حواشہ تلویح علی الرائکہ

کاشیہ کانفری علی اوائل التلویح

۹۷۵

٩٤٥

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى اوضح لنا حقايق الشرع القويم ولوح لنا مسالك الطريق المستقيم
والصلوة والسلام على افضل من اوتى الحكم وفصل الخطاب وعلى اله واصحابه الذين يتبعون طرق الصواب
وما بذكر الاولوا الالباب ——— اما بعد فيقول العبد الفقير الى الله الباري
الشيخ عبد الله بن حسن الكانفرى الانصارى هداه الله تعالى الى ما هداه هذه تعليقات بل تحقيقات
على سنده صلة التلويح والتوضيح والمسئول من الحفاظ ان ينظروها بعين الاحسان والله المستعان
وهو حسبى ونعم الوكيل

قال المصنف رحمه الله يصعد الكلم الطيب مفتتحا به افتتاحا عجيبا ومقتبسا به اقتباسا غريبا اذ لم يصدر قبله الا سلام في الكرام بعد أهم الدين والسلام الابتداء بمثل هذا الكلام وفيه اشارة الى ان علم الاصول وبيان حجيتها من الكلمات الطيبة الصاعدة الى الله تع فقبه ترغيب عظيم لتحصيل ومباحثته ومعاهده والوصول الى مقاصده ومعاقده جعلنا الله تع من الواصلين الى حقايقه والفائزين بفوائده ودقايقه والضمير في قوله اليه راجع الى الله تع لحضوره في اذهان المؤمنين لا سيما في اذهان ارباب هذا العلم والصعود مجاز عن التوجه العالي او الكلمات الطيبة من قبيل الاعراض السيالة فلا يتصور فيها الصعود الحقيقي الذي هو من خواص الاجسام مع ان الصعود الحقيقي الى الله تع هذا ويمكن ان يقال ان الكلمات الطيبة والاعمال الصالحة تنتهي الى حد من التنزه لا تتجاوز الى ما فوقها على ما ورد في الاحاديث الصحيحة وقد تقرر ايضا ان للاعراض حكم الجواهر عند الشرع على ما يقتضيه وزن اعمال العباد فعلى هذا لو ابقي الصعود ههنا على حقيقته لكان له مساغ شرعي غاية الامر انه يحتاج في القيد الى تحمل والكلم اسم جنس لا جمع ولذا وصف بالطيب وفي زعم انه جمع حيث لا يطلق الا على الثلث فصاعدا اوله ببعض الكلم فيصح توصيفه بالمذكر وانثاره المصنف بقوله والكلم ان كان جمعا الا انه ليس بجمع على المذهب الاصح ولو فرض جمعيته فانما هو في الجمع المفروق بينه وبين واحده بالتاء مثل تمر وتمرة ونخل ونخلة ومثل هذا الجمع يجوز في وصفه التذكير والتأنيث فلا اشكال في المصنف التوصيف المذكور فقوله ان كان جمعا انما هو للتوبيخ وتصويرا ان دلائل عدم جمعيته لاشتماله على ما يقلع الشرط من اصله لا يصلح الا لفرضه كما يفرض المحال كما ذكروا في مثل قوله تع وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا الاية فلا خلاف في العبارة المذكورة وان ذهب اليها الشارح العلامة قوله افتتاح غريب اذ لم يعهد مثله في المشاهير ولم يقع نظيره في الجماهير واقتباس لطيف في قوله اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وفي اشارة الى ان الله هذا العلم الشريف من الكلمات الصاعدة الى الله تع بشرط العمل بمقتضاه الذي هو جهة مدار الاستنباط الاحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية وذلك لانه كما ان الكلمات الطيبة صاعدة الى الله تع بالاعمال الصالحة على ما دل عليه الآية الكريمة كذلك هذا العلم صاعد الى الله تع بالاعمال الصالحة الاستنباطية على ما يقتضيه الاقتباس قوله اتى بالضمير لم يقل واتى بالواو اشارة الى ان الافتتاح في كلام المصنف بمعنى الاتيان اولا وما قيل من ان في اشارة الى ان تعلق قوله بالضمير بالافتتاح بملاحظة معنى الاتيان اذ لم يقع الافتتاح بالضمير بل بالكلمة اليه فيندفع به ما يتوهم ورود على ظاهر العبارة فقد انصار بالجار والمجرور وان الغرض انما هو المجرور يدفع الاحتياج الى اعتبار التضمين والحق ان الافتتاح ليس بمعنى الابتداء الحقيقي قوله على حضور ذكر الله تع اذ قد لفظ الذكر لا ينطبق الدليل اعني قوله فان ذكر الله تع على المدعى كما توهم بل لدفع ما يتوهم من ظاهر حضور حقيقة الذهن مع استحالته وانما الحضور في الذهن لذكره وتعقله لا لذاته ولعل المصنف اشار الى هذا الخفي في الدليل ثم ان الشارح استنبط من كلامه مكتفيا باحدهما الاشارة الى ان الله تع ينبغي ان يتوجه المحامد اليه بناء على ان المراد بالكلم الطيب المحامد وذلك لان الدلالة المذكورة يلزمها تلك الاشارة بناء على ان صعود الكلم الطيب اليه تع مستلزم لما ينبغي توجه المحامد اليه وتأتيهما الايماء المذكور وذلك لان حصر صعود الكلم الطيب عليه تع في ابتداء كلام يقتضي ان يكون اللازم على الشارع في مثل هذا العلم ان يكون جميع مطالبه تنظر جناب الحق ورفع وتقدس ولعل التفاوت في التعبير للاشارة الى التخيير والا فقد سبق في قوله ولعل الشارح

(حس چلبي) اليه صادفا

اشارة الى ان المراد بالمولى هنا ما فوق الله تعالى الكلام

التعبير عن غرض الاستدلال النكتة بالاشارة الا ان يقال النكتة الثالثة لكونها ضعيفة بالنسبة الى الثانية عبر عنها
فان الضمير لما يقتضي المرجع يقتضي قصته ايضا عبر عنها بالابهام اشارة الى انحطاط رتبتها عن الاوليين كما قيل والحق
ان النكتة الثانية هي قبيل الاشارة الاصولية والثالثة هي قبيل الاشارة البيانية المساوية للابهام على ما اشار اليه السكاكي
وان النكتة الثانية هي قبيل الاشارة الاصولية ايضا
الا ان التسمية ان جعلت جزءا من الكتاب فلا اضمار قبل الذكر والا لزم ترك العمل بالسنة فالراد بالابتداء الابتداء بالحرية
وحاصل الجواب اختيار الشق الثاني ومنع الملازمة بانه لا يلزم من عدم الابتداء بالحرية ترك العمل بالسنة لجواز ان يذكر
التسمية بالنشا مخطرا بالبال او يكتب على قصد التبرك مخطرا بالبال ايضا اذ الغرض من ايراد التسمية والتحميد ههنا حصول
اليمن والبركة منها وذلك انما يكون اذا كان ظرف الذكر والكتابة مخطرا بالبال او يخطر بالبال من غير ذكر وكتابة وعلى
كلا التقديرين الثلثة يلزم الاضمار قبل الذكر بناء على عدم جزئية التسمية من الكتاب وبهذا التقرير ظهر التقابل بين الامور الثلثة
في قوله ان يذكر التسمية بالنشا او يخطر بالبال اه واندفع توهم التنافي بينه وبين ما سبق من انه ان الابتداء باحد الامرين
يفوت الابتداء بالاخر بناء على جواز ان يتلفظ بالتسمية او يخطر بالبال ويكتب التحميد معا وذلك لان اخطار شيئين معا
في زمان واحد انما يمكن للمتجردين عن جلابيب ابدانهم لا لغيرهم واما ما قيل في الجواب عنه بان كلامه سابقا في التسمية والتحميد
الواقعين جزءا من الكتاب وهي يمتنع الجمع بينهما بالابتداء الحقيقي ولا كذلك ههنا فليس بشيء اذ لا شك ههنا ايضا في
وقوع التعارض الظاهري بين التسميتين سواء كانتا جزءا من الكتاب اولا على انه لا مانع من الابتداء بهما معا على ما زعمه من جواز اخطار
احدهما وكتابة الاخرى في زمان واحد على ان يكون الابتداء بهما حقيقيا فمن يجوزه ههنا فليجوزه هناك ايضا هذا
ثم ان ما ذكرناه في حاصل السؤال والجواب موافق لما نقل عن الشيخ حيث قال قيل لزم الاضمار قبل الذكر على تقدير ان يكتب على
التبرك وان لم يكن جزءا من الكتاب لجواز عود الضمير الى ما في الكتاب وان لم يكن جزءا منه واجيب بانه اذا لم يكن جزءا منه يكون
عائدا الى ما ليس في الكتاب فرضا وهذا هو الاضمار قبل الذكر الآخر انا قاطعون بان من لم يجعل التسمية من السور لم يجعل
قوله تع انا اعطيناك الكوثر من قبيل الالتفات وقوله تع الم الله لا اله الا هو الحي القيوم من قبيل وضع الظاهر موضع الضمير انتهى
لكن فيه شيء وهو انه يستفاد منه ان من جعل التسمية جزءا جعل قوله تع الم الله الاية من وضع الظاهر موضع الضمير والظاهر ان الاية المذكورة
ليس من وضع الظاهر موضع الضمير مطلقا ولذا اجيب عن ايراد المذكور ايضا بعد تسليم كون البسملة جزءا من الكتاب بان كلا
من البسملة والحمدلة لما كان الابتداء بهما سنة مستقلة بالحدوث كان كل منهما مبدوا بهما متروك الملاحظة مع الاخرى
فلو اعتبر الضمير من احدهما الى الاخرى وخلت الاخيرة عن حكم التبعية وخرجت عن حكم الاستقلال ولذا لم يقل احد بان ايراد
الجملة في باب وضع الظاهر موضع الضمير هذا اقول والظاهر ان حال الالتفات في قوله تع انا اعطيناك الكوثر ايضا كذلك
هذا بقي ههنا شيء وهو ان قوله او يكتب على قصد التبرك اه يدل على ان الكتابة عبارة عن النقوش وقد صرح
في شرح المفتاح وغيره انها عبارة عن الالفاظ والعبارات اجيب عنه بان بين الالفاظ والمعاني وبين النقوش
والالفاظ علاقة خفية هي الدالية والمدلولية فكما جاز استعمال اللفظ الموضوع للمعنى للفظة المعنى وبالعكس فكذلك
يجوز استعمال اللفظ الموضوع للفظة في النقش وما قيل من ان ذلك صرح في شرح المقاصد بان الكتابة تصوير اللفظ
بحروف هجائه وان المكتوب هو اللفظ وان كان المثبت في الصحف هو النقش فقولك كتب الكتاب لا يقتضي كون الكتاب
نقشا

نفسنا فيفيد ان غاية ما ذكر كون الكناية عن التصوير بالحروف الهجا وظاهر ان ذلك التصوير على التقيش فالوجه
هو الوجه الاول اعني ارتكاب المجاز لعلاقة الدالية والمدلولية والكلام في الكلمة اه كلمة من هنا فسمي اتصالية
لانه يفهم منه اتصال شئ لمجرورها وهي ابتدائية الا ان ابتدائيته باعتبار الاتصال كذا في حواشي المفتاح للشريف
يعني ان مجرورها ليس منشاء لنفس ما قبلها بل لاتصاله فاما اه يقدر متعلقها فعل خاص كما قال الشيخ الطيبي في شرح
المشكوة في بيان قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هارون من موسى ان قوله مني خبر للمبتدا ومن اتصالية ومتعلق الخبر
خاص والباء تراث يعني انت متصل بي ونازل مني منزلة هارون من موسى واما ان يقدر فعل عام كما ذهب الشريف
في حواشي المفتاح اي انت تكون لي بمنزلة كائنة ونائشة مني كمنزلة هارون من موسى فالمقدر هنا
والكلم نازل متصل ونازل في الكلمة منزلة النمر متصلا ونازلا في النمرة او الكلم بمنزلة نمر كائنة ونائشة في الكلمة كمنزلة
النمر جعله النمر كائنا ونائشا في النمرة وقيل كلمة في الموضعين ابتدائية الا ان الابتداء باعتبار الاتصال والمعنى
ان الكلم حال كونه في الكلمة متصلا بها بمنزلة النمر حال كونه نائشا من النمرة متصلا بها وتلخيصه ان اتصال الكلم
بالكلمة مثل اتصال النمر بالنمرة فافهم الفرق بينه وبين السابق ثم الكلم اه يعني ان الكلم اسم جنس يطلق على
الواحد والكثير كما هو حاله اسم الجنس لكنه غلب عليه في الاستعمال على الكثير بحيث لا يستعمل في الواحد بل لا يستعمل في الاثنين
ايضا صرح به الرضي وفي هنا توهم صاحب اللباب ومن تبعه انها كلمة وليس على حد تمر ونمرة لكن الصحيح انه ليس بجمع
لدلالة تذكير الوصف عليه قطعا وما قيل من ان تذكير الوصف لا يدل عليه لجواز ان يكون ذلك تأويل الموصوف بالمذكر
كما ذكر صاحب الكشاف في قوله وبث منهما رجالا كثيرا ان تذكير الكثير تأويل رجال لا بالجمع اي جمعا كثيرا فليس بشئ
لان ذلك التأويل انما هو فيما كان جمعيته مقطوعا به ولا كذلك ما نحن فيه وبالجملة ان التأويل خلاف الاصل فلا يصار اليه
ما لم يدع الداعي وهو ثابت في الاية دون ما نحن فيه وان فعلا ليس من ابنية الجمع هذا وجه ثان لعدم كون الكلم جمعا
صيغيا بل هو الاصل ومحصوله ان فعلا ليس من ابنية الجمع الصحيح وهو ظاهر ولا من ابنية الجمع المكسر لعدم وجود ما
يسلمانه مفرده فظهر ان هذا ليس جمعا ثالثا لنفع جمعية الكلم كما توهم لا يقال لا يلزم من عدم كونه من ابنية الجمع صحة
كونه اسم جنس فلم لا يجوز ان يكون اسم الجمع مثل ركب لانا نقول قد فرقوا بين اسم الجنس واسم الجمع
بان الثاني لا يطلق الا على الثلث فصاعدا واسم الجنس يطلق على الواحد فما فوقه وبان اسم الجنس اذا كان لواحد
يفرق بينه وبين واحده بالياء مثل روم ورومي وبالتاء مثل تمر وتمرة ولا كذلك اسم الجمع والوجه الاول وان
لم يكن موجودا ههنا لعارض الاستهلاك لكن الثاني موجود ههنا فهو اسم جنس فظهر بهذا وكاكه ما قيل ههنا
في الجواب عن الايراد المذكور من ان الاستهلاك في الواحد مع دخول التاء دليل على انه اسم جنس فان كلا من الايرد
في اسم الجمع انه اذا لاستهلاك في الواحد غير موجود في الكلم فالوجه ما اشرنا اليه والله شان الا ما حققناه فاك
الشارح فلا ينبغي ان يشك في انه جمع كتمر وركب حيث اورد المثالين اشارة الى ان الكلم له اعتباران وضعه
واستعماله فهو في الوضع مركتمر فمن حيث جواز الاطلاق على الواحد فما فوقه وفي الاستعمال كركب من حيث انه
لا يطلق الا على الثلث فصاعدا ولو اكتفى بذكر احدهما لا يتم مراده فتفطن فلا مه انه اذا عرفت ان الكلم لا يطلق على الواحد
مع عدم كونه من ابنية الجمع لا ينبغي ان يشك في انه جمع جنسي كجمعية تمر وركب وضعا من حيث الوضع والاستعمال ولا

فقد المولى حسن جلبي

مولانا خسرو

مولانا خسرو

حسن جلبي

مولانا خسرو

ولا يخفى انه ليس بجمع صيغي كتب وزينب لان كلا منها وان كان له مفرده قياسا دون الجمع الا انه تغير صيغة مفرده فيصار
الجمع ولا كذلك العلم فانه لم يتغير شئ في كون العلم اسم جنس ومع انه ليس بجمع صيغي ففي قوله والعلم ان كان جمعا عدل
بملكة النسك خزائن وركائب اذ لا ينبغي ان يشك فيه فالصواب ان يقال وان كان جمعا فحاله كحال النسك لخزائن
لخزائن وجمع في القلب مرتبط ونحوه والمراد به ما يبدو غدرة في القلب ويتنفر عنه الطبع فتقل عنه لانه يشعر بالتردد ولا تردد
اذ لو اريد الجمعية بمعنى الجنسية فهي ثابتة صرح به صاحب الصحاح والمفتاح والجمعية اللفظية متفقة بشهادة العلم الطيب لتصريحهم
باستماع وصف الجمع بالمفرد وانه الفارق بينه وبين اسم الجمع هذا قلت في دفع الخزائن بان التردد في الجمعية الصيغية دون
لان مذهب الاخفش ان جمع اسماء الجموع التي لها احاد من تركيبها تركيب جمع خلافا لسيبويه ومذهب الفراء ان كل ما
واحد من تركيبه سواء كان اسم جمع كباقر او اسم جنس كتمر جمع وردّ بان الدليل لما قام على صحة مذهب سيبويه وبطلان
مذهبهما فالتردد فيها والنسبوة بينهما لا يخل عن خزائن وندائرة الشك لخزائن على ابطال جمعية الصيغية بافادة الدليل
بعد ان ذكر ان بعضا ذهب اليها وقبله دفعها كلها ان يحمله على الشك من المخاطب فان ان قد يستعمل فيه ايضا كما تقرر في المعاني
فكانه قال والعلم اه وضع شك في جمعية الصيغية بناء على قول بعض الائمة فلا شك في جمعية الجنسية الحرى المفروغة بالنسبة
على ما هو سوق الكلام وردّ بما فيه من البعد مع اندفاعه من البحث السابق اعني به بطلان مذهب بعض الائمة وصحة مذهب سيبويه
على ما هو سوق الكلام الخ فلا ينفي حمل الشك على شك المخاطب ايضا وقبله دفعها يجوز ان يكون العبارة من قبيل قوله
عليه السلام نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه على معنى ان الجزاء لازم الوجود في جميع الازمنة في قصد المتكلم سواء كان
الشرط موجودا اولا مع كونه البتة بتقدير الشرط بناء على ان ذلك هو المراد في العبارة التي صورها اعني العبارة بالواو وهذا
اقول هذا مردود ايضا بان المعنى المذكور غير معروف في الشرط الذي وضع بين المبتدأ والخبر كما ههنا نعم قبل ذلك المعنى
في الحديث الشريف المذكور وامثل لو اهتنع لامر مثلك وغيره فكانه انتبه عليه وهو عدم الفرقة بين هذه العبارة بين
الواو وبين عدمها نعم لو وجد الواو ههنا لسائغ ذلك المعنى وهل للكلام الا فيه فالوجه في دفعها ما اشرنا اليه سابقا من
ان كلمة ان لفرض الشرط وتقديره لا للشك فيه بناء على ان كلمة ان تستعمل في هذا المعنى والدليل قد قام على بطلان جمعية
فلا يصلح المقام الا لفرضه كما يفرض المحالات كما في قوله تع افنضرب عنكم الذكر صفحا ان كنتم قوما مسرفين فيمن قرأ بالكسر والعطف
وان كان بالواو اورد عليه ان المراد بالجمع اما الجمع الصيغي فلا يصح ترتب الجزاء على الشرط وهو ظ واما الجمع الجنسي
فلا يكون نقيض الشرط الذي بالجزاء مرتبة على ما هو اللازم في كلمة اه ولو الوصلية لان نقيضه وهو لا جمعية الجنسية يكون
احد الامرين اما المفرد لفظا ومعنى واما الجمع الصيغي وعلى كلا التقديرين لا يجوز في وصفه التذكير والتأنيث كلاهما بل يتبعان
احدهما وآجيب بان المراد بالجمع هو مطلق الجمع جنسيا او صيغيا ونقيضه وهو لا جمعية اعني كونه مفرد اللفظا ومعنى الذي
بالجزاء مرتبة على الشرط غايته ان الجزاء محذوف وعلته قائم مقامه والتقدير وان كان الكلام وان كان جمعا جازة وصفه التذكير
والتأنيث بناء على انه جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء واذا لم يكن جمعا فاوله والبتة يجوز ان يوجد بين والدليل على ذلك الحذف
وعلى تقدير المحذوف ظهور عدم ترتب الجزاء المذكور على الشرط وآقول مآل هذا التوجيه ايضا الى التردد في الجمعية لان اعتبار النقيض
يقتضي ذلك وقد عرفت انفا فالوجه الصحيح ان يقال ان الواو للحال وان كلمة ان للفرض والتقدير والمعنى والكلام مفروض كونه
جمعا يجوز في وصفه التذكير والتأنيث على ما اشار اليه صاحب الكشاف في قوله تع لا يحل لك النساء من بعد ولا ان تبدل بهن من
ازواج

