع الاشعرية ومع اصحاب الحديث فى هذه المسئلة فيا فاقد مناط الحاشية لم اتهمتم الاشاعرة واصحاب الحديث وقلتم وانه مسطة ظاهرة اى حتمتم الاغلاط الفاحشة بهذه الجرأة القبيحة ولم لم تتهموا الجماعة الحنفية الذين هم مع الاشاعرة كما سبق فانتم قد التزمتم التحكيم المجرد او التناقض الجهل لان هذه الجماعة كالاشاعرة واصحاب الحديث قائلون بان الحسن ثابت بنفس الامر اى عرف ذلك الحسن بكونه مامورا به فيكون من موجبات الامر واما تفسير الفاقد مما لابد للمأمور به كونه مأمورا به فمضحكة الصبيان من عدم الفرق بين اليمين والشمال واما مكيدته الواهية وهى قوله ومن مكايد المتفلسفة من اغلاق الاشاعرة انه متى وقع الاتفاق فى مسئلة بين الحنفية والاشعرية لا يسندون المسئلة الا الى الاشعرى ومتى وقع الاتفاق فيها بين الحنفية والمعتزلة لا يسندونها الا الى المعتزلة ولذلك ترى كتب الكلام من تصانيف الاشاعرة لم يورد واهذه المسئلة فيها الا ونسبوها الى المعتزلة فحسب واهما واذكر الحنفية وكتب الحنفية مشحونة بان الحسن والقبح عقليان الى قوله ومن هذا القبيل جعل العلامة الاشعرى من جملة القائلين بهذه القضية يعنى لابد للمأمور به من الحسن كتمالة من نظر العامة واستخفافا به لاتباعه الغاغة انتهى فهى اى تلك المكيدة الواهية من الفاقد من قصور المعرفة كقوله والمسئلة دلت على امتناع اعادة المعدوم بعينه عند الحنفية فى الصفحة التاسعة والمأتين والى فاعلم ايها الفاقد ان وجه اسناد المسئلة الاتفاقية الى الاشاعرة كما فى تصانيفهم الكلامية مبنى على انه ربما يراد بها عموم اهل السنة والجماعة كما فى كتاب اليواقيت للشيخ الشعرانى واما اسنادها الى المعتزلة فمبنى على تحقيق المقابلة بين الاشاعرة والمعتزلة ووجه اهمال ذكر الحنفية مبنى على انهم كالبرزخ

بينهما تلخيص الكلام بحيث يندفع به الاوهام ان الحسن والقبح اما شرعى فقط اى يعرف ذلك بالامر والنهى من الشارع واليه الاشاعرة واصحاب الحديث وبعض الحنفية اوعقلى فقط بحيث يستقل العقل قبل ورود الشرع فى ادراكهما واليه المعتزلة باسرها وبه اتضح وجه اسناد عقلية الحسن والقبح اليهم دون الحنفية اوشرعى من وجه وعقلى من وجه واليه الحنفية وبه اتضح وجه اهمال ذكر الحنفية وايضا بعضهم مع الاشاعرة على ماسبق تحقيقه ﴿ قوله هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات المعقول والمنقول الخ ﴿ قال ﴾ العلامة مسئلة الحسن والقبح كلامية من جهة البحث عن ان افعال الله تعالى هل يتصف بالحسن وهل تدخل القبايح تحت ارادته وهل تكون بخلقه ومشيته واصولية من جهة البحث عن الحكم الثابت بالامر فيكون حسنا وماتعلق به النهى فيكون قبيحا ثم ان معرفتهما امر مهم فى علم الفقه لئلا يثبت بالامر مالبس بحسن وبالنهى مالبس بقبيح انتهى وفيه تعريض على صاحب الكشف حيث قال هذه المسئلة مسئلة كلامية عظيمة فالاولى ان يطلب تحقيقها من علم الكلام انتهى وقد يقال فى تحرير الاشتراك بانها راجعة الى ان الله تعالى لايحكم الابما فيه حسن اوقبح فتكون كلامية وراجعة الى ان الامر الآلهى يدل على الحسن والنهى الآلهى يدل على القبح اقتضاء فتكون اصولية وراجعة الى ان الفعل الواجب يكون حسنا والحرام يكون قبيحا فتكون فقهية هكذا اينبغى ان يفهم كلام المصنف رحمه الله ﴿ قوله فعند الاشعرى لايثبتان بالعقل بل بالشرع الخ اى ثبوت الحسن والقبح بالمعنى الثالث مقصور على الشرع اى السمع لاحظ للعقل وانما هو آلة صالحة لفهم الخطاب ولمعرفة الحسن والقبح بعد ان ثبت ذلك بالسمع ووافقهم فى ذلك بعض الحنفية كماسبق واما الفاقد فقد علق هكذا ﴿ قوله بل بالشرع بل لايثبت بالشرع عنده الابمعنى ماامر به اونهى عنه فلو جعل الحسن بهذا المعنى كان المعنى مما لابد منه للمأمور به كونه مأمورا به وانه سفسطة ظاهرة انتهى ﴿ اقول ﴾ هذه السفسطة من فاقد القوة من قصور المعرفة مردودة بوجوه اما اولا فلان الكلام ههنا فى ثبوت الحسن والقبح بالمعنى الثالث اى المعنى المصدرى وان ثبوتهما مقصور على الشرع بحيث لاحظ للعقل فى ايجابهما وانما هو آلة صالحة لمعرفتهما بعد ان ثبت ذلك بالسمع فضاع كلام الفاقد اضرابا واعراضا واما ثانيا فلان الجزء الايجابى فى مذهب الاشعرى لازم الجزء السلبى يعنى لما لم يسبق ثبوتهما بالعقل على انه غير موجب لاجرم يكون ثبوتهما بالشرع فعرف ذلك بكونه مأمورا به هذا مراد الاشاعرة واصحاب الحديث ولعلمى ان تفريق المسئلة الواحدة وتعكيس مناط الحاشية ينبو عنهما اذون الطلبة وتبعد عنهما

الجهالة

الجهلة المتوسطة فيصير الفاقد بهما وبقوله فلو جعل الحسن بهذا المعنى كان المعنى مما لابد منه للمأمور به كونه مأمورا به وأنه بمنسطة ظاهرة ضحكة بين العلماء فيعرضون ويتخذون كلامه وحزامته ظهريا ويعدونها شيئا فريا وينادون باعلى النداء ان موعلها لم يكن تقيا ونقيا ولاذكيا اللهم غذ هذا الفاقد واحزابه والنابهذا الاتهام الكاسر وقد اسلفنا تحقيق المسلكين لاثبات القضية الاجمالية الاتفاقية بين الفرق الاسلامية وشتان بينها وبين كون الحسن والقبح من موجبات الامر والنهى وبين ثبوتهما بالشرع وبين كونهما مأمورا به ومنهيا عنه

﴿ قوله وهذا مبنى على امرين الخ وربما يتوهم ان المشار اليه هو الجزء الايجابي من المدعى وهو قوله بل بالشرع فقط فالمعنى وهذا اى ثبوتهما بالشرع فقط مبنى على امرين وليس الامر كذلك اذ الامران الآتيان يقتضيان الاشارة الى الجزء السلبى كما لا يخفى فالمعنى وهذا اى عدم ثبوتهما بالعقل مبنى على امرين وهما يقتضيان عدم ثبوتهما بالعقل ومن لوازم هذا الاقتضاء ثبوتهما بالشرع فقط فالمدعى المركب لازم الامرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل كما ذهب اليه القدماء من المعتزلة وليسا لصفته كما ذهب اليه المتأخرون وليسا لبعض وجوهه واعتباراته كما ذهب اليه المحققون منهم كالجبائى وغيره وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره وكلما كان كذلك لايكون حسنا ولا قبيحا عقلا اما الصغرى فلما سيأتى من قوله لان فاعل القبيح الخ واما الكبرى فبالاجماع اما عند الاشاعرة فظاهر واما عند المعتزلة فبشهادة التفسيرين المذكورين فى المتن اذهما يدلان على ان الحسن والقبح فعل القادر العالم والقدرة لاتوثر الاعلى وفق الاختيار ينتج ان كل حسن اوقبيح فهو مختار وعكسه النقيض اللازم لهذه النتيجة قولنا كلما ليس بمختار لا يكون حسنا وقبيحا عقلا فقوله لايوصف بالحسن والقبح اشارة الى هذا العكس النقيض الذى هو لازم النتيجة الحاصلة من التفسيرين عند المعتزلة فكل من هذين الامرين ملزوم لمدعاهم اى الاشاعرة وانما اعتمدوا عليهما وجعلوهما عمدة فى اثبات هذه المسئلة لان مقصود الاشاعرة الزام المعتزلة وهما اشبه فى الالزام بناء على التفسيرين المقبولين عند المعتزلة وسيأتى تحقيقه فتأمل ﴿ قوله ومع ذلك جوز الخ اى مع وجود الاعتراف بان فعل العبد غير اختيارى ومع عدم اتصافه بالحسن والقبح عقلا جوز الاشعرى واصحابه كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على انه لايقبح من الله تعالى ان يثيب العبد اويعاقبه على ماليس باختياره عنده اذ الاثابة والمعاقبة فعل من افعال الله تعالى فلا يوصفان بالقبح بأى معنى اخذ القبح ﴿ قوله فلهذا قال فالحسن الخ اى لاجل ان المختلف

فيه هو المعنى الثالث وانه عند الاشعرى اى ثبوته عنده انما هو بمجرد الشرع ولاجل انه لابد للمأمور به من الحسن قال فالحسن اى اتى فى المتن بالفاء التفصيلية لتفصيل القضية الاجمالية الاتفاقية بين الفرق الاسلامية اعنى قوله لابد للمأمور به من الحسن فقال فالحسن عند الاشعرى ما امر به ﴿ فنعوذ بالله تعالى ﴾ من غباوة الفاقد حيث قال فالمعنى الحسن عند الاشعرى ليس مما لابد منه فى الحقيقة لان الحسن عنده ما امر به والقبيح ما نهى عنه انتهى فهو يعد من سفهاء الناس بشهادة موءلفاته فانظر الى قوله والا فالمعنى الحسن عند الاشعرى ليس مما لابد منه اى وان لم يكن تكلم من لسانهم فالمعنى مع ان الفاء ليست بتفريعية كما توهم فى الشق الاوّل وليست فاء التعليل ايضا كما توهم فى الشق الثانى بل تفصيلية كما سبق تحقيقه ثم الفاء التفصيلى فى قوله فالحسن ناظر الى قوله لابد للمأمور به من الحسن الذى هو الاجمال الذى يندرج فيه جميع ما ذهب اليه الفرق الاسلامية من الاشاعرة والماتريدية والمعتزلة على ما مر غير مرة ﴿ وتعريف الحسن بفتح الحاء وتعريف القبيح اعنى به قوله ما امر به ومانهى عنه ناظر الى المعنى الذى اختلفوا فيه وهو المعنى الثالث المشهور عندهم واما عطف قوله وعند المعتزلة ما يحمد الخ على قوله عند الاشعرى فناظر الى قوله فعند الاشعرى لايثبتان بالعقل بمجرد الشرع ومبنى على تحقيق المقابلة الكلية بينهما اذ تلك المقابلة الكلية انما تكون بين الاشاعرة والمعتزلة اذ الاشاعرة قالوا لو انعكس امر الشارع لا نعكس امر الحسن والقبح فيصير ماكان حسنا قبيحا عندهم والمعتزلة القائلون بانهما لذات الفعل قالوا لولا الشارع والشرع بان فرض عدم ارسال الرسل وكانت الافعال موجودة بايجاد الله تعالى لوجبت الاحكام اى اشتغال ذمة المكلف بالفعل لتحقق الصلاحية واستعداد الحسن والقبح فى ذوات الافعال عندهم فكانا عقليين صرفين عندهم كما كانا شرعيين صرفين عند الاشاعرة وبهذا تبين لك معنى المقابلة الكلية واتضح وجه اسناد هذه المسئلة الى المعتزلة دون الماتريدية القائلين بان الحاكم هو الله تعالى والكاشف هو الشرع فما لم يحكم الله تعالى بارسال الرسل وانزال الخطاب ليس هناك حكم فلا يعاقب بترك الاحكام فى زمان الفترة بخلاف رأى المعتزلة والامامية والشيعة فالبالغ فى شاهق الجبل اى الذى لم يبلغه الدعوة موءاخذ بترك الايمان وفعل القبايح ومثاب باتيان الحسنات عندهم ﴿ وعندنا انما يوءاخذ بعد مضى مدة التأمل على انه بمنزلة الدعوة اى دعوة الرسل ﴿ وقد ينتزع من عبارات الامام فخر الاسلام ان حاصل النزاع بيننا وبين المعتزلة ان العقل علة موجبة للحكم عندهم بخلاف رأى الماتريدية وهذا ايضا وجه مستقل فى اهمال ذكر الماتريدية

فى مقابلة الاشاعرة وفى اسناد مسئلة عقلية الحسن والقبح الى المعتزلة وقد اسلفنا وجوها كثيرة له ﴿ قوله سواء كان الامر للايجاب اوللاباحة او الندب الخ هكذا وقع تعميم المحدود فى نسخ الشرح التى رأيناها ﴿ وقد اشتهر ان المحدود اى الحسن مختص بالايجاب والندب عند الاشعرى فالمباح غير داخل فى المحدود بل هو داخل فى القبيح عنده اللهم الا ان يحمل على ما ذهب اليه بعض اصحابه ﴿ قال المحقق الدوانى المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله تعالى حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهايم فقد قيل انه لا يوصف بهما باتفاق الخصوم وفعل الصبى مختلف فيه انتهى فعلى هذا يحمل قوله ما امر به على المعنى السلبى فالمراد انه لم يرد به نهى شرعى تحريما او تنزيها وهذا المعنى يعم الواجب والمندوب والمباح ﴿ وفيه نظر لانه يصدق على فعل البهايم انه لم يرد به نهى شرعى مع انه ليس من افراد المحدود ﴿ وله جواب فتأمل ﴿ قوله لما ذكرت ان هذا الحكم عندنا مبنى على اصلين الخ ﴿ وربما يتوهم الاشارة الى كون الحسن والقبح شرعيا محضا مقصورا على السمع كما ذهب اليه الشيخ الاشعرى واصحاب الحديث كما فى الاشارة السابقة والحق هو الاشارة الى الجزء السلبى فالمعنى هذا الحكم السلبى اى عدم ثبوتهما بالعقل مبنى عند الاشعرى على الاصلين بشهادة قوله اوردت على مذهبه اى على وفق مذهبه دليلين لاجل اثبات الاصلين المذكورين ﴿ قال العلامة ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما يثبتان بامر ونهى مبنى على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا يتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ﴿ اقول وفيه بحث اما اولا فلان ظاهر هذا الاعتراض من العلامة مشعر بان المراد من الحكم فى مقدم الشرطية هو الجزء الايجابى من المدعى وقد عرفت ان المراد هو الجزء السلبى على ما سبق ﴿ واما ثانيا فلان هذه المؤاخذة غير وارد على صدر الشريعة اذ معنى البناء على الاصلين ليس المراد منه انه لا يحصل بغيرهما ووجود الادلة الكثيرة لا ينافى البناء المذكور اذ المقصود منه هو الاشارة الى تزييف الادلة الكثيرة الباقية المبسوطة فى كتب الاشاعرة بابطال اقواها كما هو عادته قدس سره واما اعترافهم بضعف الدليلين المذكورين كما هو نص التلويح فاذا حمل على اعتراف القدماء منهم فهو لا يفيد العلامة واذا حمل على اعتراف المتأخرين منهم فهو غير مطابق للواقع على ما ساقها صاحب المواقف واختارها ايضا هكذا ينبغى ان يفهم كلام صدر الشريعة ومؤاخذة العلامة مع المدافعة التى اسلفناها واما تكلف الفاضل الخسرو فلا يفيد شيئا اعتراضا ودفعا ولا يخفى ان صدر الشريعة ما ادعى انفراده بهذا التزييف والقدح وما صرح بالتفرد به بل اشار

الى ضعف سائر الادلة واما الفاقد فما مس التوضيح ولا التلويح ولم يشعر بها ﴿ قوله يلزم قيام العرض بالعرض الخ توضيحه ان الحسن والقبح من الاعراض لانهما زائدان على مفهوم الفعل وجوديان ايضا اما الاول فظاهر واما الثانى فقد استدلوا عليه بعدمية نقيضيهما فهما وجوديان قائمان بالغير وهو الفعل الذى هو موجود قائم بالفاعل ولا نعنى بالعرض الا هذا واستدل المتكلمون على بطلان التالى بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له فى التحيز فما يقوم به العرض لابد من ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشىء تابعا له فى التحيز والمتحيز بالذات هو الجوهر فلا يقوم الا بالجوهر الثانى انه لو قام عرض بعرض فلابد بالاخرة من جوهر ينتهى اليه سلسلة الاعراض لامتناع قيام العرض واحدا كان او متسلسلا بنفسه فلا يوجد عرض قائم بعرض هى لان الخصم يعتقد القيام بعرض آخر وقد قام الكل بالجوهر ثم الحكم ببطلان التالى وان كان ضعيفا فى بعض المواضع لصحة قيام السرعة بالحركة لكن مقصود المستدل ومراده هو البطلان فى هذه الصورة خاصة ولله سبحانه در العلامة حيث قال وهو باطل هنا ثم علل بقوله لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له والمراد بمحل الفعل هو الفاعل واثبات الحسن له خلاف المفروض الذى هو اثبات الحسن للفعل هكذا ينبغى ان يفهم واما الفاقد فقد علق هكذا قوله يلزم قيام العرض بالعرض الخ نعم اذا كان الحسن لصفة له قائمة به قياما انضماميا واما اذا كان لذاته او بصفة غير انضمامية فكلا انتهى كلام الشارح عنده فانظر الى غباوته والى جهالته فى العرض الاول والثانى مع ان المراد بالاول هو الحسن والقبح وبالعرض الثانى هو الفعل ولا شك ان نفسه عرض بالاتفاق واما قول الفاقد واما اذا كان لذاته فكلا يدل على ان ذات الفعل ليس بعرض فان قلت قد نشأت جهالته من عنوان الذات قلنا يلزم عليه انقلاب جميع الاعراض جوهرا لانهم قد يعبرون بذات العرض فتب الى الله تعالى مما كتبت ايها الفاقد فان العلماء الكرام قد عدوا ذوات الافعال من مقولة الاعراض لانزاع فيه لاحد من العقلاء بل الزام المعتزلة اظهر فى صورة قيام الحسن والقبح بذات الفعل لظهور الملازمة وهى قيام العرض بالعرض فى هذه الصورة اذ ذات الفعل من مقولة العرض بالاتفاق بخلاف صفاته الاعتبارية فقبول الملازمة فى صورة قيامهما بصفة الفعل كما قال نعم ومنعها فى صورة قيامهما بذات الفعل كما قال فكلا اضحوكة غير فارقة بين الجوهر والعرض معزولة عن مقام لا ونعم فعليك بمطالعة التوضيح والتلويح وملازمة الاستاذ والتوشيح ليلا ونهارا على ان كل لفظ منه روضة المعانى ﴿ قوله وضعفه ظاهر الخ قد عرفت حاصله من ان الفعل موصوف بهما وكل موصوف بشىء يمتنع ان يكون قائما بغيره فلابد من قيامهما بذات الفعل كما ذهب

اليه القدماء من المعتزلة او بصفته الحقيقية كما ذهب اليه المتأخرون منهم او بصفته الاعتبارية كما ذهب اليه المحققون منهم ومنهم الجبائى وغيرخفى ان الملازمة وهى قيام العرض بالعرض بينة لاسترة فيها فى الصورة الاولى والثانية وبطلان التالى وان كان مشهورا فى علم الكلام لكن الاستدلال بهذا الدليل ضعيف جدا لورود المصادرة والمناقضة والمعارضة بالمثل وايضا قد يذكر القيام ويراد به الاختصاص الناعت وقد يراد به التبعية فى التحيز على اختلاف الاصطلاحين والتفصيل فى التوضيح والتلويح ﴿ قوله ولان فاعل القبيح الخ هذا هو الدليل الثانى وتقريره ان فعل العبد ليس باختيارى وكلما ليس باختيارى لايكون حسنا ولاقبيحا اما الصغرى فلانه اما اضطرارى او اتفاقى اذ لايخلو اما قادر على الفعل والترك اولا وعلى الثانى اضطرارى وعلى الاوّل يكون اتفاقيا بالاخرة والفعل الاضطرارى والاتفاقى لايوصفان بالحسن والقبح بالاتفاق خص القبيح لانه اظهر فى الزام المعتزلة ولان العاقل مجبول على ترك القبيح فهو على تقدير عدم التمكن من تركه لوكان اضطرار يا فالحسن المجبول على فعله يكون اضطراريا بداهة فقد ضاع الترجى من الفاقد وههنا منوعات واردة على الاشاعرة نقلها العلامة فى التلويح حاصل المنع الاوّل ان هذا الدليل من الاشعرى استدلال فى مقابلة الضرورة وحاصل الثانى انه جار فى افعال الله تعالى مع انه مختار بنص القرآن وحاصل الثالث انه يلزم عدم اتصاف الفعل بالحسن والقبح شرعا لان تكليف المضطر غير واقع وحاصل الرابع انا نرجح احتياجه الى مرجح وهو الاختيار ومعنى كون الفعل اختياريا استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ولعل هذه المنوعات الاربعة سماها البعض رحمه الله باللاشىء حيث قال والبعض الذى لايعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن ان يقال انه شىء وذلك لان الاوّل قد يدفع بان المعلوم بالضرورة هو وجود القدرة لاتأثيرها اذ المؤثر هو الله تعالى يوءيده قوله تعالى اياك نستعين الآية ويدفع الثانى بان مرجح فاعلية الله تعالى قديم فلا يجرى الدليل الثانى فى افعاله تعالى ورد بان مرجح فاعليته تعالى اعنى تعلق ارادته الذى يترتب عليه الوجود لايكون قديما والالزم قدم المراد وقال الفاضل الجلبى تعلق ارادته تعالى فى الازل لوجود المقدور فيما لايزال لوقت وجوده كان فى حدوث المقدور فى ذلك الوقت والكلام بعد محل التأمل انتهى ما فى الاصل وقال فى الحاشية التعلق بالمقدور نوعان الاوّل التعلق المعنوى وهو لازم للقدرة قديم بقدمها ونسبته الى الضدين سواء لايترتب عليه وجود المقدور والثانى هو التعلق التأثيرى يترتب عليه وجود المقدور وهو المعتبر بالتأثير والاظهر انه

حادث عند حدوث المقدور ومنهم من قال بانه قديم متعلق بوجود المقدور بوقت وجوده فيما لايزال وذلك التعلق الازلى كاف فى وجود المقدور فيما لايزال اى على ماذهب اليه الاشاعرة واليه المحقق الدوانى وحققناه فى مصباح الحواشى فى الوجه الثانى بحيث يندفع به تامل الفاضل الچلپى حاصله انه وان كان موجودا قديما لكن ظهوره انما هو فى وقت معين على ما اقتضته الحكمة الآلية وقد يقال انه امر نسبى بين الاختيار والمختار معدوم فى الخارج اوهو حال واليه صدر الشريعة ويدفع الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الافعال كاف فى الشرع فلايلزم تاثير القدرة وبهذا تبين لك معنى قوله لم يوردوا على مقدمات الاشعرى منعا يمكن ان يقال انه شىء وقد خفى على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه اما فى الدليل الثانى اما الفريق الاول فقد غفلوا عن مواضع غلط المستدل فحكموا بيقينية جميع مقدمات الاشعرى فى الثانى ونظير هذا الفريق اتباع الفاقد واحبابه واما الفريق الثانى وان اصابوا فى اعتقاد الظنية لكنهم اخطاءوا فى ايراد المنوع السهلة وظنوا غير موقعها موقعها ﴿ قوله ﴾

عط وهذا مبنى على اربعة مقدمات الخ اى تحقيق المنوع الواردة على مقدمات الدليل الثانى ودفع لزوم الاضطرار اوما سلح بخاطرى

عط اواسماعه مبنى على اربع مقدمات جامعة البدايع العجيبة حاوية اللطايف الغريبة دقيقة المسالك كل منها يشمل على اشارات هى مواضع حيرة جمهور العقلاء لايكاد تهتدى الى ادراكها عقول الاذكياء بل المنوع السهولة والاجوبة المبنية على مذهب الاشاعرة بل اصل المسئلة من اصعب المهالك عند الفاقد كما قال والقول بان المعلوم بالضرورة هو وجود القدرة لاتاثيرها بسفسطة ظاهرة وماقيل ان مرجع فاعليته قديم ليس بشىء لايخفى ان هذه الجرأة المحضة من الفاقد من قصور المعرفة ومن قلة الحياء فبناءً على قلة الحياء وعلى قصور معرفته جوز القول بسد باب

(قال) صاحب الخزانة المقصود من هذه المقدمات الاربع هو الجواب عن استدلال الاشعرى (اقول) هذا من القصور اودفن العلوم كقول القائل ان القرآن والقصة الماضية والمقصود منه بيان الفروض من وضع المقدمات الاربع ايقاع الاغلاط الواقعة التى فى الدليل الثانى فى مواضعها واظهار مواضع الاغلاط الكمية عند الفريقين امدهما اعتقد بان الدليل الثانى يقينى برهانى والآخر لم يعتقد بانه يقينى بل اشتغل بايراد المنع لايمكن ان يقال انه شىء والمحاكمة بينهما وابطال القول بالايجاب وانبات الحال لربط الحادث بالقديم بما حاصله ان علته التامة اما موجودات محضة اومعدو مات محضة اومركبة منهما والكل يقتضى اما انتفاء الواجب اوقدم الحادث ولابد من الحال لربطه بالقديم وبهذا تبين بطلان ماذهب اليه الفلاسفة من اثبات الطبيعة

اثبات

اثبات الصانع تعالى وخالق البراهين القاطعة حيث قال يستهر
جواز وقوع الجانب المرجوح جوازا مرجوحا ولا استحالة فيه
بمحض الجهالة ثم قال ولهذا المدعى ادلة باهرة وبراهين قاطعة
زاهرة نوردها فى المقدمات مع ان الطريق الى تلك المقدمات
الاربعة من ادق المسالك ومواضع الحيرة لعقول الازكياء فضلا
عن عقل الغبى والفاقد الذى غفل عن حكمة وضع المقدمات
الاربعة وغوى وطغى وجفى وادبر يسعى كما يخفى وسيأتى
ببانه فانتظر ﴿ قوله المقدمة الاولى ان الفعل يراد به الخ من
كان يرد حرث المعانى فى بسط المقدمات وفى سره نزدل فى حرثه
فوق ما اشرنا اليه فى حاشية البناء حتى ينكشف له ابتداء الاسماع
والانتهاء واشارات وضع المقدمات واسرارها فمنها ايقاع الاغلاط
الواقعة فى الدليل الثانى الذى اورده الاشعرى وظنه الفريق
الاوّل يقينيا وصوابا مع جميع مقدماته وردها الفريق الثانى وقد خفى
عند كلا الفريقين مواقع الاغلاط كما من اب الشهاب فالتزم صدر
الشريعة اظهارها واراد ايقاع تلك الاغلاط فى مواضعها (ومنها اثبات
الاختيار الجزئى فى العبد وانه موقوف على ابطال الوجوب السابق
وذلك التوقف يستفاد من قوله فمتى وجد يجب ردا على قولهم
فما لم يجب لم يوجد الذى هو مراد الدليل الثانى اذ حاصله ان فعل
العبد اضطرارى لانه من جملة الممكنات والممكن ما لم يترجح وجوده
لا يوجد كما فى استواء كفتى الميزان ورجحان المرجوع محال
فيجب نقيضه فقول صدر الشريعة فمتى وجد يجب نقيض قولهم
فما لم يجب لم يوجد والفاقد لما غفل عن سر بسط المقدمات
وعن اسرارها جعل نقيض المدار فى التحشية وغفل عما هو المدار
كما هو دأبه فقس عليه احزابه ومنها الاشارة الى التفرقة بين وجوب
الفعل حالة الاختيار وبين امكانه قبل الاختيار بناء على ان الوجوب
بالارادة لا ينافى الاختيار بل يحققه والفاقد لما غفل عن مفاد الكلام
اسنده الى نفسه واخذه قبل آوانه ومنها الاشارة الى ان الصفات

المستتبعة لربط الحادث بالقديم
حيث ذهبوا الى ان السلاسل المترتبة
حركات النفس الفلكية فى الارادة
وحركات الجسم الفلكى فى الاوضاع
وحركات الهيولى العنصرية فى
الاستعدادات (وقالوا ان تلك
السلاسل دائمة ذات جهتين جهة
الاستمرار وجهة التجدد ومن جهة
الاستمرار صدرت من القديم
ومن جهة التجدد صارت واسطة فى
صدور الحادث ووجه البطلان
ما هو المندرج فى الشقوق الثلثة
التى ابطلها صدر الشريعة فى
المقدمة الثالثة وايضا قد اعترض
عليهم الامام حجة الاسلام بان
التجدد لا بد له من علة وفصله
المحقق الدوانى وحققناه فى شرح
الحواشى ومصباح الحواشى للشرح
الجلالى وفى حاشية العدمات
للفاضل القرباغى فى المتنا هى
وتتمة الحواشى غاية التحقيق الان
الفاقد لما غفل عما حققناه اهل الحق
بالادلة القاطعة قال فى الخزانة