سؤال خطائم

جواب اول

جواب ثاني

جواب ثالث

اراد من جواب

اقائل من جواب

هذا الجواب او نقله الى جواب

الجواب عليهم

٣ والجواب ان النساء والا ان تبدل بهن
الا به لا يحل لك النساء والا ان تبدل بهن
فلا يجوز ان يجعل مفروضا للشرط ونقيضه بل يجب
هذا فلا يتصور الشرط ونقيضه بجانب العلم حتى
التردد في الجمعية بخلاف جانب الجمعية وان امكن
فنقول بوجوب ان التردد في الجمعية ان علم فرضا
الشرط وتقديرا على ما فقناه
غايته ان الاستعمال الكثير
العلم على خلاف الاصل الظاهر وهذا لا يقتضي بطلان
عيان الله فالصواب ان يقال ان الواو للحال
فاعلم هذا المقام
في صدور الكلام
بما يليه على ما يليه

بيان له على ما قاله لم يجعله وصفا له اذ يجب تقدير المتعلق ح معرفة فيفضي الى حذف الموصول مع بعض صلته وهو لا يجوز ونحو الحذاق كخراز ونحاة امثاله وما قيل فيه انه يجوز ان يقدر المتعلق اسم فاعل بمعنى الثبوت لا الحدوث اذ يكفي للعمل في الظرف رائحة الفعل ولا يعمل فيه ما هو ابعد منه مثل حرف النفي في قولك ما انت بنفسك ربك يجزيك وتظائرها ففيه ان الكلام ههنا ليس في تعلق الظرف بالمحذوف بل في كونه الصق صفة لما قبله والمناسب له تقدير اسم الفاعل بمعنى الحدوث بناء على ان شأن الصفة الجارية على موصوفها ذلك فافهم ثم ههنا شيء وهو ان شيخ شارح التلخيص في قول صاحب التلخيص في المقدمة التي قبل الفصل الثاني من كون نظم الكلام صفة على خلاف ما هو المتعارف في مثله من كونه حالا ولم يجز هناك غير المذكور الخ لزم حذف الموصول مع بعض صلته فلم يجز ههنا كونه حالا الآن يشير الى ان اشارة هذا المقام جزالة المعنى وبلاغته هناك في كونه صفة على ما اشار اليه الشيخ هناك واما الجزالة ههنا فمع كونه حالا اذ الغرض صعود الكلم الطيب حال كونها من المحامد الى الله تعالى لا صعود الكلم الطيب التي هي المحامد الكائنة من المحامد وان كان المآل واحدا وتلخيصه ان الصعود يعتبر حالا في آحاد الحمد على الله تعالى كونه حالا يناسب ابتداء المعنى وللمقام دخل حيث اشار اليه في المتن ايضا

على ما قاله النبي عليه السلام هو او الكلم الطيب سبحان الله اه فالضمير مبتدأ راجع الى الكلم او رده مذكرا تنصيصا على كونه اسم جنس كما دل عليه وصفه وقوله على ما قاله متعلق بالنسبة باي المبتدأ الخ الضمير والخبر الخ عن سبحان الله اه او متعلق بقوله بيان له فقد اشار بهذا الى ان المراد بالمحامد بالكلم الطيب المحامد بهذه الكلمات لان المحامد من جنس الكلمات المذكورة وليس مراده ان الكلم الطيب عبارة عن الكلمات المذكورة لعدم انحصار فيها الآن يكون محمولا على التمثيل والمعنى ان الكلم الطيب هذا وامثاله مما يدل على تعظيم الله جل جلاله اذ لو لم يحمل على التمثيل لم يصح بيانه بالمحامد الموصوفة لعمومها منه ولانه لا معنى لعموم اللام واستغراقه فالوجه في ايراد الحديث اما بيان ان المراد بالكلم الطيب المحامد بالكلمات واما بيان ان الكلم الطيب هو وامثاله مما يدل على تعظيم الله جل جلاله واعلم انه هذا المقام من مجاز الافهام لان ظاهر الكلام انه يقتضي انحصار الكلم الطيب فيما ذكر ومن البين ان المحامد الموصوفة اعم من الكلمات المذكورة وغيرها ولو حمل ما ذكر محمولا على التمثيل كان الكلم الطيب اعم من المحامد الموصوفة لانه المحامد المطلقة من الكلمات الطيبة قطعا اذ لا شك ان استغراق اللام يدل على عموم ما اشار اليه الشيخ من ان النكرة تعم بالوصف وان التنكير ههنا للتعظيم المناسب للتفخيم فانما يدل على عموم المحامد الموصوفة بجميع افراد المحامد الموصوفة لا على عموم مها بجميع افراد المحامد مطلقا كما دل عليه الكلم الطيب المعرف بلام الاستغراق فالوجه في دفع هذا الاضطراب ان مراده من ايراد الحديث ليس بيان انحصار الكلم الطيب في الكلمات المذكورة ولا بيان ان الكلم الطيب ما ذكر في الحديث وامثاله من مجرد الكلمات والمقالات الخالية عن التعظيم والاعتقاد بل مراده ان الكلم الطيب هو وامثاله مما يدل على تعظيم الله جل جلاله صادرا عن قائله عن اعتقاد بمدلولاته اعني اتصافه تعالى بصفات الكمال وتنزهه عن سمات النقص والزوال بناء على انه لا فائدة في الكلمات الخالية عن المدلولات ولا نفع لقائلها خاليا عن هذا الاعتقاد بمضمونها وانه لا فائدة في المقالات العارية عن التعظيم والتوقير فكون الكلم طيبا انما يكون بهذه الامور وللاشارة اليه قال عليه السلام في عقيب الحديث في بيان كون الكلمات المذكورة طيبة اذا قالها العبد عن صميم القلب تحيى بها وجه الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح لم تقبل يعني عليه السلام انه اذا لم تكن تلك الكلمات مقرونة بالاعمال الصالحة من الاعتقاد بمضمونها وفي تعظيمها وتوقيرها فيكون العمل اعم من عمل القلب وعمل الجوارح لم تقبل تلك الاعمال

لعدم كونها طيبة فيكون قوله عليه السلام اذا قالها العبد عرج بها الملك اه لبيان كون الكلمات المذكورة كلما طيبا.
فاذا عرفت هذا فالمحامد ايضا لانها لا تكون محامد الا بالاعتقاد بمضمونها ويكونها على سبيل التعظيم والتوقير ضرورة
ان المحامد الخالية عن الاعتقاد والتعظيم ليست بمحامد حقيقة بل استهزاء وسخرية فكما ان للشجرة الطيبة اصولا
وفروعا كذلك لشجرة المحامد اصول وفروع فلا شك ان تلك الاصول والفروع وان كانت من جنس تلك المحامد
لكن المقصود ههنا هو المحامد الموصوفة بتلك الاصول والفروع وتلك المحامد مساوية للكلمات الطيبة المرادة ههنا
كما حققناه فيصح كونها بيانا لها للكلم الطيب وهذا هو المستفاد من سوق كلام الشيخ ايضا وبهذا التحقيق اضمحل ما قيل
من ان المستفاد مما ذكره الشيخ ان المراد من المحامد الاعتقادات الحقة والاعمال الصالحة وهذا بناء حمل الكلم على ما ذكره
الرسول عليه السلام لان قوله عليه السلام فاذا لم يكن له عمل صالح لم تقبل يدل على عدم دخول العمل الصالح في الكلم الطيب
وما قيل من ان تفسير الكلم بالاعتقاد والعمل لا يحسن لان كلا منهما من قبيل الرجم بالغيب فاش من الجهل في المقام وامثاله
مبنيا على تسليم خصوص المحامد الموصوفة من الكلم الطيب من ان العموم بحسب المفهوم لا ينافي ان يبين المراد باخص منه فحاصل
فليس بشيء لانا قد حققناه فقلنا ان المحامد الموصوفة مساوية للكلم الطيب المفسر بالحديث ثم ان الاخص البين للاعم انما هو فيما
نحن فيه وبيانه له انما هو بملاحظة الاجتماع معه فلا اخص من حيث هو لا بين الاعم قطعا فاعلم هذا المقام ايضا اذ قد يسرح به
اعلم بعد اعلم وانما صلح الجمع المنكر كانه اشارة الى دفع ما يمكن ان يورد من ان قوله محامد جمع منكر ولا عموم له فضلا عن الاستغراق فكيف يصلح ان يكون بيانا للكلم الموفى المستغرق فاشار بهذا الكلام الى دفعه وحاصله ان المنكر الموصوف بوصف عام مفيد للعموم ان قوله محامد وان كان جمعا منكرا لكنه موصوف بصفة عامة وسيجيء ان وصف المنكر الجمع بصفة عامة عامة فهم القائلون بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق لكن المقصود ههنا نوجيه قولهم وهو عدم اشتراط الاستغراق فيه قائل بعموم النكرة الموصوفة ثم انا لو قطعنا النظر عن كونه موصوفا فلكونه عاما ايضا يصح بيانه للموفى المستغرق وجوابه وهو ان التنكير ههنا للتكثير وهو بمعونة المقام يفيد العموم صحيح الا ان في البيان بالجملة كما ان الوصف في الوجه الاول قرينة العموم كذلك التكثير في الثاني وكل منهما انما يفيد العموم بمعونة المقام والا فكثير من النكرة الموصوفة بصفة عامة غير عامة مثل لقيت رجلا عالما وكذا كثير من النكرة المحضة تفيد العموم نحو تمرة خير من جرادة ونحو قوله علمت نفس ما احضرت وكذا كثير من النكرة التي قارن تنكيرها للتكثير لا تفيد العموم مثل ان له لابلا وان له لغنما اي ابلا كثيرا وغنما كثيرا فظاهر وجه ان انما يكون مدار الافادة العموم اذا كان ههنا قرينة للعموم وفي البين ان مقام الحمد على عموم المحامد المذكورة هكذا احقق المقام وهو مقابلة بالجميل اه لعله تفسير باللازم لان غاية الثناء بالشيء هو مقابلة بالجميل والا فالحمد عبارة عن الثناء بالثناء بقوله فقوله والتعظيم عطف على قوله بالثناء ولا مانع لعطف على المقابلة الا ان يكون اشارة الى التوجيه لكنه يأبى عنه قوله والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم الا ان يتحمل مثل ما سبق فيه بعضه والمراد بالجميل الاختياري لانه صفة للفعل الصادر عن الفاعل بالاختيار كذا ذكره الشيخ في حاشية الكشاف ولعل التخصيص بالفعل الاختياري مبني على انه لا يحمد على ما صدر عنه من غير اختيار واما مثل حمدت زيدا على علمه وشجاعته فبالنظر الى الاثار الاختيارية لتلك الملكات وكذا الحمد على الصفات الذاتية الصادرة عنه مع ايجاب او منهم من جوز الحمد على مطلق الجميل فلا حاجة له الى التحرير المذكور وههنا مباحث سنحققها في حواشيه

نقله الى هامش ٣

نقله الى هامش ٤

ح حواشي التهذيب والشكر مقابلة النعمة بالاظهار لعله ايضه تفسير باللازم وقوله وتعظيم المنعم الظاهر فيه
الشرهم سولاناجلبي انه معطوف على الاظهار فيكون الاظهار اعم ايضه من القول أو الفعل والاعتقاد فاندفع ما توهم من ان اللازم في الشكر هو
على المنعم المشهود كونه في مقابلة النعمة في قصد الشكر الشاكر ونفس الامر وتعظيم المنعم يجوز ان يكون لوصفه وبغير
فليس فيه اظهار النعمة سيما في فرده الاعتقادي ثم بني الكلام على ما في كتب اللغة من تخصيص الشكر باظهار النعمة بالقلب والثناء باللسان بذكر
معروفي الحسن والثناء به عليه ولم يشعر بانه عطف قوله وتعظيم المنعم عليه آب عنه الا ان يحمل ربما ان قوله وتعظيم المنعم
عطف على قوله مقابلة النعمة وان الله اشار الى المعنى اللغوي اولا بالاظهار ثم الى المعنى المشهور العرفي ثانيا ولا يخفى بعد
جعلها اي الشريعة على سبيل الاستعارة بالكناية بمنزلة روضات وجنات المشتملة على الاشجار المثمرة او التي
هي عينها وهذا اولى فيجعل المشبه به النهر الجاري اذ المشارع انما تناسب الروضات والجنات لا النهر الجاري بناء على المشارع
مواردو الشاربة ولا معنى لانبانها للنهر الجاري وان كان قد يحصل في المشارع فافهم والاصول والماء كلاهما ترشيح لتلك
الاستعارة وجعل الاصول الذي هو عبارة عن الكتاب والسنة استعارة بالكناية ~~وجعل الماء قرينة لها~~ وجعل الماء قرينة لها
مع بعد بناء على ان الاصول ملايم للروضات والجنات الخ عبارة عن الاشجار المثمرة لا يلايم ما ذكر ثم في الفقرة
الثانية لانه اعتبر فيها استعارة واحترز فيها اعتبر فيها استعارتين ايضه احديهما ما اشار اليه الخ وثانيتهما جعل الفروع
الخ عبارة عن المسائل المتفرعة بمنزلة اغصان الاشجار وجعل الماء قرينة لها فتدبر وتذكر والمبالغة المطلوبة ههنا
وجعل اللام مفصولا عن زينته فالحق ان في كلام الفقرتين استعارة واحترز كما امضى عليه العلامة وبهذا الطريق
او بطريق الاستعارة بالكناية والاستعارة التخييلية كما في الفقرة السابقة اثبت لقبول العباده اه بعني انه شبه قبول
العبادة بمهب ريح الصبا بناء على ان الله قبول العباده مهب الطاف الرحمن فاستعار للقبول المهب استعارة بالكناية واثبت
له ما هو لازم المهب اعني ريح الصبا استعارة تخييلية ورشحها بالنماء والاغصان والفروع فلا وجه لجعل الفروع والنماء
استعارة بالكناية واستعارة تخييلية كما اشرنا اليه ومهبها المستوى مطلع الشمس انما فان كذلك لما قالوا ان الصبا
الريح الناكبة التي تنكب عن مهاب الرياح القوم ولما كان الرياح القوم اربعا مطلعا الصبا والدبور والجنوب والشمال
كان نكباؤها اربعا ايضه فنكباء الصبا والجنوب تسمى الاذيب ونكبا الصبا والشمال تسمى الصابة ونكبا الشمال والدبور
الجربياء على وزن الكبرياء ونكباء الشمال والدبور الهيف على وزن الصيف والصبا انما يظهر في المطلع اذا استوى الليل والنهار
والوب تزعم في غير علم بحقيقة الحال منهم ان الدبور اي الريح الغربية تنزع السحاب اي تقلعه وتشخصه اي ترفعه في الا
الاشخاص وهو الرفع فاذا علا ذلك السحاب كشفت او زالت الدبور عن اشخاصه وقيل الكشف متقدم فالمعنى او
ازالت الدبور عن السحاب اشخاصه واستقبلت ذلك السحاب ريح الصبا فوزعت اي جمعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا
اي قطعا واحد ثم تنزل ذلك السحاب من الانزال فالاسناد مجازي ويحتمل ان يكون حقيقة بناء على اعتقادهم او من النزول
فيكون قوله مطرا تمييزا من نسبة الفاعل اي تنزل مطر والله اعلم بحقيقة الحال لم يسمع لوثان عند قول ابي عمرو بن العلاء
وعند الاكثرين تثبت الولوع ايضه بمعنى الحرص وجوز في الصحاح ان يكون الوضوء بفتح الواو مصدرا وفي الكشاف الوقود بالضم
مصدر وقد جاء الفتح فيه ايضه وقال بعضهم القبول والولوع مفتوحان وهما مصدران شاذان وما سواهما من الصادر
تبنى على الضم ولعل الولوع عند ابي العلاء من المولدات ولم يثبت عنده غير القبول ولهذا الاحتمال مال اليه الخ

الذي هو عبارة عن الكتاب والسنة استعارة بالكناية لاقترانها الى النقرتين بالكتاب والسنة بمنزلة الاصل الماء المتفرع اليه

الجاعل المذكور هو الذي جعل ما ذكر من الفقرتين استعارة بالكناية والاستعارتين التخييليتين على ما اشرنا اليه ولا يخفى على ذوق ان لو جعل الاصول والفروع بدون
الاستعانة بالكناية بصرف الكلام عن اصوله والفروع الاعم من المتفرعة عنها الى المتفرعة بالكناية والسنة بمنزلة الاصل والماء المتفرع اليه
المروي عنه بالكناية ما في هذا المقام من الخلل في الاستعارة فالوجه ان الاصول والفروع ههنا بقرينة الكلام في اصول
الروضات والجنات فتدبر لعل المراد بالفقرتين الفقرة الثانية والفقرة الاخيرة فان المبالغة تعم لو اعتبرت في الفقرة الاولى ايضه
فتشبيه بالروضات والجنات واثبات الاصول والفروع تخييلية واحد استعارتين بالكناية وهذا ظاهر
كما هذا الاعتبار للفقرة الثانية فافهم المقام

تلميح الى قوله تع ضرب الله مثلا الاية ع القاضي كيف اعتمد ووضع مثلا كلمة طيبة اي جعل كلمة طيبة كشجرة طيبة
وهو تفسير لقوله ضرب الله مثلا ويجوز ان يكون كلمة بدلا من مثلا وكشجرة صفتها او خبر مبتدا محذوف اي هي كشجرة
واما ان يكون اول مفعولي ضرب اجري لها مجرى جعل وقد قرئت بالرفع على الابتداء يعني ان قوله كلمة صر طيبة تفسير لقوله
مثلا ويحتمل ان يكون بدلا من مثلا وعلى التقديرين قوله كشجرة اما صفة لها او خبر مبتدا محذوف ويحتمل ان تكون اول
مفعولي ضرب على معنى جعل ومثلا مفعوله الثاني وقيل يحتمل ان يكون ضرب بمعنى صار ومثلا حال من المفعول قدمت عليه
واقول يحتمل ان يكون ضرب بمعنى جعل واقول يحتمل ان يكون قوله كشجرة ظرفا مستقرا مفعولا ثانيا لضرب بمعنى جعل
كما يستفاد من تفسير القاضي والمفعول الاول اما مثلا وكلمة طيبة بدل منه واما كلمة طيبة ومثلا حال منها قدمت عليه
وتحقيق ذلك ان ذلك التمثيل وان كون الكلمة الطيبة كالشجرة المذكورة من حيث كونها ذات اصول وفروع
حتى يظهر بذلك كون المحامد ذوات الاصول والفروع بيانا للكلم الطيب وحاصله ان الحد اللغوي كما هو المراد ههنا
وان كان عبارة عن فعل ينبئ الا ان ذلك لا يحصل بمجرد قول القائل الحمد لله بل لا بد من الاعتقاد باتصاف
بصفات الكمال والتنزه عن سمات النقص والزوال ومن الاعمال بموجب هذا الكلام باظهار العبودية لله تع وجل حتى يظهر
كونه حمدا حقيقة والا فمجرد القول المذكور عار عن الاعتقاد والاعمال الصالحة المتفرعة على مثل القول المذكور لا يكون
حمدا حقيقة بل استهزاء وتسخرا به على ما حققه الامام الرازي وغيره ولذلك جعل الشرع الحمد عبارة عن فعل ينبئ عن
التعظيم سواء كان بالجنان او باللسان او بسائر الاركان وجعل كلا منها داخلا في ماهية الحمد وان كان ما بالجنان
والاركان خارجيا عن الحد اللغوي اصلا وفرعا فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحد كشجرة خبيثة اللساني كشجرة
خبيثة والاعمال فرع لولاه لما كان له نماء الى الابد وقبول عند فلا بد في الحد اللساني من اصول وفروع حتى يكون نسبة
كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء كما قال الابد والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن له عمل صالح
لم تقبل فلذا اشار المصنف في الفقرتين الى هذين الامرين وبهذا البيان اندفع عنه ما ان الاول ان الاصل والفرع المضافان
الى شئ وان كان جازا عتبارهما ان يكونا خارجيين عن ذلك الشئ على ان يكون ذلك الشئ مبنيا لهما على الاول
ومبنى للثاني لكنه انما يتأتى لو حصول ذلك في الاصول بناء على ان الحد اللساني مبني على الاعتقاد الراسخ الاصلي
الذي لولاه لم يحصل المحمود ولم يكن قول القائل الحمد لله مثلا حمدا لكنه لا يتأتى ذلك في الفروع اذ لا يتفرع الاعمال الصالحة
على مطلق الثناء باللسان الذي هو حمد والثاني ان هذا التحقيق لا يتم على تفسير الحمد بما يفيد كون الاصل والفرع
داخلين في الحد كما انه كذلك في الشجرة المشبه بها وهذا لا يتم على تفسير كون المراد بالحمد الحد اللغوي اذ ليس العمل والاعتقاد
داخلين في الحمد في غاية ان ههنا اصطلاحا اخر يصح عليه ولو سلم عدم الحد فانما يتم ايضا اذا ثبت ان الكلم الطيب
كالمحمود شامل للاعتقاد واعمال الجوارح وهذا غير بين ولا مبين اما الاول فلان الحد اللغوي عبارة عن الثناء باللسان
على جهة التعظيم والتبجيل وذلك انما يكون بالتعظيم الباطني اعني الاعتقاد والتعظيم الظاهري بالجوارح او لو وجد هذا
الامران وعرى ذلك الحد عن مطابقة الاعتقاد وخالفه اعمال الجوارح لم يكن حمدا بل استهزاء نص عليه الشريف في حواشي المطالع
فالحد اللساني انما يكون حمدا حقيقة اذا وجد فيه الحامد الاعمال الصالحة والاطوار الفالحة فلا يلزم ان يكون الاعمال الصالحة فرعا له
واما الثاني فلانا نمنع ان هذا التحقيق يفيد دخول الاصل والفرع في الحد اللغوي وان كانا داخلين في الحد الفرع والشبيه بالشجرة
والتشبيه