الزائدة ضرورية الثبوت عند ارباب الحال وهم الحنفية القائلين بالحال كما هو منطوق عبارات الفاقد فى مؤلفاته تعكيس الواقع كما هو دأبه ومنها ان نفس الرجحان كنفس الايقاع فى انه لا يستند الى الله تعالى بطريق الايجاب ولا يجب صدورها عنه تعالى وهذه المشاركة غير غفية عند الغواص فى بحر المقدمات الاربعة ومنها ان وجه التخصيص الذكرى فى الفعل ليس من جهة انه مصدر كما توهم الفاقد حيث قال قوله ان الفعل قد يراد به آه تفصيله ان الفاعل اذا احدث امرا اوقعه فى محل يحصل له صفة اعتبارية الى قوله ويقال له الحاصل بالمصدر والقصر على الوصف الحاصل للفاعل بالايقاع تقصير فلا تكن من القاصرين انتهى وهذا التفصيل من الفاقد مع انه عين عبارة المحشى خانملا والقاضى المبارك فى تعليقهما على شرح التهذيب لا مدخلية له فى تحشية هذا المقام فقوله والقصر على الوصف الحاصل للفاعل تقصير فلا تكن من القاصرين من قصور معرفته نشأ من الغفلة عن قول العلامة

ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به معناه بخلاف قليل من اللوازم كالطول والقصر والموت وكالامكان والامتناع وبخلاف اكثر المتعديات كما اذا قام فحصل له هيئة هى القيام او تسخن فحصل له صفة الحرارة او تحرك فحصل له حالة هى الحركة وليس تحقق ما يحصل بالايقاع والايجاد بمنحصر فى جانب الفاعل كنفس الايقاع ثم لما كانت الامثلة الواردة من اللوازم توهم ان لفظ الكثير احتراز عن المصادر اللازمة وليس كذلك بل هو من باب التصريح بالمقصود اذ له مزية موجبة للتخصيص فقوله وقد يطلق اى الفعل وكثير من المصادر على الوصف الحاصل بذلك الايقاع الذى هو المعنى المصدرى وهو اى ذلك الوصف المعنى الحاصل بالمصدر اى بسببه او ناش منه فيدل على انه لا يحصل فى بعضها لا للفاعل ولا للمفعول وفى بعضها للفاعل بل للمفعول ويؤيده قوله كايقاع الحركة فى جسم آخر حتى يكون تحريكا اى تحصيلا للحركة فى جانب المفعول فتأمل وتفطن فى ان مقابل الكثير

فى الصفحة الثلاثة والخمسين والمائتين ثم لما تم الدليل على اثبات الطبيعة الوحدة فى الآن الثانى ان علة عدم الحركة دائمى ويزيد التفصيل امر مستور مع ان ما فصله فى التعليق للقاضى فى تعليقنا على شرح العضدية مذكور فى شرح جمع العلوم للقاضى مردود بما حققناه فى الكراث والصباح ومردود بما حققه صدر الشريعة عنه (قال) صاحب الخزانة فى الصفحة الخامسة والثمانين والحق ان الازلية عبارة عن الوجود بلا اولية والكون على حالة بسيطة لا يتدرك عن الوجوب بالذات فكل والفعلية من جميع الجهات فكل ما سوى الله تعالى ليس بمكن ان يكون ازليا وامر ايده قد عكفوا عند هذا القول (اقول) كيف يجوز من له عقل سليم نقل قولين متعارضين والاصنام كيف لم يتفق على التعارض الواقع

ماذا ﴿ قال الفاضل الچلپى والظاهر ان كثيرا احترازعما لا يحصل به معنى ثابت كالامكان والامتناع اوغيرهما مما لا يوجد فيه ايقاع بحالة موجودة فى الخارج انتهى ﴿ ولا يخفى انه يدل على انه من باب التصريح بالمراد والمقصود وليس من باب القصر وليس انه من جهة المقولة الخاصة ومن جهة انه احتراز عن المقولة المقابلة له كالانفعال وغيره من المقولات وذلك بشهادة المناط

فى المقدمات ﴿ قوله ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر الخ ﴿ يعنى وقد يراد بلفظ الفعل ههنا الهيئة القارة الموجودة المترتبة على المصدر فاطلاق المصدر عليه واستعماله فيه من قبيل استعمال الشىء فى لازم معناه يوعين قوله ويمكن ان يراد ومنهم من قال انه من باب الاطلاق الحقيقى سواء كان الحاصل بالمصدر المعلوم او الحاصل بالمصدر المجهول بل استعماله فى المعانى الستة كالحقيقة عند ارباب المعانى كما لا يخفى ﴿ قوله فانه اذا

تحرك زيد فقد قام الحركة به الخ وجه صحة الارادتين اى صحة ارادة المعنيين من الفعل وليس فاء التفريع كما ظن عن قول العلامة كما اذا قام فحصل له هيئة القيام اوتسخن فحصل له صفة وهى الحرارة فان ترتبها على سخن وتسخن لدل على وجود الحاصل بالمصدر فى جميع الافعال لازمة كانت اومتعدية ثم تأمل فى تعميمه الفعل من الانفعال حيث قال بعد تعميم الاوّل فلفظ الفعل وكثير من المصادر قد يطلق الخ فانه يدل على صحة اطلاقه للانفعال ايضا مع ان الاوّل من مقولة ان ينفعل اى التاثير والايقاع والثانى من مقولة ان ينفعل اى التاثر والقبول يعنى من المقولتين المتباينتين من المقولات العشرة ثم تامل فى لزوم التسلسل فى الفواعل والافعال ثم تأمل فى لزوم كون الفاعل بالنسبة الى الحاصل بالمصدر فاعلا وقابلا وهكذا حتى يتسلسل الانفعال والقوابل حتى يتضح عندك وجه الملازمة ووجه المدافعة ايضا ﴿ اعلم قد كتب الفاضل فخر الملة والدين صاحب الغواص البلغارى تولدا والبخارى تحصيلا رسالة شارحة المقدمات الاربع مادا فوق عبارة التوضيح خط المتن هكذا عنوانها

فيما صدر منه عن السيد الباقر وكيف
لم يحفظ ما قدمت يداه وكيف
نسى ما كتبه آنفا مارقاعما كتبه
القاضى فى شرح علم العلوم من
ادعاء السلاسل الثلثة اعنى حركات
النفوس الملكية فى الارادة وحركات
الاجسام الملكية فى الاوضاع
وحركات الهيولى العنصرية فى
الاستعدادات الى غير النهاية
وآمن بهاتى جميع موعلماته وكذب
القائلين بالحدوث الزمانى (وايضا
ان الجميع بين القول بان الرابط
الحادث بالقديم هو الحركات
المذكورة كما ذهب اليه العاقد
فى مواضع وبين القول بان الرابط
هو اما ذات الارادة او صفتها كالتعلق
والايقاع كما ذهب اليه اهل الحق
مما لا يتصور فى بداهة العقول ثم
السلبية وحكم البراهين القاطعة ثم
انظر الى قوله كما ورد فى الحديث
ليس عند ربك صباح ولا مساء
فكما ان ايراد هذا فى هذا المقام يدل
على بغامه ويكشف عن مقداره

بسم الله الرحمن الرحيم سبحانك يا وهاب بعونك حل الصعاب
عن مقدمات الكتاب يليق درجها فى هذا المقام وعبارتها
هكذا المقدمة الاولى ان لفظ الفعل فى القهستانى والمشهور المكسور
الالف بمعنى المفتوح فانه وان كان لغة اسما للاثر المترتب على
المعنى المصدرى وعرفا اسما للفظين اشتراكا كيضرب وضرب
الا ان الاسم يستعمل بمعنى المصدر كما تقرر انتهى يراد به
المعنى الذى وضع صيغ المصدر بازائه وهو من مقولة الفعل
او الانفعال فهو امر غير قار الذات ولما كان استعمال المصدر
فى المعنى الحاصل بالمصدر مجازا من قبيل استعمال الشىء فى لازم
معناه صدره بالامكان فقال ويمكن ان يراد به اى بلفظ الفعل هنا
المعنى الحاصل بالمصدر وهى الهيئة القارة التى هى وصف
للفاعل مترتبة على المصدر موجودة كالهيئة الصلوتية من القيام
والركوع والقراءة والسجود ونحوها وكالهيئة المسماة بالصوم وهى
الامساك عن المفطرات بياض النهار وهذا يقال له الفعل بمعنى
الحاصل بالمصدر وقد يطلق على نفس ايقاع الفاعل هذا المعنى
كما فى الاول ويقال له الفعل بالمعنى المصدرى هو احد مدلولات
الفعل النحوى ومتعلق التكليف انما هو الفعل بالمعنى الحاصل
بالمصدر لا الفعل المصدرى لانه امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج
كما ياتى ثم اوضح هاتين الارادتين بمثال فعال بقوله فانه اذا تحرك
فقد قام الحركة بمعنى التحرك بزيد والا فالحركة الاسمى هى
المعنى الاول ولا حاجة للتردد بقوله فان اريد بالحركة اى بالتحرك
القائم بزيد فجرى فى الموضعين على التسامح الحالة التى تكون
للحركة فى اى جزء يفرض اى المتحرك فيه اى فى ذلك الجزء
من اجزاء المسافة فهى المعنى الثانى وان اريد بها اى بالحركة
بمعنى التحرك ايقاع تلك الحالة اى الحركة الاسمى فهى المعنى
الاول والمعنى الثانى موجود فى الخارج ولذا جعل مدار التكليف
اما الاول فامر يعتبره اى ينتزعه العقل ولا وجود له فى الخارج

اذ لو كان

ما به فى الفنون الدرسية كذلك
ايراد قول السيد الباقر والحق
ان الازلية كذا من غير الداخلية ويوجب
يورث الى الضحكة كما اشرنا اليها
المسدة العديدة (فاعلم ان فى ربط
فى صدر الحاشية اربعة اقوال
الحادث بالقديم الحادث فى الازل
(الاول امتناع (والثانى
وهو مختار المحقق الدوانى وهو
انه اى الرابط ذات الارادة (والثالث
مختار عامة الاشاعرة كالمعتزلة
هو الحال اى صفة الارادة عامة الماتريدية
والاتباع وهو مختار وغيره من
واليه صدر الشريعة زيادة الصفات وقد
الذاهبين الى الكتاب (والرابع انه
مر فى صدر الكتاب الفلكية
اى الرابط الحركات غير
والاستعدادات العنصرية وهذه
الحركات والاستعدادات
متناهية متعاقبة واليه العلامة كذا
فى الحاشية الكبرى للسيد الدوانى
وانت قد اخترت القول الرابع
فى جميع مواقفك مع تكثير من

اذلوكان اى وجد فى الخارج لكان له موقع اى ذات متصف بايقاعه
فيكون له ايقاع ثم ايقاع ذلك الايقاع اى الاوّل يكون واقعا اى
موجودا فى الخارج فيكون للايقاع الثانى ايقاع ثالث وهكذا
فيلزم التسلسل فى طرف المبدأ اى العلة لان الفوقانى من
الايقاعات علة للتحتانى منها فى الامور الواقعة اى الموجودة
فى الخارج وهو محال فوجوده مح ولانه يلزم وان قطع النظر عن
العلية والمعلولية انه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا وفرض وجود ذلك
الايقاع فقد اوجد امورا غير متناهية هى الايقاعات الغير المتناهية
وهى بديهى الاستحالة على ان التزام كون الايقاع امرا غير موجود
فى الخارج اظهر على مذهب الاشعرى فليكتف به فان التكوين
المرادى للايقاع عنده امر غير موجود فى الخارج فتكوين العبد
بالطريق الاولى ﴿ المقدمة الثانية اى هذا الذى يذكر هى المقدمة
الثانية او المقدمة الثانية ماهى وكذا الحال فى المقدمة الثالثة
بخلاف الاولى والرابعة فان فيهما صح الحمل بكلمة ان ولعل الغرض
التفنن كل ممكن فلابد الفاء زائدة ان يتوقف وجوده على موجد
اى لاستحالة يكون وجوده من الغير والا اى وان لم يستند وجوده
الى الغير يكون من ذاته فيكون واجبا بالذات ثم اى بعد ان
لابد من توقف وجوده الى الغير ان لم يوجد جملة اى كل مايتوقف
عليه وجوده من اجزائه وشرايطه يمتنع وجوده والاوان لم يمتنع
مع ذلك يمكن وجوده كما يمكن عدمه وكل ممكن لايلزم من فرض
وقوعه اى وجوده محال ولكن هنا يلزم لانه اى هذا الممكن ان وقع
بدون وجود تلك الجملة اعم من ان لايوجد شىء منها او بعض
منها لم يكن هى اى تلك الجملة جملة بالتنوين اى كلا مايتوقف عليه
فعلى الاوّل لايكون شىء منها موقوفا عليه وعلى الثانى لايكون
بعض منها موقوفا عليه فخبر لم يكن قوله مايتوقف الخ وقوله جملة منون
منصوب بمعنى بكل افرادها فهو اما قيد لقوله مايتوقف عليه او متعلق
لم يكن فلاتغفل عن دقة هذه المطالعة وحسنها بالنسبة الى مطالعة

بخالدك من القائلين بالحدوث
الزمانى كما فى تعليقك على شرح
الدوانى وخاصيتهم مع صدر
الشريعة حيث قلتم بثبوت
القدمات الاربع فى زعمك فانها
نصيريه كمن بنى قصرا وهدم
مصرا فانك خالفت البداهة فى امور
وجوزت محالات تخاصم بها الجمهور
انتهى خيالك الفاسد فكيف يذكر
العاقل ثبوت المحال وكيف يختار
من له عقل القول الرابع من ان
الرابط هو الحركات السرمدية (ثم)
اى بعد ما اخترتم القول بقدم العالم
وكفرتم القائلين بالحدوث الزمانى
تقول فى هذه الحاشية والحق ان
الازلية عبارة عن الوجود لا لاولية
فكل ماسوى البارى تعالى ليس
يمكن ان يكون وجوده ازليا فهل
هذا النقل المجرد من افق المبين
الامن انسلاب الادراك ومن
نسيان ماقدمت يداك فلاعبرة لما
كتبت وسطرت ولعمرى لقد اتى
بما صار به مثلا فى الاولى والاخرى

الاضافة المشتهرة بين الناظرين والمفروض خلافه حيث فرض
انه لابد للممكن من جملة مايتوقف عليه وجوده وهو المسمى
بالموجد فان لم يوجد تلك الجملة يمتنع وجوده الخ وان وجد تلك الجملة
اى المفروضة عطف على قوله ثم ان لم يوجد جملة يجب وجوده عندها
اى مادامت تلك الجملة والا يجب امكن عدمه كما يمكن وجوده
ففى حال اى زمان العدم ننظر ان توقف وجوده على شىء آخر
غير هذه الجملة لم يكن المفروض جملة مايتوقف عليه وان لم يتوقف
على شىء آخر فوجوده مع وجود تلك الجملة تارة وعدمه مع وجودها
مرة اخرى رجحان الوجود او العدم من غير مرجح وهو اى كل
واحد من خلاف الفرض والرجحان بلا مرجح محال فوجود الممكن عند وجود
جملة مايتوقف عليه واجب وهو المطلوب فان قيل لانم انه اى هذا الرجحان
مع بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجده
شىء آخر غير ذاته مع ولم يلزم ههنا هذا المعنى لان ههنا شىء
آخر غير الذات موجد اياه وهو جملة مايتوقف عليه لكنه لم يجب
المعلول معها وعدم الوجوب معها لاينفى كونه موجدا غايته لايكون
موجدا موجبا فليكن فاعلا مختارا فلذا اثبت فى جانب الجواب
عدم كونها موجدا مطلقا قلت قد لزم هذا المعنى لانه اى الممكن
ان امكن عدمه مع هذه الجملة فاعاد دليل الشق الثانى وسكت من
اوله تصريحا بما مذى هناك اكتفاء بذكره فى دليل الشق الاول
وهو التمسك بشأن الممكن وخاصيته وتنصيلا لما اجمل هناك
من قوله لم يوجد شىء الخ بعد قوله هناك ففى حال العدم الخ وان
المراد من شىء آخر هو الايجاد او هو المضاف المحذوف هناك
حتى يظهر لزوم ماقال بمحاليته ويندفع اعتراضه من الرأس فحاصل
عبارة المصنف قلت قد لزم من الدليل السابق هذا المعنى لان
حاصله فى قوة ان يقال وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها لانه
اى الممكن ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لايلزم من
فرض عدمه محال اى شىء من المحالات كما هو شأن الممكن وخاصيته

لكنه

فاشتهر امره فيما بين العرفاء
كاشتهار البائل فى بئر زمزم فلا يبارك
الله تعالى فيه وفى احرازه واشاعته
ولا كثر الله تعالى فيه وفى اشاعته
(قال) صاحب الخزانة فى الصحيحة
السادسة والخمسين والمائتين عند
قول المصنف رحمه الله فثبت توقف
الوجودات الحادثة على الروابط
وهو المحال قد عرفت ما فى مقدماته
وقد نسج الدوانى فى عدة كتبه
على منوال المصنف فى ابطال ربط
الحادث بالقديم بواسطة الحركة
السرمدية وهو عجيب جدا يظهر
ذلك من امعان النظر فيما علقناه
على شرحه للعضدية انتهى (اقول
فيا احرازه واشاعته من الغفلة
كيف كتب فيحكم على غباوته بيان
خطا السجل وكيف غفل عما مثقله
صدر الشريعة فى المقدمات الاربعة
حيث قال وكيف كتب او لا ما سرقه عن الاذكى
وكيف قال والحق ان الازلية عبارة
عن كذا فكل ماسوى البارى ليس
بممكن ان يكون ازليا ثم كتب ماترا هم

لكنه اى المحال هنا يلزم وهو كما قال المعترض باستحالته لانه اى
هذا الممكن لاشك انه فى زمان عدمه لم يوجده شىء لاهذه
الجملة ولاغيرها ففى الزمان الذى وجد اى فلو فرض وجوده
فلاشك انه ليس بايجاد هذه الجملة اذ لو كانت موجدة لم يتصور
لهذا الممكن عدم ولم يعرضه فعلم ان وجوه ان وجد اما بايجاد
شىء آخر غير هذه الجملة اياه فلا يكون الجملة جملة واما
لا بايجاد شىء لاهذه الجملة ولاغيرها فلزم وجوده من غير ان
يوجده شىء آخر غير ذاته لاهذه الجملة ولاغيرها وهو الرجحان
اسلم استحالة عند السائل وهذا معنى ما قال المصنف يكون الايجاد
من جملة مايتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان
وجد من غير ايجاد شىء آخر اياه لزم ما سلمتم استحالته وبهذا
التحرير ظهر لك انه لازيادة غير محتاج اليه فى عبارة المصنف
كما ادعاها العلامة والاطناب ايضا وانه ليس ايجاز الدليل
المصنف قول من قال والايجاز ان يقال لان الرجحان ممكن فاذا
لم يكن وجوده من موجد وهو المرجح يلزم وجود الممكن بلا موجد انتهى
مع انه كلام لايعبأ به لان الرجحان كالايقاع امر لا موجود ولا معدوم
فكانه اغماض وطرح المقدمة التى ادعاها المصنف فى بحر المقدمات مع انه
نصب نفسه انه من غواص هذا البحر والله سبحانه اعلم بما فيه فثبت اى
بهذين الدليلين احدهما قوله والا يمكن الخ والاخر قوله والا امكن
الخ انه لابد لوجود كل ممكن من شىء يجب عنده وجود ذلك
الممكن ولولاه يمتنع وجوده وهذه القضية اى الثابتة متفق عليها
بين اهل السنة والحكماء لكن بينهما فرق وهو ان اهل السنة
يقولون بها اى بهذه القضية على وجه لايلزم منه القول بالموجب
بالذات كما عند الحكماء فان وجود الشىء الممكن يجب عند
هذه الجملة على تقدير دخل ايجاد الله تعالى اى ايقاعه فيما بين
تلك الجملة ويمتنع على تقدير ان لا يوجده تعالى ولا يتعلق
ارادته بوجوده ماصل التعليل بقوله فان وجود الشىء الخ

واعتقد بان الرابط هو الحركة
السرمدية فاقر بالنقيض فى مقابلة
ما هو البرهن مع ان الحركة
السرمدية قطعى البطلان
بالبراهين التى اوردها صدر
الشريعة وبالبراهين التى حققها
المحقق الدوانى ومن لايقر بكثره
وبانسلاب عقله بعد هذا التنقيح
والتوضيح فليبك على نفسه ثم انظر
الى قوله قد التزم الصنف محالين
احدهما اثبات المحال وثانيهما تجويز
ترجيح احد المتساويين اقول اثبات
المحال وكذا تجويز ترجيح احد
المتساويين ما قضى به البرهان
القطعى كما حققه فى الشرح ثم
انظروا الى قوله لوجوز فى بدء
المحال استناد الوجود الى الواجب
على سبيل الصحة وجواز الترجيح
بلا مرجح ابتداء دون اثبات المحال
لكن اقرب الى السلامة فان
الاستناد المذكور مختص بالمحال على ما حققه
المذكور وكذا التجويز
فى الشرح فكانت السلامة مع ما اورده
الاشعرى فى الدليل الثانى فى
اثبات المحال فافهم
فاقر

بصحة ما انكره

ان يقال فانهم يثبتون بالمقدمة الثالثة الآتية دخول امور فيما بين جملة يجب عندها وجود الحادث لايستند الى الواجب بطريق الايجاب ولايجب صدورها عنه تعالى ويسمونهم باللاموجود واللامعدوم كالارتفاع والايجاد فاثباتهم تلك الامور فى جملة مايجب عنده الحادث يخلصهم عن القول بكون الله تعالى موجبا بالذات ويوجب كونه فاعلا بالاختيار كما يصرح فيما بعد بقوله واعلم ان اثبات تلك الخ فلاثباته اورد المقدمة الثالثة وطول فيها والافحاصلها تضمن فى هذا التعليل واعلم ان ما زعموا اى الحكماء ان كل موجود ممكن محفوف اى ملفوف ومحاط وجوده بوجوبين سابق اى وجوب قبل الوجود ولاحق اى وجوب بعد الوجود باطل خبر ان الاوّل لانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود * السبق الزمانى فمحال سبقه عليه لانه يلزم وجوب وجود الشىء حال عدمه ليس الاولى اسقاط لفظ الوجود من البين كما لايخفى حال عدمه اى ذلك الشىء فيلزم اجتماع الوجود والعدم او تحقق الكيفية بدون نسبة الوجود وكلاهما محال ضرورة ولو قيل فليكن هذا الوجوب كيفية نسبة العدم الى الشىء قلت فيكون العدم ضروريا والكلام فى الممكن وفى وجوب وجوده فيلزم الخروج عما فيه الكلام من وجهين وان اريد السبق الذاتى وهو سبق المحتاج اليه على المحتاج وان وجدا معا زمانا فكذ اى باطل لانه لابد ان ينشاء الوجوب من العلة فان قالوا انه نشاء من العلة الناقصة فصار من جملتها متقدما على الوجود نقول مع العلة الناقصة لايجب شىء فلا وجوب معها وان قالوا انه نشاء من العلة التامة وكان من اجزائها بالنسبة الى الوجود نقول وان تعقل نشيان الوجوب مع التامة لكن لايكون الوجود منها اى جزأ وبعضا من اجزاء العلة التامة ضرورة ان الوجوب معلولها اى معلول التامة ومعلول الشىء لايكون بعضا وجزأ منه فالوجوب ليس يتحقق الامقارنا للوجود عارضا وصفا له حيث هو ليس الاتأكد الوجود بحيث لايحتاج الوجود اليه بل الامر بالعكس وكل منهما اى الوجود ووجوبه اثر المؤثر التام الواحد اى تأثير العلة هو جعل الممكن بحيث كلما لاحظه العقل بالقياس اليها انتزع منه الوجود الواجب مادام تلك العلة كيلا يلزم المحالان المذكوران ثم منشأ توهمهم سبق الوجوب ان العقل قد يعتبر احد اعنى الوجود مثلا المتضايفين اى مايضاف احدهما الى الآخر كما يقال وجوب الوجود ووجود الوجوب اى تحققه من حيث انه اى الاحد يحتاج الى الآخر اعنى الوجوب مثلا فى التعقل اى فى تعقل ثبوت الوجود للممكن فان الوجوب هو امتناع الانفكاك فمالم يصدق بامتناع وجوده مادام العلة يمكن عدمه فلا جزم بوجوده وماتوهم من انا نعقل الوجود مع الغفلة عن امتناع الانفكاك والوجدان فجوابه ان عدم العلم بالعلم لايستلزم عدم العلم

فمن ههنا توهموا سبق الوجوب (و) قد يعتبر الوجود مقدما من حيث ان الآخر اى الوجوب يحتاج فى ثبوته للممكن اليه اى الى الوجود لكون الوجوب وصفا عارضا للوجود متأخرا عن الوجود ذاتا فمن هنا توهموا وجوبا لاحقا فتوهموا كون الممكن محفوفا بوجوبين وايضا اى كالاعتبارين المذكورين يعتبر احدهما مقارنا له اى يعتبرهما معا زمانا من حيث انهما معلولا علة واحدة مع انه اى الوجوب الذى اعتبره العقل مقدما تارة ومقارنا اخرى فى الحقيقة اى خارج العقل واحد اى وجوب واحد لا انهما وجوبات ثلثة وكذا الوجودات المعتبر احدها مقدما والاخر مؤخرا ومقارنا وجود واحد فى نفس الامر لان للممكن وجودات ثلث فالضمير المنصوب راجع الى قوله مؤخرا ومقدما ومقارنا والافراد باعتبار الخبر والاتحاد فى الحقيقة ﴿المقدمة الثالثة﴾ لما ثبت اى بالمقدمة الثانية انه لابد لوجود كل ممكن من شى يجب عنده وجود ذلك الممكن ولم يذكر امتناعه عند عدمه لعدم دخله فى لزوم الجبر يلزم جواب لما انه لابد ان يدخل فى جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور فاعل يدخل لا موجودة فى الخارج ولا معدومة فيه كالامور الاضافية كالايقاع والايجاد والاحداث وهو القول بما يسمى بالحال المتوسط بين الموجود والمعدوم وذلك اى الملازمة المذكورة حق لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يجوز ان يكون بتمامها قديمة لان المجموع المفروض انه القديم لا يخلو اما ان يوجبه فى وقت معين اولا فان اوجبه فى وقت معين مثلا هذا او ذاك فحدوثه فى وقت معين يتوقف على حصول اى حدوث ذلك الوقت جزاء الشرط فى الفريد ان كان الشرط ماضيا والجزاء مضارعا غير مقرون بلم فالوجهان جائزان اعمال الارادة والغائها او انجزام المضارع ورفعه والثانى اكثر انتهى ثم على تقدير فرض الايجاب فى ذلك الوقت لا سبيل لتجويز الايجاب فى غير ذلك الوقت فلا منع فى الملازمة فلا يكون اى فعلم انه لا يكون تمام ما يجب عنده وجود الحادث قديما فالغاء نتيجة هذا الشق او عاطفة لقوله يتوقف والاولى ترك هذه النتيجة لانها اعادة ما سبق ومعاد مالحق وان اوجبه اى علق القديم ارادته بوجود زيد الحادث لا فى وقت معين ولا شك ان حدوث الحوادث مختص بوقته فحدوثه فى وقت معين رجحان احد المتساويات من غير مرجح لان المرجح الذى هو الارادة فرض ترجيحه فى وقت غير معين فى هذا الشق فلا سبيل لتجويز كونها مرجحة لهذا الوقت بل هو الشق الاوّل فالترديد فى الحقيقة فى ترجيح الارادة فالشق الثانى باطل فتعين الشق الاوّل فلا محالة يكون بعضها

اى تلك الجملة حادثة وهى الوقت المعين وبما حررناه هذا المقام ظهر انه لا يرد ما فى التلويح
وانه لا حاجة الى ما فسر بهذا الرجحان فح اى حين تقرر ان بعض تلك الجملة حادث
علم جواز دخول امور حادثة لا موجودة ولا معدومة فيما بين تلك الجملة بل نقول لابد من
دخولها لانه ان لم يدخل فى تلك الجملة امور حادثة لا موجودة ولا معدومة فهى اى تلك
الجملة اما موجودات محضة وهى اى تلك الموجودات المتسلسلة معلولياتها مستندة منتهية الى الواجب
قطعا للتسلسل المحال فى طرفى العلة فيلزم اما قدم الحادث المعلول الاول ان لم يكن شىء من تلك
الموجودات العلل معدوما فى شىء من الازمنة ضرورة دوام المعلول بدوام العلة التامة او يلزم
بالاخرة انتفاء الواجب لو كان شىء منها معدوما الان عدمه يكون بعدم شىء من علته وهكذا
فيجر الى انتفاء الواجب وكلاهما باطل واما معدومات محضة وهى لا تصلح علة للموجود قالوا ان
الامكان ليس من شأنه افادة الوجود فضلا عن المعدوم وايضا كالوجه السابق وجود زيد
الحادث الذى فرض تلك الجملة علة له متوقف على اجزائه الموجودة فمدخلية الموجودات فى جملة
علته محسوس مشاهد لا ينكره الا السوفسطائى واما موجودات مركبة مع معدومات
وهذا باطل ايضا اى كالاولين لان هذه القضية ثابتة اى صادقة يعنى لنا قضية صادقة وهى كلما وجد
جميع الموجودات التى يفتقر اليها زيد يوجد من غير توقف على عدم شىء آخر اذ لو توقف
على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذى بعد الوجود اى على عدمه اللاحق لان العدم الذى
قبل الوجود قديم ازلى ثابت التحقق فيلزم قدم الحادث لان المفروض ان موجودات جملة
علته قد وجدت وانها مستندة الى الواجب والعدم السابق الذى فرض من جملة
علته ايضا قديم ثابت التحقق فمن ضرورة ثبوت مثل هذه الجملة مما يتوقف عليه زيد قدمه
ثم عدم عمرو الذى بعد الوجود الذى فرض توقف وجود زيد عليه لا يمكن اى عدمه
اللاحق الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقائه لما ان علة العدم عدم
علة الوجود وذلك الجزء الذى بزواله زوال عمرو اما ان يكون موجودا محضا اى بسيطا
فيصير معدوما وذا اى كون الموجود المحض معدوما لا يمكن لانه لا يصير معدوما هذا
التعليل مستدرك لا حاجة اليه والنصيح وذا لا يمكن الا بعدم جزء من علة وجوده او بقائه
ايضا وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو لانجراره الى انتفاء الواجب بالآخرة
وح اى حين لا يمكن عدم عمرو لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وهو مما لا يمكن
وكلامنا فى زيد الموجود فعدم توقفه على شىء من العدمات سوى الموجودات المتحققة