والتشبيه بالشجرة انما هو في وجود الاصل والفرع فيه لا في دخولها كما في المشبه به على ان دخولها في الشجرة غير مسلم البتة
ويؤيد تسمية الاصل والاغصان وانظاهر ان الشجرة اسم لما على الارض الى الاغصان ثم انه لا شك ان الكلم انما
انما يكون كلما طيبا اذا وجد في قائله اعتقاد بمدلوله ومضمونه والعمل بموجبه فروض ان الكلم بدون هذين الامرين
لا يكون كلما طيبا عند الله وعند الناس وقد اشار تع اليه بقوله والعمل الصالح يرفعه فان ذلك لبيان صعود الكلم
الطيب الا الله تع وصعوده لا يكون الا بكونه لطيبه على ما هو شأنه تعليق الحكم بالمشتق وبما يكون موصوفا به فقوله تع
والعمل الصالح يرفعه من عطف العلة على المعلول وكذا قوله عليه السلام فاذا لم يكن له عمل صالح لم يقبل بل لبيان كون
الكلمات الطيبة كلما طيبا فحاصله ان انما يكون الكلمات المذكورة كلما طيبا اذا وجد في قائله عمل صالح والا فلا تفضل
تلك الكلمات ولا تكون طيبة وبهذا التحقيق ظهر انه لا حاجة الى ما قيل ههنا بل لا وجه له فان مراد ان الحمد اللغوي
وان كان فعل اللسان الا ان الحمد لما فسر بوجه اخر يدخل فيه الاعتقاد والعمل ظهر انها امران معتدان في تحقيق الحمد سببا
في حمد الله وان خرجا عن مفهوم الحمد اللغوي المراد ههنا حتى كان نسبة الاعتقاد الى الذكر باللسان كنسبة اصل الشجرة اليها
في انه لولاه لم تعتبر ونسبة الاعمال الصالحة اليه كنسبة فروع الشجرة اليها باعتبار انها تحمله لها فكانه يزداد وينمى بحسبها
كزيادة الشجرة بحسب اغصانها وفروعها انتهى فان ذلك يقتضي ظهور انه فسر الحمد بوجه اخر
وانبأ، هذا المقام عليه بل حاصل كلامه ان الحمد اللغوي انما يكون حمدا حقيقة اذا طابق الاعتقاد وافعال الجوارح وا
وان كان كل منها خارجا عن ماهية الحمد اللغوي فتأمل في هذا المقام اذ قد اسلفنا استصعبه افهام بعد افهام

استوصلت اجتثت من فوق الارض اي استوصلت من عروقها * اخذت جثتة بالكلية من فوق الارض لان عروقها قريبة
في الغالب اختلف في الكلمة والشجرة ففسرت الكلمة الطيبة بكلمة التوحيد وبعض الاسلام والقرآن والكلمة الخبيثة
بالاشراك بالله والدعاء الى الكفر وتكذيب الخصم ولعل المراد بها ما يعم ذلك فالكلمة الطيبة ما اعرب عن خلق او دعا
الى صلاح والكلمة الخبيثة ما كان على خلاف ذلك وفسرت الشجرة الطيبة بالنخلة وروي ذلك مرفوعا وبشجرة الخبيثة
والخبيثة بالحنظلة والكشوث ولعل المراد بها ايضا ما يعم ذلك هذا فعليك افصاح لبعض ما حققناه في هذا المقام
اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات كما قال ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون وقال ايضا اورثتموها
بما كنتم تعملون وغير ذلك من الايات الدالة على كون الاعمال وسيلة لا يقال يعارضها قوله عليه السلام في الصحاح
لن يدخل احدكم الجنة بعمله قالوا ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا ان يتغمدني الله برحمته فان ذلك يقتضي
عدم كون العمل وسيلة لنيل الجنات وان ذلك انما هو بفضل الله لانا نقول كلمة الباء في الحديث سببية بخلافها في الايات
الكريمة فانها هي التي دخلت على الاثمان كما في بعتك بالف ومن البين ان لا تعارض بين كون الاعمال كالاثمان و
وسائل وبين عدم كونها اسبابا موجبة لذلك النيل ورفع الدرجات لان الاعواض قد تطلق مجازا واما المسبب فلا يوجد
بدون السبب وقبل نفس الدخول بالتفضل والاحسان الملك المنان كما اشير اليه في الحديث الشريف ونيل المراتب
بالاعمال كما اشير اليه في الايات وكان في عطف رفع الدرجات على ما سبق اشارة الى ذلك والحاصل بل بمحض فضله ادخلوا
الجنة الاتية او خلوا درجاتها وكذا مثل فرفع وتلك الجنة التي اورثتموها باورثتموها مراتبها ودرجاتها ولا يبعد ان يقال
ان الحديث الشريف ذم قبل بيان حقيقة الحال واما الايات الكريمة فتبنى على العادة الالهية والترغيبات الربانية

قال الدبع والعمل الصالح يرفعه الظاهر ان الضمير المستكن راجع الى العمل والبارز راجع الى الكلم بناء على ان العمل الصالح ينفع ويه يرفع
الكلم الطيب الى الله جل جلاله وهذا هو المناسب للسوق وقد يعكس بناء على ان كون الكلم طيبا انما هو بالاعتقاد والعمل الصالح
فيصعوده يرفع العمل الصالح الى الله ع فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل بناء على ان الاعمال ثمرات ونتايج لنسب الكلمات
الطيبة على ما قررناه وانتفاؤها يستلزم انتفائها فلا يلزم من هذا كون الاعمال داخلة في الطاعات القولية حتى يحتاج الى
تاويل بحدم القبول بعدم القبول على وجه الكمال كما توهم وكذا المراد من قوله لما كان للحمد نماء الى الله وقبول عنده انه لا يكون للحمد
المذكور نما يا صعد الى الله ومقبولا عنده وليس معناه انه لا يكون مقبولا عنده من غير القبول الكامل ثم قيل لكلمة في كون الاعمال
جزء من الايمان على مذهب البعض ان مرادهم انها جزء من الايمان الكامل لكن فرق بين المقامين هذا لا عتقاد الراسخ
الاسلامي المبتني على علم التوحيد والصفات هذا لابتناء الفرع على الاصل اذ الاعتقاد الراسخ انما ينشاء من ذلك
العلم ولك ان تقول الاعتقاد الراسخ من قبيل الكيفيات وان الحق ان العلم عبارة عن الاصول والقواعد ولا شك ان تلك
الكيفيات حاصلة من تكرر تلك القواعد ولك ان تقول الاعتقاد الراسخ هو جزء وذلك العلم كل والابتناء من ابتناء
الجزء على الكل بل لك ان تقول ذلك من ابتناء الجزء على الكل وعلى كل تقدير يندفع ما يمكن ان يتوهم انه ان اراد بعلم التوحيد والصفات
معناه الاصلي فهو عين الاعتقاد الاسلامي وان اراد علم الكلام فهو مندرج فيه وعلى كل تقدير لا يصح الابتناء المذكور
وفرعانا يا الى الله مقبولا عنده قد يتوهم ان هذا وان وافق قوله ولفروعها من قبول القبول نماء لكنه لا يوافق قوله عليه السلام
فاذا لم يكن له عمل صالح لم يقبل فانه يدل على عدم قبول الحمد نفسه هذا وانت خبير بان قبول الفرع يدل على قبول المتفرع عليه
وبالعكس فانه دل عليه السلام الان قبول الكلم بالاعمال ومن البين انه يقتضي كون الاعمال مقبولا عند الله مع ضرورة ولا تتجاوز
الى هذين الامرين نسب العلامة اولا القبول الى الحمد نفسه حيث قال لما كان للحمد نماء الى الله مع وقبول عنده وفانيا الى نفس الاعمال
لما في هذا الكلام بتقديم الظرف المفيد للاختصاص اي قبل بيانه علم العامة ان اعتقاد المخالف هو عدم التخيير
يجب ان يكون منسوبا بالخطاء فيما في قوله سابقا ولا يذهب الوهم الى غيره وتنبيه العالم المصيب منزلة الجاهل المخطي ويلزم
هذا لم اجيب بان ذلك انما هو في القصر الاضافي لا الحقيقي ادعائيا او تحقيقيا واما القول بان القصر ههنا رد على الكفرة
المجوزين صعود الكلم الى غيره والمراد من الوهم في قوله ولا يذهب الوهم الى غيره هم المؤمنون فلا تنافي بينهما لعدم تسليم ان
خبر بان اسباق هذه الاية اعني قوله ومن كان يريد العزة فلله العزة جميعا يطرق الحصر رد على مجوزي وجود العزة في غير الله تبع
على ما صرح به ائمة التفسير فمن يجوز وجود العزة لغير الله يجوز صعود الكلم الطيب اليه على ان مداركهم اوثانهم ومناجاتهم ايا ها
على ما تواتر عنهم يقتضي ذلك التجويز قطعا فالحق ان القصر في هذه الاية اضافي ثم قصر الصفة على الموصوف
واما قوله فيما سبق ولا يذهب الوهم فانما هو بالنظر الى فهم المرجع عند المؤمن بحيث لا يلتفت الى ما سواه ولا مدخل لذلك الكلام
في كون القصر حقيقيا او اضافيا ولو سلم فهو يقتضي كون القصر اضافيا ثم ان اعتبار القصر الاضافي فيه ليس اولى من اغماض
عن التسمية وقد اتفقوا على افادة التسمية رد الكفرة الذين يبدئون باسماء الهتهم فلا مانع من الاعتبار المذكور قطعا
ثم لو قيل ان المعلم يجعل التسمية جزء من الكتاب ومع ذلك خطابه مع المؤمنين فقط وقطع النظر عن كونه اية على ما هو شان الاقيسة
لكان القصر حقيقيا وفي اعتبار التنزيل تعسفا تعليق للمحامد اي العامة ببعض النعم وهو جهل باصول الشريعة
مع ما في البناء وفروعها من دقيقة المحوشي ودقيقة العامة انساق الى العظم امر علم الاصول بناء على ان المحامد العامة التي من شانها

ان تتعلق

ان تتعلق بجميع النعم اذا علقت ببعض منها يستفاد منه كانه هو النعم وما عداها ملحق بالعدم وقد البين ان ذلك البعض هو كون الاصول مهمة للمبلغ الذي هو الادلة الكلية التي هي موضوع هذا العلم مما يهتم للبيان فيستفاد منه عظم امر هذا العلم اذ تشرف الموضوع من جهات تشرف العلم ثم ان في هذا التعليل دلالة على جلالة قدر هذا العلم حيث ذكر في مقام المحمود عليه وهذا كان في ذلك فنظم وجه التعبير اولا بالاستئناف وثانيا بالدلالة وان تسور ابنيها

كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة اي في المسائل الكلامية التي تثبت بالدلائل السمعية لا يقال كون الاجماع حجة والقياس حجة من المسائل الاصولية لانا من المسائل الكلامية لانا نقول المسئلة الواحدة يجوز ان تكون من العلمين بالاعتبارين بحسب تفاير جهتي البحث لكن كون كل منهما من المسائل الكلامية ممنوع على ان يكون موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية ويمكن ان يقال مراده كالمسائل الثابتة بالدلائل السمعية سواء كانت اصولية او كلامية هذا ادلتها الكلية الاجمالية اي الكتاب والسنة والاجماع والقياس

من علم الذات والصفات اي جنس الصفات على ان لا يكون اللام للجنس فيكون المحلى باللام مجازا في الجنس ولا شك ان جنس الصفات يبتني عليه الاصول وان لم يبتن على بعضها كالسمع والبصر وغيرذلك من الصفات الثابتة بالدلائل السمعية فانها مبتنية على الاصول واما مثل صفة العلم والقدرة فانها وان بين ثبوتها بالدلائل السمعية لكنه من حيث الاعتداد لا من جهة الاصالة بخلاف صفة السمع والبصر فان ثبوتها بالدلائل السمعية ليس الا الا ان يقال العلم بالمسموعات والمبصرات على ما ذهبت الشيخ الاشعري الى مثله وفروع الشريعة احكامها المفصلة

قد يبين عموم الشريعة لهذه الاحكام فاضافة الفروع اليها من اضافة الجزء الى الكل بخلاف الاصول اليها فانها من اضافة الدليل الخارج الى المدلول ولوضوح الامر لا يبالي بتفكيك النظم وتفسير الاصول بالعقايد ومبانيها باعتبار انها ليكون الاضافة في الاصول ايضا من اضافة الجزء الى الكل فيتوافق النظمان فتصدق على ان اضافة التمهيد الى المبادي مما لا معنى له وما قيل من ان الشريعة تنقسم الى جزئيين اصول هي ادلة ومدلولات هي فروع فالاضافة في قوله ادلتها ليس بست الى المدلولات بل هي ايضا من اضافة الجزء الى الكل فيكون تناسب الاضافتين مرعيا فمدرد بانه لا وجه لتقييد الادلة بالكلية كما في الشرح لان الجزء الذي هو الاصول الادلة التفصيلية وفيه بحث لان الادلة التفصيلية لا تكون جزءا من الشريعة ولو كانت جزءا منها يكون الادلة الاجمالية جزءا منها ايضا وهذا ظاهر وان خفي عليه ثم انه قد يبين من ان الشريعة تناول الشريعة تكون الاجماع والقياس حجة وكل منهما في الادلة الاجمالية قطعا فالحق ان اعتبار الاضافة في اصول من اضافة الجزء الى الكل ليس ببعيد وقيل الاضافة في الاصول والفروع لوحمل الشريعة على معنى الدين والاضافة على التوسع كما قيل في مالك يوم الدين اندفع التفكيك وفيه انه لا حاجة في هذا الاعتبار الى حمل الشريعة على معنى الدين كما لا يخفى ثم ان الشريعة وان كانت شاملة لبعض مسائل الكلام كمسئلة الرؤية والمعاد لكنه خص الفروع المضاف اليها بالاحكام المفصلة في علم الفقه مع ان اللائق تعميم الفروع ايضا بناء على شيوع الفروع وشهرتها فيها ولا يلزم من كون المضاف اليه عاما كون المضاف له كذلك وقد سبق ان اضافة الفروع الى الشريعة من اضافة الجزء الى الكل فيكفي في ذلك كون الفرع عبارة عن الاحكام عن الاحكام بناء على الشهرة فيها فان قلت يستفاد من اضافة الاصول الى الشريعة ان الشريعة فرع لها فلو كان لها فروع يلزم ان يكون للفرع فروع قلت الاصالة والفرعية من الامور الاضافية فلا مانع من كون الشيء فرعا لشيء واصلا لشيء

وامامافكرفي دفع هذا المحذور بجعل اللام للجنس كما حققناه سابقا

لشئ فيكون الشريعة مع تفرعها اصلا لا علما لمبينة الفقه ومعانيها العلل الغزالية اقول ترك العلامة بيان
دقة الحواشي ولم يرد المصنف ان قال لطيفة الاطراف والجوانب وغرض بعضهم ببيان دقة الحواشي بانها كناية عن اللطافة
الغزالية المرغوبية فانه ان كان عن كون انفسها دقيقة وهي كناية عن كونها لطيفة مرغوبة فانه دقة الحواشي لا تزم
عادة من كونها انفسها دقيقة وكونها دقيقة لا تزم لكونها لطيفة مرغوبة ولا يلزم في الكناية جواز ارادة المعنى الحقيقي
لان تلك الارادة قد تكون ممتنعة كما في قوله تع الرحمن على العرش استوى وههنا كذلك فهي مجاز متفرع عن الكناية وله
ولما كان اللطافة والمرغوبية مما يكون الاشتغال بشانها اهم للطالب وكان كثرة بنتيجة او فرضية لان ينفع
محمولا عليها هذا ولا يخفى ما فيه فانه مع ما فيه من اشتمال بحول مآل دقة الحواشي الى دقة المعاني على ما هو صريح قوله
كونها غامضة لطيفة فالاولى ما قيل المراد بالاطراف والحواشي وجوه الاشارات والدلالات والاقتضاآت لا وجوه
الاستحسانات لدخولها في دقة المعاني ولطفها حقائرها عن ابصار بنباء على ان الشئ اذا لطف خفي عن الابصار وتلك الا تفوذ
المراد برقة الحواشي وجوه الدلالات اصنافها الاولى التفصيلية للمسائل الفقهية ولذلك ترى العلماء يختلفون في دلالة
الدليل المبني على حكم شرعي ويكثرون هناك طوائف وان كان الحق هناك مع واحد منهم فان كان مراد الفاضل المذكور هذا
فيها ونعمت والا فهذا وجه آخر غير ما ذكر مع كونه اولى منه ويحتمل ان يكون المراد برقة الحواشي كثرة افراد مسائله بحيث لا تكاد
تنحصر في عدد وذلك لان كل مسئلة من مسائل الفقه يندرج فيها جزئيات الحوادث المختلفة الى آخر الزمان ومن الحوادث ما يندرج
تحت مسئلة ومنها ما يندرج تحت مسئلتين وهكذا ومن ههنا تنكثر الاطراف والجوانب بحيث يطلع عليها الا الكامل
الاجانب فلله در الفقهاء ما ادق انظارهم في الشريعة الغراء اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى فيكون
اصولها ومبانيها تلك الاصول وتمهيد تلك المباني فوق عظيمة تستوجب الحمد عليها بناء على ان حصول فوق الشريعة
انما هو بتلك النوع فلا يرد ان الكلام في ان كلام تلك الامور فوق تستوجب الحمد عليها والدليل انما يفيد حصول بعض منها
فوق مستوجبة للحمد وفي هذا الكلام اي في جعل الادلة الكلية التي هي موضوع هذا العلم اصولا للشريعة وجعل علم
وجعل علم الذات والصفات والنبوات مباني لتلك الاصول اشارة الى ان علم الاصول اعلى رتبة في الفقه حيث جعل
اصله وادق في الكلام حيث جعل الكلام مبانيه اورد عليه ان كون الشئ موقوفا عليه لا يفيد شرفه بالنسبة اليه
الا يرى ان الحركة العرضية موقوف عليها للتفسير مع انها ليست اشرف منه قطعا فانه قلت المراد في التوقف فيما نحن فيه
توقف النوع على الاصل لا توقف ذي الآلة على الآلة كتوقف التفسير على العربية ولا توقف المشروط على الشرط كتوقف
معرفة الله على العقل وتوقف الصلوة على الوضوء اجيب عنه بان الظاهر ان توقف الفقه على الاصول توقف الله
ذي الآلة على الآلة فلا بعد في كون الفقه اشرف من الاصول ويؤيده جعل اصول الفقه لقبالة لمدحه ولا يقال اطلاق الاصل
والفرع عليهما نعم توقف الفقه والاصول بل جميع العلوم على علم الكلام ليس بطريق الخدمة بل بالافاضة والارتباط
ولذا عد رئيس الكل فهو اشرف منه الكل وما قيل من ان العلم الذي يبتني حيثية موضوعه في علم يكون ادنى مرتبة من ذلك الآخر
والفقه بالنسبة الى الاصول كذلك فانه انما يبحث فيه عن احوال افعال المكلفين من حيث الحل والحرمة ونحوهما وتلك الحيثية
انما هي مبنية في الاصول كما اشار اليه بقوله من حيث انها توصل الى الاحكام الشرعية ففيه انه قد صرح في المواقف وشرحه
ان علم الكلام الاعلى من جميع العلوم واليه ينتهي العلوم الشرعية كلها وفيه يثبت موضوعاتها ومبادئها ثم ان حيثية الفقه
الذي اشار اليه

هذا الباب بالنسبة الى الادلة ما اخذ فيها في موضع الابتداء
ان التقدم بالشرف لا بالتقدم والتقدم بالشرف وان
والمفهوم من كلام الشارح هو الاول وبطرده يلزم ان
وذلك لان التوجيه الذي ذكره انما هو على تقدير
ان الادلة تفيد ما ذكر فلا يدل على ان الادلة
الفاضل تفيد ما ذكر
هو الاصح

اعني حيثية كون فعل المكلف حلالا او حراما لم يبق علم الاصول وان وقع فيه البحث عن الحلال والحرام والحيثية التي اعتبرت هي
الاصول هي حيثية ايصال الدلائل واحوالها الى الاحكام الشرعية والحيثيتان متغايرتان قطعا فمن اين يحصل الاشارة المذكورة ولا
ولا مختص بالايراد المذكور الآبان يقال الاصول مدار نسب القضايا الفقهية ولولاه لم يحصل القضايا الفقهية بخلاف
الترتيب للتفسير فانها متعلقة بجواهر الكلمات وهيئاتها التركيبية وخواصها فتوقف الفقه على الاصول هو توقف الفرع على
الاصل فهو فوقه مع كون الكلام اعلى من الكل واما ما قيل من ان صاحب القنية وغيره قالوا في ترتيب الكتب بحسب الوضع ان الفقه
يوضع فوق الكلام ولا ادري ما وجهه ففيه ان الكلام وان كان اعلى من الكل والاصول اعلى من الفقه لكن غاية الكل الفوز بسعادة
الدارين وذلك انما يكون بالاعمال الصالحة المقرونة بالنيات الخالصة التي تدور على المسائل الفقهية فلا شك ان كتب الفقه
اولى بان توضع فوق الكلام على ان الامام الاعظم رحمه الله جعل الكلام من الفقه فلعل مراده صاحب القنية وغيره ترجيح الفقه
مطلقا على الكلام الذي هو كلام المتاخرين الذين مزجوا خلط كلامهم بكلمات الفلاسفة وهذيانا تهم بحيث لم يتميز كلامهم
عن العلوم الحكمية ثم الذي يقتضيه قواعد الشريعة في ترتيب الكتب ان الترجمة توضع اولا ثم علوم الفلسفة توضع اولا وفوقه العربية
ثم الاصول ثم الكلام ثم الفقه ثم الحديث ثم التفسير ثم المصحف ثم بل نقول ثم التفسير دراية ثم التفسير رواية ثم المصحف
بل لا بأس بوضع الحديث فوق التفسير رواية والله اعلم وهي اي معرفة احوال الادلة معروفة على معرفة الباري الشاهد
بالدلائل العقلية وصفاته اي جنس صفاته فيشمل العلم والقدرة لا جميع صفاته الشامل لصفة السمع والبصر لانهما انما تثبتان
بالدلائل السمعية وقد يتوالاشارة اليه الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة اه اقول انما اضفنا وكون موضوع
الكلام ذات الله تعالى كما ذهب اليه القاضي الارموي اذ يبحث فيه عن عقائد اعراضه الذاتية اعني عن صفاته النبوتية وعن احواله
اما في الدنيا كحدوث العالم واما في الاخرة كالحشر للاجساد وعن احكامه فيها كبعث الرسل ونصب الامام والثواب والعقاب
فعطف قوله والنبوات والامامة والمعاد على سابقه ليس من عطف بعض اجزاء الموضوع على بعض اذ لم يقل احد بكون النبوة والامامة
من موضوع الكلام بل من عطف الاعراض على الاعراض والاحوال او قد اشرنا الى ان الكلام يبحث فيه عن احواله وصفاته مع وعن احكامه
وعن احكامه كالمعاد وعن احكامه فيها كالنبوة والامامة والثواب والعقاب وبالجملة يبحث في العلم عن احوال الموضوع
وعن احوال احواله وهكذا فكل فيه بحث اما اولا فلانه يبحث في الكلام عن عوارضها كالجواهر والاعراض وحمل ذلك البحث على سبيل
المبدائية لا على انه من مسائل يبعد لان ذلك المبحث ليس من الامور البينة بعد بديهتها فلا بد من بيانها في علم فان بين في هذا العلم
فهو من مسائله وان بين في علم اخر يكون ذلك العلم اعلى من الكلام واما ثانيا فلان موضوع العلم لا يبين فيه وجوده فيلزم
كون اثبات الصانع بينا بذاته وكونه مبينا في اعلم اخر وهو منها بط هذا وذهب بعضهم الى ان موضوع الكلام الموجود
بما هو موجود ويمتاز الكلام عن العلم الالهي المشاركة في الموضوع باعتبار وهو ان البحث في الكلام على قانون الاسلام
البحث في الالهي فانه على قانون عقولهم والذي يظهر من قوله على قانون الاسلام انه اختار هذا المذهب فعطف قوله والنبوة
على سابقه من عطف بعض الاجزاء على بعض فكانه قال يبحث فيه عن احوال الموجود مثل الصانع والنبوة والامامة وغيرها وردّ هذا
المذهب بانه قد يكون البحث فيه عن احوال المعدوم والمحال وعن احوال الامور لا باعتبار انها موجودة في الخارج كالنظر والدليل
والوجود الذهني لا يقول المتكلمون به حتى يندرج تلك الامور تحت الموجود بما هو موجود وفي هنا قال صاحب المواقف الحق
ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا ولو جعل قوله وما يتصل بذلك اعم من ان يكون

والمعدوم وحمل عطف قوله والنبوة والامامة ثم عطف الاجزاء ثم حيث الاندراج تحت المعلوم لكان ظاهر موافقا لما اختاره صلحه صاحب المواقف والمطول وهو الذي اختاره الشارح في شرح المقاصد ايضا وان كان عبارته ههنا ظاهرة في خلافه

بمنزلة البدل اي بدل البعض من الجملة السابقة اعني قوله جعل اصول الشريعة ممهدة لكافة المباني وذلك لان الجملة الاولى لاجمالها كغير الوافية لما هو المقصود ههنا من افادة عظم امر العلم والشافية والجملة الثانية اوفى بتأدية المقصود لكونها مفصلة صريحة في افادة المقصود كما في قوله تع واتقوا الذي امدكم بما تعلمون امدكم بانعام وبنين الاية وسره ان قال اما الجملة الثانية بمنزلة بدل الاشتمال من الجملة السابقة وذلك لان الجملة الاولى اعم مدلولا والثانية اخص منها مدلولا وليس ما هو بمنزلة بدل الاشتمال كذلك وانما قال بمنزلة البدل او البدل الاصطلاحي لا يتصور فيما بين الجمل لانها مقصودة بالنسبة لا سيما الجملة السابقة ههنا وليس هذا التعبير خاصا بهذا الموضع كما توهم بل جميع المواضع التي وقعت الجملة بدلا عن الجملة كذلك يشهد به الرجوع الى شرح التلخيص وحاشيته الشريفية والحاصل ان الجمل لا سيما الجمل التي لا محل لها من الاعراب لا تكون من التوابع حقيقة لانها معربة والجمل المذكورة ليست كذلك ولا يتصور فيها عدم مقصوديته بنسبها فلا يتصور فيها البدل حقيقة وما قيل من ان كون التوابع معربة باعراب سابقها مبني على الغالب صرح به في اللب وشرحه الابري ان العطف بالواو من التوابع مع ان العطف على الجمل الا التي لا محل لها كثير مما الاعراب كثير وقد صرح الشارح في شرح المفتاح بان فائدة العطف في مثل قام زيد وقعد عمرو التشريك في الوجود فقط لا التشريك حقيقة انما هو في الحكم فوجود العطف حقيقة في الجمل التي لا محل لها من الاعراب غير مسلم ولذا احتاج الى البيان فان العطف في الصورة المذكورة ولو سلم فانتفاء الدليل الواحد لا يوجب انتفاء المدعى فللتعبير بالمنزلة في مثل هذا المقام سبب ما عدم الاعراب ومقصودية النسب ولا يلزم من انتفاء الاول انتفاء الثاني هذا نسبة الاحكام الشرعية بقصراه جعل وجه الشبه الامن غوائل الدين وعذاب النار وهو من خواص الشبه لكنه لا بأس في ذلك او يستفاد منه الجامع بين الطرفين وهو المأمنية والملجائية مطلقا وهي مشتركة بين الطرفين ومنهم من جعل وجه الشبه الابتناء على الاركان ولا يخفى ركاكة الكلام اذ يكون المعنى بنى على اربعة اركان الاحكام الشبيهة بالقصر في الابتناء على الاركان ولا يخفى ما فيه من التراكم وعلى توجيه انه يكون المعنى بنى على اربعة الاحكام الشبيهة بالقصر في كونه مأمنا وملجأ ولا يخفى لطفه ثم اورد على ان اما اولا فلان اركان الشيء داخلة فيه والاولة الاربعة هي خارجة عن الاحكام فلا معنى لجعلها اركانا واما ثانيا فلان ما ذكره ههنا ينافي ما ذكره اخرا حيث قال قصر الاحكام يشتمل على محكم ونص ومتشابه ومجمل فانها اقسام الكتاب كما صرح به حيث قال ثم ذكر اقسام الكتاب ثم لم يكن القصر استفاد شيئا مما يستفاد ثم جعله كالجامع لما لم يكون قصر الاحكام مشتملا على تلك الاقسام والا لزم احد الامرين اما كون الاحكام مشتملة عليها وهو خلاف الواقع او كون القصر استفاد شيئا من الدلائل وهو مناف لما مر ان ههنا وان قلت بانه جعل الاصول اركانا للاحكام بالنظر الى تلبس الاحكام وتنبيها على غاية احتياجها اليها فان احتياج الطرف الجزئية اقوى وجوه الاحتياج ولهذا لم يكتف ايضا بجعل الاحكام مشتملة على اقسام الكتاب او بجعل باقي الاركان جعلت بمنزلة قوائم القصر واساسا الذي يركن اليه اي يميل ومعنى اشتمالها على الاقسام اشتمالها على ما ينسب بالاقسام فلكفاية ومع ذلك لا يدفع الايراد بنحو ان وهو ظاهر واما ما قيل من ان القصر استعير للدلائل للجامع بينهما ولان الدلائل تشتمل على الاحكام وتتضمنها وتظهر الاحكام منها كما ان القصر يشتمل على ما ربه وتظهر هو منه واضافة الى الاحكام لانه فعل هذا يكون الطلاق قصر الاحكام على الادلة والقول باشتمالها على الامور الاربعة على ظاهره فقيد ان هذا توجيه اخر غير ما اشار اليه الذي لا يدفع الايراد المذكور بل بعضه مع ان ما فيه ما فيه لانه ان اراد باستفادة القصر

للدلائل

للدلائل الاربعة الاجمالية فهو عين ما اريد بالاركان وان اراد استفادة القصر للادلة التفصيلية فهي على كثرتها ترجع ايضا الى الاربعة
فيكون تكرارا حيث لا فرق بينها الا بالاجمال والتفصيل قلنا فالارجح بقاء ان اراد جعل الاركان استفادة عن الدلائل للجامع
الذي ذكرنا او لظهور الاحكام منها كظهور صاحب البيت من اركانه وابقاء القصر على حقيقته حذرا عن التكرار ولما كان القصر
في الحقيقة عبارة عن غير اركانه استدل الاشتمال عليها على القصر الاركان في الحقيقة مستلزمة للقصر استدل الاشتمال عليها على القصر
الى القصر انتقال الى عدم الفرق بين القصر واركانه في ذلك وليس مقصوده استفادة القصر للدلائل حتى يلزم التناقي والتكرار
فلله در ما اوفق نظره في اساليب الكلام فاعلم هذا المقام على الترتيب الذي بني اي عليه الشارع الاحكام عليها
اي على الاحكام فالعائد الى الصلة محذوف وكذا اللام في قوله المصلي على الوجه الذي بني الشارع قصر الاحكام عليها غاية ان المقيد
متعلق بالبناء المطلق والمذكور متعلق بالبناء المقيد ويمكن ان يقال المقيد في هذا الموضع ملحوظ فيه فافهم ثم العمل بالقياس
اي ثم يتعين العمل بالقياس اذا لم يوجد شيء من الامور الثلثة المتقدم بعضها على بعض اولا خامسا للادلة فللانتقال اليه
عند الفقدان ولو قال ثم القياس ينبغي ان القياس يقدم بعد الامور المذكورة بناء على عطفه عليها وهو خلاف الواقع اولا يشعر
بعدم الادلة ثم في هذه الزيادة تنبيه ايضا على ان القياس لاجل التعليل بخلاف الثلثة السابقة فان لها منها مطلوبا ومرادا
في حد ذاته ايضا وعلى ان القياس منفرع على احد الامور السابقة ولذا قالوا انه مبني لا مثبت للاحكام وقيل في ايماء الى انحطاط
درجته عن درجة تلك الدلائل لاشعاره بان موجب القياس العمل لا وجوب الاعتقاد اقول وهذا بناء ما قالوا من ان ما ادى
اليه راي المجتهد يجب عليه العمل بموجبه وفيه بحث لانه لا يجب عليه العمل الا بوجوب الاعتقاد هذا ثم انك قد عرفت ان معنى قوله
ثم العمل بالقياس تعين العمل به فهو معطوف على قوله فتقديم الكتاب لا على المضاف اليه حتى يحتاج فيه الى تقدير عامل في المعطوف
مغاير لعامل المعطوف عليه كما توهم فان قلت ليس ترتيب الشارع اه خص البحث بالسنة اذ للكلام في تقديم ذوات
الادلة ولا شك ان ذات الكتاب مقدم على الكل لان ورودها قطعي لا يحتمل غيره بخلاف السنة فانه وروده قد يكون ظنيا
كما اذا عرض شبهة في طريقها وفي تقدم غير الاجماع بل غير القياس يدل على ما قررناه قوله في الجواب الكلام في متن السنة وما قيل
تمرانه يشكل الامر في تقديم الكتاب على السنة فرجحت انه كتاب وترجيح ايهما وجد فيه مرجحات الترجيح التي ذكرت في موضعه
فينبغي ان لا يخص التقديم بذلك بل فيما الكتاب مقدم على السنة فرجحه نثره واعجازه ومرجحه تضمنه احكاما كثيرة به قياس مع عدم
فهم المراد اذ الكلام ههنا ليس في بيان التقديم تقديم الادلة بعضها على بعض عند التعارض بل مرجحه ذاته كما اشرنا اليه على ما هو
صريح الجواب فلا وجه لبيان تقديم الكتاب مرجحات اخر هذا ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اعني المحكم والمتشابه والنص
والمجمل اشارة الى انه كما يشتمل القصر فيه اشارة الى ان القصر مشبه به كما سبق والى مناسبة اخرى بين القصر وبين دلائل
الاحكام في الاشتمال على الامور الاربعة حيث جعل الشارع في بيان الاحكام على وجوه مختلفة بمنزلة دب القصر فكما ان
في قصر موصوفا بجمع اوتي في دخوله للخواص والعوام وآخر اوتي في دخوله للخواص ومعرفة ما فيه دون العوام وآخر يمنع من دخوله
ومعرفة ما فيه للخواص والعوام ولا بأس لاحد الاطلاع بما فيه الا بما علامه لكونه مما يجوز اعلامه وآخر يمنع من الدخول فيه والوقوف
بما فيه ولا يجوز الا علام بما فيه كذلك للشارع في احكام منها ما يستفاد من العبارات والدلالات يجري فيها التفاوت البين بشرائه
فيه المجتهد وغيره ومنها ما يختص بالمجتهد بحيث يمكن هو ورد به بذل مجهوده ومنها ما لا يدرك الا ببيان الشارع مما يجوز
بيانه كالمجمل ومنها ما لا يطلع احد على ورد به بل هو مما استأثر الله تعالى به فوقع التنبيه المذكور في مرتبة من البلاغة فتعلم هذا

جلد ۱

جلد ۲

كان الاولى ان يقال قوله كذلك قصر الاحكام كذلك اركان الاحكام اي دلائله لانه جعل القصر اولا مشبها به بقوله فكما ان القصر اه
فلا وجه لاعتبار مشبها ايضا الا ان قد اشرنا سابقا الى انه لا فرق بين الاركان والقصر وان الاركان مستعار للدلائل فزاده ثم ا
ان القصر ههنا هو الاركان المراد بها الدلائل فلا بناء هذا الكلام لقوله فكما ان القصر ولا لما يتوهمه اولا القول ثم جعل الاضافة فقبل
لجبين انا وهلا اولى مما قيل ثم انه لما كان الاحكام مشبها بالقصر بسبب الاشتمال القصر على المحكمات والمتشابهات الى القصر لاداء ع
كمال المناسبة بينه وبين الاحكام فانه يفتقر عند ضبط او الاضافة ما فقه لهذا الاعتبار وانتفع ايضا ما قيل الاولى ترك القصر ههنا
مع ذكره قوله لما يشمل القصر لا قائل ههنا يقتضي اشتمال نفس الاحكام على الامور الاربعة وهو خلاف الواقع فالاولى
ما اشرنا اليه الا ان يحمل الكلام على المجازية النسبة بناء على الملابسة بين الاحكام والدلائل ويمكن مثله ع قصر الاحكام ايضا
بحمل الاضافة على البيانية وحمل الكلام على المجازية الاسناد والاولى ثم انك ان يحمل قوله قصر الاركان ههنا على حذف المضاف
اي اركان قصر الاحكام ويدل عليه قوله سابقا ترجع مع كثرتها الى الاربعة ع اركان قصر الاحكام وامّا قوله الم مبني على اربعة
اركان قصر الاحكام فهو على توجيه السابق المتحد مآلا مع التوجيه الذي اخرناه اخرا فليفهم هذا المقام او قد اضطربوا
ع توجيه الرام جعلت خيام الاستار مضروبة على المشابه استناع الى ان المتشابهات جعلت كالمخدرات الحسان الموصوفة
المحجوبة سرادقات خيام الاستار بحيث لا يصل اليها نسابة ثم اللحاظ على سبيل الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وتلك
ان تجعل كون المتشابهات مقصورات خيام الاستار كناية ع احاطة خيم ع اثبات المحجوبة لها ع افكار الانام كما في قوله
الا السماحة والمروة والندى ع قبة ضربت على ابن الحشرج حيث جعل ذلك كناية ع اثبات السخاء له وقوله بحيث لا يرجى بعده
انتهاء الى المعنى الكنائي المراد به ههنا على الثاني والوجه التنبيه على الاول وعدل ع صيغة الجمع الى المفرد حيث قال على المتشابه
للقصد الى الجنس بمعنى ان جنس المتشابه مقصور تحت خيام الاستار فيلزمه ان يكون كل فرد من افراد المتشابه مقصورا تحت خيام
الاستار والا لزم ان لا يكون الجنس مقصورا تحتها ففيه سلوك الطريقة البرهانية مع قصر المسافة وامّا على ما ذكره الم
فيكون قوله ثم المتشابه مقصورات تحت خيمة من خيام الاستار واخرى تحت اخرى وهكذا على ما تقرر من ان تقابل الجمع بالجمع يقتضي
انقسام الاحاد الى الاحاد وانما اثر الم مع خلوها ع المزية السابقة للتنبيه على المشاكلة للمحكمات هذا فان قلت هذه
الامور الاربعة تفصيل لقوله بني على اربعة اركان قصر الاحكام وقد سبق ان هذا الكلام بمنزلة البدل ع الجملة السابقة وهي
مسوقة لبيان عظم امر العلم فلا بد ان يكون لكل من الامور الاربعة مدخلية ع بيان عظم امر العلم مع ان المتشابهات اذا لم يكن
المراد منها معلوما فكيف يكون لها مدخلية ع بيان العظم وجلالة قدر ذلك العلم قلت ع جعل بعض ذلك الكتاب مما لا يعلم
كنهه الا الله ع الذي بني قصر الاحكام عليها وعلى غيرها تفخيم لشانه وتعظيم لامره كما ان القصر الذي تفرد به الطلاعه
ببعض مواضعه دون غيره تفخيم وتعظيم لامره وجلالة قدره بالنسبة الى ما ليس كذلك وان ذلك انما هو ع تفخيم صاحبه وتعظيمه اياه من
على انه لا مدخل في الاطلاع عند كشف الاسرار ورفع الاستار ع دار القرار ظهور المقصورات ع الخيام المرتباة لاكابر
الانام ع دار السلام وهذا القدر كاف ع توقير العلم وجلالة الشان والاستغناء ع الله الملك المنان على ما هو المذهب
المختار الما هو المختار وهو مذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة متقدمي اهل السنة ع الطائفتين اي الحنفية والشافعية
وقد اختاره القاضي ابو زيد ع فخر الاسلام وشمس الائمة وجماعة ع المتأخرين ولذا حصرت بانه هو المذهب ويحتمل ان يكون مراده
انه المذهب المختار وذهب اكثر المتأخرين الى ان المتشابه يعلم الراسخون تأويله وسيجيء تحقيقه وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين

الراسخين اى الذين حققوا العلم وعملوا به عملا ما ورثة الانبياء بهذا التفسير وانبلاء الراسخين كما قال فخر الاسلام اعلم بلوى واعم نفعا وجدوى اما الاول فلان الاطاعة مع التخوف اوراثه ما يوجب عليه ادخال كونه عبادة مما عز وجل منه وان الابتلاء بالوقف ينشأ من العبودية والابتلاء بالامعان ينشأ من العبادة والعبودية تكونها عبادة عن الرضى بفعل الرب افضل من العبادة التي هي فعل ما رضيه الرب واما الثاني فلانه يمنع صاحبه عن الوقوع في الزيغ بسبب اتباع المتشابه وايضا يكون اكثر الاجر لاجل كونه اكثر ثوابا بسبب كونه اكثر ابتلاء فيكون اعم نفعا وجدوى في الدنيا والاخرى كما يعلمهم اى زوجهم في التفكر فيه والوصول اه فالمنع باللغوي لا الاصطلاحي الذي هو النهي فلا يلزم اه يكون العلم بالمتشابه منهيا عنه شرعيا على ان فرض وجوب الوقف على قوله وما يعلم تأويله الا الله لا يجدي في القول بان العلم بالمتشابه منهي عنه هذا فكما ان الجهال هذا شامل لغير الراسخين ايضا لانهم بالنظر الى الراسخين بمنزلة الجهال فاندفع ما قيل الاولى ان يقال فكما ان غير الراسخين مبتلون بالامعان والطلب لما هو المراد من غير المتشابه فمن اقسام الخفاء كذلك الراسخون مبتلون اه اقول على ما ذكر انه لا يبقى لتقييد الراسخين فائدة اصلا ثم نقول العلماء الغير الراسخون مأمورون بمعرفة غير المتشابه لكنه ليس ذلك على خلاف هواهم والكلام في الابتلاء بما يكون على خلاف الهوى فلو ابقى كلام الله على حسب ظاهره لكان له وجه وان ذكر فما ذكرناه لا مما نشأ لبعضهم ههنا فافهم فقول كبجث الرابية اه انشأ ان الان بعد العناء فقيل لنا بعد كما فوكهم رأيته بعيني اذ لا شك ان ايراده ابلغ فتركه كما لا يخفى والى ان قصد به الكلية بعض ما ليس على اصل اللغة بل على تضمينه معنى الصرف او النسبة والى ان ذهاب الراسخين مائلة الى التفكر فيما يرد عليها والوصول الى معناه والى انهم مأمورون بالوقف وعدم الجزم فيه فالكلام استعارة بالكناية والتخييل والابداع متعد الى مفعولين والظاهر ان المفعول الاول للابداع موصوف به والثاني موصوف كما يشهد به المثال المذكور فيما نظر الى المفعول الاول هو قولهم اودعته مالا ثم قبل الحذف والايصال يا نظر الى المفعول الاول فغاية ما في كلام المص تقديم المفعول الثاني على الاول فلا حاجة الى اعتبار التضمين او النسيخ الا ان يقال الامر وان كان كذلك الا انه على خلاف المتعارف في اللغة فلذا احتيج الى احد الاعتبارين ما دامت في اعراسها اى نفت لها يطلق عليها ما دامت على هذه الحالة فاذا انقضت لا يقال لها العروس بل يطلق عليها الزوج ويستوي فيه البنت فقوله ما دامت اه قيد لقوله نفت بملاحظة اتصافه بذلك وفي هذا الكلام خزانة اى ركاكة حاصل الركاكة ان النساج ثم جعل النصوص منقحة لنتايج الافكار ان يكون مفهوماتها والاحكام المستفادة منها اثارا للاحكام ونمرات لها وليس كذلك لثبوتها في الواقع وانفهامها للعالم باللغة مع قطع النظر عن الافكار والانظار ولا كذلك نتايج الافكار والانظار فانها غير منفهمة للعالم بالوضع وغير ثابتة في الواقع الا على رأي المجتهد سواء كانت في الواقع كذلك اولا والا لزم ان يكون كل مجتهد مصيبا غير مخطئ والواقع خلافه وحاصل قوله وكانه اه في الجواب انه لم يرد بالموانع مفهومات النصوص واحكامها بل اراد بها العلل المستنبطة من النصوص التي يثبت الحكم في النصوص عليه لاجلها واحكام الفروع المقيسة الثابتة على الاصول الثابتة بالنصوص ولا شك ان تلك العلل واحكام الفروع نتايج الافكار وان لم يكن مفهومات النصوص واحكامها كذلك ولذا يجوز الخطاء في الاولى واصابة الثانية واختلاف المجتهدين في الاولى دون الثانية وبالجملة مفهومات النصوص واحكامها المستفادة امور ظاهرة مطابقة للواقع ولذا كانت احكام الملك الحق المبين ولا كذلك نتايج الافكار وثمراتها الخ فلم يتم المرام فيما ذكر من العلل المستنبطة واحكام الفروع التي كان كلام المص فيها فالمراد من الموانع والاحكام في قوله فيطلع

على معانٍ وردت تابق ويستخرجون احكامها العلل الجزئية واحكام الفروع المقيسة هذا وقد بينا لكم ارادة المصنف بقوله والنصوص بنصه عرائس ابكار الافكار انهم يستخرجون بقوة قرائحهم الوقادة معانٍ دقيقة لا يصل اليها اذهان العامة سواء كانت علل الحكم او غيرها كما فهم ابن عباس رضي الله عنهما من قوله تع اذا جاء نصر الله والفتح قرب اجل رسول الله ع ولم يفهم سواه فرضي عمر رضي الله عنه باستحسانه وهذا الاستنباط لكونها احكام الملك الحق المبين لانهم ليسوا بموجبين بل كانوا مستنبطين فقط فلا خلل في هذا الكلام ولا حاجة الى تخصيصه بعلل الحكم وقيه ان غاية كون تلك النتائج عامة لعلل الحكم وغيرها كما فصله وفرعنا عليه العموم لا تكون احكام الملك الحق المبين فالحق تخصيص تلك النتائج بالعلل واحكام الفروع كما ذهب اليه الشارح ثم ردّ ان يقال لو كان المراد بالنتائج العلل الجزئية واحكام الفروع كان هذا الكلام اشارة الى القياس فلا يكون ذكر الادلة الادلة على الله الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليها كما ادعاه وحمل تلك النتائج على وجوه الاسرار وحمل الاحكام في قوله ويستخرجون احكاما على الاحكام المستخرجة من النصوص بطريق الدلالة والاشارة احترازا عن لزوم هذا المحذور بعيد لا يستبعد بعد حمل العاني على العلل الجزئية على التخصيص من غير داع فالوجه ان ذكر القياس في هذه الفقرة مذكور اشارة لا صراحة والترتيب الذي ادعاه انه هو الترتيب الصريحي والقياس فيه موخر عن الكل فلا حاجة الى ما قيل في دفعه فان الترتيب المذكور انما هو بعد قوله وكشف عن قناع مجملات كتابه وذكر القياس ههنا استطرادي وذا لا ينافي الترتيب الذي ادعاه هذا بالرفع صفة نتائج اقول هذا الظهور انما هو بالنظر الى ادعاء الاعلام المجتهدين وان كان كونها نتائج افكارهم وثمرة انظارهم بالنظر الى نفس الامر والامر كذلك في الامور الاجتهادية فان المجتهد لما رجب عليه العمل بموجب رأيه واجتهاده كانت مجتهداتهم كالوائح على المنصة في الظهور والوضوح وان لم تكن مطابقة للواقع والا لكان كل مجتهد مصيبا في كل ما أدى اليه رأيه وهو خلاف ما عليه اهل التحقيق هذا ولا تلتفت الى ما قيل من ان جعل الوجه الواحد وجهين ثم تفريع قوله يستفاد من تفريعه انه جعل العرائس استعارة عن النتائج والباقة ترشيحا ومنهم من جعل الابكار استعارة عن الافكار القوية والعرائس ترشيحا لها على ان يكون ذلك الترشيح استعارة ايضا عن النتائج والثمرات وكلامنا لا يخلو عن شيء وهو ان الافكار مذكورة ههنا وفي البيان ان ذكر الطرفين مانع للاستعارة فانا نختار الشق الثاني نعم يستفاد من تفريعه انه جعل اضافة النتائج الى الابكار من اضافة المشبه به الى المشبه ولا بأس فيه بل هو اولى اذ العرائس ليست بمغايرة للابكار فالوجه ان يحمل كلام المصنف على التشبيه البليغ ويجعل عرائس الابكار ترشيحا للتشبيه لكن على ان تكون استعارة عن النتائج المتفرعة على الافكار القوية والمذكورة جانب المشبه به انما هو الافكار المطلقة هذا بتبيينه في البيان والتنزيل ثم يخاطب ولا يلتبس عليه ولا يشتبه ذلك عليه مصدر بمعنى الفاعل او المفعول واقتصر المصنف على الاول لكونه انسب بالمرام الذي هو وصف خطابه بكونه فارقا بين الحق والباطل كاشفا عن ومبينا لمجملات الكتاب ولان المفعول لا يفهم لان فيه مدح قائل القول يجب بسائر مدح مقوله ولا كذلك في مدح القول ولو كان الفصل بمعنى المفصول كان فيه عدم انتباه المراد من خطابه على السامعين ليس الا والاول انسب بمقام المدح في الثاني وقيل ايقاء الفصل على معناه المصدري كما في قولهم وجل عدل انسب لما فيه من المبالغة كما نص عليه الشيخ في قول الشاعر فانما هي اقبال وادبار هذا ولا يخفى ان المبالغة في مثله انما تحصل اذا نسب المصدر الى ما قام به بطريق الحل كما يشهد به الامثلة ولا كذلك ههنا كما قيل وهذا ان لم يرجع الى المجاز في النسبة فنسب المصدر الى المفعول وهو محل تأمل فالحق ان توجيه المذكور ههنا ليس ببعيد وهذا من عطف الخاص على العام.

على العام بناء على ان البيان بالسنة اعم من القولي والفعلي وهذا اشارة الى البيان القولي والتنبيه على فضله عطف عليه
بناء على انه موضوع للبيان وان اكثر الاحكام مبينة عليه وانه متفق على جوازه بخلاف البيان الفعلي فالامور الثلثة عطف عليه
وانما لم يتعرض للتغيير الذي هو قسم ثالث لندرته وهذا اذا كان الضمير راجعا الى النبي صلى الله عليه وسلم كما هو الظاهر ويحتمل
ان يكون راجعا الى الله بناء على ان مجمل الكتاب قد يبين بالكتاب مع ما فيه من الاحتراز عن انتشار الضمير في كلام واحد مع الالتباس
في المرجع وتكريره قبح بيان لصنع البيان واخلاء الكلام عن شائبة التكرار فعلى هذا تأخير الصلوة عن قوله وفصل خطابه لرعاية
تناسق الكلام والاحتراز عن الفصل بين المعطوف بطول الكلام ما دام رايات مراسم الدين اه ليس مراده ان لفظة دام
مقدرة ههنا اذ لا يجوز حذف الافعال الناقصة سواء كانت كان او غيرها بل مراده بيان حاصل المعنى بجعل ما مصدرية نائبة
عن ظرف الزمان المضاف الى المصدر المأول هي وصلتها به والمعنى صلى الله عليه وعلى آله وصحابه مدة رفع مراسم الدين وعلوها
لكنه لما قدر كلمة دام للاشارة الى كون ما مصدرية كان في صوغ فعل من الافعال الناقصة فاعتبر المشتق المأخوذ من الفعل
المذكور في الخارج في الظاهر فربما يظن من ظاهره انه ضمن رفع معنى دام وجعل المضمن اصلا والاصل قيدا لكن الامر ما اشرنا اليه
وفي اخذ المراسم اشارة الى ان الاعلام اعلام للمراسم اذ لا بد لها من اعلام مراسم ويحتمل ان يكون اضافة الرايات اليها
من قبيل لجين الماء فلم يكن الاعلام في المتن استعارة للمراسم بقرينة الاضافة فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا بوضع
او بترك العمل بمقتضاه ومنصوب اي نصبه الشارع وعينه لا يخفض باستيلاء امر اخر عليه هذا مبني على عدم جواز الاجماع
نسخ الاجماع كما ذهب اليه الجمهور خلافا للامام في الاسلام هذا اذا كان الاجماع قطعيا واما اذا كان ظنيا فيجوز نسخه
عند الكل فلزوم النسخ مبني على الاغلب الاقوى كذا قيل لكن المذكور في المتون ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به فلعله مبني على
على مذهب الجمهور في الاجماعات القطعية واما الاجماع الظني فيجوز تبديله هكذا وقع التعبير عن المنصوص عليه في المتون
فان ذكرت الريح عمرته في الارض الريح اسم للحدث فيلزم من ذكره وقوعه وان لم يدفن عصاه ففيه اشارة الى ان معاينة مدفونة
تحت عباراته وانما لم يعتد وقع الطعن من بعضهم لعدم فهم مراده بدل على ما ذكرناه قول الشارح تفسير مركوز مدفون وهو
المناسب للكنوز وهي الاموال المدفونة فان قيل نرى ان هذا التغيير يدل على ان الركز غرز الشيء في الارض بحيث لا يكون مستورا
بالتراب ففيه اشعار بان صعوبة فهم معانيه ليس من جهة بعدها عن الفاظه لانها تشاهد من بينها بل من جهة جزالة تلك الالفاظ
ولطافة تلك المعاني بعيد غير مناسب لسوق الكلام على ان غاية ذلك عدم مستوريته عصا الريح لا الريح نفسه
تشبيه بها اه اشارة الى ان اضافة الصخور الى عباراته من قبيل لجين الماء وكذا الحال في اضافة الكنوز الى المعاني ولما اشار
اليه فان التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة التي هي حال الكنوز لانها نفاستها تكنز وتدفن وانما اشار اليه تنبيها لبعض
تشبيه العبارات بالصخور الحسن الكامل اذ لا فائدة في هذا التشبيه بدون اعتبار تلك الصخور وظروفا للجواهر النفيسة
لكن المراد تشبيه بعض عباراته لا جميعها لعدم كون الجميع صعبة جزلة الا ان ينبني الكلام على الغالب فاصل الكلام اه
وانما لم يجعل اصل الكلام مرموزا اليها على ان يكون خبرا مقدما وغوامض مبتدأ مؤخرا لكونه خلاف الظاهر من جهة تقديم الخبر
من غير داع ولقلة التكلف فيما ذكر ولو كان قوله مرموز خبرا مقدما لكان فيه حذف الجار وابقاء الضمير المجرور المؤنث بحذف
وهو يجب التأنيث ابعد لكون الضمير موصوفا المشروط تأنيثا فهم تواتر الضمير يجب تذكيره كما في قولهم هند مررت به لكن جاز الحذف
والابصار والاشارة ليست كذلك وبالجملة فهم كون قوله مرموز خبرا مقدما مانع بل موانع فلذا لم يلتفت اليه ثم ان اضافة النعوت

ترفيا جرد قطبقة كما اوى اليه بقوله فداوى الى الشئ الخفيناه والنظر تامل الشئ بالعين والاعتبار فيه مبنى على ما قاله
للجوهرى النظر تامل الشئ بالعين وعطف الاعتبار عليه ترعطف اللازم على الملزوم وانما حمل النظر على هذا المعنى لمناسب قوله غرا
مواقع الحاظه اذ اللحظ النظر الى الشئ بمؤخر العين ولو حمل النظر ههنا على معنى التفكر والاعتبار لما يحصل ترالنظر المعدى بفى لكان
بين الكلمين تنافر فى المعنى وان تكلم بعضهم ههنا بما لا يفيد المعنى بقوله ولم ينظر بمؤخر العين الا ما قص الم وعنى
بمؤخر العين بالتخفيف على وزن المؤخر ما يلى الصدغ كما ان المقدم بالتخفيف بوزنه ما يلى الانف والمراد بالام
المص لا يخ عن تعريض ما او عن افادة شئ ترعرض الكلام وجانبه بان فى اصول فخر الاسلام ما يجب حذفه ترالزوائد ويجب تنظيمه ترا
الشتات ويجب حله ترالمغالق بعنى ان كلامه وان كان صريحا فى كون اصول فخر الاسلام مشتملا على الزوائد والشتات
والمغالق لكنه لا يخلو عن تعريض ما بوجوب الحذف والتنظم والحل اذ لو لم يجب تلك الامور الثلثة لما اراد الحل والتنظم والتنقيح
والى هذا البيان اشار فيما نقل عنه حيث قال اى فى عبارة المص تصريح بان الزوائد والشتات والمغالق موجودة وتعريض بان
بان الزوائد يجب حذفها والشتات يجب تنظيمها والمغالق يجب حلها انتهى فانت فهو ما قيل ترانه المفهوم ترهذا الكلام انه فيه تعريضا
بعيدا ترالتصريح والحال انه كالتصريح لما ذكرنا وذلك لان ما هو كالتصريح هو تلك الامور الثلثة وما حصل بالتعريض انما هو وجوب
الحذف والتنظم والحل هذا وفى التقسيمات عدم تداخل الاقسام اى بالذات لان تداخل الاقسام بالاعتبار غير موجود فى اصول
فخر الاسلام والم يكن تقسيما بل غاية ما يوجد فيه تداخل الاقسام بالذات ثم ان هذا الكلام مبنى على الغالب والا فقد تداخل الاقسام
بالذات قد يوجد فى هذا الكتاب ايضا والحاصل ان المشايخ لعدم التفاتهم الى رعاية القوانين التصويرية اوردوا كثيرا ترالتقسيمات
متداخلة اقسامها بالذات وان كانت متغايرة بالاعتبار والمص قد راعى القوانين فاورد التقسيمات ويلجح مرعيا شرائطها والا
والتقسيمات غير متداخلة اقسامها بالذات فى كثير ترالمواضع وان اكثفى هو ايضا بعدم التداخل الاعتبارى فى بعض المواضع
وبهذا التحقيق اندفع ما قيل ان اراد عدم تداخلها ولو بالاعتبار فليس فى اصول فخر الاسلام تداخل بهذا المعنى وان اراد عدم التداخل
بالذات فكثير ترا قسام تقسيمات المص متداخلة اورد ذلك المنقح بعنى كتابه اشار بذلك الى ان الضمير راجع الى الكل الذى
يدل عليه الجزء على عكس ما ذكره فى مثل قوله اعدلوا هو اقرب للتقوى وانما خص ذلك بهذا الضمير وبما بعده ترالضمائر لان الضمائر
السابقة فى قوله تنقيح وتنظيمه بلغة قوله تبين مراده وتفهيمه راجعة الى اصول فخر الاسلام وكذا الضمير فى تأليفه واذ لو كانت
كذلك راجعة الى المنقح ولا يكون ذلك المنقح منقحا الا بكونه مؤسسا وغير متداخل الاقسام يلزم تأسيس المؤسس ورعاية غير
قوانين التقسيم فيما هو مرغب فيه وبدل على ما قررنا انه لو جعل ترالك الضمير الى كتابه يلزم تأسيس كتابه ورعاية قوانين التقسيم
فيه فالحق ان الضمائر السابقة كلها راجعة الى اصول فخر الاسلام اذ ارادة تلك الامور السابقة متعلقة به لا بكتابه ترا ما ايراد
زبدة مباحث الاصولية والسلوك مسلك الاخرين فتعلقه بذلك المنقح الذى هو كتابه فاندفع ما عرض لبعضهم ههنا ترالخبط
واه يؤدى المعنى اى بان يؤدى المعنى بناء على تشيوع حذف الجار ترانه وان وقد دل على هذا قوله الاتى بل المراد
ان ايجاز نظم المص انما هو بهذا الطريق ليس تفسيرا المفهوم ايجاز النظام اى بحيث ينطبق على جميع المذاهب لانه لا يلزم
ان يكون بالبلاغة على جميعها بل الايجاز فى النظام على جميع العبارات عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله
وان اختلفوا فى سبب الايجاز على ما فصله هذا معنى كلامه واما ما يفهم ترتعليله بقوله لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة ترانه
لو كان الايجاز بالبلاغة لصح التفسير به فغير وارد عليه بان التأدية المذكورة طريق للايجاز وطريق الشئ لا يحمل عليه
والتفسير