حق واما ان يكون مركبا من الموجود والمعدوم عطف على قوله اما ان يكون موجودا محضا الخ فيكون لزوال العدم مدخل فى زوال ذلك الجزء كما قد يكون زواله بزوال جزئه الموجود وزوال العدم هو الوجود ونفرضه وجود بكر مثلا فعلى هذا عدم عمرو موقوف على وجود بكر وقد فرض وجود زيد متوقف على عدم عمرو حيث قلنا اذلو توقف على عدم عمرو الخ فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير فرض وجود جميع الموجودات التى يفتقر اليها زيد وهذا خلف فالقضية المذكورة ثابتة حقة لان التوقف على عدم شىء آخر باطل لهذين الخلفين فتركب جملة علة الحادث من الموجود والمعدوم باطل ولما توهم من ثبوت القضية كفاية الموجودات المحضة فى علة الحادث وقد ابطلها بقوله وهى مستندة الى الواجب فيلزم الخ اعاد ابطالها بما حاصل قوله وهى مستندة الخ فقال واذا ثبت اى ولما ثبت القضية المذكورة نقول لاتتوهمن منه عدم بطلان الشق الاول لان عكس نقيض القضية المذكورة لازم لها بناء على ان العكوس لوازم الاصل قضيتها فيلزم منها انه كلما عدم زيد لايكون عدمه الا بعدم شىء من تلك الموجودات اى المستندة الى الواجب لوجوب الانتهاء اليه قطعا للتسلسل فان نظر الى قدم العلة اعنى الواجب يلزم قدم الحادث وان نظر الى حدوث المعلولات الموجودة ونقل الكلام الى عدماتها بموجب لزوم العكس المذكور ثم هكذا يجر الى انتفاء الواجب فبطلان علية الموجودات المحضة مما لامجال منه ولما ثبت بطلان الاقسام الثلثة المذكورة تعين مدخلية الامور اللاموجودة واللامعدومة فى جملة علة الحادث لعدم ورود الاستحالات المذكورة ح واليه اشار بقوله فثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شىء يجب ذلك الممكن عنده بموجب المقدمة الثانية دخول ماليس بموجود ولا معدوم فى جملة ما يجب عنده وجود الحادث لانه لايخ اما ان يكون هذا الشىء موجودات محضة او معدومات محضة اوموجودات مع معدومات مع تلك الامور ولما بطل الثلثة الاول بالاستحالة المذكورة فيها تعين الرابع لعدم ورود تلك الاستحالات فيه بجواز استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الصحة والاختيار لعدم لزوم الرجحان المحال فيها حيث لاوجود لها فلم يلزم وجود الممكن بلاموجد فيها بخلاف غيرها من الموجودات واما المعدومات فلامدخلية لها فى الافادة بديهة هذا هو خلاصة المقدمات فاحفظه فان قيل بطريق المعارضة بالقلب او النقض الاجمالى بتخلف الحكم على زعم الخصم لا يثبت

هذا الامر دخول مالیس بموجود ولامعدوم فی جملة علة الحادث ولیس المراد من هذا الامر نفس اللاموجود واللامعدوم علی ذلك التقدیر ای علی تقدیر الاستدلال علی بطلان علیة کلواحد من الموجودات المحضة والمعدومات المحضة والمرکب منهما بالوجوه المذکورة ولیس تقدیر الافتقار روان کان یقتضیه توسیط قوله فثبت علی تقدیر افتقار الخ الاان اعادة هذا التفریع بعد هذا السوءال والجواب حیث قال فثبت توقف الموجودات الخ ایضا یدل علی ان المراد بهذا التقدیر ما قلنا وکذا لام البعد قرینة حیث لم یقل علی هذا التقدیر فافهم لانه یراد بالمعدوم نقیض الموجود ای مالیس بموجود او بالوجود مالیس بمعدوم ولامخرج بین النقیضین فالامر الذی یصونه حالا داخل فی احد النقیضین ضرورة اما فی الموجود اوفی المعدوم فما یبطل علیتهما یبطل علیة هذا الامر ایضا لان تلك الامور علی هذا التاویل اما موجودة اومعدومة فالعلة المرکبة منهاومن غیرها اما موجودات محضة اومعدومات محضة اومرکبة منهما وقد ابطلت الاقسام باسرها کماذکره المصنف او نقول لوصح دلیله بجمیع مقدماته لما تخلف الحکم عنه حیث یجری فیما ترکبت من هذه الامور من غیرها فان هذه الامور اما موجودات اومعدومات بناء علی نفی الواسطة فالمرکب منها ومن غیرها اما موجودات محضة الخ والاقسام باسرها باطلة بعین ماذکره المصنف مع تخلف الحکم اعنی امتناع ترکب علة الحادث منها علی ما قلتم ایها الما تریدیة لعدم الامتناع عندکم بل ادعیتم الترکب منها کما لایخفی قلت هذا التاویل وهو کون الاضافی داخلا فی الموجود اوالمعدوم صحیح الافی قوله وذلك الجزء الخ یعنی ان الدلائل المذکورة لاثبات دخول الامور اللاموجودة واللامعدومة فی جملة علة الحادث بعد حفظ التاویل المذکور تقدم علی عدم دخولها فیها الاقوله وذلك الجزء الخ او نقول یجری جمیع الدلائل المذکورة فی جملة علته بعد التاویل المذکور فی ابطال دخول الامور المذکورة فیها الاقوله وذلك الجزء اما ان یکون موجودا محضا الخ فان الانحصار فیما ذکر من الامرین ممنوع فانه یمکن ای یجوز ان یدخل فی العلة الموجبة لعمرو امور لاموجودة ولامعدومة وان بزعمنا کالاضافیات کالایقاع والایجاد والاختیار والاحداث فان قدر عندکم الموجود بما یندرج فیه الاضافیات المذکورة ای بمالیس بمعدوم یعنی بهذا القدر لایثبت لها وجود فی الواقع وانما هو اصطلاح محض واعتبار بحت فهی الان بعدکما کان فیرد انه لانسلم ان کل موجود یجب بواسطة الموجودات المستندة الی الواجب لجواز ان یکون ح من جملة تلك الموجودات الایقاع الذی یصدر من الفاعل بطریق الصحة لعدم الرجحان المحال بعدم وجوبه باعتبار ان لاجود له یعنی ان شرطه الوجوب بالاستناد الی الواجب والوجود الحقیقی اذا باعتباره

یلزم

يلزم الرجحان المحال فبعد التأويل يعم الموجود الوجود الذى لايلزم باعتباره الرجحان المحال فلا وجوب باستناده فلا استحالة فى وجوده ولا فى انتفائه فلا يصح قوله وهلم الى انتفاء الواجب وان فسر اى عندكم الموجود بما لا يندرج الاضافيات فى الموجود بل فى المعدوم بان يفسر الموجود بما له كون مستقل فى الاعيان فيكون المعدوم مقابلا له بمعنى ما له ليس كذلك فيدخل الاضافيات فى المعدوم فالاوضح ان يقال وان فسر المعدوم بما يندرج فيه الاضافيات لانسلم ان زوال كل معدوم لايكون الا بوجود شىء حتى يلزم خلاف المفروض فان الاضافيات الوجودية اى ما ليس فى مفهومه سلب معدومة فى الخارج اى على هذا التقدير وزوالها لايكون بوجود شىء حتى يلزم خلاف المفروض كما اذا تعلقت الارادة بشىء ثم انقطعت فان انقطاعها لايكون بوجود شىء بل يجوز ان يكون زوال العدم عبارة عن حدوث الامر المسمى بالقصد من العبد بطريق الصحة غير مستندة الى الواجب فثبت اى اذا علمت سلامة الدليل المذكور لاثبات دخول الامور المذكورة فى علة الحوادث عن القدح المذكور ثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة وهذا اعادة للتفريع المذكور قبل القدح بعد دفعه ولا يمكن اى وبعد ما ثبت التوقف وعليتها نقول لايمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم اى لو كان استناده بطريق الايجاب المحالات المذكورة اى دلائل اثبات حدوثها ودخولها فى علة الحادث من قدم الحادث او انتفاء الواجب وقوله ولا يلزم جواب سؤال بانها امور ممكنة لابد من استنادها الى علة لاستحالة اجاب بانه لايلزم من عدم استناد الامور اى بالاستناد الموجود المقيد بقوله بطريق الايجاب فالاضافة عهدية او قوله المذكورة صفة الاستناد التأنيث باعتبار المضاف اليه فلا منافاة بالسابق واللاحق ولا يرد ايضا ان الاستغناء على تقدير عدم الاستناد المطلق ظاهر لابد منه استغنائها عن الواجب اذ لا شك انها اى تلك الامور ممكنة كما قلت مفتقرة الى الواجب مستندة اليه لكن لا بطريق الايجاب لئلا يلزم المحالات التى بناء الدليل فى المقام عليها فصح ما ادعى بقوله ولا يمكن الخ وتم مدللا بدليله المذكور فمن هذا التقرير ظهر لك ان قوله لكن لا على سبيل الخ قيد الافتقار وان التعميم بقوله بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة هفوة من المصنف لا حاجة اليه بل هو يوهم تعلق الاستدراك بقوله المستندة وهو مما يهدم غرض المصنف فى المقام فما قال السيد الشريف ان جعل قوله لكن لا على سبيل الوجوب الخ قيد الاستناد الموجودات الى الواجب يبطل غرض المصنف فانه لو جاز استناد الموجودات الى الواجب ابتداء على سبيل الصحة والجواز لكان اكثر المقدمات فى اثبات

الامور اللاموجودة واللامعدومة على طرف ولكان قول المصنف ان اثبات تلك الامور على تقدير ان الخ مخلص عن القول بالموجب بالذات ولولا تلك الامور لايمكن نفى الموجب بالذات الابالتزام المحال مستغنى عنه لان كونه مختارا ثبت بدون ارتكاب تلك الامور قول متين وكلام رضين وما اجاب عنه المولوى عبد الحكيم بان معنى كون استناد الموجودات الواسطة الى الواجب على سبيل الصحة والاختيار ان تلك الموجودات مستندة الى الواجب بتوسط الايقاعات الصادرة على سبيل الصحة والاختيار فهى باعتبار ان ايقاعاتها لايجب ان تكون صادرة بطريق الصحة والاختيار انتهى ساقط لانا ننقل الكلام على ايقاعات هذه الوسايط فماذا يقول فيها بل هذه الايقاعات هى اول الكلام ولو قال استنادها ايضا بواسطة الوجودات الاخر المستندة لابالوجوب باعتبار ايقاعاتها الاخر ننقل الكلام اليها ايضا فيلزم التسلسل المتعددة فالاسلم دعوى كون نفس الايقاع رأسا مستندا الى الواجب لاعلى سبيل الوجوب ولايلزم منه قبح الترديد الاتى بقوله وح اما ان تجب الخ ايضا لانه هو الوجوب بتوسط الايقاعات الاخر فهو غير الاوّل المنفى لانه الوجوب بالاستناد الى الواجب بنفسه فلاقبح فلايصح ان يكون هذا هو الذى حد الشارح العلامة وجه هذه على جعله متعلقا بقوله المستندة اليه كما ظن و ح اى حين لم يجب الايقاع بالاستناد الى الواجب بنفسه لئلا يلزم المحالات المذكورة نقول اما ان تجب اى الايقاعات بالتزام التسلسل اى بعدم اعتبار ايقاع الايقاع عين الاوّل وهكذا اى بعد فرض تحقق الوقائيات بالفعل فى كل مرتبة فيها اى فى تلك الامور فان الشىء سواء كان ايقاعا اوغيره باعتبار ان ايقاعه لايجب صدوره عن الفاعل بطريق الصحة وبعد اعتبار ايقاعه يجب كما سيشير اليه المصنف بقوله فان ايقاع الحركة الخ فالباء بمعنى بعد فهذا الوجوب هو الوجوب بتوسط الايقاعات الاخر فهو غير الاوّل المنفى فلايقبح هذا الترديد بعده وهذا اى التسلسل فى الايقاعات باطل لانها امور متحققة فى نفس الامر لااعتبارى محض اوبكون عطف على بالتزام الخ ويجوز عطفه على قوله فالمعنى وهذا اى التزام التسلسل فيها بكون اى باعتبار كون اضافة الاضافة اى ايقاع الايقاع عين الاضافة الاولى فلاتسلسل فى الحقيقة واما ان لاتجب عطف على الاولى والظاهر اى عند العقول والحرى بالقبول ان الحق هذا اى الاحتمال الاخير اى الظاهر كون الحق منحصرا فيه وان احتمل حقية الاولين بمنع استحالة التسلسل فى غير الموجودات فى الاول وظهور ما جوزه المصنف فى الثانى فيه ثم علل الظهور بالامر الوجدانى فقال ان ايقاع الحركة غير واجب للمتحرك ومع ذلك اوقعها الفاعل) اى المتحرك يعنى له وظيفة ايقاع الحركة ترجيحا لاحد المتساويين ثم الحركة اى الحالة المذكورة تجب على تقدير الايقاع اى ايقاع المتحرك بوظيفة الترجيح

اذلولم تجب فوجودها رجحان بلامرجح محال ولايلزم فى حق الايقاع الرجحان بلامرجح اى الوجود بلاموجد الذى هو المحال اذلاوجود للايقاع وان لاعدم له واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج فى وجوده الى مؤثر يوجبه تصريح وفذلكة لماعلم من المقدمات السابقة مخلص مصدر ميمى اى مابه الخلاص وجعل المصدر للمبالغة من قبيل رجل عدل عن لزوم القول بان الفاعل موجب بالذات ولذاذهبوا الى الجبر وموجب اى مثبت عطف على مخلص لكون الفاعل بالاختيار لان تلك الامور لما لم يكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب للوجه المذكور كما قال ولايمكن الخ لانه يلزم ح المحالات المذكورة الخ يكون استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب الثانى والى اثبات الاوّل اشار بقوله ولولا اثبات تلك الامور لايمكن نفى الموجب بالذات حاصله ان يقال لو لم يكن الواجب فاعلا بالايجاب يلزمنا المحال وهو الرجحان بلامرجح فللهرب عن هذا المحال قلنا بكون الواجب فاعله موجبا فلزم القول بالايجاب ولامخلص منه على تقدير عدم اثبات تلك الامور الابالتزام المحال ايضا وهو وجود بعض الموجودات من غير وجوب من علته اى بالتزام ان ليس وجود كل ممكن بعلة يجب عند وجودها وجوده بل جوز ان يوجد بعلة يجوز عندها وجوده ولايجب ويلزم من هذا وجود الممكن بلاموجد وهو محال كما مر فى المقدمة الثانية فالمخلص على تقدير عدم اثباتها محال لان مايلزم منه المحال محال بخلاف المخلص على تقدير اثباتها فان اثباتها يخلصنا عن القول بالايجاب من غير لزوم هذا المحال لان تلك الامور لما لم يكن لها وجود وان لم يكن لها عدم ايضا لايلزم من عدم وجوبها عند تحقق علتها التامة المحال المذكور فالمخلص هو هذا المخلص بخلاف المخلص الذى يلزم منه المحال فانه بمنزلة العدم وكالامخلص ففى اثبات تلك الامور مخلص عن القول بالايجاب من غير لزوم المحال ومراد المصنف من قوله ان اثباتها مخلص الخ انه مخلص من غير لزوم الخ وفى عدم اثباتها ايضا طريق الخلاص لكن يلزمه المحال المذكور فكانه لامخلص فى عدمه ﴿ المقدمة الرابعة ان الرجحان بلامرجح بمعنى وجود الممكن بلاموجد على مافسره المصنف فى مواضع باطل وكذا اى باطل الترجيح اى الايجاد من غير مرجح اى موجد ولكن ترجيح المختار احد المتساويين او المرجوح واقع فضلا عن الجواز (لوجوه) ثلثة الاوّل انه اما ان لا ترجيح اصلا اويكون الترجيح للراجح او المساوى او المرجوح الاول باطل لانه لو لا الترجيح لا يوجد ممكن لان وجوده لا يتصور بدون الايجاد والا يجاد ترجيح وكذا ترجيح الراجح قبل باطل لان الممكن لايكون راجحا بالذات اى لوفرض رجحانه لايكون بالذات

اى باستقلال الذات من غير الاحتياج الى الغير بل بالاحتياج الى الغير ومن الغير فثبت ان رجحان الممكن بطريق ورود الترجيح من جانب الغير والاحتياج الى الغير فلو فرض ورود الترجيح ثانيا للراجح بهذا الغير يوءدى الى اثبات الامر الثابت بالغير المفروض ان كان الغير مستقلا فى ترجيحه وهو مع لان ما آله الى التوارد او يوءدى الى احتياج كل ترجيح من الغير الى ترجيح آخر قبله ان لم يستقل وينقل الكلام الى هذا الترجيح الثانى وهكذا كل ترجيح فرض ثالثا ورابعا الى غير النهاية فيلزم التسلسل فى الترجيحات والمرجحات فلما بطل القسمان الاوّلان تعين ان الترجيح لايكون الا للمساوى او المرجوح وهو المطلوب وبما قررنا من توجيه الكلام ظهر فائدة ايراد المقدمة القائلة بان الممكن لايكون راجحا بالذات حتى لوكان رجحانه باستقلال ذاته من غير احتياج الى الغير لكان طريق ورود الترجيح من الغير مسدودا ابتداء ولما يتصور تفريع احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله واندفع ايضا مايقال انه لوقال وكذا ترجيح الراجح باطل لان ترجيح الراجح ما آله الى اثبات الثابت والى احتياج كل ترجيح الخ لكفى فى التعليل ولوسلم فالرجحان ولو بالذات كاف فى تفريع الامرين المذكورين ولوسلم فالرجحان بالغير يستدعى فى التفريع ان يقال فترجيح الراجح يوءدى الى توارد العلتين على معلول واحد مع ان التوارد متوهم فى الرجحان بالذات كل هذه الاندفاعات يظهر بالتأمل التدريجى فى مفردات ما املياه والله تعالى اعلم والثانى قوله لان كل ممكن عطف على قوله لانه اما ان الخ معدوم بالجر صفة ممكن والخبر قوله فعدمه راجح على وجوده فى نفس الامر اى فى حد ذاته بالنسبة الى علة العدم المتحققة حال العدم وهى عدم علة الوجود وكذا الممكن الموجود وجوده راجح على عدمه الخ بالنسبة الى علة الوجود فاعدامه كايجاد المعدوم ترك هذا الشق اكتفاء اوباعتبار ان بعض الاعدام سابق على الوجود فبهذا الاعتبار للعدم اصالة والثالث اورده بطريق العلاوة للدليلين السابقين فقال على ان الارادة اى والتحقيق مبنى على ان الارادة التى فى الفاعل المختار صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الآخر فعلم ان من كون شان الارادة الترجيح ان الارادة لاتعلل اى لاتسئل عن علتها بانه لم اختار هذا دون ذاك كما ان الايجاب بالذات لايعلل لان ذات الارادة اى من غير سبب وعلة تقتضى ماذكرنا من ترجيح احد المتساويين او المرجوح وانما يمتنع رجحان المرجوح او المساوى مادام ما كذلك اى بشرط وصف المساوات او المرجوحية لازوم اجتماع النقيضين اعنى الرجحان وعدمه فاذا رجح الفاعل المختار لم يبقيا كذلك اى مساويا اومرجوحا فلا بعده اجتماع

النقيضين واعلم ان المتكلمين اوردوا اى على وجه السند لتجويزهم ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا رأى طريقين متساويين فى الخلاص منه يختار احدهما بلا توقف فقال الحكماء فى مقابلة المتكلمين القضية البديهية التى لولاها لانسد باب العلم اى الاثبات بالصانع وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل خبر ان والجملة خبر هو والجملة معترضة بين المبتداء وهو قوله القضية الخ وخبره وهو قوله لاتبطل بايراد مثال لايدل على عدم المرجح بل غايته اى المثال عدم العلم بان فيه المرجح فاقول اى مورد اعلى الحكماء من جانب المتكلمين بان القضية التى وصفتموها بالوصفين المذكورين لو اردتم بها بطلان الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد فنسلم بطلانه وبديهته واصل الاستعمال فى اثبات الصانع ولكن لايضرنا ولايبطل مثالنا لان فى مثالنا موجدا وهو الهارب المختار بل ارادته واختياره واشار الى هذا بقوله القضية التى تستعمل فى اثبات الصانع كما صرح بكونه اشارة الى هذا التسليم فيما بعد بقوله ثم على تقدير تسليم الخ هى ان رجحان احد طرفى الممكن بلا مرجح محال كائنا بمعنى ان وجوده بلا موجد مع او خبر بقوله القضية التى الخ وجملة هى ان رجحان الخ معترضة بغير الواو فافهم وان اردتم بها بطلان الرجحان بلا مرجح بمعنى ترجيح احد المتساويين بلا مرجح فلا نسلم بطلانه ولا بديهته ولا كونها بحيث لولاها لانسد باب اثبات الصانع والى هذا اشار بقوله مع انه لانسلم بديهتها ولا كونها بحيث لولاها لانسد الباب لانه يمكن اثبات هذا المطلوب اى وجود الصانع مع الغنية عن هذه القضية اى بدون دخلها ولهذا قال فى الصدر تستعمل الخ دون لابد فى العلم الخ بان نقول الموجود اما ان لايحتاج فى وجوده الى غيره او يحتاج فان كان الاول فهو الواجب وان كان الثانى لابد من ان ينتهى الى الاول قطعا للتسلسل فعلى الشق الثانى ايضا ثبت الواجب فالمصنف منع قضيتهم على تقدير وسلم على تقدير فلهذا قال ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبديهتها اشارة الى قوله فاقول القضية التى يستعمل الى قوله مع انه الخ فانه بيان وتصحيح لمعنى تلك المقدمة المتنازع فيها وتسليم على تقدير كما مر فكانه قال ثم اى بعد ما سلمناها على تقدير وان منعناها على تقدير اخرى نقول على التقدير الذى سلمناها لايبطل بهسندنا الان الفاعل الهارب باختياره هو المرجح اى الموجد واعلم ان هذا الكلام بعد قوله فاقول القضية الى قوله مع انه الخ مستدرك لان حاصله واتمام مرامه هو هذا الكلام على ما عرفت فى شرحه الان يقال ان هذا الكلام يحتمل ان يكون اشارة الى فرض تسليم الحكماء ومع ذلك كانوا يقولون ببطلان مثالنا فالمعنى وعلى تقدير تسليم الحكماء ما قلنا من ان معنى القضية

المذكورة وبديهتها بهذا المعنى نقول لايبطل به مثالنالان الفاعل هو المرجح فلايلزم
وجود الممكن بلا موجد وايضا اى كماصححنا المثال لاعلى المعنى الذى سلمناعدم اليته بان الموجد
فيه هو الفاعل نقول على التقدير الذى منعنا عدم اليته انما اوردوا اى المتكلمون المثال سند المنع
اى لمنع امتناع الرجحان بلامرجح بالمعنى الاعم اى لانسلم انه ممتنع لم لايجوز مافى ضمن ترجح احد
المتساويين كمافى سلوك الهارب احد الطريقين المتساويين فلاعلينا اثبات عدم المرجح
فيه بل عليكم البرهان على المقدمة الممنوعة على وجه يفهم منه وجود الرجحان اى المرجح
فى المثال المذكور على اى مع انا نثبت تفوقا وتفضلا عدم المرجح فيه ونقول ان
وجب المرجح بالمعنى الذى زعمتم فى المثال المذكور فاما ان يجب بحسب نفس الامر وهذا
باطل لان سلوك الهارب احدهما فعل اختيارى والاعتقاد الذى لايطابق لما فى نفس الامر
كاف للافعال الاختيارية بل كثيرا مايكون مختار الهارب مرجوحا مؤديا فى نفس الامر الى
مهالك وسباع اكثر واما ان يجب مرجح بحسب اعتقاد الفاعل وذلك الشق باطل ايضا اذ
نفعل افعالا مع وجدان عدم اعتقاد الرجحان كمافى وجدان الهارب بل مع وجدان اعتقاد
المرجوحية ومن انكر هذا الكلام فقد انكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غايته عدم العلم
بوجود الرجحان فانه يضرهم لانه تسليم ان لاعلم بالرجحان فى اعتقادهم فى المثال المذكور
فعدم علم الفاعل بالرجحان على ماسلموا كاف فى حصول هذا الغرض وهو عدم المرجح فى
علم الهارب واعتقاده بعبارة اخرى كاف فى الغرض من هذا الشق الاخير وهو بطلان وجوب
المرجح بحسب الاعتقاد فعلم اى من الدليلين الاولين انه لا امتناع فى ترجح احد
المتساويين فهو جائز بل واقع وعلم من العلاوة انه لا امتناع فى صدور الايقاع من المختار تارة وعدمه
اخرى من غير مرجح وعلم منها بضم قوله كما ان الايجاب بالذات لايعلل او من الدليلين الاولين
ايضا تعميم فى الموقع بانه سواء كان مختارا اوموجبا فبقى ان ماهو الممتنع انما هو الرجحان بمعنى وجود
الممكن بلاموجد فوجب ان يقال ان المراد بقولنا اى بالقضية المتفق عليها بيننا وبين خصومنا
فى استعمالها فى باب اثبات الواجب وهى ان يقال المراد ان الرجحان بلامرجح باطل هو اى
المراد بها ان وجود الممكن بلاموجد مع سواء كان الموجد موجبا كما عند الحكماء اولا اى مختارا
كما عندنا فالرجحان اى فتفرع من هذا المراد ان الرجحان فى القضية المذكورة * هو الوجود
فقط اى الصرف وبالفعل واما قوله لاانه اى ليس الرجحان كون الممكن بحيث يصير
راجحا اى اقرب الى ان يوجد قبل الوجود فليس مما يتفرع من السابق بل هو ثابت بدليل

انه

انه ح يكون معدوما فلايكون مما يطلق عليه ان جانب الوجود راجح وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم كما هو مقتضى تعليل العلامة فى التلويح فما قال المولوى عبد الحكيم انه مما يتفرع من السابق وان قول العلامة انه لا امتناع فى ترجيح احد المتساويين الخ تفسير لقول المصنف لانه يصير راجحا قبل الوجود فهو مخالف لمقتضى تعليل العلامة لان المناسب فى التعليل ان يقول لانه غير ممتنع على ما علم من الدليلين وكذا ما ظنه ان قول العلامة وانه لا امتناع فى ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح تفسير للتعميم المستفاد من قوله سواء كان الموجد الخ غير مرضى كيف وقد قيد بقوله من المختار فاصلاحه ما كتبنا فتفطن (اذا عرفت هذه المقدمات) لما فرغ من تمهيد المقدمات شرع فى المقصود وهو بيان مواقع الغلط فى دليل المستدل على الجبر التى هى قد خفت على جمهور الناظرين فيه فقال فقوله اى فقد عرفت من تلك المقدمات ان موقع غلط الاشعرى قوله وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عنده وجود المرجح الى قوله والتسلسل باطل لانه ان اراد بالفعل المعنى الثانى الذى بين فى المقدمة الاولى وهو الحالة التى يكون للمتحرك الخ فظهر بناء المنع على المقدمة الاولى فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء اى على التزام ان ليس وجود كل ممكن بعلة يجب عند وجودها وجوده بل يجوز ان يوجد بعضه بعلة يجوز عندها وجوده بلا وجوب كما قال فى اخير المقدمة الثالثة الا بالتزام ان وجود بعض الخ فظهر من هذا الكلام بناء المنع على امر غير المقدمات الاربع ايضا بل ظهر عدم البناء على المقدمة الثانية لان تمهيدها لنفى هذا التقدير الا انه اصلح هذا التناقض بقوله على انا الخ مع قوله لكن اثبات الخ على ما ستطلع نمنع وجوب تلك الحالة عند وجود المرجح بمعنى يجوز وجود تلك الحالة عنده فلا يلزم الجبر اذ توهمه على تقدير ان لابد لكل ممكن من علة يجب عندها وجوده ولم يلتزم على انا اى قولا مبنيا اومنعا مبنيا على انا قد ابطلنا هذا التقدير اى فى المقدمة الثانية فكلمة على بنائية وليس بعلاوة وقوله وقد ابطلنا فى معرض الوصل بمعنى وان قد ابطلنا بقرينة قوله لكن اثبات المطلوب وهو عدم لزوم الجبر على هذا التقدير اى الباطل عندنا والحق عندكم اقرب من الاحتياط فحاصل الاستدراك لكنا ارتكبناه ارخاء للعنان الى جانب الخصم بان اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا اقرب الى الحق لان الاحتياط فيه حيث لا يتوهم ثبوت الجبر على شىء من التقديرين فقد ظهر لك مما حررنا ارتباط الكلام التأدية مرام المقام وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب اى وعلى تقدير انه لابد لكل ممكن من علة تجب عندها وجوده كما اثبت بالمقدمة الثانية وهذا ايضا جملة بناء