والتفسير يجب ان يحمل على المفسر قالا ولك ان يقال ليس نفسه وهو ظاهر ولا صار قاعليه بناء على ان الايجاز صفة الكلام اللفظ
والتأدية صفة للمتكلم فيمتنع التضاد بينهما وجوابه ان التأدية المذكورة سبب للايجاز والسبب يحمل على المسبب مبالغة وهذا
مشهور وقد قالوا الفصاحة في الكلام خلوصه عن تنافر الكلمات اه وعلم المعاني تتبع تراكيب البلغاء اه فلم يتحاشوا عن
حمل السبب على المسبب وتفسيره به مبالغة في التسبيب كانها عين المسبب فيكون مثله ثم تسامحهم لوضوح الامر في ذلك وقيل في وجه
المراد كون الكلام بحيث يؤدي معناه بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه فيصح التفسير والحمل وقد اشار اليه الشريف في حواشيه
المطول في تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ حيث قال انهم وان عرفوها بذلك لكنهم تسامحوا في ذلك فمرادهم كون اللفظ
بحيث يفهم المعنى فظهر ان الدلالة صفة اللفظ وفهم المعنى من اللفظ ليس صفة له قلت يدان يقصد بذلك ما هو صفة
اللفظ فمرادهم كون اللفظ بحيث يفهم المعنى هذا لكن الشارح ادعى هناك عدم التسامح وزعم ان فهم المعنى من اللفظ صفة للفظ
غايته ان حمل ذلك المركب على اللفظ لا يكون الا برابط مثلا ان يقال اللفظ مفهم منه المعنى فان يتم الامر على رأيه فلا تسامح فيه
فالوجه الاول هو الاول والحق ان هناك توجيهان واحد بل هو عبارة عن كون الكلام اه الظاهر ان هذا معنى عرفي
للايجاز والمعنى اللغوي اعم منه وقوله فمرجعه جعلته عاجزا ببيان المناسبة بين اللغوي والمعنى المصطلح ولا شك ان المعنى
اللغوي شامل لكل فرد من افراد معناه فظهر ان المراد قصد ههنا بيان المعنى الاصطلاحي الذي هو وصف القرآن فهو حاصل
بالبلاغة وما ذكر انما هو معناه اللغوي انتهى وذلك لان ما قصد المصنف انما هو مبني على بعض المذاهب والمعنى الاصطلاحي
المتناول لجميع المذاهب ما اشار اليه الشارح بقوله ولهذا اختلفوا الخ في جهة الايجاز مع الاتفاق على كونه ايجازا وفي البيان
ان المعنى المذكور متناول لجميع جهات الايجاز هذا ولهذا اي لكون ايجاز النظم عبارة عن كونه بحيث لا يمكن معارضته
اختلفوا في جهة ايجازه فقيل ان السبب لعدم امكان المعارضة ما ذكرنا والاتيان بمثله ما ذا فقيل السبب له بلوغه اوج
كونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما تعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفن بمهارتهم
في البيان وعليه اهل العربية وهو مذهب الجمهور والجاحظ والباقلاني بقوله على ما هو الرأي الصحيح وقيل اخباره عن
المغيبات وذلك بورود بعض بتتبع القرآن مثل قوله وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين وغير ذلك وقيل اسلوبه الغريب
المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه ومقاطعه وفواصله على وجه لم يعهد في كلامهم وكانوا عاجزين عنه وعليه بعض
المعتزلة وقيل جهة الاعجاز اي الاشتمال على الاسلوب الغريب وكونه في الدرجة العليا من البلاغة وعليه العامة الباقلانية
وامام الحرمين وقيل سلامته عن الاختلاف والتناقض مع ما فيه من الطول وقيل اشتماله على دقائق العلوم وحقائق الحكم
والمصالح وقيل صرف الله العقول اما بسلب قدرتهم على المعارضة وهو مذهب الاستاذ ابي اسحق منا والنظام وجمع
من المعتزلة واما بسلب علومهم التي يحتاج اليها في المعارضة واما بسلب علومهم التي يحتاج اليها في المعارضة بحيث
لم يبق لهم قدرة على المعارضة وهو مذهب المرتضى من الشيعة كذا في المواقف وشرحه وقد اكتفى الشارح بالاشارة الى الاقوال الاربعة
وقيل باخباره عن المغيبات لعل هذا القائل لا يلتزم كون السور معجزا بل المعجز هو المشتمل على
الخبر الغيبي وهذا يخالف قوله في قائلي بسورة من مثله فلذا اشار الى ضعف هذا الرأي او يجعل المغيبات اعم
من الظاهرية والباطنية وجميع السور بل الايات مشتملة على المغيبات الباطنية وفيه بعد ايضا
وقيل بصرف الله العقول اه و وهذا القائل لا يعتبر البلاغة في الاعجاز فيجعل ما كان انزل في البلاغة كان ادخل في الاعجاز عدم تيسر المعارضة او ظن ابلغ في الاعجاز

بل المراد ان اعجاز كلام البديع انما هو بهذا الطريق فيه اشارة الى ما اشرنا اليه سابقا فان قوله ان يؤدى المعنى
على تقدير بان يؤدى اورده على صورة الاتحاد مبالغة فى التشبيه فباعتبار انه بشرط فى اعجاز الكلام اى على تقدير
ان يكون الاعجاز بالبلاغة على ما هو الرأى الصحيح اذ الكلام فيه فلا يتصور بينافيه لما سبق من قوله اذ لا يلزم ان يكون
بالبلاغة ثم اقول قد تقرر فى مقدمة علم البلاغة ان للبلاغة طرفين اعلى وهو كون الكلام ابلغ من جميع ما عداه من الطرق
واسفل وهو ما اذا غير الكلام الى ما دونه التحق عند البلغاء باصوات الحيوانات وبينهما مراتب وظاهر ان الطرق الاعلى
وما يقرب منه واحد نوعى افراده متماثلة الحقيقة وان كانت مختلفة الاشخاص وامّا ما دونه الى اسفل الذى هو عبارة
عن لطف الكلام ودقته فهو واحد جنسى افراده متخالفة الحقيقة اذ له مراتب متفاوتة وطرق متعددة مع تخالف
اشخاصها ايضا اذ اللطف الحاصل من مرتبة مغاير للطف الحاصل من اخرى وهكذا وان كان اللطف والدقة موجودا
فى كل منها فلذا قالوا فى الاعجاز يكون واحدا لا تعدد فيه وفى السحر يقع على طرق متعددة وبهذا التحقيق اندفع ما قيل
من انه ان اراد بكونه الاعجاز واحدا لا تعدد فيه وحدته باعتبار مفهوم صادق على افراده فالسحر ايضا واحد بهذا المعنى اذ مفهوم كل منهما واحد صادق على افراده اعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه ولطف الكلام ودقته وان اراد
انه لا يقع على طرق متعددة ومراتب متخالفة كما دل عليه كلامه فى السحر فهو ممنوع وذلك لان مفهوم كل منهما وان كان
واحدا لكن مفهوم الاعجاز واحد نوعى افراده متماثلة الحقيقة ومفهوم السحر اعنى لطف الكلام ودقته واحد جنسى افراده
متخالفة الحقايق فلذا افرد الضمير المضاف اليه فى الاعجاز باعتبار المفهوم واورد الاضمار بلفظ الجمع المضاف الى السحر
اشارة الى ذلك وقد يجاب ههنا بان بعضهم ان الكلام من قبيل الاستعارة بالكناية والتخييل فقد شبه الاعجاز بانسان نفيس
فيه نتيج مطلوب واثبت له ما هو من خواص المشبه به عادة وهو الوقوع الواضح وشبه السحر بثوب لطيف مرغوب واثبت
له ما هو من خواص المشبه به عادة وهو الاهداب والاذيال ولفظ الاعجاز ودقائقه اورد لفظ النسج المناسب له
ولكون السحر مادونه فى الوثاقة اورد لفظ النسج المناسب واما ما قيل من ان الكلام اذا وصف باللطافة الى ما دون مرتبة
الاعجاز حتى صار غريبا ربما يدخل فى حد الخوارق اطلق عليه السحر لكونه مشتملا فى تسخير القلوب والظاهر ان المراد
هذا المعنى من قوله فهو دون الاعجاز فراد تفسير سحر الكلام بانه كونه فيما دون مرتبة الاعجاز ببيد دقة ولطف
ما اخذ لا بيان وثاقة الاعجاز اذ ليس هذا المحل موضع بيان الوثاقة فليس بشئ لان هذه المرتبة قريبة الى الطرف الاعلى من
البلاغة وقد تحققت ان لها ما عدا الطرف الاعلى مراتب متفاوتة يطلق على كل منها السحر وكل منها يسخر قلوب
السامعين والتخصيص المذكور تحكم واما بيان الوثاقة فلا يحتاج الاشارة الى الوثاقة فليس بوجيه الا افراد العرف واما الوثاقة
فى نفسها فهى مبينة موضعها على ان فى تصور مفهوم الاعجاز فى الكلام يجزم بوثاقته من السحر فافهم وههنا بحث
سوى الاول هو قوله ابلغ من جميع ما عداه من الطرق وسوى الثانى هو قوله لا يكون الا واحد وحاصل الاول انه ان اريد بالطرق
الطرق المحققة سواء كان بالنظر الى كلام البديع او بالنظر الى غيره وسواء كان طرق البشر او غيره فهذا غير كاف فى الاعجاز اذ لا بد
فى الاعجاز من الخرق المعارضة والاتيان بالمثل كلم ومن البين انه لا يلزم من كونه ابلغ من الطرق المحققة ابلغ من الطرق المقدرة ايضا
فيجوز ان يوجد فى الطرق المقدرة ما يعارضه وان اريد بالطرق ما هو اعم من الطرق المحققة والمقدرة فهذا غير لازم فى الاعجاز بحيث
يكون مشروطا به اذ لا شك ان كلام البديع مع انه ليس ابلغ من الطرق المقدرة بناء على ان البديع قادر على الاتيان بمثله لو لم يكن هو
ابلغ

نقله جلبي وسنى

ابلغ منه مع كونه معجزا قطعا فقوله وغير الطرق المحققة والمقدرة عطف على قوله في الطرق المحققة والمعنى ان كون طريق تأدية المعنى ابلغ
من جميع ما عداه من الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط بحيث يلزم ذلك في الاعجاز فماله الى عدم تحقق
الاعجاز بدون ذلك فاندفع ما توهمه بعضهم من ان الاولى ان يقال غير متحقق وبهذا التقرير اندفع ما قيل من انا نختار الشق الاول ونقول
الطرق المحققة غاية ما يمكن للبشر وقد حققت الكتب السماوية ان لا معجزة للانبياء مما يتناهى فيه قومه بحيث لا يتصور المزيد عليه كالسحر
في زمن موسى عليه السلام والطب في زمن عيسى عليه السلام والبلاغة في زمن سيدنا محمد عليه السلام * بل نقول ان جملة الطرق المحققة
طريقة تأدية المعنى القرآنية مع ولا شك ان الاتيان بمثله يكفي في الاعجاز وذلك محقق في الايات القرآنية المتفاوتة في بيان
خصص موسى وعيسى وغيرهما عليهم السلام نعم لا يشترط ذلك والا يلزم ان لا يكون للجمع فيما بين الجموع معجزا بل الكلام
في الكفاية والتفاوت في البلاغة كاف في الاعجاز ولو خص الطرق بالطرق البشرية لم يستقم ابطال الشق الثاني بان الله تعالى
قادر على الاتيان بمثله الخ وذلك لان الفاضل خص اولا الطرق بالطرق المحققة البشرية وحمل الخبر على المعارضة على عجز
البشر وحمل الطرق ثانيا على الطرق الالهية وحمل الاتيان على ايتان بعضها في بعض كما في الايات القرآنية المتفاوتة
في بيان القصص وكل ذلك مع عدم تبادر من الفاظ التعريف غير موافق لما اراده الخ اذ السؤال بالنظر الى الاعجاز
في مطلق الكلام ثم ان التخصيص الاول يقتضي عدم استقامة المقابلة بين الشق الاول والثاني والتخصيص الثاني يأباه عنه
قوله ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ثم لو خص البيان بالاعجاز في كلام الله مع وخص الطرق بالطرق البشرية اعم من المحققة
والمقدرة لاندفع الايراد لكن ذلك حاصل جواب الشق باختيار الشق الثاني بمعونة القرائن بل لا بد من التجوز في
معارضته عجزا متحققا في كل زمان من الازمنة الثلثة فلا ترد القصائد السبع المعلقة على الكعبة المجوز عنها قبل زمن البعثة
لانها وان كانت مجوزا عنها قبل زمن البعثة لكنها غير مجوز عنها في زمان صحة البعثة وبعدها على ان كونها مجوزا عنها
في ذلك الزمان مع البعثة لا يمكن للمعارضة ان الطرق الاعلى من البلاغة وهو النهاية للحقيقة وما يقرب من تلك
النهاية كلاهما امر الرتبتين مجوز ظاهر بوهم ان التجوز نفس المرتبة مع ان التجوز هو الكلام المتصف بتلك الرتبة فلا ولان يقال
كلاهما حد الاعجاز الا ان يطلق التجوز على نفس المرتبة مجازا بعلاقة السببية او حقيقة عرفية هذا على تقدير ان يكون كلمة من بيانية او تبعيضية
واما اذا كانت تعليلية فلا حاجة الا ما ذكر لان المراد من الطرق الاعلى وما يقرب منه مع نفس الكلام كما قيل لكنه مخالف لما تقرر
في المقدمة ان الطرق الاعلى وصف البلاغة لا وصف الكلام حيث قالوا للبلاغة طرفان اعلى واسفل فالوجه ان كلمة من بيانية
وتوجيه الكلام ما اشرنا اليه ان الاعجاز ليس الا في كلام الله او الذي هو القرآن الكريم واما قول المصنف سنتكلم بعروفه
الاعجاز فمحمول على المبالغة على انه متمسك بعروفه لا بنفسه ان الاعجاز سواء كان في الطرق الاعلى من البلاغة او فيما يقرب
منه متحد او نوعا باعتبار ان ذلك الاعجاز حد اي مرتبة من الكلام هو ابلغ مما عداه فظاهر توحد طريق الاعجاز ويلزمه توحد
فتوحد نفس الاعجاز ويلزمه توحد طريقه فلا حاجة الى التقدير مضاف في قوله ان الاعجاز والضمير في قوله باعتبار انه راجع الى نفس الاعجاز
كما اشرنا اليه بقرينة قوله حد فتوحد في قوله من الكلام مسامحة لان الكلام ليس عين المرتبة ويحتمل ان يكون راجعا الى المخبر المفهوم من الاعجاز و
فلا مسامحة في قوله من الكلام وتوحد المخبر يستلزم توحد طريقه ايضا اعني كون الكلام ابلغ من جميع ما عداه فانه ليس حد
يضبطه قد اشرنا الى ان مفهوم السحر اعني لطف الكلام ودقته مفهوم جنسي افراده متخالفة الحقيقة ليس لها حد يضبطها فلذا
يقع عالم من شق وطرف متباينة بخلاف مفهوم الاعجاز فانه واحد نوعي افراده متماثلة الحقيقة له حد يمكن ضبطه لعدم تناهي المعارضة والاتيان بالمثل

چلبی

وفي البيان ان
لا يمكن للبشر
معارضته و
وهو لا يخلو ان
الطرق المحققة
هي غاية ما يمكن
للبشر الاعم من
القصائد
السبع فانها
لم تكن معجزا
عنها بعد البعثة
(چلبی)
وان كانت معجزا
عنها
قبلها فقد ضم
الاجزاء جدا
ح

الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين واما قوله فيما سيأتي فتضع الكتاب على قسمين فمعناه فتضع مقاصد الكتاب
وتلك ان تقول معناه فتضع الكتاب بعد المقدمة على قسمين على ما هو مقتضى التفريع فلا يلزم اطلاق الكل على بعض
ثم غير قوله لما ان يكون ثم مقاصد الخ اه قد تقرر ان الكتاب واجزاؤه كالباب والفصل فيطلق
على الالفاظ وعلى دلالتها اعني التدوين وعلى مدلولاتها اعني العلم فان جعل الكتاب ههنا عبارة عن العلم فكونه مشتملا
المذكور فيه ثم المقاصد ظاهر وان كان عبارة عن الالفاظ وهو المختار فالمذكور فيه اما كان عبارة عن العلم فالامر ظاهر
ايضا لكن يحتاج في قوله الثاني المقدمة الى ارتكاب التجوز او حذف المضاف ان الظاهر اراد المقدمة ههنا عبارة عن مقدمة
الكتاب التي هي الطائفة المخصوصة من الالفاظ وان كان عبارة عن الالفاظ فيحتاج الى ذلك الارتكاب في قوله ثم مقاصد
الفن لا في قوله الثاني المقدمة واما قوله والاول اما ان يكون البحث فيه اه فالظاهر فيه ان يكون عبارة عن العلم وح
فالقسم الاول والقسم الثاني ان كانا عبارتين عن الالفاظ فيحتاج ههنا الى ارتكاب تجوز وان كانا عبارتين عن العلم
فالامر ظاهر هذا ثم اقول المراد بالمقاصد ما هو بالقصد الاول مقاصد بالنسبة الى المقدمة سواء كان مقاصد اصلية وهي
المسائل اولا وهي المبادي التصورية والتصديقية اي القضايا التي تؤخذ في العلم مسلمة ضرورة انها داخلة في الفن
وان كانت خارجة عن المسائل فهي غرض اصلي من الفن ويدل على ما قررناه جعلهم مباحث الادلة والاجتهاد والترجيح
في الفن وقد قال في شرح الشرح في قول ابن الحاجب وبعضهم يحصر الثاني في المبادي والادلة السمعية والاجتهاد والترجيح
اي الغرض الاصلي من الفن والا فمقاصد الفن مسائله وبهذا اندفع ما قيل ان اراد بمقاصد الفن المقاصد بالقصد الاول
فلا نسلم ان بحث الادلة والاحكام مقصود بالقصد الاول بل المقصود بالقصد الاول كيفية اثبات الادلة بالاحكام وبحث الادلة
والاحكام في مبادي هذا المقصود وان اراد المقاصد مطلقا فلا نسلم ان المقدمة ليست من المقاصد اصلا وذلك لان المراد
بالمقاصد ما يكون غرضا اصليا على ما نص عليه الشيخ في شرح الشرح وهو شامل للمبادي مطلقا غير شامل للمقدمة
فلا يرد ما قيل ايضا لا سبيل للشك ان يتعرض لعدم جعل المبادي والخاتمة جزءا من رأسه اذ لا حاجة الى ذلك على ما سيجيء
ثم ان انحصار الكتاب في اجزائه وان كان ثابتا معلوما لكنهم اعتادوا ان يبينوا وجه انحصاره في اجزائه ضرورة ان
الانحصار لم يكن في نفسه بل بجعل جاعل فلا بد له من سبب ولذا قيل مثله حصر جملي لا عقلي ولا استقرائي هذا وقد تحقق
ايضا ان الحصر الجملي داخل في القطعي بالنسبة الى مصنفه وفي الاستقرائي بالنسبة الى غيره فما قيل من ان الانحصار لكونه ثابتا
معلوما لا يكون الغرض ههنا الا بيان وجه حصر العلم كتابه في الاجزاء الثلثة فيكون قوله ان البحث وهو حصر جملي
لا عقلي ولا استقرائي فعلى هذا لا يكون قوله اذ لا بحث في هذا الفن من غيرها في موقعه بس بشيء وهو مذيل اورد لدفع
ان القياس مذيل بباقي الاجتهاد الترجيح والاجتهاد فيكونان من تتمة القياس وقد اجزاء القسم الثاني الاول وان كان هذا
القسم مبنيا على اربعة اركان فلا يرد ان تقضيا على البناء المذكور والمقدمة ما يتوقف عليه الشروع في المقاصد لارتباط بها وتفهما فيها وهي مقدمة الكتاب واما مقدمة
العلم فربما يتوقف عليه الشروع في العلم وهي معرفة حده وغايته وموضوعه مقدمة الكتاب هي الطرق في الكلام ومقدمة العلم هي الادراكات
التي يتوقف عليها ادراكات مسائل العلم فالمبادي هو مقدمة الكتاب وادراكات بينها هي مقدمة العلم وههنا
مباحث لا يليق ايرادها ههنا موقعة لترتيب العلم بحيث تقتضي الانتهاء الى الغاية اذ يعلم منه ان المقصود منه هو التوصل

الى الفقه

الى الفقه فانه فى ما يتوهم فرانه لا يلزم فى كون حق طالب الكنز فى معرفتها بجهة الوحدة معرفتها بتمام معناها وموضوعها او جهته
الوحدة غير منحصر فيها بل يجوز ان يكون الغاية هذا المضبوطة بجهة واحدة ان يعرفها بتلك الجهة وهى الجهة السابقة
لها سواء كانت هى الجهة التى اعتبرها القوم فى الموضوع والغاية او غيرها كالجهة المأخوذة فى المحمولات ثم ان قوله لان فى حق
الطالب للكنز اى كبرى قدمت لصغراها وحذف قوله وكل علم فهو كنز اه صغرى وتصوير القياس هكذا كل علم كنز مضبوطة
بجهة الوحدة وكل كنز مضبوطة بجهة الوحدة فمن حق طالبها ان يعرفها بتلك الجهة ليأس من فوات الحق والاشتغال بغيره
ينتج ان كل علم فمن حق طالبه ان يعرفه بجهة وحدته ثم نقول طالب علم الاصول طالب ~~كنز مضبوطة بجهة وحدته~~
علم وكل طالب علم عليه ان يعرفه بجهة وحدته ينتج ان طالب علم الاصول عليه ان يعرفه بجهة وحدته اعنى بتوابعه
وموضوعه بل بغايته ايضا ليأس من فوات الحق والاشتغال بغيره وذلك لانا لم نعرفها بتلك الجهة فاما ان
ان لا يعرفها اصلا فلا يكن طلبها والكلام فيمن طلب تحصيلها او يعرف الكنز لا من جهة الوحدة بل من حيث الكنز فح لا بد
من تصور كل واحد من تلك الكنوز بوجه ما قبل الشروع فى تحصيلها لامتناع توجه النفس نحو التحصيل بدون التصور فيضيع
وقته فى معرفة تلك الوجوه ويفوت عنه تحصيل تلك الكنوز سواء كانت معرفة تلك الوجوه متعذرة او متعسرة او يعرفها
لا من جهة مساويته بل من جهة اخص فيفوت عنه بعض ما يعنيه وهو البعض الاخر الذى لا يوجد فيه تلك جهة الاخص ويضيع
وقته بقدر ما يحصل به الاخص بخصوصه او لم يحصل الموضوع وتحصيل بعض دون بعض من قبيل تضييع الاوقات بالنظر الى اصل المطلب
او يعرفها لا من جهة اخص ولا من جهة مساويته بل من جهة اعم فهى وان حصل بها الاندفاع الى الاخص لكنه يحتمل ان يقع بها الاندفاع
الى فرد اخر من الاعم فح يضيع وقته فيما لا يعنيه وهو الفرد الاخر المندفع اليه من ذلك الاعم ويفوت عنه ما يعنيه اعنى الاخص
المطلوب فقوله ليأس من فوات الحق اه بالنظر الى الثلثة الاخيرة من الاحتمالات واما بطلان الاول فتقدم عن البيان فاحفظ هذا
فقد زل فيه اقدام الناظرين وما قيل من ان لا معنى ههنا لفوات الحق والاشتغال بغيره اذ المفروض انه لم يتصور فنشأ بخصوصه سوى
الامر الشامل وهو بسيط فاين يحصل الامر المغاير للبسيط فليس بشئ لان تصور تلك الكنوز مع ذلك الامر الشامل
تصور لها فهى مطلوبة حقيقة ههنا غايته انها كانت مطلوبة ببعض وجوهها ثم اخذ الطلب فعلا اختيارى لا ينافى الا
بالارادة متعلقة بخصوصية المطلوب موقوفة على امتياز عما عداه صرح به الشريف فى الحواشى الخاجية لكن يكفى الامتياز المذكور
الامتياز ببعض الوجوه ولا يلزم هناك تحقيقه عن جميع ما عداه والا يلزم ان لا يكون فرق بين الافعال الاختيارية الكتبية
والافعال الاختيارية الايجادية وهو بين بل يلزم التكليف بالمحال وورد الكتب وبهذا البيان يندفع بعض الاوهام والحق ان قولهم الطلب لا ينافى الا بامتياز المطلوب عما عداه محمول على الامتيازة الجملة
الكائنة فى الافعال الاختيارية وكل علم فهو كنز اه قد قرر فى النحو وصرح به الرضى بعضه فان المبتدأ اذا كان لفظ
كل المضاف الى النكرة يصلح دخول الفاء فى الخبر سواء كان تلك النكرة موصوفة بصفة او لا فلا حاجة الى حمل هذا الكلام
على مذهب الاخفش فى تجويز دخول زيادة الفاء فى الخبر ولا الى الحمل على حذف الصفة بقرينة المقام اى كل علم يفرد بالتدوين
كما صدر عن بعض الناظرين لا يقال يستفاد من هذا الدليل ان من حق طالب كل علم ان يعرفه بجهة وحدته سواء كان ذلك جهة
الموضوع او جهة التعريف او جهة الغاية او جهة اخرى والمدعى انما هو معرفة جهة الموضوع وجهة التعريف فقط فتأمل
لانا نقول قد اشرنا الى ان المراد تعريف العلم بحيث يقتضى الانسان الى معرفة الغاية ثم انه ليس المقصود حصر الفائدة فى

لبيان الامرين المذكورين بل المقصود ان المقدمة مسوقة لبيان موقوف عليه بيان موقوف العلم قبل الشروع فيه بجهته وحده
وان تحقق ذلك في ضمن الامرين المذكورين ههنا فينطبق الدليل على المدعى قطعا وموضوعه الذي به يمتاز اسم
العلم به نفسه عن سائر العلوم كما يمتاز عند الطالب فلا يتوهم من المقابلة ان لا يمتاز به العلم عن سائر العلوم عند الطالب
اذ ما كان سببا لامتيازه في نفسه فكان سببا لامتيازه عند الطالب قطعا وانما قرر ما قرر لاجل المقابلة الصورية فهو
تقديم به ليس للحصر بل للاهتمام وحاصله ان الموضوع يتميز به العلم في نفسه كما عند الطالب عن سائر العلوم بخلاف التعريف
وقد قالوا تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات ولم يذكر الامتياز بالغاية وغيرها احالة على الامتياز بالتعريف والموضوع
اقوى فاكتفى بهما اما التعريف فظاهر واما الموضوع فلانه سبب للامتياز في نفسه وعند الطالب وللمراقبة الصورية
بين الدليل والمدعى فافهم فحين تشوقت نفس السامع فذكر الاوصاف السابقة الى السؤال عن اصول الفقه ما هي
وانها اي شيء وفي البين ان مثل هذا السؤال انما هو عن العلم بمفهومه فكان ذلك تشوقا الى التعريف ليتميز العلم عند تعريفه
فاراد المصنف هذا الذي ذكر اصول الفقه ثم شرع في تعريفه ولم يات التعريف اولا ايقاظا للسامع وحثا على تلقي ما يرد وقد
وقد تقرر ان نيل الشيء بعد طلبه الذي فكان في ضمنه اهتمام بشانه التعريف المطلوب ببيانه حيث قرر ان المذكور اصول الفقه
ثم عرفه وفي هذا البيان اندفع ما ان الاولى ان المناسب للسؤال ان يشرع في التعريف من غير حاجة الى التطويل الذي ارتكبه الثاني
ان مقتضى التفريع بقوله فحين تشوقت اه ان يكون التشوق الى التعريف والموضوع ليتميز العلم عندهما فلم خص في التفريع ذكر
تشوق نفس السامع الى التعريف دون الموضوع ووجه دفع الاول ظاهر واما وجه دفع الثاني فلان التفريع المذكور ليس على الدليل السابق
بل على اوصاف المذكورة في الديباجة فالسؤال المقدر انما هو عن اصول الفقه ما هي فالتشوق الى التعريف فقط وان كان له
جهة اخرى فلم تكن سببا لامتياز العلم ايضا ولو سلم ان التفريع على الدليل المذكور فلا نسلم ان التعريف اقوى طرق
الامتياز فلذا خصه بالذكر وايضا ان الامتياز بالتعريف امتياز تصوري والامتياز بالموضوع امتياز تصديقي والتصور
مقدم على التصديق فالامتياز بالاول اقرب كذا قيل ولا يخفى ان هذا لا يتم الا بما ذكرناه وآما ما قيل من ان المقصود في المقدمة
تعريف في الاصول وهو السؤل للسائل لا بيان مدلول لفظ الاصول فكان الواجب عليه بيان المعنى اللقبي فليس بشيء
لان بيان الثاني لا يتم الا ببيان المعنى الاضافي ضرورة ان اللقبي منقول ولا بد له من منقول عنه فكان بيانه امدادا لبيان المعنى
اللقبي ثم اخذ في تعريفه بالمعنى الاضافي اولا واللقبي ثانيا فالتعريف بالمعنى الاضافي لا يكون باعتبار كون الاصول اعم
من القواعد وهو ظاهر فالقول باه سياق الكلام يدل على ان السؤال عن التعريف اللقبي فالتانيث اولا باعتبار القواعد
والتذكير ثانيا على ظاهره وهم او من عبارة المصنف فعرف القواعد اولا باعتبار الاضافة فالوجه في التانيث ما يشير اليه الشارح
تركون اصول الفقه جمعا باعتبار الاضافة قد بقي اعتبار تعريف كل من التعريفين من مقدمات الشروع اما التعريف اللقبي
فظاهر واما التعريف الاضافي فلانه مدار تصور الموضوع اعني الادلة والفقه ولا شك ان تصور كل منهما من المبادئ التصورية
هذا والاولى ان يقال بيان المعنى الاضافي يعني المعنى اللقبي وان بينهما مناسبة فوجه ملاحظة المعنى الاضافي في المعنى اللقبي
مناسب ذكرها وذكرهم ههنا هو المقصود اي المقصود الاعلام الاصطلاحية كما ههنا فان اصول الفقه عند اهل
الفن عبارة عن هذا المعنى اللقبي وهو الذي عندهم فلا يناسبه كون المعنى الاضافي مقصودا في بعض الاحيان بحسب المقام
وانه تعريف الاضافي بمنزلة البسيط في المركب بناء على ان المعنى اللقبي بلاحظة مفهومه الوصفي والاضافي بلاحظة في ضمن
التركيب

وقد اشرنا الى توجيه شارح هذه العبارة بوجهين الاول
كون الباء في قوله كمنزلة زائدة والثاني
ان ابتدائية اضافية والمعنى انه متصل ونازل من الاضافي خبرا
منزلة البسيط لا متصلا ونازلا من المركب وهذا اختار الشيخ
اليسير بملاحظة ما هو عليه حال هذا يكون المتعلق المقدر فعلا عاما والثاني
كمنزلة البسيط كائنة ونائشة من المركب وهذا اختار
التفتازاني والمعنى انه كمنزلة كائنة ونائشة من الاضافي
وهو انما يكون بالمعنى الذي يكون ترجمانا
والمعنى انه متصل ونازلا من الاضافي

فيكون ما بلاحظه في مقابلة الوصف بتلك الشرائط

التركيب وفي البين ان المفرد بحركة البسيط بالنسبة الى المركب هذا وليس معناه ان اللقبي جزء من الاضافي حتى يرد عليه ان الاضافي
بكلا جزئيه مغاير للقبي اما الفقه فظاهر واما الاصول فلان المراد بها الادلة وقد فسر المراد بعد طهلت ذلك ظهلت لا تفتح
من الحق شيئا على ان تعريف اللقبي عبارة عن علم يحصل من اجتماع المضاف والمضاف اليه والهيئة الوصفية فيهما ولا شك
ان تلك الهيئة الوصفية عبارة عن اللقبي يحصل من اجتماع الاجزاء البسيط بالنسبة الى الاجزاء
والى ان الفقه اى لفظ كما هو الملايم لقوله كما قال المص هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه او المعنى والى ان الفقه
اما بلفظ او بتفسيره كما هو المناسب لقوله والا احتيج الى ايراد تفسيره اه وعلى كل تقدير يكون الضمير في قوله فان قدم تفسير
راجعا الى الفقه فيخرج احتراز عن ذلك الاعتبار الاستخدام كما توهم والا احتيج الى ايراد تفسيره ثانيا اه
وذلك لانه اذا قدم اللقبي على الاضافي فان اورد في اللقبي لفظ الفقه كما فعله المص في صورة التأخير كان ذلك مجملا
محتاجا الى البيان فيكون من اول الامر تعريفا بالمجمل وبعد البيان يحتاج في الاضافي الى ان يقال وقد سبق بيانه مع
التناقض للقول بان الاضافي يحتاج الى بيان الجزئين وان اورد في اللقبي تعريف الفقه كما قال ابن الحاجب العلم
بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية يحتاج ثانيا في الاضافي الى ان
يبين لفظ الفقه موضوعا لهذا اعادة تفسير الفقه ليعرف انه مدلول لفظ الفقه كما فعله ابن الحاجب او لا يعلم
تعريف اللقبي الا معناه ولا يعلم ان جزء المعنى موضوع له ذلك اللفظ بخلاف ما اذا قدم الاضافي على اللقبي حيث
يعرف الفقه فلا حاجة الى اعادة تعريفه في اللقبي بل يكفي ان يقال هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه كما فعله المص
وهذا البيان الذي هو قررناه لما كفى في مرادنا ههنا يكفي في دفع الاعتراض الذي اوردوه ههنا فتدبر ولا تبادر للتوقف
ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا او بالنظر الى الجزء الاول بناء على ان المعنى الاضافي يسوغ فيه النظر الى الجزء
الاول والثاني ولعل هذا مراد من قال بعدم هذه العبارة التي احد اجزائها الاصول وثانيها الفقه وثالثها الاضافة الى
الاصول المضاف الى الفقه وان سبق اليها بعض الاوهام وذلك لان المعنى الاضافي لا يقتصر النظر فيه الى الجزء الاول فقط
وان كان كونه جمعا بالنظر اليه وهذا واضح وقد خفي هذا على بعضهم فقال العبارة المركبة من هذه الاجزاء الثلثة لا توصف
بالجمعية بل الموصوف بها هو الجزء الاول وايضا جعل الاضافة جزء من العبارة غير مستقيم هذا وانت بما اشرنا اليه عرفت
اندفاع الاول واما كون الهيئة الاضافية جزء من التركيب الاضافي فلا يبقى للكلام والمراد من العبارة هو المركب الاضافي لا ما صدر
عن اللسان وتلفظ به كما توهمه فافهم والقب علم ينبئ بمدح او ذم اه باعتبار معناه الاصلي اذ قد يلاحظ معنى
الاصلية جاز العلمية تبعا وبذلك تبين شرحا عن اللقب الدال على الذم باعتبار معناه الاصلي اذا كان اللقب بنادى به
وكذا اذا لم يكن بحيث ينبئ باعتبار معناه الاصلي بمدح او ذم كما في الفضل والبي جهل لكن ذلك الاشعار شعار واللقب دونه الكنى
فهذا القدر كاف في الفرق بينهما والقول بان الكنية علم الاعلام ان صدرت بابي او ام او ابن او بنت فالكنى والا
فان انبئت بمدح او ذم فالالقاب والا فالاسماء فعلى هذا يكون التغاير بينهما بالذات وان لان الاشعار المذكور
بوجدة بعض الكنى فيكون لفظ اللقب المستفاد من التقسيم المذكور غير مانع فالوجه ما اشرنا اليه من ان ذلك الاشعار شعار
اللقب وخاصته دون الكنى الا ان يقال مفهوم اللقب على هذا التقسيم ما لم يصدر باحد الامور المذكورة وكان منبئا بمدح
او ذم فيكون التغاير بينهما بالذات لكن ذلك مراد ههنا سواء قرر بمثل هذا الكلام او لا هذا وقد الف الامة من جبل مثل ابي الحسن

الدور وسولا ناخسرو

جلبي ١

وهو الرد على ابن الحاجب ٢

خسرو

جلبي ٢

زاده الحنفي

كتبه ومثل اب تراب وله المفضل لغيا واصول الفقه علم لهذا الفرع سواء كان المراد منه المسائل او التصديقات
المتعلقة بها او الملكة الحاصلة من تكرر تلك التصديقات او مجموع المسائل والمبادى والموضوعات على ما قيل في
اجزاء العلوم ثلثة ج هذه والظاهر انه علم جنسي شامل لجميع المسائل او التصديقات او الملكات القائمة باحاد
العالمين بتلك العلم نعم حقيقة الحقيقة موضوع لمفهوم هي صادق على تلك الافراد القائمة بالاشخاص ومن ههنا جعل بعضهم
تعريفات العلوم حدودا اسمية وما قيل من انه علم شخصي بناء على ان الاعلام الجنسية اعلام تقديرية اضطر اليه و
فليس بشئ اذ لا بدية العلم الشخصي من تعين الموضوع له وتشخصه وذا غير موجود ههنا قطعا لان المسمى ليس نفس
القواعد القائمة بالمدونين وهو الظاهر ولا التصديقات والملكة ايضا فالمسمى ليس الا القواعد او العلوم
او الملكة القائمة بالاشخاص فليس الموضوع له فيه تطعا فيكون اسم العلم موضوعا لمفهوم هي صادق على جميع
احد الامور الثلثة القائمة باحاد الاشخاص سواء كانت تلك المسائل او علومها او ملكاتها موجودة في الخارج اولا
باحضار الذهن بتلك الاقطار فيكون من الاعلام الجنسية كما قيل وحقق في رسالة اسامي الكتب لا بخلال فليس وضع لفظ العلم
لاحاد تلك الاشخاص بملاحظة هذا المفهوم الكلي وجعله آلة لما قيل بمثله في وضع الضمائر وغيرها فيكون علما شخصيا
لتعين الموضوع له وتشخصه لانا نقول هذا مع كونه خلاف الظاهر جدا قاصر لا يتناول المسائل او العلوم التصديقات
الغير البينة اذ المعلومة بداهة فلا يناسب بيانها كونها معلومة من القواعد وغيرها كما هو
فالحق ان اسماء العلوم موضوعات لمفهومات هي صادق على احد الامور الثلثة القائمة باحاد الاشخاص وما يمكن فيها بيانها
فهي اعلام جنسية هذا ما ذكروه ويرد عليه انه قد تقرر ان حقيقة في علم مسائل ذلك العلم ولا يلزم من قيام تلك المسائل بالاشخاص
عديدة تغايرها في حد ذاتها الا يرى ان معنى زيد اعني الحيوان الناطق مع التشخص قائمة باذهان المتصورين ولا يلزم من ذلك
تعدد افراده بحيث يكون كليا صرح به في تحقيق الكلي والجزئي فلم لا يجوز ان يكون اسماء العلوم موضوعات لتلك المسائل
المتغايرة اعتبارا باعتبار حصولها في الاذهان بحيث لا يلزم من ذلك تعددها وتغايرها بالذات فعلى هذا تكون اسماء
العلوم اعلاما شخصية نعم يناقضه تزايد مسائلها بحسب تلاحق الافكار لكن تلك المسائل المستخرجة داخلة في المسائل
الموضوعة لها لان الواضع يضع الاسماء للمسائل المحققة والمقدرة نعم لو كان اسماء العلوم عبارة عن التصديقات
او عن الملكات كان تلك الاسماء اعلاما جنسية على ما حققناه فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصل اورد التعريف

مع ان ههنا هيئة الجمع اشارة الى انه ليس للهيئة ههنا معنى زائد فتعريف الجزء تعريف له بخلاف هيئة الاضافة فانها معان
للطرفين فتحتاج الى البيان ومن زعم ان هيئة الجمع بمنزلة الجزء بمنزلة الصوري فقد تعرض له لعدم التعرض للاضافة فقد انتبه
عليه امر الغير البينة اذ المعلومة بداهة فلا يناسب بيانها كونها معلومة من القواعد وغيرها كما هو
حال الاضافة ههنا مع كونها معلومة من القواعد تحتاج الى البيان بكونها معلومة منها فلا منافاة بين قوله وتحتاج الاخير في
الاضافة وبين قوله للعلم بان اضافة اه لانها بمنزلة الصوري انما لم يقل لانها جزء صوري لان الصوري
والمادة من خواص الاجسام فنطلقناه على ما عداها مجازا نص عليه الشريف في حاشية الطالع في تعريف العكر حيث قال ان
الموجود في الاعراض انما هو الشبيه بالصورة والمادة واما هما فهي في بحث العلة والمعلول وان كان على عمومه لكنهم هناك
ايضا بيان الاشتراك بين الاجسام والاعراض فلذا اطلقوا الصورة والمادة هناك على عمومها نص عليه شارح الواقف