المنع عليها نقول الجبر وان توهم على هذا التقدير منتف ايضا اى كالتقدير السابق او بالقول بوجوب تلك الحالة عند وجود المرجح لكن بتجويز كون المرجح من العبد باختياره فيكون من قبيل الوجوب بالاختيار وهو يحقق الاختيار وعدم الجبر ومنع قول المستدل ولا يكون المرجح باختيار العبد والانتكلم فى ذلك الاختيار الخ بان اختيار الاختيار عين الاختيار الاوّل وبتجويزه ترجيح المختار احد المتساويين فلا يلزم الرجحان بلا مرجح ولا التسلسل على تقدير اختيار كون المرجح من العبد ومن هذا التحرير ظهر لك امور الاوّل بناء هذا الجواب على ما فى المقدمة الرابعة الثانى انه باختيار اى شق هو الثالث بمنع اى شىء هو (واما) بالقول بعدم وجوب تلك الحالة عند وجود المرجح التام للفعل بمعنى ضد الترك يعنى فليكن المرجح التام مرجحا تاما للفعل الذى هو ضد الترك وهو بمعنى الايقاع والاحداث وتمامية مرجحه لا يستلزم تمامية مرجح الفعل بمعنى الحالة المذكورة ضرورة توقفها على نفس الايقاع ايضا والكلام فيه وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب المستلزم لدخول الايقاع فى مابين علل وجودها والى هذا اشار بقوله بانه يلزم اى لابد ح اى حين اريد بالفعل تلك الحالة الموجودة وقيل بامتناع وجود الاشياء بلا وجوب من توقف الموجود اى الفعل بمعنى الحالة الموجودة على امر لا موجود ولا معدوم لما طول واثبت فى المقدمة الثالثة من انه لابد وان يشمل جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن على امور لا موجودة ولا معدومة كالايقاع مثلا فلا وجوب بدونه فالحالة المذكورة بعد وجود المرجح التام للايقاع يتوقف على تحقق ذلك الايقاع فلا يجب وجود تلك الحالة بذلك المرجح وبما قررنا ظهر لك وجه ابتناء هذا الجواب على المقدمة الثالثة وانه بمنع قوله يجب وجود الفعل الخ وبتحرير ان المرجح التام للفعل الذى هو ضد الترك بل كانه رد فيه وسلم فرض التمامية على تقدير ومنع هو ايضا على تقدير آخر (ثم) اى بعد ما توقف وجود الحالة المذكورة على ايقاع الفاعل نقول فى نفى الجبر (هو) اى ذلك الايقاع لو نقل الكلام اليه وقيل اما هو واجب الصدور من الفاعل فيجب ما هو بواسطته من الحالة المخصوصة فيلزم الجبر او غير واجب الصدور فيلزم الرجحان بلا مرجح بالنسبة الى الاوقات اما ان يجب اى يصدر بطريق الوجوب بالتسلسل فى الايقاعات اى بواسطة الايقاعات الاخر المتسلسلة بالذات فيلزم التسلسل فى الامور الغير الموجودة او بالاعتبار بان ايقاع الايقاع عين الاوّل اى بالذات فلا تسلسل اصلا ولا اضطرار وانما يلزم الاضطرار لو كان وجوبه بدون توسط ايقاعات الفاعل اياه لكنه قد عرفت فى المقدمة الثالثة انه لابد لصدور كل ممكن من توسط الايقاعات فظهر ابتناء الجواب عليها وان كان لغير المقدمات مدخل فيه من عدم استحالة التسلسل فى الامور الاعتبارية واما ان لا يجب بل يصدر

بطريق

بطريق الصحة والجواز بل هذا هو الظاهر فى انه الحق على ما مر وهذه الشقوق الثلثة ايضا فى اخير المقدمة الثالثة لكن الفاعل يرجح اى له ان يرجح احد المتساويين اعنى الايقاع وعدمه وانما الممتنع الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد على ما مر فى المقدمة الرابعة ولم يلزم ههنا لان الايقاع لا وجود له كما مر فى المقدمة الاولى وفى اخير المقدمة الثالثة ايضا فظهر مما حررنا ان لكل واحد من المقدمات الاربع مدخل فى هذا الجواب وان اراد بالفعل الايقاع فسواء قيل بجواز وجود الاشياء بلا وجوب او بامتناعه فان هذين التقديرين بالنسبة الى الايقاع مستويان لان الاول بالنسبة الى الايقاع لا حاجة الى ابطاله حيث لا وجود للايقاع فلا يلزم المحال بالنسبة اليه والثانى قد استثنى عنه الايقاع فالجواب باختيار وجوبه بالنسبة الى الاول ترق وبالنسبة الى التقدير الثانى تنزل وتبرع بالنظر الى كونه مستثنى وفى الظاهر موافقة واتفاق والجواب بعدم وجوبه بالنسبة الى الاول موافقة واتفاق وبالنسبة الى الثانى جرئى على استثنائه ويحتمل ان يكون الجواب توزيعيا فالاول بالنظر الى الثانى والثانى بالنظر الى الاول فالتقديران على هذا مؤثران وليسا على السواء بعين ما قلنا اى نجيب بعين ما قلنا انفا من قوله ثم هو اما ان الخ وفى اخير المقدمة الثالثة ايضا من قوله وح اما ان يجب بالتزام التسلسل الخ اى بكل من الشقوق المذكورة فى هذين الموضعين فنختار انه يجب بعد توسط الايقاعات الاخر المتغايرة بالذات او بالاعتبار فعلى الاول لا يلزم المحال وعلى الثانى لا تسلسل اصلا ورأسا وعلى كلا التقديرين لا اضطرار وانما يلزم هو لو كان وجوبه لا بتوسط ايقاع الفاعل اياه بان وجب بالاستناد بنفسه بالايجاب بواسطة الموجودات القديمة المستندة بطريق الايجاب لكنا نلتزم وجوبه بتوسط الايقاعات او نختار انه لا يجب اصلا بل يصدر من فاعله بطريق الصحة من غير لزوم الاضطرار لان الفاعل المختار ترجيح احد المتساويين اى وقت شاء من غير امتناع وانما الممتنع الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولم يلزم لعدم وجود الايقاع وبما مررنا من استواء التقديرين المذكورين فى الجواب عن صدور الايقاع ظهر لك ان الاخصر فى العبارة ان يقول ثم هو وكذا ان اراد بالفعل الايقاع اما ان يجبا بطريق التسلسل الخ واما ان لا يجبا لكن الفاعل الخ واظهر من هذا واشد التياما بالاستواء المذكور ان يقوم الشق الثانى اى قوله وان اراد الخ بشقوقه الثلثة المذكورة ثم يرد الشق الاول ثم يقول فى اخيره ثم هو على ما عرفت فى الشق الاول واعلم انى لولم ازد على شرح ربط عبارات المصنف خصوصا على ما شرح الشق الثانى لا نصف المنصف الا انى لقد تصفحت التعليقات المتعلقة بالمقام متناوشرحا فوجدت

بعضها منحرفا عن المرام بحيث يؤدى الى الملام وبعضها غير كاف ولا وافى الا فى كلام دون كلام فتصديت لتصديق اسماع المقصود وابتنائه على تلك المقدمات بعون من شانه حل المشكلات فعليك الامعان بعين منصف فيما كتبناه من المقالات هذا الذى ذكرنا من المقدمات هو ابطال دليل الجبر لاصحاب الاشعرى فالان جئنا اى توجهنا الى اثبات ما هو الحق من بين المذاهب فى الافعال الاختيارية وهو اى ماهو الحق التوسط بين الجبر كما ذهب اليه الاشعرى والقدر كما ذهب اليه القدرية التى هم مجوس هذه الامة اى ماحصل تفسير للتوسط وكلمة ما مصدرية وهو الحصول بمجموع خلق الله وفعل اى تاثير من العبد والمصنف جاء لاثبات ذلك ببرهانين عنون ثانيهما فيما بعد بقوله برهان اخر والاوّل قوله فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية كما بين حركة الاختيار وحركة الرعشة مثلا حاصله ان المصنف اثبت اوّلا بانا نجد بالتفرقة الضرورية بينهما ان للعبد اختيارا فى الاوّل دون الثانى فالاختيار له ثابت ثم اثبت انه مؤثر لا كما زعم الاشعرى من انه المدار المحض بثالث طرق اشار الى الاوّل بقوله وليست التفرقة اى المذكورة بمجرد كونها اى الافعال الاختيارية موافقة لارادتنا وجودا وعدما من غير فعل وتاثير منا كما عند الاشعرى بل التفرقة بان لنا فعلا واثرا فيها لان الارادة ان كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين ويخصص الاشياء بما هى عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة اى ثبوتها لنا كما ثبت انفا كون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب الاولى تاخيره الى مابعد قوله لا الثانية فان قوله وان لم يكونا دليل لصدوريهما بمنزلة ان يقال والا اى وان لم يكونا صادرين منا لايكون الارادة الا مجرد شوق كما هو مذهب المعتزلة فيلزم خلاف مذهبكم وهو كون الارادة صفة ترجح الخ فهذا القدر كاف فى الالزام الا انه اراد تحقيق الدليل فقال فيجب ان لايقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التى نشتاق اليها صفة الاضطرارية كحركة نبضنا بالضاد المعجمة عرق فى اليد يستدل الحكما بحركتها على صحة البدن ومرضها وما اشتهر بالزاء المعجمة فغلط عام على نسق اى طريق وطرز نشتهى ان يكون عليه من صحة البدن واعتدال المزاج وهو علم دقيق لايطلع عليه الاحكيم حاذق وهو اعز من الكبريت لكن الوجدان يكذبه لانا نفرق بينهما وجدانا ضروريا ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية وهو المطلوب فقوله فى الصدر ان كانت صفة بها الخ ارجاء للعنان الى الخصم بمعنى كما هو مذهبكم فلايحتاج الى العديل كما اشرنا اليه من حمل قوله وان لم يكونا الخ على انه دليل وعلة لماقبله وان قوله وهو المطلوب فى غير موضعه فتفطن ثم اشار الى الطريق

الثانى فقال وايضا نفرق فى الترك فى الاختياريات بين مانقدر على تركه كما فى الصعود الى جانب الجبل نقدر على تركه بل صريح به وبين مالانقدر على تركه كالانحدار اى كما لوانحدرنا الى صبب اى جانب سفل من اعلاه بالعدو بسكون الدال وتخفيف الواو الشديد اى القوى الذى صفة الانحدار لانقدر على الامساك اى امساك انفسنا عنه بعد الشروع الى العدو وكذا اى كالفرق المذكور نفرق فى جانب الترك بين مانقدر على الفعل كالحركة فى الارض السهلة وبين مالانقدر على فعله كالصعود الى المنارة الشاهقة فان لاختيارنا فى ترك الاول مدخل لافى ترك الثانى فانه بلا اختيار وفى التفرقة الاولى نقدر على ترك الاوّل دون الثانى فعلم ان للاختيار تأثيرا فى الاوّل فى التفرقتين ولذا صح الفعل والترك فى الاول منهما دون الثانى منهما واشار الى الطريق الثالث بقوله وايضا نفعل اى اختيارا بداعية اى الفعل كتصور نفع وقد نفعل اى اختيارا بلاداعية فعلم ان الارادة من ذاتها الترجيح ولايعلل بداع فلابد ان يكون مؤثرة فعلم اى من الطرق المذكورة والتفاريق المذكورة الوجدانية ان العلم الوجدانى قاض اى حاكم وقاطع بانانفعل بعض الافعال من غير اضطرار ولاوجوب ونرجح عطف تفسير لقوله نفعل احد المتساويين او المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد فهما فعل منا والفاء نتيجة لمجموع ماتقدم ولما فرغ من اثبات ان لقدرة العبد مدخلا وتاثيرا فى الاختياريات شرع فى اثبات انه لابد فيها مع ذلك من خلق الله تعالى وان القدرة اى قدرة العبد غير كاف ولامستقل فيها حتى يثبت التوسط بين الافراط والتفريط فقال ثم مع ذلك اى مع دخل قدرة العبد وتاثيره فيما جرى على وفق العادة نشاهد خوارق العادات اى ما يخالفها فى صدور بعض الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة فى طرفة عين وامثاله يعنى ان قدرة العبد لوكان كافيا ومستقلا فى وجود الافعال العرفية كما هو مذهب المعتزلة لما تخلف العرفى العادى مع تحقق جميع اسبابه التى من عند العبد بان يتحقق خوارق العادات معه لامتناع تخلف معلول العلة المستقلة عنها فعلمنا ان هناك قادرا غالبا على الكل لابوجد الا ما اراد وخلق وكذا نشاهد خوارق العادات فى جانب عدم صدورها كما تواتر فى اخبار الانبياء عليهم السلام والصديقين ان الكفار قصدوها بانواع الاذى ولم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات وتوافر الدواعى والارادة مع قدرتهم فى ذلك الزمان على امور اخر اشق من ذلك اى مما قصدوا فى حق الانبياء فلوكان قدرة العبد مستقلا كافيا لوقع الفعل عند تحقق جميع اسبابه التى من عند العبد لامتناع تخلف

المعلول عن العلة المستقلة لكنه قد لا يقع كما في هذه الاخبار فعلم انه يخلق الله اياه اشار
الى هذا بقوله فعلم ان المؤثر اى المستقل الكافى فى وجود الحركة اى الحالة المذكورة ليس
قدرة العبد وارادته اذ لو كان اى المؤثر فيها قدرة العبد لم يخالف ارادته اى لو جدما قصدوا
من انواع الاذى والى الاوّل اشار بقوله ولو كان مؤثر الطبعا اى بمقتضى الطبع فيما جرت عليه العادة
اى اقتضى طبيعة التأثير فيما جرى على وفق العادة فيكون بطريق الايجاب كما قال الحكماء
لم يوجد خوارق اى خوالف العادات لعدم كونها مؤثرا فيها على الفرض المذكور لكنها
قد وجدت فعلم ان هناك متصرفا يخلق الاشياء على ما اراد وايضا اى كالوجه الاوّل لعدم
كون قدرة العبد كافيا ومستقلا وهو قوله ثم مع ذلك الى هنا وجه آخر له وهو انه لا يمكن
الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها اى ارسالها ولا شعور لنا بشىء من ذلك
وكذا لا ندرى اى عصبة يجب تمديدها لتحصيل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية
خروج الحروف من مخارجها ولو كان العبد موجدا مستقلا فى هذه الافعال بالاختيار لا تقع
من غير تحقق الاسباب التى من العبد وهى تعلق القصد والاختيار وهنا لم يتحقق لانه
فرع الشعور بالمتعلق ولا شعور هنا فلا استقلال للعبد والا لكان شاعرا بتفاصيلها فعلم
نتيجة لمجموع ما تقدم من اثبات تاثير قدرة العبد واثبات عدم كفايتها وحدها من وجدان
ما يدل على الاختيار وهو الفرقات الضرورية الوجدانية ووجدان اختيار العبد ليس
موثرا اى كافيا مستقلا فى وجود الحالة المذكورة وهو خوارق العادات فى صدور الافعال
وعدم صدورها من الكفار فانه خوارق الانبياء وكرامات لهم وعدم العلم بالتفاصيل انه جرى
فاعل علم عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار
والجاء الى القصد يخلق الله عقيبه اى عقيب قصدنا الحالة المذكورة الاختيارية وانا
ان لم نقصد لم يخلق عطف على قوله متى قصدنا الخ ثم القصد جواب سؤال بانا ننقل
الكلام الى ذلك القصد بان فاعله ماذا فان قالوا هو العبد فهم مالوا الى الاعتزال ومايصنعون
بقولهم ان افعال العباد مخلوقة الله تعالى مع ان القصد من افعالهم ولا يكون ح مخلوق الله تعالى
فينتقض برهان الوحدة فى الخالقية وان قالوا فاعله هو الله تعالى فلزم الاشعرية وركب
الجبرية من حيث لا يشعر فيبطل دعوى التوسط اشار الى دفعه بطريقين اسلفى احدهما فى
اثناء المقدمات من ان ذلك القصد من الاحوال غير موجود ولا معدوم فليس بمخلوق بل هو
احداث وليس الاحداث كالخلق بل هو اهون فيجوز ان يكون قدرة العبد محدثة ولا يكون خالقة

فلا

فلا انتقاض ولا اعتزال والثانى ما اجاب ههنا بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى انه تعالى خلق فى العبد قدرة من شانها ان شاء العبد يصرفها على سبيل الصحة من غير وجوب لكونه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عنده وجود جملة مايتوقف عليه وجوده الى كل منهما اى من الطرفين على سبيل البدل وهذا الصرف هو الارادة الكلية ثم اى بعد ما خلق الله قدرة كذلك صرفها اى صرف العبد تلك القدرة مبتدأ خبره قوله فعل العبد الخ الى واحد اى طرف معين بفعل العبد اى ما احدثه العبد وهو اى هذا الصرف هو الارادة الجزئية المسمى بالقصد والاختيار الجزئى فلا اشعرية ولا جبر وتحقيق ذلك ان فى العبد المختار ارادتين كلية وهى صفة من شأنها ان يتعلق بكل من طرفى الفعل والترك ويترجح بتعلقها ذلك الطرف وهى مخلوقة الله تعالى اتفاقا وجزئية هى تعلقها بطرف معين ويعبر عنه بالاختيار الجزئى والترجيح وصرف الارادة الكلية نحو جانب معين وذلك الصرف والترجيح عند البعض قد يكون لمرجح كالشوق المتاكد فعنده ترجيح الراجح ممكن واقع وعند المصنف لا يكون الا لا لمرجح كما فى ترجيح احد المتساويين اولمرجوح وقد مر دليله وهذه الارادة الجزئية المسماة بالقصد صادرة من العبد مع جواز عدم صدورها منه اى صادرة من العبد بالاختيار ولا يلزم منه كون العبد خالقا لها بل هى ليس بمخلوق لاحد لا للعبد ولا للبارى تعالى لانها ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبارية اومن قبيل الحال كما عند المصنف والخلق انما يتصور فيما دخل عرصة الوجود فلا اعتزال فلا انتقاض للبرهان ولا اشعرية فلا جبرية فح لو قالوا بانكم ما تصنعون قولكم ان افعال العباد مخلوقة الله مع ان القصد من افعاله وليس مخلوق الله اجاب عنه بعضهم بان القصد وان سلم كونه من الموجودات لا هو من قبيل الاحوال لكنه مخصص من العمومات بالعقل فلا يرد شى من المحالات واجاب المصنف بتصحيح مخلوقيته له تعالى وان بنوع تاويل بظن انه يكفى فى الاستخلاص من هذا ومن الاعتزال ومن الاشعرية ايضا فقال فالقصد اى فتفرع من المتن السابق ان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب لكونه من الاحوال فهذا القيد ينادى بان جواب المصنف ليس بتسليم كونه من الموجودات الى موجودات كوجود العبد وارادته الكلية وكالداعية والحركات والعلم قال الفاضل القدقى الواجب على طالب التحقيق اخراج القدرة عنها وتفسيرها بصفة الارادة والعلم ونحوهما والله اعلم انتهى ولعل الوجه ان القدرة بعد الارادة الجزئية لانها صفة توءثر على وفق الارادة فالمراد بالقدرة القوة وهى الارادة الكلية على ما اشرنا اليه هى مخلوقة الله تعالى والمستند الى المستند مستند لا ان القصد

مخلوق الله بمعنى ان الله خلق هذا الصرف اى الارادة الجزئية مقصودا اى اصالة وبالذات لان هذا اى كون القصد مخلوق الله مقصودا ينافى فائدة خلق القدرة فى العبد وهى كون القادر متمكنا من الفعل والترك ولوكان القصد مخلوق الله قصد الكان العبد مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وكذا ينافى حسن اتجاه التكليف لانه لابد له من الاختيار وتكليف مالايطاق غير جائز فالصرف المذكور مقصود من العبد ليتحقق ادنى فائدة خلق القدرة ويتجه به حسن التكليف فهو مدار التكليف وليس مسبوقا بقصد آخر وجدانا ليلزم الدور او التسلسل بل قصد القصد عين القصد ومن الامور الانتزاعية كوجود الوجود عند البعض ولامسبوق بموجب آخر وان كانت مسبوقا بمرجح فى بعض الصور عند البعض واما عند المصنف لابه ايضا كما مر فقول الاشعريين وليس هناك امر آخر يصدر بالاختيار يسمى قصدا مسلم ولايضرنا اذليس الاختيارى المكلف به عند من جعل العبد مختارا فى ارادته الجزئية بمعنى المسبوق بالقصد الآخر حتى يجب عليهم ان يجدوا هناك امرا آخر سابقا على القصد يسمى بالقصد بل هو عندهم فى التحقيق بمعنى ماصح صدوره وعدم صدوره من الفاعل سواء كان مسبوقا بقصد كما فى الافعال الاختيارية اولا كما فى فى نفس القصد ولوسلم فالقصد السابق عندهم اعم من الحقيقى والانتزاعى فاللازم تسلسل فى الامور الانتزاعية وهو غير محال قطعا فحصل التوسط بين الجبر والتفويض حيث لاتفويض الى العبد على الاطلاق اذ خلق الافعال من الله تعالى وماجعل العبد مجبورا على الاطلاق وبالكلية فان القصد جعل صادرا مقصودا من العبد وثبت ان الحالة المذكورة اى الحركة الاسمية بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد اعلم ان هذا التفريع قد سبق فى مقامه قبل برهانه وبعده ايضا والآن كان الكلام انتقل الى نفس القصد فالتفريع المناسب ان يقال فحصل القصد بمجموع خلق الله استنادا وانتهاء وصرف العبد الى طرف معين اصالة واولا بخلاف الاشعرى فان الاعراض عنده لما كان متجددا بتجدد الامثال فمذهبه ههنا ان الله تعالى يخلق فى العبد وقت الفعل قدرة وقوة من شأنها التأثير فيه ويصير العبد ح بحيث يصح ان يوجد الفعل بتأثير قدرته وان لايوجده ومع ذلك لايوثر قدرته فيه لحصول ذلك الفعل بتأثير قدرة الله تعالى استقلالا مع امتناع اجتماع مؤثرين مستقلين على معلول واحد شخصى قطعا وعند الماتريدية ان وجود الافعال بمجموع القدرتين على ان يكونا موثرين فى اصل الفعل كما فى مذهب الاستاد وهو الظاهر من كلام المصنف بناء على ان الارادة الجزئية التى عبارة عن تعلق الارادة الكلية بجانب معين من الفعل والترك صادرة من العبد اختيارا وليست بمخلوقة الله تعالى مقصودا لانها ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبارية ككون الفعل طاعة اومعصية اومن قبيل الحال المتوسط بين

الموجود والمعدوم كما عند المصنف فلا يلزم ان يكون العبد موجدا وخالقا لبعض الموجودات ولا ان يكون قدرته مؤثرة فيها وتلك الارادة الجزئية سبب ناقص عادى لتاثير قدرة الله تعالى عند الماتريدية بخلافه عند الاشعرى فان الارادة الجزئية وان كان سببا عاديا عنده لتاثير القدرة القديمة لله تعالى الا انها من الموجودات الخارجية المخلوقة له تعالى عنده فليس فى قدرة العبد تاثير فى اصل الفعل ولا فى وصفه عنده ولذا سمى بالجبر المتوسط وان كان لها مدخل باعتبار السببية العادية فى تاثير القدرة القديمة عنده ايضا ولذا جعلوا الفعل الموصوف بالطاعة والمعصية حاصلا بالقدرة القديمة وحدها على مذهب الاشعرى وبمجموع القدرتين على مذهب الماتريدى على ان يكونا متعلقين باصل الفعل كما فى مذهب الاستاذ على ما هو الظاهر من كلام المصنف فى هذه الابحاث وبعضهم حمل مذهب الماتريدية على انه كمذهب قاضى ابى بكر بعينه على ان يكون القدرة القديمة مؤثرة فى اصل الفعل والقدرة الحادثة مؤثرة فى وصفه الاعتبارى لا بمعنى ان الله تعالى يوجد الفعل اولا ثم يجعله العبد طاعة او معصية بل بمعنى ان العبد يصرف ارادته الى فعل مرضى عند الله او غير مرضى فبسببه يخلق الله تعالى ذلك الفعل مع الاستطاعة عليه موصوفا بالعبادة او المعصية لكن لا صريح ولا اثر فى كلام المصنف على ذلك الحمل فلهذا اى فلاجل ان الصرف المذكور مقصود من العبد وان له دخلا فى حصول الحالة المذكورة مثلا قال فى المتن فى الجواب عن دليلهم الثانى قلنا توقفه على مرجح وان استلزم الوجوب لكن لا يوجب كونه اى فعل العبد اضطراريا لان قول المستدل ولا يكون المرجح باختيار العبد ممنوع فليكن المرجح اختياره وقصده فيكون الوجوب بالاختيار وهو لا يوجب الاضطرار وقد ثبت ان لاختياره تاثيرا فى فعله والتسلسل فى الاختيار غير باطل لانه تسلسل فى الانتزاعيات فهذا هو عين ما مر فى المقدمات بقوله واما بالقول بان اختيار الاختيار عين الاختيار فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجع من العبد ايضا اى كما ان للخلق تأثيرا وانما قال ايضا اى ههنا مع انه لم يقله فيما سبق بعد ايراد المقدمات ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر وهو مجموع الامرين حاصله ليكون اشارة الى اثبات التوسط ايضا ولذا وسط عند الشرح بين برهانيه قدم ما يسمى بشرح المقدمات انتهى وظهر بين الاصغر والاكبر الحقته لما سبق منى قبل هذا التاريخ باربعة عشر سنة وهو المسمى بشرح اوفر لبرهان آخر مفردا بتسمية وثناء وديباجة غرا يوقع النواظر فى السراء فجعلتهما فى مجلد لئلا ينتشرا ويكونا معا فى نصب عين المطالعين الفضلاء وهو هذا بسم الله الرحمن الرحيم يا من اعنة العلوم بيدك وحقيقة الحق لديك فاليك تتوجه العقول ومنك اليها الوصول فانت المتكفل ونحن عليك المتوكل صل على من هو اليك طريقنا حبيبك وصفيك محمد نبينا وعلى آله واصحابه الذين خدموا

رسولنا وبعد فلاجل ان ابناء الزمان كانوا يتفاخرون بمطالعة المقدمات الاربع من كتاب التوضيح وان الحواشي المعتمدة التي نظروا فيها قد تعلق اكثرها بحل خصوص عبارات التلويح طمعا منهم ان يجر الكلام الى توضيح التنقيح نعم الان الافادة الضمنية ليست بعامة التلميح ولا يستسقى المتعطشين في بوادي تنقيح عبارات التوضيح وتلويح العلامة وان كان اكثر المواضع قد اغنانا هم في اخذ المرام وفهم حاصل الكلام الا انه اغمض من عبارة مامنه اصل الكلام الا في قليل من القليل وساق الكلام بعبارة اخرى بل ربما اكتفى بعنوان حاصل ماذكره كذا وحاصل كلامه كذا اما تلويحا منه الى ان عبارات المصنف كثير النقصان ظاهر العيوب وبهذا الاعتقاد تصدى بعض فضلاء الروم الى اصلاح كتبه او تعظما منه وترفعا وكل ذلك وهم في شأن عبارات المصنف وارجى ان يكون ماقصده العلامة في ذلك معنى الاحظه في نفسي لكن خوف المجادلين لا يرخص بذكره قد كان كثيرا ما احتاج في صدري ان اكتب ماينفصل ويسهل عبارات مقدمات التوضيح والآن قضية الاتفاق قد رماني على شرح برهان آخر من براهين التوسط مما تفرد به المصنف رحمه الله فعلقت مايسمى بشرح اوفر لبرهان اخر تكملة لشرح المقدمات فان اكثر مقدماته مافي المقدمات ومبنية عليها فكانه خلاصة مستنبط منها سائلا عن الله المتعال الهام الصدق في المقال قال الامام العلامة اقوى الذريعة للوصول الى الاصول صدر الشريعة العامل بالملة الحنفية والشرع الاطهر مفتاح اصول الفقه الحنفي الاظهر برهان آخر اي لنا معشر القائلين بالتوسط بين الجبر والقدر تحقيقا له الزاما فانه قد اشبع بطي المقدمات الاربع والآن هم جاؤا كما صرح به في صدر الشروع الى تحقيق المذهب الحق ببرهانين محققين في نفس الامر وان لم يسكت الخصم الجاحد فلا يتوجه ماقيل ان الوجدانيات لا يقوم حجة على الغير انتهى برهان اخر مبني على مقدمتين احديهما انه ثبت من التفرقة الضرورية بين الاختيارية والاضطرارية ان للعبد صنعا مايتوقف عليها ابطال شقوق البرهان ولذا اشار اليه المصنف فيما بعد من مقام ابطال شقوقه بقوله وقد ثبت بالوجدان الخ وجعله العلامة في التلويح عنوان البرهان ولكن لم يدخل فيه اثرا مما عنون به المصنف اما تلويحا منه لمنع الاتفاق من اهل السنة والجماعة وضمانه لزوم الايجاب بالذات او اكتفاء بمقدار ان الممكنات لابد لها من علة مشهور منهم وثانيهما ماقال فقد ثبت اي في المقدمة الثانية مايتوقف عليه تصوير شقوق البرهان من انه لا يوجد اتفاقا بيننا وبين الحكماء شيء من الممكنات افعالا واعيانا الا وان يجب وجوده بالغير اي بصنع الغير ظاهر الاستثناء يشعر بالوجوب السابق وقد ابطله المصنف في المقدمة الثانية فلابد من ان يطالع بحيث لا يشعر به قوله بالغير تنازع فيه والا ويجب والباء بالنسبة الى يجب بمعنى عندنا بناء على ان في الظروف اتساعا فصار حاصله لا يوجد

شيء من الممكنات بشيء في حال من الاحوال الا بالغير حال ان يجب وجود ذلك الشيء بالغير اى عند وجود ذلك الغير ويمتنع وجوده لولا ذلك الغير وهذه هى القضية المتفق عليها من اهل السنة والحكماء فقولنا الا بالغير افاد انه لابد لوجود الممكن من الغير ولا يكون من ذاته ولا يكون واجبا كما مر من المصنف وقولنا حال ان يجب الخ ويمتنع الخ افاد بعد التوسع المذكور ان ذلك الغير لابد ان يكون بحيث لو وجد يجب وجود الممكن عنده ولو لم يوجد يمتنع وجوده والا يمكن عدمه فى الاول ووجوده فى الثانى والممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وهنا يلزم فيهما الى آخر ما فصل واثبت المصنف فى المقدمة الثانية فالاستثناء افاد كلا من الامور الثلثة التى ادعيها المصنف واثبتها فيها من غير اشعار بضيق الوجوب نعم لو كان المعنى الاول يصل الى حد الوجوب بالغير ولم يلاحظ تعلق قوله بالغير بحرف الاستثناء ولم يتوسع فى صلة يجب لاشعر لكن التنازع طريق عربى شرعى نحوى وكذا التوسع فى الصلات فالغير فى افعال العباد اما الله تعالى او العباد اما استقلالا فى الاول يلزم الجبر وفى الثانى يلزم القدر واما بمدخلية منهما وهو حقيقة الحق المتوسط بينهما فنقول شيء من افعال العباد وان كان مجرد وجود العبد وذاته موجبا لوجوده اى لوجود شيء منها بلا واسطة وجود امر اخر ولا عدمه يكون وجود العبد وحده علة تامة لوجود فعله بحيث يجب عند وجوده ولا يتخلف عنه ويمتنع عند عدمه فقوله بلا واسطة قيد لقوله العبد ولهذا قدرنا هناك ما قدرنا فلو قدمه على الخبر لكان اوضح فى الاليتام واسبق فى الافهام فلا صنع له اى للعبد فيه اى فى الشيء الذى يجب اذا وجد ويمتنع اذا لم يوجد كما لا صنع الكافى للتعليل اى لما لا صنع له فى وجود نفسه وذاته اى فيما هو علة تامة وهو مجرد وجوده على ما هو المفروض ويجوز ان يكون الكافى لبيان اثبات عدم الصنع فى المعلول بالتشبيه على عدم الصنع فى العلة وبالجملة ظهر لك بما قلنا فائدة قوله كما لا صنع الخ فى المقام اذ كثير من الاوهام يتخيلون انه تشبيه مجرد وان كان العبد موجبا لوجوده بحذف الخبر بقرينة المعطوف عليه او كان اى وجد ذلك الشيء من العبد او كان ايجاب العبد فعله لا بمجرد وجوده بل بتوسط وجود امر بان يفرض صنع العبد فى ايجاده هذا الامر ثم له دخل فى ايجاد الفعل والظاهر من التوجيهات هو الاخير له لرعاية حسن التقابل بالمعطوف عليه فيه مع خلوه عن الحذف فنقول يجرى فى ذلك الامر الموجود مامر مرارا من المصنف فى المقدمة الثالثة لابطال دليل الجبر من انه يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فاذا وجب يخرج من صنع العبد ضرورة ان الواجب لا يكون مقدور العبد فلو قيل فليكن العبد من جملة تلك الموجودات المستندة الى الواجب فيكون للعبد مدخل ايضا فى الموجود المستند اليه نقول يجرى الترديد المذكور فى البرهان ههنا ايضا بان الموجود المستند الى العبد ما لم يجب به لم يوجد فاما ان يجب بمجرد وجود العبد او بتوسط امر موجود او معدوم او محال الى آخر البرهان وبعد هذا المنع والجواب ظهر اندفاع ما اورده العلامة فى التلويح على هذا الشق بان لقائل ان يقول وجوب

الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لاينا فى كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له
لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التى من شانها الترجيح والايجاد
انتهى فان ماصل قوله لجواز ان يكون الى اخره بتجويز كون العبد من جملة تلك الوسايط
المستندة الى الواجب ومدخليته لوفرضت لامحالة هى باعتبار قدرته وارادته فيجرى
ماموروسلم عدم الرجوع الى المنع السابق نقول لوكان ايراد العلامة باعتبار اصل القدرة
والارادة فلا كلام فى توقف افعال العباد لهما الا انهما اضطراريان يخلق الله تعالى لاصنع
ولاوسع للعبد فيهما كما سيجىء فى اخر البرهان فيما اشرنا اليه فى بيان قوله بتوسط
وجود امر اخر من حمل الوجود على معنى الايجاد اندفع هذا الايراد والله اعلم وان
كان الايراد باعتبار صرف القدرة والترجيح الذاتى فى الارادة كما يقتضيه التوصيف
بقوله التى من شانها الترجيح والايجاد وهو المراد بالامر اللاموجود واللامعدوم فهذا
المنع عين المدعى فيرجع الى الشق الرابع لانه قول بكون صنع العبد فى امر لاموجود
ولا معدوم وهو الشق الرابع المقصود اثباته الاشارة اليه فيما بعد بقوله فلا يكون الافى
امر لا موجود الخ وبما عرفت من ماصل ايراد العلامة اندفع ما اجاب عنه الفاضل
الچلبى بقوله واجيب عنه بان المستند الى الواجب بواسطة الموجودات يجب ان يكون
قديما لما عرفت فيما مر فينافى كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له انتهى وذلك لان مدار
ايراده تجويز كون العبد من جملة تلك الموجودات المستندة الى الواجب وليس بخارج
عنها واذا وجب ان يكون المستند الى الواجب بواسطة الموجودات قديما كما سلمه
هذا الفاضل يكون العبد ايضا قديما فلاينافى كون الفعل مقدورا للعبد ومخلوقا له فالجواب
ماكتبناه من الترديدات ولوسلم ان العبد ليس منها ومع هذا لايسلم العلامة منافات
وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له
نقول من لا يسلم هذه المنافات له ان لايسلم منافات قدم الفعل بواسطة الموجودات
القديمة بالاستناد الى الواجب كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له فيجرى خلاصة الايراد بان
يقال لقائل ان يقول قدم الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب القديم لاينافى
كونه مقدورا للعبد الى اخر ما قاله العلامة بل الوجوب ههنا وفى المقدمات الاربع مرادف
القدم ولذا فرعوا فى مواضع منها على مقدمة الوجوب وهى الاستناد الى الواجب القديم
وايضا كلاهما بالغير بمعنى دوام المعلول بدوام العلة فالجواب من هذا الفاضل بالارجاع الى
القدم اوبضمه لاينفع وانما الجواب ماحررنا بعده وان كان ايجاب العبد فعله بتوسط عدم
امر لايكون ذلك العدم الذى يفرض الصنع بواسطته العدم السابق على الوجود اذ لا
سبيل لفرض الصنع للعبد فيه اى فى العدم السابق وما فى حكمه لكونه ازليا وفى حكم العدم

السابق

السابق وساطة ذات الامر المعدوم وماهيته وكذا وساطة عدمه المستمر الان المصنف اسقطهما وبين لزوم المحال فى العدم السابق لان الذهن ينساق منه الى استحالة الاولين بادنى توجه لاشتراكهما فى الازلية فاندفع بطلان الحصر بما قال الفاضل الچلپى يجوز ان يكون بواسطة ذات المعدوم المتجدد وكذا اندفع ما فرع عليه بقوله فلا يرد شئ من المحالات المذكورة فلا تغفل فان قيل العدم السابق لا محالة يكون عدم حادث اذ لا يتصف عدما لممتنع بالسابق واللاحق وفى الواجب لا عدم اصلا فجميع ما لابد منه فى وجود ذلك الحادث من العلل والشروط ورفع المانع لو تحقق فيما لا يزال يوجد ذلك الحادث فيرتفع عدمه السابق فليكن زيد مثلا مانعا عن وجوده فما دام زيد موجودا لا يتحقق رفع المانع فلا يوجد ذلك الحادث لعدم تحقق جميع ما يتوقف عليه فلو وجود زيد دخل فى استقرار عدمه السابق نقول مانعية زيد اما ان يجب بمجرد وجود زيد او بتوسط موجود او معدوم او حال الى آخر البرهان فلا محالة يكون ذلك العدم الذى يلحق بعد الوجود فيكون معنى قوله بتوسط عدم او بالاخرة بتوسط اعدام امر موجود الا انه لم يات به رأسا ليتمشى الكلام فى العدم السابق وامثاله ويستظهر الشقوق كلها على ما عرفت والا فالاعدام نص فى اللاحق وما فى معناه مسقط للاحتمالات السابقة ايضا وهذا العدم اللاحق لا يمكن ان يطرأ الا بزوال العلة التامة لحدوث ذلك الامر او بقائه على ما تقرر من ان علة العدم عدم العلة اما بالكلية او بزوال جزء منها فالعلة التامة لهذا الامر ان كانت موجودات محضة اى بجميع اجزائها فكون تلك الموجودات واجبة بقضية الاستناد الى الواجب فلا يقدر العبد على اعدامها وازالتها حتى يجعله واسطة فى فعله وان لم تتمحض فى الوجود وكانت عدمات محضة لاحقة او كان للعدم اللاحق المختلط اذ السابق لكونه ازليا لا يتصور فيه الصنع فاكتفى عن بيانه بالعدم السابق مدخل فى تلك العلة التامة فالشرطية عطف على الشرطية الملحوظة خبر القوله فالعلة التامة الخ فزوال العلة التامة الخ لا يتصور الا بزوال المعدوم صرفا او مختلطا اذ بالشق الاول الموجود منه غير مقدور الاعدام لكونه واجبا بالاستناد الى الواجب فاكتفى عنه بالشق الاول فقال فزوال العدم اى اللاحق هو الوجود ولا اقل انه يلازمه فحينئذ يرجع هذا الشق الى ان يكون بتوسط وجود امر آخر وهو الشق الثانى وقد مر امتناعه فلا يفيده ثم اشار الى دليل بطلان الشقوق الثلث المذكورة فكانه قال وكل الشقوق باطل لاستلزامها خلاف ما قد ثبت بالوجدان من ان للعبد صنعا ما اى فعلا ما بالاختيار فتعين ان ايجاب العبد فعله لا يكون الا فى امر اى يكون عند توسط امر فالرضا محذوف وكلمة فى بمعنى عند ظرف الكون المستفاد من الاستثناء

بمعنى انه يجب ان يكون تحقق الفعل عند تحقق ذلك الامر وهو الحال ومؤداه وجوب تحقق الحال عند تحقق الفعل لا وجوب تحقق الفعل عند تحقق الحال والا لاستقل ولزم مذهب القدرية اشار الى هذا فيما بعد بقوله ثم ذلك للشيء الموجود لا يجب الخ وانما عدلنا عن الظاهر حيث توسعنا فى الظرف وقدرنا لفظ التوسط وارجعنا ضميره لا يكون الى ايجاب العبد فعله ليكون الكلام على طبق الاحتمالات السابقة فان هذا الكلام ابداء احتمال رابع كانه قال لما بطل الاحتمالات الثلث تعين الرابع وهو ان يكون العبد موجبا لفعله بواسطة امر لا موجود ولئلا يرد ما يرد على ما فعل العلامة فى التلويح حيث ارجع الضمير الى الصنع واول سابق البرهان على وفق لاحقه فقال وصنعه يجب ان يكون فى امر لا موجود ولا معدوم لا فى امر موجود لان صنعه فيه اى الامر الموجود اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شيء او بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها باطلة انتهى ما تعلق الغرض بنقله فيرد على تقريره انه لا يستوفى الاحتمالات العقلية لانه يحتمل ان يكون الصنع فى امر معدوم فالاولى ان يقال لا فى امر موجود ولا معدوم لان صنعه فيهما اما ان الخ وان الصنع فى امر موجود كما يحتمل ان يكون بالصور الثلث وقد ابطلها باسرها كذلك يحتمل الصنع فى امر لا موجود ولا معدوم اما ان يكون بلا وسطة او بواسطة وجود شيء او بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها باطلة ايضا بعين الدليل المذكور فى اقسام الامور الموجودة فيبطل البرهان من اصله هذا ثم ادعى المصنف ان ذلك الامر المتوسط لا موجود لئلا يلزم انه يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد ولا معدوم لئلا يرد انه بالعدم السابق او اللاحق وقد مر ان كليهما ينجر الى انهما غير مصنوع للعبد اشار الى هذين الفائدتين بقوله ولا يكون ذلك الامر الذى تعين الواسطة فيه واجبا اى موجودا واجبا ولا معدوما حدث بعد زوال عدمه موجود واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب وستعلم سر هذا التعميم فانه جواب عن السؤال المقدر كانه قيل ما ذكرتم من الشقوق الثلث كما يدل على امتناع كون الصنع فى الموجود او المعدوم كذلك يدل على امتناع ان يكون الصنع فيما زعمتم من الامور اللا موجودة واللا معدومة لانه لا واسطة بين الموجود واللا موجود وكذا بين المعدوم واللا معدوم فما زعمتم حالا اما داخل فى الموجود فيبطل وساطته بالشق الثانى او داخل فى المعدوم فيبطل وساطته بالشق الثالث من شقوق البرهان فيلزم بطلان البرهان من اصله فاجاب بقوله ولا يكون ذلك الامر الخ وحاصله على قياس ما مر فى المقدمات من جواب النقض ان هذا التاويل وان كان صحيحا فى نفسه لكن لا يستقيم فى قوله فالعلة التامة ان كانت موجودة محضة الخ فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع لجواز ان يدخل على هذا التقدير فى العلة التامة

لذلك

لذلك الامر امور لاموجودة ولا معدومة عندنا كالقصد فان قسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات فلانسلم ان كل موجود ممكن يجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى لايكون العبد قادرا على اعدامه ويخرج من صنع العبد لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات القصد الذى يصدر من العبد اى وقت شاء بطريق الصحة غير مستندة الى الواجب وغير ان يعلل بعلة توجبه وغير ان يلزم من تساوى نسبته الى الاوقات ووقوعه فى وقت وجود الممكن بلا ايجاد ولا الرجحان بلا مرجح اذ ليس له وجود فى الخارج كما يلزم هو لو قلنا بصدور سائر الممكن من علته التامة بطريق الصحة بل اللازم ترجيح المختار احد الاوقات المتساوية وتخصيصه بالوقوع وذلك جائز بل واقع كما مر فى المقدمة الرابعة بل ارتكاب القول بالحال انما هو ليمكن الاستناد لاعلى سبيل الوجوب اذ هو انما يمكن فيما الا فى الموجود كالحالة الحاصلة من الايقاع مثلا على ما مر فى المتن والشرح وان فسر بحيث يدخل الاضافيات فى المعدوم فلانسلم ان زوال كل معدوم لايمكن الا بزوال العدم الذى هو عبارة عن وجود شىء ما حتى يرجع الى الشق الثانى ويبطل باستحالته لجواز ان يكون من جملة تلك المعدومات امور لا مدخل للعدم فى مفهوماتها كالابوة والبنوة والقصد ونحو ذلك فان كلها معدومة على ذلك التقدير وزوالها لايكون بوجود شىء كما اذا تعلق القصد ثم انقطع او لجواز ان يكون زوال العدم عبارة عن حدوث الامر المسمى بالقصد من العبد بطريق الصحة غير مستند الى الواجب بل ارتكاب القول بالحال انما هو ليمكن الاستناد لاعلى سبيل الوجوب كما اسلفنا آنفا وبما عرفت من سوق التقرير من ان حاصل الجواب راجع الى منع الوجود حتى يجب بواسطة الاستناد الى الواجب باعتبار ان الشق الثالث من البرهان بالاخرة راجع الى الشق الثانى وقد عرفته مكررا والنقض باعتبارهما عرفت وجه تعميم قول المصنف فى صدر هذه الحاشية واجبا الخ فانه على ما عممناه بالتعميم السابق يكون قوله ولا يكون الخ من قبيل نفى المقيد وهو قد يصدق بانتفاء الموضوع ويصير خلاصة الجواب انا لا نسلم ان ذلك الامر موجود حقيقى خارجى من شانه ان يجب بالاستناد الى الواجب بل هو من الاحوال غير موجود ولا معدوم والموجود التاويل ليس من شانه ان يجب بالاستناد فلا ينتقض البرهان به ولا يخفى فاسدائه لا ينتقض الوحدة فى الخالقية ايضا ولو سلم انه ليس بحال بل هو موجود كذلك حدث ابتداء وبعد زوال العدم لكن لايكون واجبا بل يجب تخصيصه من عموم قضية الوجوب بالاستناد الى الواجب بالعقل وكذا من براهين النافى وقد سبق فى فصل قصر العام ان من المخصصات العقل اذ ح اى وجب ولم يخصص يخرج هو ايضا من صنع العبد فلا يبقى للعبد صنع فى امر لا موجود ولا معدوم فيلزم منه بطلان اتجاه التكليف اذ التكليف بالايطاق غير جائز والتكليف لابد من الاختيار والصنع فهو لا يتصور الا فيما به يكون لقدرة العبد مدخل فى

صدور الافعال ويبطل ايضا فائدة خلق القدرة فى العبد فلايكون فرق بين القادر وغيره لان اتم فوائده ان يكون الافعال مخلوقة للعبد واذهى ليست كذلك فلابد من ان يكون القصد مخلوقا له والافلافرق بين القادر وغير القادر فادنى مايتحقق به فائدة خلق القدرة ويتجه به حسن التكليف كون القصد مخلوقا للعبد فتعليل المصنف كانه فى معرض العلاوة وبعد التسليم والتنزل فكانه قال على انه لوسلم يخرج ح من صنع العبد وقدسبق ربط الكلام بوجه آخر ايضا فهو اشارة الى ما فصلناه والعلامة لم يتكلم فى التلويح بشىء منه اوهو اشارة الى انه ح يلزم بطلان ماقد ثبت بالوجدان واليه ذهب العلامة فى التلويح بقرينة ماسبق من المصنف وعلى كلا التقديرين يصلح وجها وسر التخصيص العقل واذا كان فى معرض العلاوة وتحقيق الجواب ماتمهناه من المنع لايرد على البرهان ان مدار عدم الوجوب اوكان هذا فليعين احد الشقوق السابقة بهذه العلة لانها مشتركة بينها ولايرد ايضا ان المانع وهو الاشعرى لايسلم محالية الخروج بل هى اوّل المسئلة عنده لانه يدعى الخروج ولزوم الجبر اونقول لما كان البرهان تحقيقيا مبنيا على ما ثبت عند الوجدان وليس للالزام على المصنف بعد طى التنزل والتسليم بماهو التحقيق عنده هذا واعلم انك كماعلمت مما سبق ان قول المصنف ههنا ولايكون ذلك الامر واجبا الخ بمنزلة السؤال والجواب فى المقدمات كذلك فاعلم انه بمنزلة قوله هناك ولايمكن استناد تلك الامور بطريق الايجاب الخ ايضا الى قوله ترجيحا لاحد المتساويين وبمنزلة قوله ايضا هناك واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير انه لايوجد شىء وان يجب بالغير مختص عن القول بالموجب بالذات الى قوله وهو الخ بمنزلة قوله ايضا فى البرهان الاوّل للتوسط ثم القصد مخلوق الله تعالى الى قوله فحصلت الحالة بمعنى ان المصنف ادى ههنا موءدى هذه الاقوال الاربعة الطويلة هناك بهذا القول الاخصر الاشمل فلعمرى ان المصنف ما احسن فى اختصار مسلك البرهان الآخر وما امتن قولى فى الديباجة انه خلاصة مستنبطة من المقدمات ثم قوله فيما بعد ههنا ثم ذلك الشىء الموجود لايجب الخ مقابل وعديل لقوله هناك ثم الحركة اى الحالة المذكورة الى قوله اذلا وجود للايقاع تفرقة بينهما فى الامر الاضافى وسيجىء تحقيقه فى شرحه ونفيا للاتحاد الكلية ثم حمل قول المصنف رحمه الله ولايكون ذلك الامر واجبا الخ على الجواب عن النقض المقدر بالمنع اوّلا ثم التسليم والتخصيص ثانيا وكذا حمله على سائر التنزيلات السابقة ان كان مارامه المصنف رحمه الله فذاك ونعم الحل والافهذه التحقيقات منا تصرف فى المقام صالح الاعتبار فى اثبات المرام اذ منشاء ورود النقض هو التوصيف بقوله لاموجود ولامعدوم فهو رتبة الورود بعده فلاوجه لحمل التوصيف المذكور على الجواب بالمنع وحمل قوله ولايكون ذلك الامر الخ على التنزل والتسليم منه بمعنى ولوسلمنا انه موجود لكن لايكون ذلك الامر واجبا بواسطة الخ اى يخصصه العقل عن

عموم الوجوب بالاستناد الى الواجب اذ خ يخرج الخ وهو مايتبادر الى بعض الاوهام فما تيسر لنا
فى حل هذا المقام ينبغى ان يكون فهم هذا الكلام فثبت بهذا المقدار من مقدمات المصنف
رحمه الله مع التحقيقات منا فى شرحها ان لاختيار العبد مدخلا فى فعله بحيث يتمكن فى فعله
وتركه وبطل مذهب الجبريين من ان العبد مجبور فى تعلق ارادته (اعلم ان هذا المقام يقتضى
البسط فى الكلام فانظر فيما فصل فى مسلم الاصول للعلامة القاضى محب الله البهارى مع
شرحه للمولوى نظام الدين الشهالى وهما كتاب فى المذهب الحنفى مفصل البيان غريب
الشهرة فى البلدة الفاخرة الى الآن حيث نصبا القواعد فى ما بين المذاهب فقالام فائدة
عند الجهمية الذين هم الجبرية حقا لاقدرة فى العبد اصلا بل هو كالجماد وهذا سفسطة محضة
ش فان الضرورة شاهدة بان افعالنا ليست كالافعال الصادرة عن السكين ونحوه وهذا
قوم لانزاع معهم لمناقضتهم عقولهم م وعند المعتزلة له ش اى للعبد قدرة موثرة فى افعاله
ش فعندهم ان الناس يستقلون فى الفاعلية ولامدخلية لغيرهم اصلا فى افعالهم م هم مجوس
هذه الامة ش اشارة الى الحديث المروى فى تقبيح القدرية قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم القدرية مجوس هذه الامة وهم المعتزلة حيث رأوا العبد قادرا فسموا انهم قدرية
فهم المجوس وهو فرقة من الكفرة من اغلاط الكفار يتعبدون النار وتكلموا فى صحة الحديث
كما فى بعض شروح المشكوة هذا هو المشهور والظاهر ان مرادهم ان العبد فاعل مختار
فى افعاله غاية الامر لها مبادى الارادة والنية والتصور والعزم وغيرها وهو من الله فلا جبر
محضا لتاثير قدرة العبد فى الافعال ولا تفويض الى العبد بكل الوجوه بل هو بين قدرتين
قدرة العبد وقدرة الله تعالى ولعله لايعدوا عن الحق وستطلع عليه انشاء الله تعالى م وما
فهموا ان الامكان ليس من شأنه افادة الوجود ش يعنى ان الممكن ليس يصلح ان يوجد
ويفيد الوجود فالمعتزلة حيث قالوا انهم الفاعلون لافعالهم عن هذه الضابطة غافلون ان
اراد المصنف رحمه الله ان امتناع افادة الامكان الوجود بديهى فهو غير مسموع وكيف يسمع
وقد انكر عليه كثير من اولى الفهم وان اراد انه برهن عليه لكنه لم يورده فهذا العبد لم
يطلع على براهين هذه المسئلة سوى ماذكره بهمنيار فى التحصيل لايصح ان يكون علة
الوجود الا ما هو برىء من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهذا هو صفة الاول تعالى لاغير اذ لو كان
يفيد الوجود مافيه معنى بالقوة سواء كان جسما او عقلا كان للعدم شركة فى افادة الوجود لما
كان لما بالقوة شركة فى افادة الوجود لما كان لما بالقوة شركة فى اخراج الشىء من القوة
الى الفعل وبعض المتاخرين بعد مازيفه اورد من عند نفسه وجها حاصله ان الواجب تعالى
هو الموجود الواجب وغيره ممكن به صار موجودا او واجبا لوجوب استناد الكل الى الله
تعالى فيلزم ان يكون وجودات الامور كلها مستفادة من امر واحد هو الواجب الوجود بذاته
فالاشياء كلها بالقياس اليه محدثة لما تحقق ان الواجب بذاته هو الموجود الحقيقى والموجود

فى حد ذاته وغيره ليس موجودا فى نفسه وانما يكون موجودا باعتبار انتسابه اليه تعالى
وان التاثير والايجاد حقيقة انما هو الافادة لذات المجعول متعلقة به بحيث يكون بارطبانها
به مبدأ انتزاع الوجود منها ومصداقا لحمل الوجود اذ الشىء مالم يكن موجودا او وجودا
فى نفسه لايصير امر آخر بارطبانه موجودا فثبت ان لاتاثير الا لله تعالى وهو مفتقر الى مزيد
توضيح م وعند اهل الحق له ش اى للعبد م قدرة كاسبة لكن عند الاشعرى ليس معنى ذلك
ش اى وجود القدرة الكاسبة م الا وجود القدرة متوهمة مع الفعل بلا مدخلية للعبد اصلا
وحاصله ان العبد ليس له قدرة ولادخل بل بين الفعل والعبد ليس علاقة الا علاقة المحلية
والحالية كالسواد القائم بجسم غير مقتض لهم قالوا ش اى الاشعرية م ان ذلك ش اى وجود
قدرة متوهمة م كاف فى التكليف والحق انه كقول المجبر ش عند التحقيق فهم وان احترزوا عن
الجبر لفظا لكن قلوبهم به مؤمنون اذ ليس نسبة الفعل الى العبد نسبة الفاعلية ولا نسبة
الشرطية فلا علاقة بينهما فالعبد كالسكين لله تعالى وهذا هو الجبر حقيقة ثم اكتفائهم بهذه
القدرة التى اخترعوها فى التكليف ايضا غير معقول لكن يتاتى على اصلهم فان تكليف العاجز
جائز عندهم ثم انهم وان قالوا بجواز تكليف الانسان بما لايطيقه لكن منعوا وقوعه ولم يدروا
ان كل تكليف تكليف بالمحال فانه لافرق بين ايجاب الحركة على المرتعش وبين ايجاب
الحركة على غيره وكذا نهى الاعمى عن نهى البعيد ونهى الكفار عن الكفر ولايفرح
عليه عاقل واعتذروا عنه بما لاينفع م وعند الحنفية ان للعبد قدرة كاسبة لكن الكسب ليس
ماقال به الاشاعرة من القدرة الصورية بل الكسب عندهم م صرف لقدرة المخلوقة ش لله
تعالى فى العبد م الى العزم المصمم الى الفعل فلها ش اى لقدرة العبد تاثير فى القصد المذكور
م ويخلق الله سبحانه الفعل المقصود عند ذلك ش اى عند صرف القدرة او العزم المصمم بالعادة ش
يعنى جرت العادة الالهية بان يخلق الله تعالى بعد الصرف عادة لا ان الصرف
المذكور او العزم المصمم داخلان فى الفعل واعترض عليه بان الكلام
منقول الى ذلك العزم والقصد فان فاعل ماذا فان كان هو العبد فهم مالوا الى الاعتزال
وان كان هو الله تعالى فهو الاشعرية فان الفعل من الله تعالى وباقى الشرايط كذلك
يعنى امر الكسب وهو ايضا من الله تعالى فليس نسبة الفعل الى العبد الا نسبة
الحلول والنقوش الى المنقوش فيه فهم ايضا اكفاء المجبر م فقيل ش فى دفعه م ذلك القصد
من الاحوال غير موجود ولا معدوم فليس بمخلوق ش فان الخلق ايجاد موجود والحال ليس بموجود
واحداثه ليس ايجاد الموجود وليس الاحداث كالخلق بل هو اهون فيجوز ان يكون قدرة
العبد محدثة ولايكون خالقة لان الخالقية اصعب والاحداث اهون فيتصف به فان قلت
ان الذى ليس بموجود ولا معدوم يحيله العقل بديهة قلت لم يريدوا ما هو المفهوم

ظاهرا

ظاهرا بل ارادبه مالاينكره احد من اولى العقل فنقول انما الاشياء على انحاء الاوّل الذى لايترتب عليه اثر من الاثار كالعنقاء وشريك الواجب تعالى فسموه معدوما والثانى مايكون موجودا فى نفسه وله ذات ثابتة فى الاعيان كزيد وعمرو وسموه موجودا والثالث ماهو صفة لشىء ويترتب عليه آثار كثيرة ولكن ليس له وجود وانما الوجود للموصوف بالذات وله بالعرض فهو ليس بموجود وهو ظاهر وليس بمعدوم كالاعتباريات من الوجود والامكان والوجوب وغيرها غايته ان الحكيم فسر المعدوم بما ليس بموجود فيدخل هذا الامر فيه فلا يقول بالواسطة واكثر المتكلمين ايضا وافقوه وقائلوا الحال راعوا اطلاق اللغة فان اهلها لايطلقون المعدوم على حيوانية الحيوان وكذا جوهرية الجوهر فحاصل المقال ان الممتنع من الشرع والعقل هو ان يصير الممكن فاعلا وخالقا وهو افادة الوجود ولا امتناع فى ان يكون فاعلا للاحوال فلقدرة العبد افادة العزم والقصد وبعده يصير الفعل مخلوقا من الله تعالى بالعادة فيتجه التكليف اليه وههنا بحث وهو ان الخالق خلقان خلق ذات موصوفة بالموجودة ويسمى جعلا موعلما واليه ذهب المشائيون وبعض متاخرى المتكلمين فان زعموا هؤلاء الذين رأوا القصد حالا النحو الثانى فلا يصح فان الوجود ايضا من الاحوال فالاحداث مثل الخالق اللهم ان يدعى ان احداث الوجود اقوى ولا يصلحه طبيعة الامكان وان اريد النحو الاوّل فيرد عليه ان معنى الاحتياج هو الامكان وهو قسمين امكان وجود الشىء فى نفسه وامكان وجود شىء لشىء فان ابى طبيعة الامكان الفاعلية فهما سيان ويمكن الجواب بانا نجد تفرقة بين صدور الزوجية من الاربعة وبين ايجاده امرا موجودا ولذلك ترى الحكماء يتفقون على ان العوالم كلها مستندة الى الحق تعالى مع ان لوازم الماهية مستندة اليها فقط وهى اعتبارية فلو التزم ان القصد الذى هو من الاحوال من العبد لامخالفة مع الشرع والعقل فتدبر م وقيل ذلك القصد ليس بحال ش لاستحالتها بديهة ش فان الواسطة بين وجود الشىء وسلبه غير معقول م بل هو ش م موجود ش فى الخارج فالافعال كلها من الله تعالى والقصد المنضى اليه بالعادة من العبد فان قلت فما تصنع بقولهم ان افعال العباد مخلوقة الله تعالى مع ان القصد من افعاله وليس مخلوق الله تعالى اجاب بقولهم فيجب تخصيص القصد الموصوم من عموم الخالق بالعقل ش وسيجىء فى المبادى اللغوية ان من المخصصات العقل م لانه ش اى كون القصد مخلوقا للعبد م ادنى مايتحقق به فائدة خلق القدرة ش لان اتم الفوائد ان يكون الافعال مخلوقة له واذ هى ليست كذلك فلابد من ان يكون القصد مخلوقا له والافلا فرق بين القادر وغيره م ويتجه به حسن التكليف ش فان تكليف مالايطاق غير جائز وان التكليف لابد له من الاختيار وهو لايتصور الا فيما يكون لقدرة العبد مدخل فى صدور الافعال م وهذا كانه واسطة بين الجبر والتفويض ش فانه مافوض الى العبد على الاطلاق

فان خلق الافعال من الله تعالى وما جعل العبد مجبورا فانه جعل خالقا لعزمه وانما قال بكلمة كان لانه فوض بعض الافعال اليه وهو القصد وفيه شائبة من التفويض وقد عرفت ان العبد لو كان فاعلا لفعله لصح الوساطة ايضا م وفيه ما فيه ش لان اتجاه حسن التكليف وتحقق فائدة خلق القدرة يقتضى ان يكون للعبد صنع واما ان ذلك الصنع هو العزم فغير لازم فتخصيصه من العمومات لا يدل عليه دليل بل الذى يوجب التخصيص انما يقتضى ان يكون الافعال الاختيارية كلها مخصوصة من العمومات فان امر اقم الصلوة يقتضى ان يكون هذا المأمور به من الممكن قوله ادنى ما يتحقق به الخ لا يدل على انه المخصوص فان القدر الضرورى ان فائدة التكليف ينادى على ان للعبد صنعا واما ان الادنى كاف فلا دليل عليه وايضا يلزم منه ان يكون من قوة الامكان الافادة وقد نهى عنه فيما سلف م وعندى ان العبد مختار ش فى افعاله م بحسب الادراكات الجزئية الجسمانية مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية وشرح ذلك فى الفطرة الالهية ش وهى رسالة منه فى مسئلة الاختيار وغيرها مما يناسبهم وانها ش اى تلك الرسالة م لاحدى من تفاريق العصى ش ولم ينقل الينا حتى نشرحه على طباقها انتهى مسلم الثبوت وشرحه الكبريت والمناط فى النقل ان الماتن اتى بعجايب لم توجد فى مصنفات سائر العلماء الكبار ولا فى مطولات هذه الديار وصرح بمقاصد بعضها مما رامه خواوند الاولاد المحبوبى الانصارى وهو المبدع بعضها بجودة طبيعته الجبلى فالتقايد به نعم التحقيق والتمسك به هذا التوفيق منها انه صرح ان الكسب الذى اثبته الاشعرى صورى وهمى فهو قائل باسم الكسب بلا مسماه فصار من الجبريين اشار اليه المصنف فى المقدمات الاربع ومنها انه صرح على وفق المصنف ان الكسب الذى اثبته الحنفيون حقيقته وماهيته الصرف او العزم المصمم من العبد والعلامة قال فى شرح مقاصده فيسمى اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم يعرف حقيقته انتهى ومع هذا لم يصرح هو وغيره فى مطولاتهم بالفرق بين الاشعرى والحنفى واجملوا الكلام فى القول بالكسب ومنها انه بعدما ادعى ان الصرف المذكور من العبد حقيقة اتى بان لهم فى اثباته طريقين بكل منهما يندفع الكلام فى براهين الوحدة فى الخالقية بنقل الكلام الى الصرف المذكور احدهما انا لا نسلم ان الصرف المذكور من الموجودات بل هو من الاحوال لا موجود ولا معدوم فايجاده ليس بخلق بل هو احداث وفرق بينهما والخلق يختص بما يدخل عرصة الوجود فكون الكسب من العبد حقيقة لا يبطل وحدة الخالقية اشار المصنف الى هذا الطريق بقوله فلا يكون الا فى امر لا موجود ولا معدوم وبقوله ايضا ولا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الخ على ما حملناه عليه فعلى هذا لا حاجة اصلا الى اثبات مخلوقية القصد بالتكلفات الركيكة التى ارتكبها المصنف فى البرهان الاول ولا يرد ايضا ما اعترض عليه العلامة

بقوله

بقوله ولقائل ان يقول لو كان الاستناد الخ ولا يحتاج الى الجواب عنه الا ان ما ارتكبه المصنف اشارة الى طريق ثالث اختاره بعض المحققين فى اثبات الكسب على ما نقل العلامة ملخص كلامه وقد يجىء تفصيل كلامه فيما بعد انشاء الله تعالى فانتظر (وثانيهما انا وان سلمنا كون الصرف من الموجودات لكن نخصصه بالعقل من براهين عموم الخلق يتجه حسن التكليف ويتحقق ادنى فائدة خلق القدرة اشار المصنف الى هذا بالتعليل بقوله اذ خ يخرج الخ على ما حملنا وقال فى البرهان الاوّل لان هذا ينافى خلق القدرة والى طريق التخصيص ذهب العلامة ابن الهمام وقال لزوم الجبر يندفع بتخصيص النصوص باخراج فعل واحد قلبى وهو العزم المصمم انتهى ثم قول الماتن وفيه ما فيه وتوجيه الشارح له بان تصحيح التكليف وتحقيق الفائدة فى خلق قدرة العباد لا يتوقف على كون مصنوع العبد خصوص العزم بل الذى يوجب التخصيص انما يقتضى ان يكون الافعال الاختيارية كلها مخصوصة من العمومات انتهى ومن ههنا قال العلامة ابن الهمام فى هذا المقام فان قيل لا شك انه تعالى خالق للعبد قدرة على الافعال ولذا يدرك التفرقة بين الحركة المقدورة وهى الاختيارية وبين الرعدة الضرورية والقدرة ليس خاصيتها الا التأثير اى المقدور فان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة ويستحيل اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد فوجب تخصيص عمومات النصوص السابقة بما سوى افعال العباد الاختيارية فيكونون مستقلين بايجاد افعالهم الاختيارية بقدرتهم الحادثة بخلق الله تعالى كما هو رأى المعتزلة والا كان جبرا محضا فيبطل الامر والنهى انتهى وحاصل ما قبل الترقى بقوله بل الذى يوجب الى آخره هو ما اشرنا الى وروده فى شرح تعليل المصنف الا انا نفيناه بحيله انه لا يرد على هذا البرهان الآخر تزييف وتضعيف لهذا الطريق الثانى ترويجا وتقديما لما سماه له بقوة قريحته على ما قال وعندى ان العبد مختار الخ والافالمناقشة بان القدر الضرورى ان صحة التكليف وتحقق فائدة القدرة يبتنى على ان للعبد صنعا ما واما ان الادنى كاف فيه فلا دليل عليه مكابرة على العقل فان مدار صحة التكليف ومحط القول بخلق القدرة على اندفاع لزوم الجبر ولا شك فى اندفاعه بتخصيص ما هو الادنى من عموم النصوص على ما سبق النقل من ابن الهمام ان الجبر يندفع بتخصيص النصوص باخراج فعل واحد قلبى وهو العزم المصمم وكذا لا وجه لما قال وايضا يلزم منه ان يكون من قوة الامكان الافادة لان مدار الكلام على تخصيص العزم من العمومات فمن ارتكب تخصيص افادة العزم عن هذه الكلية ايضا ثم اعلم لعل مدار ما سنح على الفعل الثانى من ان العزم من الموجودات والاحوال لبديهة استحالتها اذ الواسطة بين الشىء وسلبه غير معقول ولهذا لم يحتج الى تزييف الطريق الاوّل ولا يرد ما يرد على المخصص ولا الوحدة فى الخالقية لانه لا وحدة فى العلم والادراك الا انه يرد ان النزاع فى التأثير

والافعال لا فى العلوم والادراكات وبالجملة ما لم يتلق تلك الرسالة على الكمال لايتبين تحقيق الحال ثم المصنف ابطل مذهب القدرية بنفى استقلال الامر المذكور فى الايجاد مع الاشارة الى ان المراد بالامر اللاموجود واللا معدوم هنا اى فى دليل التوسط غير اللاموجود واللا معدوم المذكور فى مقدمات دليل ابطال الجبر فقال ثم اى بعد اثبات مدخلية الاختيار وابطال الجبر نقول فى ابطال القدر ذلك الشىء الموجود من افعال العباد لا يجب على تقدير تحقق ذلك الامر الصنوع للعبد كما كان يجب على تقدير الامر المذكور فى المقدمات الاربع فلا محالة الامر المذكور ههنا غير الامر المذكور هناك وهو الايقاع والايجاد الذى يجب الفعل عنده قطعا فبامرنا هذا لايجب لعدم استقلاله فى التاثير وتوقفه اى ذلك الامر او الشىء الموجود على امور لا صنع ولا وسع للعبد فيها اصلا اى لا كسبا ولا خلقا كقدرة العبد ووجوده اى مع وجوده قالوا وبمعنى مع فاندفع ما اشار اليه العلامة فى شرح هذا الكلام من التسامح لان مع تدخل على المتبوع فلايرد ان الاولى تقديم الوجود وامثالهما مما هو بمحض خلق الله تعالى كسلامة الآلات وصحة القوابل وبهذا الاعتبار قال فى البرهان الاوّل فالقصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات هى مخلوقة الله تعالى وكذا اندفع بما قلنا من اشارة هذا المقام ما حمل العلامة عليه من التسامح قول المصنف ثم ذلك الشىء الموجود لا يجب الخ حيث عنون شرحه بقوله ثم ذلك الامر الخ وحمل العبارة على بيان التغاير بين الحالين وادعى انه الانسب فى المقام لاما قاله المصنف من نفى الاستقلال صريحا مع الاشارة الى نفى التغاير بينهما اعلم ان لبعض المحققين من ائمة الدين فى ابطال طرفى الافراط والتفريط اللذين هما الجبر والقدر واثبات الحق المتوسط بينهما طريقا اخر يغاير طريق المصنف على ما يفهم من تفصيل العلامة ملخص كلامه فى التلويح لكن اختصره فى شرح المقاصد وانجر كلامه الى انه قائل بالجبر حيث قال ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين انه لاجبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادى القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره والمبادى البعيدة على عجزه واضطراره فالانسان مضطر فى صورة مختار كالقلم فى يد الكاتب والوتد فى شق الحايط وفى كلام العقلاء قال الحايط للوتد لم تشقنى فقال سل من يدقنى انتهى فالتفريع والتمثيل وكلام العقلاء كله صريح فى الاجبار على ما قال الامام الرازى فى تفسيره الكبير الانسان مجبور فى صورة مختار وهو انهى ما يمكن ان ينتهى اليه فهم البشر وقال فى تفسير الحشر الفعل لا يحصل الا عند حصول داعية متاكدة فى القلب وحصول تلك الداعية ليس الامن

الله تعالى وكانت الافعال باسرها مستندة الى الله تعالى بهذا الطريق انتهى فهذا امداد منهما للشيخ الاشعرى وليس كذلك فان فى المعارف شرح الصحايف تحقيقا لمذهب بعض ائمة الدين يقرب الى طريق المصنف بعض القرب ويصلح ان يكون حاصل عبارة التلويح حيث قال بعد ذكر مذهبى الجبر والقدر وهما فى طرفى الافراط والتفريط والحق بينهما وتحقيق ذلك ان ما يصدر عن الانسان قد يكون بقدرته وارادته كمشى الانسان الصحيح وقد لا يكون كحركة المرتعش لانا نعلم يقينا ان الاول متمكن من الفعل والترك دون الثانى وهذا ضرورى فلا بد من الاعتراف به فثبت ان بعض افعال الانسان بقدرته ولا شك ان القدرة لا يكون بقدرة العبد وارادته لانها متى زالت عنه بمرض وغيره لا يتمكن من تحصيلها بنفسه بل قدرة الله تعالى ومشيته بان يخلق فى العبد قوة التمكن من الفعل والترك والارادة التى هى ميل النفس لا بد وان يكون تابعة للشعور بمصلحة تحقيقية او ظنية واصل الشعور سواء كان بمصلحة او غيرها ايضا ليس بقدرة العبد واختياره بل بخلق الله تعالى وارادته ولا تاثير لقدرة العبد الا فى حركاته وسكناته وصرفها الى حاجته ولا بد للصرف من الالات والقوابل فان فعل النجار لا يتم الا بحديد وخشب وفعل الطباخ لا يكمل الا بالنار والحطب وتلك الالات وقبولها وخواصها كصلابة الحديد وحرارة النار ليست الا بخلق الله تعالى وارادته وكذلك القوابل كقبول الخشب للنحت والاحتراق ايضا بقدرة الله تعالى ومشيته ولا سيما ان الممكنات فى البقاء ايضا تحتاج الى قدرة الله تعالى ومشيته فيكون الاثر الصادر عن قدرة العبد وارادته صادرا عن قدرة الله وارادته صدور الاثر عن سبب السبب المفضى لوجوده وقت تاثيره وما يحتاج اليه تعلقه وبقائه ولكن بالنظر الى ان الاثر صدر بتاثير قدرة العبد على وفق ارادته كان الاثر منه فبالنظر الى الاول صح اسناده الى الله تعالى وبالنظر الى الثانى صح نسبته الى العبد فاذن تاثير قدرة الله تعالى واختياره حق وتاثير قدرة العبد ايضا حق وقد تم الاثر بهما هذا هو الطريق الحق انتهى وفى مفاتيح البزدوى وفيه اشكال ظاهر وهو ان المؤثر فى وجود الشىء انما هو سببه اما سبب السبب فتاثيره حقيقة فى السبب دون ذلك الشىء فالاعتراف بكون السبب هو قدرة العبد وارادته وكون قدرة الله تعالى وارادته سبب السبب اعتراف بمذهب المعتزلة لانهم لا يقولون غير هذا وايضا لو اعتبر السبب هو قدرة العبد وارادته واعتبر قدرة الله تعالى وارادته سبب السبب لم يكن لاعتبار المجموع من قدرة الله تعالى وقدرة العبد مؤثرة معنى اذ لا وجه لكون المجموع سببا سوى ان كلا منهما جزء العلة واعتبار سبب السبب جزء العلة مما لا وجه له وكيف يكون قدرة الله جزء المؤثر وانها يشتغل بالتاثير وما صار مؤثرا لا يجعل جزء المؤثر مع ان اعتبار

قدرة الله تعالى وارادته جزء المؤثر ينبئ عن العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وجوابه
ان المعتزلة وان كانوا يرون الاقدار وسائر ما يحتاج اليه الفعل من الله تعالى لكنهم لا يضيفون
الفعل اليه تعالى حقيقة زعما منهم ان اضافة الفعل الى سبب السبب مجاز ونحن نضيفه اليه
تعالى حقيقة لان خلق الفعل اما ايجاده بلا تخلل مؤثر فيه واما ايجادا هو المؤثر فيه بكل
من الوجهين خلقه حقيقة فكل ما يفعله العبد باختياره مضاف الى قدرته لانه المؤثر فيه ومضاف
الى قدرة الله تعالى وارادته لانه لما اوجده بايجاد ما يؤثر فيه فيصح ان يقال اوجده الله تعالى
من حيث انه اوجده بايجاد المؤثر فيه ويصح ان يقال اوجده العبد من حيث ان المؤثر فيه هو
قدرته وارادته وكل من الاضافتين حقيقة غير انه من حيث الاضافة الى الله تعالى يسمى مخلوقا
ومن حيث الاضافة الى العبد مكتسبا وهذا معنى ما يقال الخلق من الله والكسب من العبد فمعنى
تاثير المجموع من قدرة الله تعالى وقدرة العبد هو صحة اضافتهما الى كل من القدرتين لكن
بجهتين مختلفتين لا كما قالت القدرية انه مضاف الى العبد حقيقة والى الله تعالى مجازا ولا كما
قالت الجبرية من انه مضاف الى الله حقيقة والى العبد مجازا انتهى والاشكال بازوم
العجز يندفع بجرى العادة وليس للعجز فائدفع بهذا الجواب مانوهم مذهب
بعض المحققين من لزوم الاجبار او الميل من الاعتزال واندفع ايضا ما قال العلامة
في التلويح والقائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته لا ينازعون في توقفه على امور من الله
كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك انتهى فتفطن فانه ليس كل النقل محض النقل على
ما زعمت ايها العنود ولا شيء مما نقلت ما علمت ايها الحسود ثم المصنف فرع بقوله فالامر
الاضافي الخ تحقيقا وتعريفا لماهية الكسب ورد المن قال لا يعرف ماهيته ولهذا اخذوا
في لسانهم لفظ الكسب واهملوا عن مصداقه يشهد به الرجوع الى مطولاتهم فالفاء فصيحية اى
فاعلم ان الامر الاضافي اى اللاموجود واللامعدوم الذي صدر من العبد بطريق الصحة
كما علمت اصل الصدور من قوله فلا يكون الافي امر الخ وكونه بطريق الصحة من قوله
لا يجب على تقدير ذلك الامر واجبا وهو اى الامر الاضافي الذي علمت انه لا يجب عنده
وجود الاثر من قوله لا يجب على تقدير ذلك الامر الخ فهذه الجملة معترضة بين المبتداء
والخبر ويجوز ان يكون حالا من فاعل صدر او ضمير هو زائد والموصول الثاني عطف على
الاول فيكون من جملة الاوصاف والخبر قوله يسمى اى الموصوف بتلك الصفات كسبا معناه
لا ايقاعا ولا خلقا لانه الامر الاضافي الذي يصدر من العبد او من الله تعالى ويجب عنده
وجود الاثر كما هو كذلك في مقام ابطال دليل الجبر حتى يكون العبد موجدا وخالقا لذلك
الشيء الموجود وبما ترى ما صنعنا في شرح هذا الكلام اندفع ما فعل العلامة في شرحه فارجع
على تلويح العلامة ما ذا ترى فانه لوح على ان عبارة المصنف محمولة على التسامح فحمل

قوله

قوله وهو الذى لايجب الخ على الخبر وقوله يسمى كسبا على انه جملة مستأنفة مستقلة فاخرج العبارة عن الصحة الظاهرة فيها فعلى ماشرحنا ايضا اشارة بل صريح فى بيان المغايرة بين القصد والايقاع فثبت ان الفعل حاصل بمجموع القصد من العبد والخلق من الله تعالى عقيبه حتى لو لم يقصد لم يخلق شيئا وفى مفاتيح البزدوى اتفقوا على ان افعال الحيوان التى لايكون توجده وارادته كحركة المرتعش لاتاثير لقدرة العبد فيها اصلا واختلفوا فى الافعال التى تصدر عقيب قصده على وفق ارادته فقال الاشعرى لاتاثير لقدرة العبد فيها اصلا بل المؤثر فى قدرته وافعاله انما هو قدرة الله تعالى وارادته وتابعه فيه كثير من كثير من العلماء وهذا المذهب يسمى بالجبر وقالت الفلاسفة والمعتزلة وامام الحرمين وهو من اهل السنة والجماعة ان المؤثر مجموع قدرة الله وقدرة العبد وهو اقرب الى الحق وبه قال ابو الاسحاق الاسفرانى لانه ذهب الى ان قدرة العبد مؤثرة بمعين اى مؤثرة بمعاونة قدرة الله تعالى انتهى فيحتمل ان يكون مراد صاحب المفاتيح من هذا القوم هو الحنفية كما هو مقتضى المقابلة بالاشعرى فعلى هذا يكون ماقاله المصنف ههنا عين مذهب الاستاذ كما هو فهم بعض علماء العصر ويحتمل ان يكون مراده بعض ائمة الدين ومن تبعه فان له مذهبا وطريقا خاصا فى اثبات التوسط على ما اسلفنا تفصيله الى هنا تم البرهان الآخر مع شرحه الاوفر لكن لما انجر اخر البرهان الى الفرق بين الكسب والخلق وكان مداره على اقتران كل منهما بقدرة فاعله نقل الفرق المبنى عليه بقوله وقد قال مرتبطا بقوله يسمى كسبا اى كيف لايسمى كسبا بل ايقاعا وقد قال فى الفرق بينهما مشايخنا رحمهم الله تعالى ما اى تاثير يقع به اى بمدخليته المقدور من الافعال والاعيان مع صحة انفراد القادر سواء تحقق الانفراد كما فى الموجودات التى لاصنع للعبد فيها كخلق الافلاك مثلا ولم يتحقق لكن صحة الانفراد الا انه جرى عادته بان يخلق بمدخلية العبد كما فى الاختياريات به اى بايقاعه ولايجوز ان يرجع الضمير الى الموصول اى التاثير لان العبد ايضا منفرد فى كسبه لكن لاينفرد فى المقدور فهو خلق والقادر فى الخلق هو الله تعالى وما يقع به اى بمدخليته المقدور كافعال العباد الاختيارية مع عدم صحة انفراد القادر به بايقاعه فى نفس الامر فضلا عن التحقق فهو كسب والقادر فى الكسب هو العبد ثم نقل من هذه المشايخ او من غيرهم او من عنده كلاما يناسب لهذا الفرق من وجه ويغاير من وجه فقال ثم اى بعد الفرق المذكور فرق آخر باعتبار ان مقدورات الله تعالى قسمان مايصح انفراد القادر به اى بايقاع ذلك المقدور مع تحقق الانفراد كما فى الموجودات التى لاصنع للعبد فيها اى مع خروج الانفراد من الصحة الى الفعلية وكذا قوله والقسم

الثانى مايصح انفراد القادر به وهو الله تعالى ايضا لكن لا يكون منفردا بمعنى لكن الله تعالى اجرى عادته بان لايخرج انفراده من الصحة الى الفعل بل بان يكون لقدرة العبد مدخل ما فى ذلك الشىء من المقدورات كالافعال الاختيارية للعباد فالصحة فى كلام مشايخنا بالمعنى الاعم من الوقوعى فى تعريف الخالق والمسلوب فى كلامهم فى تعريف الكسب هو بمعنى الامكان المحض وههنا بمعنى الامكان الوقوعى فقط فى القسم الاوّل والمثبت فى القسم الثانى هو الامكان المحض المسلوب فى كسب المشايخ فلامنافات بينه وبين هذا البيان ولهذه المناسبة بل للهداية الى ان مراد مشايخنا من الصحة ماذا ادرج هذا البيان فيما بين تفسيرى كل من الخالق والكسب ومن وجوه النسبة بين هذا البيان مشايخنا ان بعض مقدورات الخالق المعرف بتعريف مشايخنا هو المعرف بتعريف القسم الاوّل من قسمى المقدورات وبعضها مع كل مقدورات الكسب المعرف بتعريف مشايخنا داخل فى القسم الثانى من قسمى المقدورات وتا ثير بعض مقدورات القسم الثانى مع تاثير كل مقدورات القسم الاوّل خلق معرف بتعريفى مشايخنا وتاثير بعض مقدورات القسم الثانى هو الكسب المعرف بتعريف مشايخنا والله اعلم وقيل فى المعرف بينهما مر مافيه اشارة الى انه مقدوح ومجروح حيث يحتاج فى تعريفه الى تكلفات كثيرة ومع هذا لايتم جمعه اومنعه بدون الارجاع الى تعريف المشايخ كما ستقف فقوله ما اى تاثير مقدور بحذف المضاف والموصول عبارة عن المقدور لانه هو الواقع والموجود اوالموصول عبارة عن التاثر والتصرف ولاحذف والتكلف فى قوله ومع اى مفعوله واثره لا فى محل قدرته اى القادر والمدلول عليه بالموصول اوالمقدور والنسبة مجازية اوالتصرف وقد سبق ان كلا من التصرفين مقرون بقدرة ولقدرة كل محل هو فاعله فمحل قدرة الخالق الخالق ولم يقع الخالق فيه بل فى العبد ومحل قدرة الكسب هو الكاسب اوالموصول عبارة عن المقدور ولاحذف والتكلف فى قوله فهو خلق اى مخلوق اواثره وبالجملة بدون احد هذه التوجيهات لايصح الحمل ومع هذا ينتقض منع التعريف بكسب فعل الغير كتحريك زيد عمرا ولذا يحتاج الى احد هذه التمحلات قوله وما وقع فى محل قدرته هو كسب وقد عرفت ان محل الكسب هو العبد فالكسب واقع فيه وينتقض جمعه بالمثال المذكور فلهذا قال المصنف بعد ما اشار الى الضعف بصيغة التمريض وهذا اى تفسير القيل وان كان بحسب العبارة وظاهر الحال تفسيرا تاما آخر اى مغايرا لتفسير المشايخ لكن فى الحقيقة اى باعتبار ماتحققت ماله مما حققناه حيث علمت انه رجع ماله الى قول المشايخ مايقع به المقدور ومع هذا لايتم منعه اوجمعه بدون ضم قولهم مع صحة الانفراد وعدم صحته ولهذا قال المجموع

اى

اى مايجتمع من الاثنين للخلق والاثنين للكسب تفسير واحد تام القيود جامع الافراد ومانع الاغيار فان قول المشايخ مايقع به المقدور مجمل من حيث ان الوقوع فى محل القدرة اولا فى محلها فبضم كلام القبيل اليه يتم قيوده ويحصل الاطلاع ببعض ذاتياته وان كان واقعيا واقعا ولم يكن له دخل فى الاحتراز وقد عرفت ان فى تعريف القبيل تسامحا لا بد من الارجاع الى قول المشايخ ما يقع به المقدور ومع هذا لا يتم منعه اوجمعه بدون ضم قولهم ويصح انفراد الخ فالتعريف المستنبط من المجموع للخلق قولنا امر اضافى يجب ان يقع به المقدور لا فى محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر وللكسب امر اضافى يقع به المقدور فى محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بذلك الامر يشعر بانه بعد ضم قيد القبيل لا فى محل قدرته اوفى محلها الى تعريف المشايخ يحصل الاطلاع بتفاصيل ذاتيات الخلق والكسب وان تعريف القبيل يرجع حاصله بعد احد التوجيهات السابقة الى قول المشايخ مايقع به المقدور ومع هذا لا يتم منعا وجمعا ما لم يضم اليه قول المشايخ ويصح انفراد القادر اولا يصح الخ فان قلت لم لا يجوز ان يكون معنى قول القبيل ماوقع الخ اى تصرف له تعلق بطريق الوقوع لا فى محل القدرة اوفى محلها وان كان له فى الكسب تعلق بمحلها بطريق القيام ايضا كما فى تحريك زيد نفسه فيصح تعريف القبيل من غير التسامح قلت نعم لكن الانتقاض بمادة النقض السابق باق فيحتاج الى الضم المذكور فان قلت التعريف المجموع للخلق منقوض جمعا بايجاد الصفات فما فائدة الجمع بل بضر الجمع بالقياس الى تعريف المشايخ قلت المراد بالخلق المعرف بالمجموع هو الخلق بالاختيار بقرينة ان الكلام فى الخلق المقرون بالكسب وفى الامتياز فيما قرن به فى الافعال الاختيارية الحاصلة بمجموعهما وايجاد الصفات ليس بالاختيار عند المتكلمين ايضا فهو خارج عن المعرف فيخرج به عن التعريف صح مانعيته وفى المجموع للكسب يخرج ايجاد الصفات بقيد ولا يصح انفراد الخ وانتقاض تعريف القبيل من مؤيدات مدعى المصنف كالانتقاض بمادة نقضنا فاندفع · مافى بعض الحواشى ان تعريف القبيل للخلق ينتقض جمعا والكسب منعا بايجاد الصفات القديمة وكذا اندفع بماشرحنا هذا المقام ما فيه من ان كلام المصنف يشعر بانهما قبل الانضمام ليس بتام يحصل به الاطلاع لجميع الذاتيات ولا جامع الافراد ومانع الاغيار وهذا الحكم ليس بثابت ومن ادعى فعليه الاثبات والمصنف مافعله انتهى حاصله لانه ليس ما فعله بل اشار اليه ونحن فعلناه بمقتضى اشارته على ما فصلنا ثم اعلم ان مقتضى قول المصنف المجموع تفسير واحد ان قوله وهذا وان كان الخ قدح لكل من المشايخ والقبيل فالمعنى وهذا اى كلو احد من تعريفى

المشايخ وتعريفي القبل وان كان اى كل منهما بحسب ظاهر الحال تفسيرا تاما اخر اى مغايرا كل للآخر لكن الخ وقد بينا وجه مقدوحية كلام المشايخ فلا تغفل ثم بالكسب لاوجوب فى مرتبته وانما الوجوب بالخلق بعده ولهذا قال فى الخلق يجب ان يقع الخ دون الكسب فالكسب وحده لا يوجب وجود المقدور ولا يفيد وجوده اذ ليس من شان الامكان افادة الوجود والخلق يوجبه بمعنى ان الكسب لايصح انفراده بايجاد المقدور والخلق يصح انفراده بل الكسب يوجب من حيث هوكسب اى من حيث هوطبيعة ممكنة محضة وصف للممكن ففيه نقص مع قطع النظر عن انضمام الخلق معه لا يقدر على افادة الوجود وما فى بعض نسخ الحواشى اى من حيث الهوية لامن حيث الوجود اذلاوجود للاضافيات انتهى لايفيد وجها للتقييد اذالخلق ايضا اضافى لاوجود له فى الخارج وانما الامكان شان افادة اتصاف الفاعل بذلك المقدور اى الذى هو من الاحوال غير موجود ولامعدوم فاحداثه ليس بخلق اذالخلق احداث موجود بعدان لم يكن وليس الاحداث كالخلق بل هو اصعب والاحداث اهون فيجوز ان يتصف قدرة العبد به ولاجل ان الكسب يوجب الاتصاف يكون الكسب مرجعا لاختلاف الاضافات دون الخلق اشار الى هذا بقوله ثم اختلاف الاضافات الى قوله فلاخالق اى فصح المقدمة المقررة عند اهل السنة والجماعة وهى لا خالق ولامكون الا الله ومنه الى قوله ليس باختياره ظاهر مشروح فى نفسه وفى تلويحه ايضا لا يحتاج الى شرح اخر وقوله على ان الاشعرى علاوة الزامية لقوله غير مسلم بل لجميع المنوع السابقة الموردة على الاشعرى بمعنى ان هذه المنوع وارادة معرورد استحالة آخر ايضا لانه سلم نفسه الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان اى سلم الاشعرى كون الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان عقليا على ماحرر محل نزاعه فى صدر الفصل بل فى كتب الاصول قاطبة حنفية وشافعية على ماهو الواجب فى المباحثات اذ كثيرا ماينتهى المناظرة الى موضع يلزم الخصم باعترافه وبمذهبه وجودا اوعدما فلولم يكن محل النزاع مقررا يحتمل ان يفر الخصم من مذهبه ويجد المخلص من مواخذة المانع بل لايمكن الاستدلال الالزامى معه ابتداً فهم يقررون اوّلا محل نزاع الخصم ومذهبه بفرض انه يصلح للتمسك اوللالزام فيما ياتى بعد فالمصنف كذلك قرر فى اول البحث محل نزاع الاشعرى كانه عرض له بانك لاتنس هذا واستقم فيما اعرفت نلزمك به فيما بعد حتى قال فى آخر البحث ولاشك ان كل كمال حسن عقلى باعترافه محمود اى متعلق المدح وكل نقصان قبيح عقلى مذموم اى يتعلق به الذم فى الدنيا ولا شك ان اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم فان الله تعالى مدح العلماء بالخشية عن الله تعالى

وقال

وقال ان الله يخشى من عباده العلماء اى يعلمهم على ما هو مقتضى تعليق الحكم بالمشتق والخشية النافعة انما هى فى الدنيا فتعلق لهم مدحه تعالى فى الدنيا فظاهر انه لا يكون منشاء العقاب فى الآخرة واصحاب النقايض مهملة اومعجبة مذمومون بنقايضهم فانكاره اى الاشعرى الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان فى الافعال لاجلهما يذم اويحمد فى الدنيا الموصوف بهما فى غاية التناقض ونهاية السخافة حيث سلم فى الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان ماينكره وهو عقلية الحسن والقبح بمعنى كونهما متعلق المدح اوالذم فى الدنيا فنقول كيف الانكار وقد علمت الحسن والقبح العقلى الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان وقد ثبت ان الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان متعلق المدح والذم ينتج من الشكل الاوّل الحسن والقبح العقلى متعلق الذم والمدح وينعكس الى ماهو المطلوب فقد قلت بعقلية متعلق المدح والذم ههنا وانكرت فى مواضع اخر وان انكرهما اى الحسن والقبح انكارا كائنا بمعنى انه اى الشان وهذه الشرطية عطف على الاسمية السابقة لا يوجد فى الفعل شىء من ذاته وصفاته بحكم العقل بانه يثاب الفاعل اويعاقب فى الاخرة لاجله لا بمعنى انه لا يوجد فى الفعل شىء يحمد الفاعل اويذم فى الدنيا لاجله كما كان كذلك فى السابق الا انه تفنن فى العبارة فاوردها فى الاوّل بحيث يكون التفسير قيد الحسن والقبح وفى الثانى قيد الانكار حتى لو قال يوجد مثبتا لوافق الاوّل فالفرق بين الشقين باعتبار ماهو امر الدنيا وماهو امر الآخرة والمجموع هو المعنى المتنازع فيه بين الاشعرى والما تريدى فحاصل العلاوة ان انكار الاشعرى عقلية المعنى الثالث ان كان باعتبار ماهو المتعلق فى الدنيا فهو فى غاية التناقض حيث سلم فيهما بمعنى صفة الكمال والنقصان ماينكره على ما مر تفصيله وان كان انكاره باعتبار ما هو المتعلق فى الآخرة من الثواب والعقاب فنقول ان عنى اى الاشعرى بقوله انه لا يوجد فى الفعل الخ انه لا يحكم العقل بانه يجب على الله تعالى الاثابة والاعقاب اى التعذيب للعبد لاجله اى لاجل شىء فى الفعل فنحن نساعده فى هذا اى فى انه لا يجب على الله تعالى شىء ونقول به فيصير نزاعا لفظيا وان عنى به انه اى الله تعالى اوالفعل اوالفاعل لكن قوله فيما بعد يستحق بذلك مذمة ولم يتبقن انه فى معرض سخط عظيم الخ صريح فى الارجاع الى الفاعل وهو العبد وان علمه الله تعالى بذاته وصفاته الازلية وعلم انه تحت انعامه آنا فانا لا يكون اى لا يحكم العقل بكونه فى معرض ذلك اى فى الاستحقاق وايصاله لاثابة الله تعالى وتعذيبه اياه لاجل فعله فهذا المعنى بعيد عن الحق وذلك ثابت لان الثواب والعقاب اجلا وان كان لا يستقل العقل اى وان سلمنا عدم استقلال العقل بمعرفة كيفيتهما لانهما من الامور الغيب التى لا مجال للعقل

للعقل فيها اشار بالوصل الى منعين منع باعتبار اصل اما الاوّل فلان معنى الحسن العقلى ليس ان العقل يستقل بوجدانه بالضرورة او بالنظر بل انه يحكم ان الافعال مشتملة على صفة الحسن فى الواقع وان لم يكن العلم به فى بعضها الا من طريق الشرع وكشفه فصار الحاصل ان حسن بعض الافعال كالعبادات مثلا متحقق فى الواقع الا ان العلم به لا يحصل الى ان يكشف الشرع عنه ولو كشف لا بعد فى القول بعده بحصول المعرفة بكيفية الثواب واما الثانى فلانا وان سلمنا اصل الاستقلال حتى قال العلامة القطبى فى شرحه لمختصر الاصول بانهم لما قالوا بكون العقل مستقلا بادراك حسن بعض الافعال الموجب للثواب فقد قالوا باستقلال العقل بمعرفة الامور الاخروية فكيف يسلمون عدم استقلاله انتهى فالصنف اتى بطريق الوصل استخلاصا من هذا البحث فكانه قال لا حاجة لنا الى اثبات اصل الاستقلال لما بينا وان منعناه لما نقلنا لكن لا حاجة لنا الى اثبات الاستقلال فى معرفة كيفية الثواب والعقاب حيث قال وان لم يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما الخ قال بعض الفضلاء فى تعليقات المطول خبر ان فى مثل هذا التركيب محذوف والاستدراك الآتى من الجملة المطوية فعليك التقدير من اثناء ما ياتى من التقرير فالمعنى وان سلمنا عدم استقلال العقل بمعرفة كيفيتهما لا يثبت عدم عقلية المعنى الثالث لان النزاع ليس فى ان معرفة كيفيتهما بالعقل او بالشرع وانما هو فى ان معرفة الاستحقاق لهما بالعقل او يتوقف على الشرع فعدم العقلية انما يثبت لو لم يستقل العقل بمعرفة الاستحقاق لكن العقل يستقل بمعرفة الاستحقاق لان كل من علم الله تعالى اى عرف الذات والصفات بانه عالم بالكليات الحسنة او القبيحة المنسوبة اليه من جهة العباد والجزئيات كذلك فيعلم موضعها عن غير موضعها اللائق فيضع فى موضعها لان وضع الشىء فى غير موضعه اللائق اما لانه لا يعلم ولا يميز عن غير موضعه اللايق فيضع فى غير موضعه اللايق وهذا لا يتصور فى حقه تعالى لانه اعلم العالمين بالكليات والجزئيات فلا يتصور منه الجهل بالمواضع المناسبة للاشياء واما لانه محكوم معدوم الاختيار بالغير كخدام السلاطين الظلمة فيقع الظلم منهم بامر السلاطين ولا يتصور مثله فى حقه تعالى لانه افعل الفاعلين بالاختيار اشار اليه بقوله فاعل لما فعله بالاختيار اى على وفق اختياره ومراده لا بالجبر والحكم من الغير فلا يتصور فى حقه تعالى ان يضع شيئا فى غير موضعه بحكم حاكم واما لانه غير قادر على وضعه فى موضعه كمن حمل حجرا ثقيلا لا يقدر على حفظه فسقط من يده على رجله او على شىء غير لايق به وهذا ايضا لا يتصور فى حقه تعالى لانه اقدر القادرين اشار الى هذا بقوله وعلم ايضا ان الله قادر على كل شىء لا معجز فوقه وهو القاهر فوق عباده فلا يتصور منه العجز عن وضع تعذيب العباد واثابتهم على وفق فيما لهم اللائقة بهما فهذا الكلام يدل على ان من يعرف الذات بهذا العنوان يعلم ان للاشياء فى انفسها قبحا وحسنا وموضع مناسب وغير مناسب

يضعها

يضعها الله تعالى بعلمه واختياره وقدرته فى مواضعها المناسبة اللايقة فيقطع لامحالة بانه يقبح عند الله تعالى بمعنى انه يستحق الذم والعقاب فى حكم الله سواء ورد الشرع ام لا ان يشرك به وينسب اليه الزوجة والولد وغيرها مما لايليق من صفات النقص وسمات الحدوث ثم اشار المصنف خاوند الكلام صد العلاء الاعلام الى متانة مارام الاشعريون ابطاله على سبيل التنزل وعنونوه بقولهم مسئلتان على التنزل اوعلى التبرك بالباء المنقوطة من تحت والكاف على ما فى بعض نسخهم اى التيمن بالافتقار على مشايخهم فتعسف بعضهم فى تفسير التنزل بالافتراك بمعنى ان خصماء الحنفية جرت عادتهم بفرض الكلام فى هاتين المسئلتين زعما منهم اظهار ما يختص بكل واحدة منهما من الاشكالات والمناقضات لبسط كلام الحنفية فيهما ولو بعد تسليم القاعدة العقلية اى سواء قلنا بها اولم نقل هما سا قطان وبعضهم فسر التنزل بالانتقال من مذهبهم الحق الذى له المرتبة العليا الى المذهب الباطل الذى هو فى مضيض الانخفاض انتهى ليصح الحركة من العالى الى السافل وهو لغة التنزل المرادف للهبوط ولم يوجد فى الاوّل فكان تعسفا وتقرير ماتنزلوا فيه على كتبهم شكر المنعم ليس بواجب عقلا لانه لو وجب لوجب لفائدة والا كان عبثا وهو قبيح ولا فائدة لله تعالى لتعاليه عنها ولا للعبد فى الدنيا لانه مشقة ولاحظ للنفس فيه ولا فى الاخرة اذ لا مجال للعقل فى ذلك وقولهم الفائدة الامن من احتمال العقاب فى الترك وذلك لازم المحظور مردود بمعنى المحظور فى الاكثر ولو سلم فمعارض باحتمال العقاب على الشكر لانها تصرف فى ملك الغير اولانه كالاستهزاء كمن شكر ملكا على لقمة بل اللقمة بالنسبة الى الملك اكثر فالمصنف مع انه خواند التحقيق صراى الكلام بالتدقيق نقادتوضيح المقدمات وزان التصحيحات والتعديلات اطلق الكلام والمقال واجمل غاية الاجمال ولم يتعرض الى الاثبات على وجه الكمال اشارة الى ان البرهان فى غاية القوة والمتانة لاحاجة الى التردد وادارة المقالة وان ما اوردوا فى تنزلاتهم من قبيل التلفيقات وتلبيس العبارات لايليق ان يلتفت الى دفعه كما ترى عند

شرح ماقال المصنف وعلم ايضا انه اى نفس هذا الشخص غريق نعم الله تعالى فى كل لمحة ولحظة فهذا الكلام مجمل نبذ من دليل للحسن العقلى والتفصيل ان لنا مسئلة متينا وهى ان شكر المنعم واجب عقلا بمعنى ان تاركه يستحق العقاب عندكم الله لان كل عاقل اذا نشاء ورأى ما عليه من النعم الجسام التى لاتحصى حينا فحينا علم انه لايمتنع كون الله المنعم بتلك النعم قد الزمه الشكر فيخطر بباله خطور الا زما انه لولم يشكر لاحتمل عقابه فالفائدة فى الشكر لو سلم لزومها هو الامن من احتمال العقاب اللازم الخطور بتركه ثم نحن الحنفيون فى مقابلة استدلال الاشعرى علينا وقد مر من وراء التجويز قلنا فى الجواب عنه مقامان مقام قبل التسليم للزوم الفائدة ومقام بعده فنقول لانسلم لزوم الفائدة فى الشكر ونستنده بنقل كلام

شراح مختصر الاصول اذا وافقنا وبردما يخالفنا ايها الفحول على ما فى اسلوب الردود والنقود منهما
ومن العقول الجلى لم لا يجب الشكر لا لفائدة قولك لانه يكون عبثا قلنا لا نسلم فانه يجوز ان يكون واجبا
لكونه شكرا والافعال المستندة الى غيرها لذواتها لا يلزم ان يكون عبثا اذا لم يستتبع غير
ها من الفوائد الردود والنقود وهذا ما قال الامام فى المحصول هكذا فان قيل لم لا يجوز ان يقال
وجب الشكر لمجرد كونه شكرا وذلك لان وجوب كل شىء لو كان لاجل شىء آخر لزم التسلسل
فلا بد وان ينتهى الى ما يكون واجبا لذاته واجاب عنه فيه بان قولنا لو وجب اما لفائدة
او لا لفائدة تقسيم دائر بين النفى والاثبات فلا يحتمل الثالث وايضا قولكم انه وجب لكونه
شكرا قلنا ان كونه شكرا يقتضى ترتب العقاب على تركه وهذا داخل فيما ذكرناه فلا يكون
قسيما عليه انتهى وليس واجاب عنه فان الجلى صرح بانه لا لفائدة فكون التقسيم حاصرا بينهما
لا يضره وله اختيار الشق الثانى وترتب العقاب على ترك الشكر يصحح ما اسلفنا فى تقرير
الدليل من انه يخطر بباله خطور الازما انه لو لم يشكر لاحتمل عقابه فيكون فى فعل الشكر
امن منه فيكون لفائدة وهو مدعانا منعشر الحنفية بعد التسليم وكلام الجلى كان قبل التسليم
فعلى اى تقدير دخل فيما ذكره من الحصر وهو مدعى المجيب على الاشعرى فيا ليت شعرى ما معنى

تلفيقات الامام الردود والنقود فى نقل بردجواب الامام وقال القاضى فى التحصيل ان عنى
بالفائدة امرا زائدا على نفس كونه شكرا منعنا الحصر ونختار القسم الاخر اذ عندنا الشىء قد
يجب لكونه ذلك الشىء ولم يذكر اى القاضى الشق الثانى وهو ان عنى بها اعم من الفائدة
المذكورة سلمنا الحصر ونختار القسم الاول لظهوره الردود والنقود وفى رد القاضى ولا يمكن ان يجب
الشكر لكونه نفس الفائدة الدنيوية لانها بالاتفاق المنفعة والمنفعة الدنيوية اما لذة او
وسيلة الى اللذة والشكر ليس كذلك انتهى وليس والشكر ليس كذلك لان حظ النفس فى
الدنيا غير منحصر فى الحسى بل اللذة العقلية اتم على ما قرر فى موضعه فالشكر لما كان وسيلة
الى التوجه الى جنابه تعالى والتقرب الى حضرته كان يلذبه النفس اكمل اللذات فان
قال فى بعض الشكر كبعض اعمال الحج ليس لذة عقلية ولا حسية بل هو يحصل بعد
طى مسافات ربما يعرض فيها مشقة ورياضة كثيرة نقول لا بد فى كل عبادة ان يكون
القصد قربة الى الله تعالى ولا بد فى الاشتغال بها من استمرار هذا القصد وعدم الذهول
عنه فتلك النفوس به خصوصا اذا علم انه مما امره الله تعالى وجعله وسيلة الى لذة قربه
ورضائه تعالى وقد قال تعالى ورضوان من الله اكبر فتامل فيمكن ان يجب الشكر
لكونه وسيلة الى لذة رضوان قليل من الله وهو الاكبر فكيف الاكثر التسترى فى رد
القاضى القول بان وجوبه لكونه شكرا مردود لانا نقول لو وجب او وجب اما لفائدة او لا لفائدة مطلقا
والثانى عبث اذ لا معنى للعبث الا ما لا فائدة له فيه مطلقا فيه فتعين الاول ويصح الملازمة

وما

وما ذكر اى القاضى انما يصح لو اخذنا الفائدة بمعنى الزائدة على نفس كونه شكرا اوغيره لكن لم نتعرض لذلك بل اخذناها مطلقة انتهى وليس وما ذكر انما يصح لو اخذنا الخ فان المطلق لو كان بمعنى الكامل كما هو فى بعض مصطلحات الفقهاء نختار الشق الثانى ونمنع والثانى عبث اذلا معنى الخ وان كان بمعنى العموم فهو عين ما طوى القاضى من الشق الثانى فما معنى قوله اوغيره لكن لم نتعرض لذلك الخ وان اراد معنى ثالثا مع انه لابد من بيانه حتى ننظر فى صحته وفساده نقول الاقرار بتعين الاوّل نعم القول والتمسك بصحة الملازمة هذا الفعل فانا قد اثبتنا ان فى الشكر منفعة ولذة عقلية كاملة فلنا اختيار الاوّل فى الاوّل ايضا الخطيبى لايجوز ان يكون نفس الشكر فائدة لما مر الردود والنقود وما مر هو ان التكليف باداء الشكر مشقة خالية عن الحظ وقد مر ان هذه العبارة غير صحيحة انتهى وما قد مر ان لفظ التكليف زائد وقد مر ايضا جوازه بل اثبات كون نفس الشكر فائدة فلا تغفل ثم قال اى الخطيبى وايضا لو امكن اى جاز ذلك لا مكن ان يقال جميع الافعال مطلوبة لنفسها وهو خلاف الاجماع فيكون الشكر مطلوبا لنفسه وكل ما كان كذلك لابد وان يكون لفائدة خارجة عنه والا كان عبثا الردود والنقود وليس لو امكن لامكن لان الافعال واحكامها مختلفة فقد يكون بعضها مطلوبا لذاتها وبعضها لايكون انتهى ولو سلمنا الايجاد فقد اثبتنا ان فى الشكر فائدة خارجية وهى الرضوان القليل الاكبر ثم قال اى الخطيبى وايضا انما النزاع فى كون الحسن بمعنى الثواب الاخروى هل هو عقلى ام لا واذا كان كذلك يكون الشكر مطلوبا بالفائدة خارجة عنه انتهى وليس انما النزاع فى كون الحسن بمعنى الثواب الاخروى الخ بل بضم المدح الدنيوى وبمعنى ان الاستحقاق لها هل يعرف بالعقل او يتوقف على الشرع ولا تاثير للنزاع بهذا المعنى فى كون الشكر مطلوبا لنفسه اولفائدة خارجة بل هما متساوى الاقدام فيه وبعد التسليم وبعده قد زيلت المخالفين منهم بالردود وابقيت الموافقين مع التابيد على حاله بالنقود ثم نورد ايضا نبذا من مقام التسليم فالاشاعرة لو قالوا بان المراد الفائدة الباعثة للعبد على الفعل والكف حتى لايكون عبثا اذ عندكم انه اذا لم يكن فعل المختار معللا بالغرض كان عبثا ولا يكفى للخروج عن العبث مجرد اشتماله فى الواقع على الفائدة فيجب ان يكون الفائدة علمها المكلف عقلا لان المفروض عندكم ان شكر المنعم واجب عقلا ومن المعلوم انتفاء العلم بالفائدة فى اكثر العبادات بمجرد العقل اقول يمكن رفعه بان معنى الوجوب العقلى ليس ان العقل يجده بالضرورة او بالنظر بل انه يحكم بانه مشتمل لصفة الحسن فى الواقع وان لم يكن العلم به الا من طريق الشرع وكشفه فصار الحاصل ان حسن

العبادات متحقق فى الواقع الا ان العلم به انما يحصل بكشف الشرع عنه وبعد الكشف يحصل الالتذاذ على ماذكرنا فى تزييلات كلام الشراح وبماقررنا ظهر ورود النظر على قول الاشاعرة فلان امور الآخرة من الغيب الذى لامجال للعقل فيه ولهذا اتى المصنف فى صدر الاستدراك بطريق الوصل بعد التسليم وقد امضيناك لكن لامن جهة انه لايلزم العلم بتلك الفائدة بل يكفى تحققها وترتبها على الفعل فى الواقع لانه يكون عبثا ح عند المعتزلة ومن يحذو حذوه بل من جهة انه يجوز ان يكون شكر المنعم واجبا عقلا لكن ذلك الوجوب مما يكشف عنه الشرع وبعد كشف الشرع عنه كان تصوره باعثا للمكلف على الفعل فلايلزم العبث ثم ماأوردا على دليلنا بانه لانسلم خطور احتمال العقاب فى اكثر الناس ولو سلم فخوف العقاب على الترك معارض بخوف العقاب على الشكر اما لانه تصرف فى ملك الغير واما لانه كالاستهزاء مدفوع اما المنع فان ماقررنا عند التحقيق يرجع الى الجواب عن دليل الاشاعرة بالمنع والسند فان حاصله انا لانسلم ان لافائدة فى الشكر لجواز ان يخطر خطورا لازما على بال كل عاقل احتمال العقاب بتركه فيشكر لبا من منه فمنعهم منع على السند واما المعارضة بانه تصرف فى ملك الغير فاقول نعم ولكن ليس فيه ضرر المالك لانه لاتنقص منه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر ولهذا لايقبح النظر فى مرآة الغير والاستظلال بجداره والاصطلاء بناره فى العرف والعجب انه يمسكوا بهذا الجواب لخاطريهم والمعتبر فى باب الاستهزاء هو القصد القلبى فانه انما يتحقق بالقصد لذكر مايعد استهزاء ولهذا اخرجوه عن تعريف الحمد بقولهم على جهة التعظيم والتبجيل ثم الاشعريين على ان اعتبار الحكمة والفائدة ليس بواجب فى الايجاب الشرعى قال القاضى البيضاوى وهو من عظماء الاشاعرة فى المنهاج وايجاب الشرع لايستدعى فائدة والحال انهم يتكلمون فى المقام على التنزل وتسليم القاعدة فعلى ذلك التقدير لايلزم اعتبار الفائدة والا كان عبثا وقد فهم من قولهم انهم لم يعتبروها فينقلب دليلهم عليهم فان اجابوا بان الله عالم بالفائدة يلزم التناقض بما هم عليه او الرجوع منه وبالجملة ماله الى الجهل او التجهل وان اجابوا بانه لايضر لانه على تقدير صحة القاعدة وهو تقدير محال عندنا فيجاز ان يستلزم محالا وهو عدم الوجوب الشرعى فمع أن فيه اعترافا بما ادعيناه وان هم تفوهوا باطلاق المحال حيلة سبيل الفراء نقول لو كان لهذا التقدير المحال عندكم تاثير فى استلزام عدم الوجوب الشرعى من حيث كونه محالا فليكن له تاثير ايضا فى استلزام عدم الوجوب العقلى من اجل كونه محالا عندنا والا فكما انكم تقولون على هذا التقدير الحق عندكم يثبت ماهو الحق عندنا كذلك نحن نقول على هذا التقدير المحال عندكم يثبت ماهو الحق عندنا وبالجملة علم من هذه الادارات ان الاشاعرة ليست تنزلوا فى مسئلتهم هذه بل تصعدوا فحين مارأموا الالزام سقطوا

مما صعدوا حيث اوقعوا انفسهم فى حيز الالزام فهلكوا ثم اشار المصنف الى دليل آخر فقال ثم اى بعد تمهيد مامر من الدليلين نزيد ونقول بجعل السابق علاوة للاحق لانها مدخول مع وهو ذلك الممهد المذكور وان هو كافيا فى الالزام تاكيدا ومبالغة فيه كله من معرفة ذات الله سبحانه بالصفات المذكورة ومعرفه نفسه بالاستغراق تحت نعمته المستديمة ينسب يعنى بالفرض لونسب هذا الشخص العالم بان الله يعلم مانسبه وانه تحت انعامه ولم يعمل بماهو الواجب عليه عنده من شكر المنعم حيث لم يستعمل لسانه لما خلق الله تعالى لاجله من استيصاف الله تعالى بالتنزيهات ويجوز ان يكون كلمة ثم عاطفة لجملة ينسب على جملة علم ان الله الخ وكلمة مع ظرفا لينسب والمعنى ثم كل من ينسب مع ذلك كله من الصفات والافعال بيان مقدم لقوله مايعتقد اى يعلم يقينا حال ماينسبه بانه اى مانسبه من الصفات والافعال مثلا كالتثليث ونسبة الزوجية والولد والكفو لله تعالى وسائر انواع الكفر مما يجب تنزيه الله تعالى عنه من صفات النقص وسمات الحدوث (فى غاية القبح والشاعة) عند الله تعالى من العارف بذاته وصفاته بمعنى انه يستحق الذم والعقاب فى حكمه تعالى سواء ورد الشرع ام لا انما قيد بالعلم والاعتقاد لان شرط كون الشىء قبيحا من فاعله كونه مقدورا معلوما حاله للفاعل كما مر من تعريفه بانه ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله فصار حاصل كلامه انه ينسب مايعلم انه ليس له ان ينسبه فيتم الالزام على الاشعرى ولا يتمكن من التزام عدم قبح المنسوبات المذكورة بالمعنى المتنازع فيه والقول بعدم الضرر بالمعنى الاخر اذ بعد فرض اعتقاد القبح بالمعنى الذى فسره لا يبقى مرتبة الالتزام المذبور وفى شرح الشرح للعلامة وقيد بذلك لانه ربما لا يحكم العقل بقبح صدور هذه الامور من الجاهل انتهى ورده العلامة الشيرازى فقال والتقييد به ليس لانه لا يقبح ذلك من الجاهل بل لان قبحه من العالم مما لا يمكن النزاع فيه انتهى فعلى هذا يصح ارجاع ضمير يعتقد الى الاشعرى ولا يوجد التقييد وان يكون على صيغة المجهول تعميما فى الفاعل اى يعتقد من اهل العالم بفتح العين والمناسب بكسرها وارجاع الضمير الناسب والا لا يتم الالزام لان القبيح انما يكون قبيحا اذا كان فاعله عالما بقبحه فما ذكره زلة لا يزيغ اليها الخبير مما اسلفنا اليه متعلق بقوله ينسب تعالى عن ذلك اى عما نسبه علوا كبيرا وخبر لكن كل من الخ محذوف يقدر هنا واصل الكلام لكن من علم الذات بالصفات المذكورة وعلم انه تحت انعامه حينا فحينا ومع ذلك نسب اليه تعالى مايعلم انه لا يليق به تعالى يقطع بانه يقبح ذلك عند الله تعالى قبل الشرع ولا يجوز ان يكون خبر لكن قوله فلم يرعقلا الخ لان دخول الفاء والماضوية يابى عنه والاستدلال بالاشعار لا يصح لان فيها ضرورة يجوز

لاجلها مالايجوز لغيرها مع انه غير مستقيم من حيث المعنى ايضا لان سابق كلامه وهو قوله وان لم يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما يستدعى ان يكون معنى الاستدراك لكن العقل يستقل بمعرفة الاستحقاق وهو يستدعى ان يكون الحكم فيما بعد الاستدراك بقطع قبح المنسوب من المعتقد بقبحه واستحقاق العقاب بذلك عند الله قبل الشروع فلابد من تقريرما قدرنا حتى لايبقى الكلام ناقصا فاندفع مافى بعض الحواشى للتوضيح اعلم ان حاصل كلام المصنف فى ابطال الشق الثانى من الترديد الثانى ان المقدمات الثلث التى اوردها بعد قوله لكن الخ كل منها فى الحقيقة دليل مستقل لابطال تالى الملازمة المطوية المبطلة للشق الثانى المذكور لكنه جمعناه فى خبر واحد ليتقوى الابطال تبعا ضد بعضها ببعض فتقرير الملازمة المطوية ان يقال لوكان الاستحقاق شرعيا كما زعم الاشعرى لزم ان لايقع التثليث وغيره من انواع الكفر من المعتقد بحاله قبل ورود الشرع والتالى باطل اما الملازمة فلانتفاء القبح على هذا التقدير قبل البعثة وبفرض وضع الكلام قبل ورود الشرع اندفع ماأجاب الفاضل الجلبى انتحالا من شرح المقاصد بقوله والجواب انه مبنى على استقرار الشرايع فى ذلك واستمرار العادات بمثله فى الشاهد فصار قبحه مركوزا فى العقول بحيث يظن انه بمجرد العقل واما بطلان التالى فلان كل من علم الذات بالصفات المذكورة وعلم نفسه بانه غريق نعمه الجسيمة ومع ذلك نسب اليه مايعلم بقبحه يقطع بانه يقبح ذلك عند الله تعالى بمعنى انه يستحق بذلك مذمة وعقابا سواء ورد الشرع ام لا استحقاقا بمعنى عدم الحرج فى ترتبهما على الافعال والتروك وملايمة اضافتهما اليهما فى نظر العقول الموءيد بمجارى العادات فى الشاهد كيف وقد كشف عنه الكتاب والسنة فى مواضع لاتحصى لااستحقاق بمعنى كون الثواب والعقاب حقا لازما يقبح تركه من الله تعالى فانه راجع الى الوجوب وقد مر الكلام فى الشق الاوّل من الترديد الثانى فى صور العلاوة بانا نساعد الخصم فى عدم الوجوب على الله تعالى وبهذا التقرير ظهر لك اندفاع مايورد فى المقام من ان العلامة صرح فى مواضع من شرح المقاصد ان النزاع ليس بمعنى استحقاقهما فى نظر العقول ومجارى العادات فان ذلك يدرك بالعقل سواء ورد الشرع ام لا وانما النزاع فى الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله فى حكم الله المدح او الذم عاجلا انتهى وذلك لان للاستحقاق على ماقررنا معنيين لاثالث لهما ولاشك ان الاستحقاق ماخوذ فيما اعترف هو به بانه متنازع فيه وان قيد بالفى قيد ومن البين انه ليس بالمعنى الثانى فتعين انه بالمعنى الاوّل وان اراد معنى ثالثا فلابد من بيانه حتى ينظر فى صحته فعند التحقيق ان ماسواه متنازعا فيه يرجع الى نفى النزاع عنه انا جعلنا مجارى العادات من قبيل المؤيدات للاستحقاق العقلى وان معنى قولنا فى نظر العقول انا ندرك بعقولنا قبل ورود

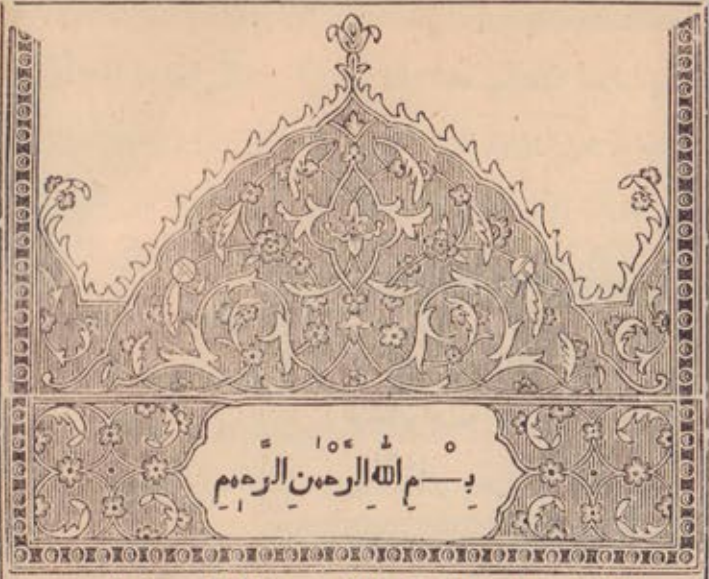
الشرع

الشرع ان هذا الفعل مما يستحق فاعله الثناء او الذم فى نظر الشرع فظهر ان تقييد
الاستحقاق فى المتنازع فيه بفى حكم الله لا ينافى المعنى الاوّل ولا يزيد شيئا فى الاستحقاق
ولا يضره بل نقول ربما يضر تعيين النزاع فان صاحب الردود قال فى مواضع ان النزاع
فى ان الفعل حسن او قبيح فى حكم الله ام لا انتهى فتامل ولا تغفل من تقابل عبارته فان فى
عبارة العلامة بعد ما قيد الاستحقاق بفى حكم الله كيف يتصور النزاع بانه هل هو شرعى ام
عقلى فظهر ان ما فى شرح المقاصد من تلفيق العبارات وتلبيس الاعتبارات فلم يرع على
حذف الموصول كما هو المذهب الراجح الكوفى بقرينة الخبر اعنى فقد سجل وعند البصرى
المحذوف اداة الشرط فالمعنى فمن لم ير اولو لم يجوز الاشعرى بعقله المستقل فى العلمين
المذكورين على ان الاضافة عهدية فالمادة المذكورة بالقاف لا بالباء وهو المناسب فى
التجويز ايضا لو كانت بالفاء فالظاهر انه يستحق بذلك مذمة اى من لم يجوز استحقاق
المناسب المذكور مذمة بعقله بل احال على الشرع وقال لو اريد بقبح التثليث ونحوه ما
يترتب عندنا على التحريم الشرعى من الذم والعقاب الذى هو المتنازع فيه التزاما
عدم قبحه اذ مذهبنا ان قبل الشرع لا حسن ولا قبح بهذا المعنى وان اريد معنى آخر فلا يضرنا
لانه اثبات لغير المتنازع فيه وقد مر منا فى شرح المقام انما الالزام على وجه
لا يبقى مرتبة الالتزام فتذكر ولى ههنا مطالعة اخرى اظهر من ذلك التزاما
وانسب معنى وهى ان قوله انه يستحق مفعول لقوله بعقله لا لقوله لم ير
فالمعنى فمن لم ير بعقله اى مع تعقله وعلمه انه يستحق بذلك مذمة الخ ولم يتيقن انه
فى معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد سجل على غوايته ولجاجته وبرهن اى اقام
الاشعرى البرهان وهو قوله بشرعية المعنى الثالث على سخافة عقله واعوجاجه واستحق
بسبب فكره ورأيه حيث لم يعلم بالشر الذى فى ورائه اى فى ظهر الاشعرى قريبا من
ان يبطشه من حيث لا يشعر ويحتمل ان يرجع ضمير الى الفكر والرأى اى فى عقب
فكره ورأيه او المعنى حيث لم يشعر بالشر الذى هو اى الاشعرى فى ورائه اى من وراء
ذلك لشركانه متحصن به ولا يشعر انه يقبل ويصول عليه فينزله باعتبار الحوادثات
الاستقبالية فيكون من قبيل قولهم ونحن من ذلك وراء المنع اى يتقدنا المنع ونحن
متحصنون فى فناء المنع حاصله لنا الخلاص من ذلك البحث بالمنع ولما كان ميل المصنف الى
ملاحظة جانب المعنى كثيرا يتسامح فى صلات الافعال فلا يتوجه ان الصواب من ورائه
او من وراء المنع اذ هو محض استعمال العرب بحسب محاوراتهم وليس النظر فيها ثم دعا لنفسه

مع من هو فى مذهب الاقدم امامنا الاعظم عليه الرحمة الاتم فقال عصمنا الله تعالى معشر الحنفيين القائلين بالتوسط عن الغباوة اى عدم الفهم والغواية اى عن سلوك طريق باطل كلاهما بالغين المعجمة واهدانا بفتح الهمزة وبعد الدال الى مقلوبة من الباء من الاهداء بمعنى ارسال الهدية فالكلام على التجريد ويمكن ان يقال الاضافة الى الهداية اخرجت الكلام عن اللغوية وعن العامية الى الغرابة فالمعنى اعطانا هدايا الهداية اى العطايا الكثيرة منها وهى انواع طرق الهداية فى كل من طرق المنوع الموردة على الاشعرى حيث ابطل اوّلا دليل الاشعرى بطريق المقدمات الاربع ثم عارضه ببرهانين لاثبات التوسط بل ببرهانين لو كان ما فى المتن كلاما آخر ثم ناقض على مقدمة معينة من مقدمات دليل الاشعرى ثم علاهم بالعلاوة الالزامية فدعا هاهداء الهداية فى كل من هذه المنوع بارادة طرق الهداية من الجمع المبين جنسه بالهداية على وفق طرق المنوع كانه بطريق انقسام الاحاد بالاحاد وبما كتبنا فى صدر العلاوة من بيان غرض المصنف من تلخيص محل النزاع فى اول الفصل مع ما حققنا فى شرح العلاوة من المطالعات الجديدة والقيودات المفيدة بحيث يظهر لكل احد غبى اوزكى وجه الاسناد فى المقام وايراد الترديد فى الكلام وان المصنف لاى شىء ادعى الملازمات مع طى بعض المقدمات حتى سهل اخذ منال الكلام وفهم حاصل المرام تيقنت ان ما صنعه المصنف من اعتباراته المبرهنة واستعاراته المسجلة وفقراته المخترعة المسجعة فلعله جعل الخصم متصورا بانكر الاصوات او متظننا فى دوام الاوقات فانقلب الحال وانعكس المنوال

بحمد الله سبحانه وتعالى

قانون البينات على وجود الاشارات من الايات والاثار من الاصحاب



بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان الذى تجلى بالتجلى الاوسع العام لعموم العالم * وبه الحركة المحورية العامة السارية فى جميع اجزء العالم * سبحان الذى جعل السموات ساكنة والافلاك دائرة * سبحان الذى ادار الفلك الاطلس وجعل منتهى دوره اياما * سبحان الذى ادار الشمس ليلا ونهارا فجعل دورها لاختلاف الليل والنهار علة ومدارا * سبحان الذى سير الجبال بعد النفخة الثانية بشهادة صدر الاية والخاتمة * سبحان الذى جمع علوم الاولين والآخرين فى القرآن سبحان الذى قد جعله اماما للائمة * سبحان الذى قد جعله قوة حاملة لجميع السموات والارض الساكنة بالادلة القاطعة فى الافكار الحاوية صل على من كرمته بعموم لطايف التكريم وارسلته رحمة للعالمين وعلى آله واصحابه وازواجه امهات المؤمنين (اما بعد) فهذه بضاعة مزجات واشارات نادرة كافية فى تبين المدار ومرام الفريقين من علماء الهيئة سميتها بالمحاكمة فى تحقيق المدافعة ولقبتها بقانون البينات * على وجود الاثار القاضية بالهيئة القديمة من الاصحاب * وعلى وجود الاشارات من الايات * اعلم ان مدار اختلاف الليل والنهار اما حركة الشمس مع فلكها واليه اصحاب الهيئة البطلميوسية من اتباع الحكيم بطلميوس حيث قال علة اختلاف الليل والنهار حركة الشمس على مداراتها اليومية والارض ساكنة فى حيزها الطبيعى واليه صاحب الفتوحات فى مواضع بما حاصله ان مدار اختلاف الليل حركة الشمس فى فلكها وقال منتهى

اذ قد جعل البيت المعمور بحذاء الكعبة وذلك يقتضى دوران ذلك الشمس والقمر وغيرهما من الافلاك الحاوية والحوية ويقتضى استمرار السموات التى هى امكنة الارواح والانبياء والملائكة وبهذا تبين لك وجه التباين بينهما وبين الافلاك التى هى المدار فى حركة الشمس التى قد جعلها الله تعالى مدارا فى اختلاف الليل والنهار لوجوه عقلناها فى الافكار الحاوية والاسدا العشرة منه صلاه الله تعالى

دورالفلك الاطلس يوم والارض ساكنة واليه صاحب المثنوى حيث قال چون قيامت كوهها بركند الخ واختاره صاحب الملخص وصاحب حكمة العين وعبارتها هى العمدة فى تحقيق طريق الجذب والدفع اما طريق الجذب فهو قوله ان مركز ثقلها منطبق على مركز العالم اذ الثقيل يميل بالطبع الى مركز العالم وهو النقطة الموهومة فى وسط الارض والى تلك النقطة حركتها المحورية واما طريق الدفع فهو قوله لو تحركت فاما على الاستقامة صاعدا اوهابطا فيلزم عدم تناهى الابعاد اوعلى الاستدارة وتلك الحركة الاستدارة تقتضى خروجها عن حيزها فيلزم اجتماع الضدين وتحقيقه فى الافكار الخاوية وسموها بالهيئة القديمة (واما حركة الارض واليه اصحاب الهيئة الفيثا غورثية وسموها بالهيئة الجديدة والذاهبون اليها اصناف شتى فمنهم من اعتمد بما اقتضته الالة الرصدية والاصطرلابات الرسمية وغيرخفى ان هذه الحركة المشهودة منعكسة من الافلاك الدائرة المحيطة بجميع جوانب الارض كما ذهب اليه صاحب الاشراق واشار قاضى مبرشارح هداية الحكمة والسيد السند قدس سن فى تعليقه على حكمة العين الى احاطة جهة الفوق والتحت واصحاب الهيئة الفيثا غورثية قد غلطوا فى تلك الحركة المنعكسة من الافلاك وزعموا بانها حركة الارض بناءعلى ما اعطاه حكم الرصدية والاصطرلابات القاصرة فى احاطة الحالة النفس الامرية ونظير هذه الحركة المنعكسة مثل انعكاس الانوار الساطعة من السموات السبعة الحقيقية الساكنة الى السماء الحسية التى نراها اذوقوع نظرنا الى السماء الحقيقى غير متصور بناء على انها بعيدة عن الارض مسيرة همسمائة عام بحكم الاحاديث الصحيحة فالحركة المشهودة فى الارض عند الالة الرصدية مثل الانوار المشهودة فى السماء الحسية فى الانعكاس وكذا كلامهم فى الافلاك الكلية السبعة وكذا حكمهم باتحاد الفلك الاطلس وفلك الافلاك والعرش على ما دلت عليه الالة الرصدية من قصور المعرفة اذ الفلك الحاوى اى محدد الجهات مقابل الاطلس الذى هو فى الدرجة الثالثة بالنسبة الى العرش الذى هو كالارض فى دوام السكون تحقيقه فى الافكار الخاوية هذا كلام على قدماء الفيثاغورثية

واما المتاخرين فمنهم من استدل بقوله تعالى وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب كالشيخ الباكوى الشيعى حيث قال هذه الاية تدل على دور الارض وكالشيخ المرجانى حيث قال وكوشف وقال ان هذه الاية صريحة فى دلالتها على حركة الارض ودور الجبال معها فى هذه النشأة اقول قد حققنا فى الاسفار العشرة والافكار الخاوية ان هذه الاية تدل على سكون الارض فى هذه النشأة لوجوه ﴿ الاوّل ان قوله

تعالى وترى الجبال معطوف على قوله تعالى ويوم ينفخ فى الصور وغير خفى انه نفخة ثانية لا يبقى معها ميت الابعث فالمعنى واذكر يا حبيبى يوم القيامة ويوم مشاهدة هذه الامور الخارقة وهى مرور الجبال ومر السحاب وحضور الخلايق فى المواقف الثانى قوله تعالى صنع الله لانه مصدر يؤكد ما فهم من قوله يوم ينفخ فى الصور فالمعنى ان هذه النفخة فى الصور وحضور الخلايق فى المواقف من بدايع الصنع الالهى الذى فيه حكمة بالغة فقول الشيخ المرجانى واستدلاله بهذه الاية على حركة الارض فى هذه النشأة معارضة على قوله تعالى ويوم ينفخ فى الصور ومعارضة على قوله تعالى وكل اتوه داخرين ومعارضة على قوله وهم من فزع يومئذ الاية ومعارضة على قوله ومن جاء بالسيئة ومعارضة على قوله تعالى ويوم نسير الجبال وترى الارض بارزة اذ هذه الايات تدل على ان تسيير الجبال انما يكون بعد الحشر فالجبال لها احوال ستة فى قيام الساعة الحالة الاولى الاندكاك وهى قوله تعالى وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة الحالة الثانية هى الصيرورة كالعهن المنفوش وهى قوله تعالى يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش ﴿ والحالة الثالثة هى الصيرورة كالهباء وهى قوله تعالى اذا رجت الارض رجا وبست الجبال بسا فكانت هباء منبثا ﴿ والحالة الرابعة ﴾ هى النسف لانها مع الاحوال السابقة قارة فى مواضعها فتنسف بارسال الرياح عليها وهو المراد من قوله تعالى فقل ينسفها ربى نسفا الآية ﴿ والحالة الخامسة ﴾ هى الصيرورة شعاعا فى الهواء كانها غبار فمن نظر اليها من بعد حسبها لتكاثفها اجساما جامدة وهى بالحقيقة مارة الان مرورها بسبب مرور الرياح وهى قوله تعالى وهى تمر مر السحاب ﴿ ثم ﴾ بين ان تلك الحركة حاصلة بصنعه وقهره وتسخيره فقال تعالى ويوم نسير الجبال وقال وترى الارض بارزة ﴿ والحالة السادسة ﴾ هى الصيرورة سرابا بمعنى لاشىء ﴿ وهذه ﴾ الاحوالات الستة هى احوال عامة القيامة وقوله تعالى وهى تمر مر السحاب حالة خامسة لها بعد الحشر بشهادة صدر الآية وبشهادة الخاتمة ايضا ثم اغلاطه فى استنباطه احد وعشرون غلطا فصلناها فى تحفة الاحبة فى رد الوفية ﴿ الاول ﴾ قوله وقوله تعالى صنع الله من المصادر المؤكدة نفسها يعنى هذه المرور هو صنع الله ﴿ اقول ﴾ هذا غلط فاحش لان قوله تعالى صنع الله استئنافية ببانية اذ ربما يتوهم من قوله تعالى يوم ينفخ فى الصور انه اى النفخ فى الصور واحياء الاموات من صنع اسرافيل عليه السلام فدفع هذا التوهم بتاكيد ما يهم من قوله يوم ينفخ فى الصور يعنى ان النفخ فى الصور واحياء الاموات واحضارهم فى المواقف من صنع الله تعالى ﴿ الغلط الثانى ﴾ قوله يعنى ان هذ المرور هو صنع مع انه تحريف

مردود عليه لان هذا المرور المشاهد هى الحالة النفس الامرية الثابتة للجبل يوم الحشر ومن مقولة الكيف ايضا فكيف يجوز حمل الصنع الذى هو فعل من افعال الله تعالى على هذا المرور ﴿ الغلط الثالث ﴾ قوله مرور هامر السحاب فى السرعة ﴿ اقول ﴾ هذا يدل على نقيض مطلوبه ويستلزم ان يكون النشأة الاولى من الدار الهالكة الخارقة للعادة فقوله تعالى مر السحاب ايضا من جملة موانع الحمل على حركة الارض فى هذه النشأة لان المدعى نفسه قد اعترف بان حركة السحاب سريعة جدا وهو كذلك فحمل هذه الحركة على حركة الارض فى هذه النشاة محال على ما اعترف نفسه ﴿ الرابع ﴾ قوله ثم توصيفه سبحانه باتقان كل شىء ومن جملته هذا المرور ﴿ اقول ﴾ هذا غلط فاحش ايضا بل تحريف يستلزم الكفر ببيانه معنى قوله تعالى ويوم ينفخ فى الصور اى واذكر يا حبيبى لامتك يوم ينفخ فى الصور نفخة ثانية التى ينفخها اسرافيل عليه السلام لرد الارواح الى اجسادها ففزع من فى السموات ومن فى الارض اى فيفزع ويخاف والمراد بالفزع ما يعرض الكل من مؤمنا كان او كافرا عند البعث بمشاهدة هذه الامور الهالكة الخارقة للعادة فى الانفس والآفاق من الخوف قبل هذا اليوم الا من شاء الله اى من ثبت قلبه اطمئنانا بالله تعالى كالانبياء والاولياء والشهداء الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون والملائكة الاربعة وحملة العرش والخزنة والحور ونحوهم وكل اى جميع الخلايق اتوه اى حضروا المواقف بين يديه سبحانه للسؤال والجواب والمناقشة والحساب داخرين اى كل حاضرون فى موقف الحساب بالذل والافتقار وترى الجبال عطف على قوله تعالى ويوم ينفخ فى الصور اى تراها يوم النفخ فى الصور تحسبها جامدة اى تظنها ثابتة فى اماكنها وهى تمر مر السحاب اى تراها ساكنة والحال انها متحركة يوم النفخ فى الصور كحركة السحاب التى تسيرها الرياح سيرا سريعا وبهذا تبين لك ان قوله تعالى وترى الجبال وقوله تعالى وهى تمر مر السحاب من تتمة قوله تعالى ويوم ينفخ فى الصور فتدل على ان سير الجبال انما يكون بعد نفخ الصور فالآية التى استدل بها الشيخ الباكورى والشيخ المرجانى على حركة الارض فى هذه النشاة تدل على نقيض مطلوبهما ﴿ الخامس ﴾ قوله ثم التقييد بالحال لتدل على انها لا تنفك عنها دائما فان قوله وهى تمر حال من مفعول به وهو الجبال ﴿ اقول ﴾ الجملة الاسمية حال من الضمير المنصوب فى تحسبها ولا يجوز ان يكون حالا من الجبال التى هى مفعول ترى والا يلزم ان يكون معمولا للرؤية وهو يستلزم تكذيب الشارع فصلناها فى حاشية الاسفار ﴿ السادس ﴾ قوله وليس يمكن حمل هذه الآية على تسيير الجبال عند قيام الساعة اذ هو ليس من الصنع بل هو افساد ﴿ اقول ﴾ لا يمكن حمل هذه الآية

على تسيير الجبال فى هذه النشاة لوجود الموانع منها صدر الآية وهو قوله تعالى ويوم ينفخ فى الصور ومنها قوله تعالى ففزع من فى السموات والارض ومنها قوله تعالى وكل اتوه داخرين ومنهاقوله ويوم نسير الجبال وترى الارض بارزة وحشرناهم ومنها قوله تعالى صنع الله اذ هو جملة بيانية موءكدة لمافهم من قوله تعالى ويوم ينفخ فالمعنى ان النفخ فى الصور واحياء الاموات واحضارهم فى المواقف للمناقشة والحساب كلها صنع الله تعالى ومنها الآيات والاحاديث والآثار والادلة العقلية البرهانية الناطقة بسكون الارض فعليك بمطالعة تحفة الاحبة فى ردالوفية والاسفار العشرة والافكار الحاوية

﴿ قال ﴾ الفاقد والعجب من حذاق المفسرين عدم تعرضهم لهذا المعنى مع ظهوره ﴿ اقول ﴾ حذاق المفسرين ليسوابمسلوب الادراك حتى يتوجهون الى امثال هذه الخيالات الفاسدة الخارجة عن دائرة العقل والادراك ولبته سكت عن مثل هذا الذى يشبه الحباب والسراب * ويشبه نعيق الغراب * وحديث الكذاب * وهذا شىء عجاب * يضحك عليه اولو الالباب * وكذا قوله وعلى ذلك ابيات جرت من الشيخ جلال الدين الرومى فى ديوانه المثنوى وكذا قوله وكلمات صدرت عن الشيخ العارف محى الدين بن العربى حديث الكذاب اذ المثنوى وعباراته وكذا عبارات الفتوحات ناطقة بخلاف ما ظنه الفاقد حققناه فى الافكار الحاوية وكذا قوله والاحاديث الدالة على ذلك كثيرة مثل قوله عليه السلام ان الله خلق مائة الى قنديل وعلق بالعرش والارض وما بينهما حتى الجنة كلها فى قنديل واحد ولا يعلم ما فى القناديل الا الله فالقناديل هى دوائر الشمس المعلقة بالعرش وهومنتهى المراكز الذى ظهر فيه كمال قدرة الله تعالى ﴿ اقول ﴾ هذا الحديث انما يدل على سكون السموات التى هى ساكنة بنص احاديث القبة والجمة وعلى وجود الفرق بينهما وبين الافلاك الحاوية من جوانب الارض وعلى انها مثل السموات السبع وتلك المماثلة ثابتة بنص القرآن فكما ان السموات الحقيقية مسكن الملائكة ومسكن الانبياء واجبة السكون كذلك الاراضى السبعة وبهذا تبين لك معنى قول حضرت ابن عباس فى قوله تعالى ومن الارض مثلهن فى كل ارض نبى كنبيكم وآدم كادمكم ونوح كنوحكم وابراهيم كابراهيمكم وعيسى كعيسى وقيل لعيسى عليه السلام ياروح الله ما تحت هذه الارض قيل بحر من ماء قيل فما تحت الماء قال ارض قيل فما تحت هذه الارض قال بحر من ماء حتى يبلغ سبع ارضين وسبعة ابحر قيل فما تحت الارض السابعة قال صخرة مجوفة قيل فما تحت الصخرة قال هى على منكب ملك قائم قيل فما تحت الملك قال هو على ظهر ثور قيل فما تحت الثور قال هو قائم على ظهر حوت وقد التقى طرفاه

تحت العرش قيل فما تحت الحوت قال الماء قيل فما تحت الماء قال الريح قيل فما تحت الريح قال هواء ظلمة قيل فما تحت ذلك قال الى هنا انتهى علمى وعلم العلماء وبهذا اى بحكمة سيد السادات مولانا حضرت على كرم الله وجهه انكشف معنى قوله تعالى ولو ان فى الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ماندت كلمات الله ومعنى قوله تعالى ومن الارض مثلهن اى سبع ارضين فى كل ارض نبى كنبيكم وآدم كادمكم ونوح كنوحكم وابراهيم كابراهيمكم وعيسى كعيسى اى سكان هذه الاراضى السبعة كلهم مكلفون يعبدون الله تعالى مثلكم كما ثبت فى الصحيحين من ظلم قيد شبر من الارض طوقه الله من سبع ارضين فمن حمل المثل على سبعة اقاليم فقد خالف القرآن والحديث من غير سند وايضا اقوال الصحابة فيما لا يعقل بالاجتهاد فى حكم الاحاديث المرفوعة فتكون حجة بلا شبهة فلا يرد ان حديث الثور والحوت ليس قول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وقولنا قانون البينات على وجود الاثار من الاصحاب اشارة اليه اذالاثر الاوّل اثر ابن عباس والاثر الثانى اثر سيد السادات مولانا حضرت على رضى الله عنهم والاثر فى حكم الحديث فيما لا يعقل بالاجتهاد ثم قول الشيخ الباكوى وقوله تعالى والشمس تجرى لمستقر لها يثبت دور الشمس على مركز آخر فلعله اظهار العجز او رجوع عن قوله السابق وعن ابى ذر قال كنت مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى المسجد عند غروب الشمس فقال يا ابا ذر اتدرى اين تذهب هذه الشمس قلت الله ورسوله اعلم قال انها تذهب حتى تسجد تحت العرش فيقال لها ارجعى من حيث جئت فتطلع من مغربها كذا فى صحيح البخارى وقد فسروا هذا الذهاب بحركتها فى منازلها وعن ابن عباس لا مستقر لها اى دائمة الحركة فى منازلها كذا فى الفتوحات فالرواية الثانية وكذا الرواية الاولى قاضية بانها متحركة وجارية ابدا فى جميع منازلها وانما الاختلاف فى تفسير المستقر وجمهور المفسرين الى انه تحت العرش موضع سجدتها ومنهم من قال مستقرها آخر مطلعها فاذا استقر وصولها اليه فهو اى استقرارها وقت قيام الساعة على كلا التفسيرين فان قلت الظاهر ان مراد الشيخ الباكوى هو تطبيق الهيئة الجديدة على الشرع قلنا نعم لكنه تشتمل على خطاءين تنبه عليهما طلبة الثقلين فصلناهما فى الافكار الحاوية ولا يخفى ان المفسرين على طريقتين منهم من لم يلتزم التفسير بالآثار ولم يهتم بنقل الاخبار بل اكتفى على اقوال الاخيار وهم

الاكثرون من القبيلتين كالفاضل البيضاوى والزمخشرى وغيرهما ومنهم من توجه الى ذلك كالفاضل البغوى والعلامة السيوطى وغيرهما ممن تقدم اوتاخر عنهما وقد مر انها غير قابلة التطبيق على سلك القبيلتين وخرق الاجماع مردود بالاجماع واما بناء الكلام على الكشف حيث قال وكوشف الى آخر خيالاته الفاسدة فى الوفية فالظاهر ان هذا البناء بناء على الكشف الرطاوفية بشهادة مقدماته الفاسدة التى فصلناها فى تحفة الاحبة فى ردالوفية وقد سبقت الاشارة الى بعضها فى هذا القانون فتذكر فاى فائدة فى الحوالة الى هذه الكشوفات المملوءة بالجهالة واى فائدة فى هذه المغالطة القاضية بالمتاركة مع قيام الادلة القاضية ببطلانها اعلم ان الكشف الصحيح هومايكون بتعريف الله تعالى وجذبه ويتوقف على تعطيل القوى الظاهرة والباطنة وعلى تفريغ المحل عن العلوم المقيدة مع توحد العزيمة والجمعية بالتوجه الكلى وبه اتضح الفرق بينه وبين الالهام على انه ليس فيه الاختيار واما المكشوفات الفاسدة فى مقابلة النصوص القاطعة فخارجة غير لايقة الالتفات بالتعرض لولا سفه السفهاء ولولا نصرتهم الخامدة الواهية ثم الادلة العقلية القاضية بسكون الارض التى هى النقطة الواقعة فى وسط العالم المحفوظة بالجذبة العامة فى قبضة الرحمن سبحانه وتعالى تحقيقها فى الافكار الحاوية وحاشية الاسفار العشرة

﴿ تمت تمام ﴾

﴿ تصحيح السهوات الواقعة من طرق المطبع ﴾

صحيفه	سطر	خطا	صواب
٤	٢٦	عالبة	عالية
٦	٣	ترتيب	ترتب
—	٧	الى	الى ان
—	١٥	لعم	لفم
٧	١٨	اسنباطها	استنباطها
٨	٢	اذ	او
٩	٦	الهور	المتهور
—	٧	يسعى	ينبغى
—	٧	ونص العلامة	ونص عبارة العلامة
—	٢٤	القياس	قياس
١٥	١٥	حجهم	حججهم
—	١٨	افصح	قد افصح
١١	١	فى	فح
١١	٢	مثل الوهابى	مثل قول الوهابى
—	٤	الجزيمة	الجريمة
—	١٩	قدقى	قدمى
١٢	٢٧	عنه	عند
١٣	٦	مع	معا
١٤	١	المتكلبن	المتكلمين
—	٢٧	مرامه	مرام
—	—	الذى صدر	الذى اليه صدر
١٦	٢٥	ويتم	يتم
١٧	٢	فاظت	فاضت
—	١٦	فيشر	فيشير
٢٥	٩	تعريفه	تفريعه
٢٦	٥	القاصد	القاصر
٢٧	١٤	الشراع	مشارع
—	٢٨	لما	وهذا الكتاب لما
٢٩	١٣	دفق	وفق
٣١	١٤	بالله	بابنة
٣٢	١٨	طرق	طرقى
٣٣	٢٣	كالفرض	كالواجب
٤٥	١٧	لموضوع	الموضوع
٤١	٢٥	فات	فامرت
—	٢٥	ربما	ربا
٤٣	٥	فانكشفافها	فانكشافها
٤٥	١٢	فاشارو	فاشاروا
—	١٨	فن	من
—	٢٥	عما	لما
—	٢٨	والشيعية	والشيعة
٤٨	١	اما الاول	اما اولا
—	٤	حزاى	جزاى
—	١٣	هذه	هذا
—	٢١	مرم	مرام
٤٩	٢٤	يخالفه	يخلافه
—	٢٦	تسطلون	تصطلون
٥٥	٢٣	تحل	تحلل
٥٦	٢٥	هو	لها هو
٥٧	٥	افى	الى
—	٢٣	ايضاع	ايضاح
٥٩	١٥	والحس	والحسن
—	٢٣	المناقصة	المناقضة
٦١	٢٩	الانتفاع	الانتفاء
٦٢	٣	فتحزى	فتجتزى
٦٣	٢٥	تعم	نعم
—	٢٥	الاعجاز	اعجاز
—	٢٥	وجهة	وجهته
—	٢٣	المصاحق	المصاحف
٦٤	١٥	وضعت	وصفت
—	—	النقائض	النقائص
—	١٣	بمايعجب	بما يتعجب
—	١٧	يل	بل
—	٢٤	وهجرة	وهجرت
—	٢٦	اواعتراض	او اعترض