والحق

واكثر انهم اطلقوا هناك العلة الصورية والعلة المادية على ماية الاعراض والظرف ههنا في الخلق الصوري والمادة عليها
ولم يفرق بين الامرين فقد خفي عليه الامر البتة وزعم ان هذا التعبير انما هو لاجل ان الاضافة ليست جزء من العبارة ولم يعرف ان
الظرف انما هو ذات المركب من حيث اجزائه لا من حيث التعبير به للعلم بان معنى اضافة او او للعلم من موارد استعمالات مثل
هذه الاضافة من غير ان يطرأ لها نقل ولا استعمالة في غير هذا المعنى وهذا اولى مما قيل فيه قد علم هذا في اللغة ولم يطرأ لها
نقل ولا كثرة استعمالة في غير هذا المعنى هذا وقد اشرنا الى ان هذا العلم لا يناسب الاصباح الا البيان غاية انه يكفي فيه بهذا القدر
نعم لو كان بعض المفردات معلومة بالبداهة لاحتاج الى بيانه وما قيل من ان الحكم المذكور حاصل في مثل العجيني كتابة زيد فلا وجه
لتخصيصه بالمشتق وما في معناه وقد صرح به ايضا في شرح الشرح فان لوحظ تاويل المصدر بان مع الفعل حتى يكون في معنى
المشتق فذلك مع كونه لا حزون فيه لا يلائم الاضافة فيه نظر لان المصدر في معنى المشتق من جهة ودلالة على الوصف فلا جامع
في ذلك الا تاويله بان مع الفعل ولو اول به يكون في تاويل المصدرية الاضافة فيلائمها ايضا قال الشريف في حواشيه المختصر
للحاجبية اضافة اسم المعنى تفيد الاختصاص باعتبار الصفة الداخلة في مفهوم المضاف واما اضافة اسم العين فتفيد اختصاصا
مطلقا او غير معين بصفة داخلة في مسمى المضاف فاذا قلت دار زيد او علم زيد افاد الاختصاص في الملكية او السكنى في
القيام او التعلق هذا كلامه فعلى هذا مثل هذا العجيني كتابة زيد خارج عن الحكم المذكور اذ المضاف عبارة عن مجرد الوصف مثل العلم
في علم زيد فالمضاف في كل منهما اسم عين لا اسم معنى فلا يندرج في تاويله بالمشتق وما في معناه ما يبتنى عليه غير
كلمة ابتنى نحو متعد بافادة الصحاح ابتنى داره وبنى يبني ولا زما فقد ابتنى عليه فابتنى فيجوز في قوله يبتنى عليه الوجهان صيغة
المعلوم وصيغة المجهول في العرف او العرف العام على ما قيل العرف اذا اطلق يراد به العرف العام ونقلة عن النص الى معنى
مثل الراجح على ما قيل الحقيقة اصل والمجاز طارء عليها وفي هذا النص هو الامارة المقترنة
بما يقوى به على معارضتها ولا يخفاك على الدليل القطعي والقاعدة الكلية حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته ليتعرف احكامها
منه على ما سيجيء تحقيقه والدليل في عرف هذا الفن ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فيتناول الامارة
فيكون اعم من الراجح وقيل الى العلم بمطلوب خبري فيخرج الامارة وعلى كل من المعنيين يكون مباينا للقاعدة وبينهما بين
الراجح عموم من وجه اذ ربما يكون النقوية على المعارضة بالقاعدة وبالعكس وفي عرف المتاخرين الدليل قولان فصاعدا
يكون عنه قول اخر فتناول الامارة وقيل او يستلزمه بنفسه فيخرج الامارة هذا الى ان النقلاء مطلقا سيما نقلة
الاصل ههنا الى الدليل خلاف الاصل اذ لا ضرورة ههنا اليه اذ يصدق عليه انه يبتنى عليه الفقه بالابتناء ان وجد نقله
الى الراجح والقاعدة الكلية ضرورة وهذا الحكم من هذه العبارة سواء كان قول المصنف وهو ترتب الحكم على دليله تفسيرا
للابتناء العقلي او تمثيلا له وهو الحق على ما ستوقف في كل من هذين بان نقل الاصل الى الدليل خلاف الاصل ان كان ذلك
القول تفسيرا للابتناء العقلي وان كان تمثيلا له بمعناها ان النقل مطلقا خلاف الاصل اذ لا ضرورة اليه في موضع فقد
جاء بامر عجيب ولزمه انكار النقل عن الاصل الى مثل الراجح والقاعدة ولا يخفى فساده
على الجدران الجدران جمع جدر بفتحتين والجدر والجدار الحائط وجمع الثاني جدر بضمتين ولا معنى لاسناد العلم وشباهه
اسنادا وابتناء قريبا على ما هو المتبادر الا دليله واما الراجح والاجتهاد فيسند اليهما الفقه اسنادا بعيدا فلا يرد
المنع على الحصر المذكور بتلك المباحث نعم اصول الفقه بالمعنى الاضافي لا يصدق على الفن الذي هو عبارة عن العلم بالقواعد

ثم هنا كلام الرازي وما يجب كلام تحقيقه

هذا الفرق ان تقضاه الحقيقة

قبل على المعنى الاصولي يكون القاعدة كما مر فيما سبق وقد
ان الدليل الاصولي يكون القاعدة ايضا مع ما يصلح بها الاحكام جزئيا او كليا
مقترنة بالتحقيق وهي ليست كذلك للاصولي ومتعلقاته المقترنة او الدليل الفقاهي
ان لا ضرورة اليه هنا

الذكورة في هذا الفن فيحتاج الى القول بصيرورتها علما بالغلبة او بتقدير مضاف في الشارح في شرح الشرح لا ضرورة في جعل
الجعل اصول الفقه بعض ادلته ثم النقل الى العلم بالقواعد المذكورة بل يجوز ان يجعل اصول الفقه بعض ما يبتنى عليه ويستند اليه
ويكون متنا ولا لمباحث الاجتهاد والترجيح لا نشر اكها في ابتناء الفقه عليها فبكثرة الطوارق على العلم المخصوص اما على حذف
المضاف اي علم الاصول او على صيرورتها علما بالغلبة هذا كلامه فقد اشار بقوله الى ان اطلاق اصول الفقه على الفن المخصوص
باحد الاعتبارين كما ان الظاهر هو الثاني اذ الحق ان لفظ العلم ليس جزءا من اسامي العلوم ثم ان الاعلام محفوظة عن التصرف
بقدر الامكان فذكر لفظ العلم في بعض الموارد لتبيين جنس المضاف اليه في اول الامر فان قلت ابتناء الشيء اي نشأ من
فهم الابتناء المذكور وحاصله ان الابتناء امر نسبي بين المبتنى والمبتنى واضافة بينهما لا تخلو الاضافة النسبية المتكررة
كالابوة والبنوة لان الابتناء نسبة واحدة غير متكررة ولا بد في الاضافة المصطلحة من التكرر وان كان الاصالة والفرعية
والمتبوعية والتبعية منها والكلام هضاع ذات النسبة لان المغير العارض للطرفين وهو ظاهر بل بعض الحاصل بالمغير
الحاصل بين بل بعض الحاصل من نسبة احد الشيئين الى الاخر فهو من مقولة الوضع وقد زعم انه من قبيل الكيفيات كالعلم والقدرة
وطول الكلام فيه فقد اشتبه عليه ان الابتناء عرض يتوقف على تصور الغير مع اقتضاء النسبة وكيف يكون مثل العلم والحال
انه عرض لا يتوقف تصوره على تصور الغير وان كان موجبا له ولا يقتضي النسبة والابتناء على عكسه في الامرين وبالجملة
انه نسبة واضافة بينهما وفي ما هو اضافة فهو معدوم امر عقلي ومعدوم في الخارج وان نازع فيه جمهور العقلاء سندا له
بان ابتناء شيء على شيء قد يكون في الخارج فيقتضي وجوده في الخارج لانا نقول انما يقتضي كون الخارج ظرفا لنفس
الابتناء ولا يلزم من ذلك وجوده في الخارج اذ الوجود الخارجي ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه كما ههنا وفي
ما هو امر عقلي فلا يتصور فيه الانقسام الى الحسي والعقلي فلت اراد اه انتصارا لجوابين وحاصل الاول منع للكبرى
الثانية وحاصله انا لا نسلم ان كل ما هو امر عقلي لا يتصور فيه الانقسام وانما يكون ذلك لو كان كونه حسيا بمعنى كون نفسه
حسيا بل الظاهر انه اراد به كون طرفيه حسيين كما قال اهل البيان في وجه الشبه الحسي معناه ان افراده مدركة بالحس والامر
في وجه الشبه كذلك لا يتصور فيه الحسية فيدخل في الابتناء الحسي مثل ابتناء السقف على الجدران والابتناء يكون الطرفين حسيين
بحس البصر وابتناء الفعل على المصدر لكون الطرفين محسوسين بحس السمع وابتناء العقلي فلا يوجد في التقسيم المذكور
واسطة فلذا قدم هذا الوجه على الثاني مع ان مقتضى ترتيب المقدمات تقديمه على الاول الثاني منع للكبرى الاولى وحاصله
انا لا نسلم ان الابتناء امر عقلي لانه وان كان كذلك في التحقيق لكنه اراد ما هو المعتبر في العرف من ان معنى ابتناء السقف على الجدار
كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه وذلك مما يدركه بحس البصر عرفا فاذا اريد هذا يدخل في الابتناء الحسي مثل ابتناء السقف
على الجدار ويخرج عنه مثل ابتناء الفعل على المصدر وفي البيان انه لا يدخل في العقلي بتفسير فيلزم الواسطة بل بطلان تفسير العقلي
بما ذكر بل الحق ان ذلك التفسير بط لان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الحرية على القواعد والمعلولات على العلل كلها
ابتناء عقلي خارج عن الابتناء الحسي عن التفسير الذي ذكره للعقلي اما اذا اريد بالدليل الدليل الشرعي فظاهر ان الحقيقة
لا يكون دليلا شرعيا للمجاز وكذا الحكم الدليل والحكم الشرعي فظاهر بالنسبة الى الكل واما اذا اريد بهما الاعم فلان الحقيقة
لا تدل على المجاز بل الدال هو اللفظ مع القرينة وكذا القاعدة ليست دليلا لا اصوليا ولا منطقيا على الحكم والمناسب للحكم الجزئي
وانما يستنبط حكمه منها بالاشارة الى موضعه وكذا المصدر لا يكون دليلا على المشتق بل الامر بالعكس وكذا العلل لا تكون ادلة
على معلولاتها

ابو علي الجبائي

على معلولاتها بل يستدل بها على عللها كالعالم مع الصانع فانه علة للعالم مع انه يستدل به على الصانع تع وهكذا
حال اكثر المعلولات الظاهرة مع العلل الخفية فلا يخلص عن ذلك الا بان يحمل كلامه على ان ذلك مثال للابتناء العقلي
بما هو المقصود ههنا اعني اصول الفقه والدليل عليه ان غرضه انما هو في النقلة لفظ الاصول فلهذا عمم الابتناء
ههنا ثم اعتبر خصوصية بسبب الاضافة فذكر الابتناء الحسي استطرادا وانما الغرض انتقل الاصل مع بقائه على معناه
اللغوي يحمل على الدليل بسبب الاضافة فليس هذا موضع بيان الابتناء العقلي فحيث تناوله يجمع افراده هذا وليس مقصوده
في محونه مثالا الا تعريف بالمثال بحذف اداة التشبيه حتى يرد عليه انه وجه في التعريف بالوضعيات فحيث ذكر اداة
اداة التشبيه ليفهم منها التشبيه فينتقل منها الى الخاصة المميزة حتى لا يكون ايجازا بل تعمية والغازا بل مقصوده ان هذا من
جزئيات الابتناء العقلي الذي ههنا فيكون معنى كلام المصنف والابتناء العقلي الذي هو اصول هذا المقصود ههنا وهو
ان ذلك الابتناء ترتب الحكم على دليله ويحتمل ان يكون المعنى والابتناء العقلي مطلقا وهو اعم الابتناء ههنا ترتب
الحكم على دليله وهاك الوجهين واحد منهما غير بحيث احدهما على الاخر وان قيل يكون الثاني على خلاف ظاهره فيكون هذا مثالا تنبيه
منه على ان الايجاز في الكلام ان يجوز من المعنى اد وقد وجهه الشارح بان مراده ان ايجاز الكلام احيانا انما هو بهذا الطريق بل الاكثر
ههنا اظهر من ذلك والله الموفق لا على المسالك والاحكام الجزئية على القواعد الكلية قبل العلم بالقواعد الكلية
يستلزم العلم بالاحكام الجزئية فلا يخرج الذي فيه من ابتناء الحكم على دليله وفيها القواعد ابتناء دلالة على الاحكام الجزئية
لا اصولية اذ الدليل الاصولي ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى احواله المطلوب خبري وفي البين ان التوصل الى الاحكام
الجزئية ليس بنفس القواعد ولا بما هو آلتها بل بامور اخر فلا حاجة التوجيه الى ان يقال مراده ان ابتناء الحكم على الدليل
فحيث هو قاعدة لا من حيث انها دليل ليس ابتناء الحكم على الدليل من حيث هو دليل فيخرج بلا وجه وقيل في توجيه مراده
لو كان القاعدة دليلا على الحكم الجزئي لم يوضع لفظ الاصل مرة اخرى للدليل واخرى للقاعدة يعني ان لفظ الاصل نقل من معناه
اللغوي الى الدليل فلو كان القاعدة دليلا على الحكم يلزم النقل بعد نقله الى الدليل الى القاعدة وذا غير موجود في الكلام
بخلاف وضع الدابة للفرس فانه نقل من معناه اللغوي اعني ما يدب في الارض اليه واعتبار الخصوص في الوضع الثاني انما هو
في النقل الاول لا في النقل الاخر الثاني كما لزم ذلك فيما نحن فيه والمعلولات على عللها قد اشرنا الى ان المراد ابتناء
المعلولات من حيث هي على عللها من حيث هي ومن هذا البين ان العلل من تلك الحيثية ليست اولى على معلولاتها بل يستدل
بالمعلولات على العلل فاندفع المناقشة بان العلل يستدل بها على معلولاتها التي هي احكامها المبتناة عليها واجيب ايضا
بان الابتناء على الدليل ابتناء بحسب الحصول العلمي وعلى العلة ابتناء بحسب الحصول العيني ولذا قد يستدل بالمعلول على العلة
ولو سلم فلا شك في ان المعلولات الظاهرة مبتناة على العلل الخفية كالعالم مع الصانع ولا دلالة في العلة لخفائها
ولا يخفى ان الاول لم يعرف به والثاني قاصر فالاولى هو الاول الماهية اي الماهية مختلف مما هو منسوبة
اليه ومعناها ما به الشيء هو هو وهي اما ان يكون لها اعتبار ما صدق عليه في الطبايع الكلية في الحيوان والانسان وغيرها
تحقق وثبوت في نفس الامر ان قيل بوجود الطبايع الكلية في الخارج على ما ذهب اليه الشيخ الرئيس وغيره والا فالمراد بوجودها
وجود جزئيات تلك الطبايع الكلية على ما ذهب اليه اكثر المتاخرين ومنهم المصنف فالمراد بما المذكور ليس بمعنى مفهوم الماهية الذي

في التنبيه على الفرق بين النقل الاول كما في نقل لفظ الدابة والنقل الثاني كما في نقل لفظ الاصل الى القاعدة فتدبر

باعتبار ذلك المفهوم

هو من المقولات الثانية اذ ليس له ما يحقق وثبوت ~~[illegible]~~ ما صدق عليه ذلك المفهوم وجود في الخارج
~~[illegible]~~ اليه فتظهر الفرق بينها وبين الجنس والنوع وغيرهما من الثواني اذ ليس مفهوم منها من المقولات
الثانية ولا وجود له باعتبار ما صدق عليه بل الموجود ما صدق عليه معروض ذلك المفهوم والحاصل ان الترديد
ههنا بين الطبيعة وبين ما يعرض لها من العوارض والاولى موجودة في الخارج باعتبار هي وجود جزئياتها بل باعتبار انفسها
والثانية غير موجودة قطعا بل الموجود ههنا اما ما صدق عليه معروضها او معروضها على قول لا نفس العوارض التي
من المقولات الثانية هكذا ينبغي ان يفهم ولا بد فيها اي في الماهية الحقيقية من احتياج بعض اجزائها الى بعض اذا كانت
مركبة تركيبا حقيقيا اذ لا يحتاج بعض الاجزاء الى بعض في المركب الاعتباري كالجيش الموضوع بجنب الانسان والعسكر
فان شراح المواقف قائلون بهذا الحكم الظني بديهي والتمثيل للتوضيح والايراد بالعسكر بانه مركب مع عدم احتياج الاجزاء
فيه بعضها الى بعض مندفع بانه عباره عن مجموع الاحاد ووحدتها اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية هذا
فافهم الشريف ههنا فانه قيل فيه نظر اذ اللازم انما هو احتياج الماهية الى الاجزاء لا احتياج الاجزاء بعضها الى بعض
مندفع بما شقشناه ولعله لهذا صدر بما يشعر الضعف والقول بان الكلام في شرح المواقف انما هو في الماهيات
الواضح وحدتها حقيقية والمراد بالحقيقة ههنا ما له تحقق وثبوت في نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتبار هذا
التفسير يشمل مثل العسكر ويرد البين انه ليس واحدا وحدة حقيقية فليس في احتياج بعض الاجزاء الى بعض فالمناقشة
التي اوردها ههنا واردة حقة ليس بشيء لان التفسير المذكور ههنا لا يشمل العسكر وانما يشمل افرادها اذ العسكر
بمعنى المجموع امر اعتباري قطعا وقد نص عليه في شرح المواقف وشرحه ومثل هذا النظام اضحوكة وكيف يشمل الماهية الحقيقية
مثل العسكر المجموع الاعتباري ثم ان كلام الشارح انما هو في المركبات الحقيقية كما اشرنا اليه اذ لا يسوغ لاحد ادعاء احتياج
الاجزاء بعضها الى بعض في المركبات الاعتبارية فالحق ان ما اشار اليه الشريف ههنا واه جدا وانما صدر بقيل
ووصف ابتنا بالغير عليه اي مع وصف الابتناء هذا التغيير للابتناء الى آخره وصف الابتناء جزء من مفهوم الاصل الاجدر لكما
كما سبق المفهوم من الآية على هذا النظام ثم قال والتمثيل بالمركبة الخ الى آخر الامور المذكورة في تلك المفهومات
اجزاؤها والتمثيل بالمركبة الخ كانه جواب عن دخل مقدر كانه قيل ينبغي ان يقرر وتمثيله اختصاص الماهيات
الاعتبارية بالمركبات بحيث لا يوجد في غيرها من البسائط وحاصل الجواب ان التمثيل المذكور لا يقتضي الاختصاص بها
ولا ينافي كون بعض الاعتباريات بسائط اذ الغرض توضيح الماهية الاعتبارية بمثال ولا يلزم في ذلك ايراد الامثلة
من كل نوع ولو سلم فلا فساد فيه لان تلك البسائط يقال لها بالحمل الاول الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية بناء
على ان الحق كون الماهية مركبة سواء كانت حقيقية او لا على ما تحقق في موضعه ما ينعقل الواضع اذ الامر
الخارجي او مانع حكمة عن المتبوعية والاستقلال في التصور بمعنى في كون العلم تابعا ومتعلقا به والقرينة على ذلك
قوله اما ان يكون له ماهية الخ اذ الماهية الحقيقية انما تكون للامر الخارجي وقوله اولا اذ ما لا يكون له ماهية خارجية
يكون في حكم الامر الخارجي في تعلق العلم به وكونه معلوما به والضمير في قوله بتعقله راجع الى الموصول بملاحظة معنويته
ومفهوميته وحصوله في الذهن اذ المتعلق للتعقل لا يتعلق بنفس الامر الخارجي وان كان بالنظر الى الاحتمال العقلي

في الموصول

ة: الوصول يكون لرجوع الضمير اليه على ظاهره وقوله: اما ان يكون منتقلة ~~الى ان يحصل في عقله~~ الى العقل من المفهوم
الزاد منه اما ان يكون منتقلة اى انتزى حصل في عقله من المفهوم والعلوم الحاصلة فيه فنفس حقيقة ذلك الشئ او ذلك
الامر الخارجي الذي كان الوصول عيانا عنه كما اشرنا اليه وتلك العينية مبنية على ما تقرر من ان الاشياء في الخارج
اعيان وفي الاذهان صورها فلها اعتباران باعتبار وجودها الخارجي اعيان وباعتبار وجودها الذهني صور لكن هذا
وبهذا البيان اندفع المنافاة بين قوله هذا القول وقوله اما ان يكون له ماهية حقيقة حيث يفهم من هذا القول خطأ
جواز ان يكون منتقل الواضع نفس الماهية الحقيقة وكلامه السابق ياب عن ذلك وذلك لانا قد اشرنا الى ان الكلام
السابق بالنظر الى نفس الامر الخارجي فلا يكون الامر الخارجي عين الماهية الحقيقة وهذا الكلام بالنظر الى المنتقل وهو
يجوز ان يكون نفس الامر الخارجي بالاعتبار الذي قررناه وامّا ما قيل من ان الامر الخارجي والذهني متحدان ذاتا ومختلفان
وجودا ولذا يقال الاشياء في الخارج اعيان وفي الاذهان صور فله اعتباران اعتبار حصوله في الذهن واعتبار حيثية هو
فانه يلاحظ الاعتبار الاول كما في مرجع ضمير بازائه وقد لا يلاحظ الاعتبار الثاني كما اشار اليه بقوله ذلك الشئ
فلا يندفع المنافاة السابقة مع ان القائل بسياق كلامه المذكور لوضعها فالوجه ما اشرنا اليه من ان المنتقل بالنظر الى
الماهية وحدها لا تكون عين الامر الخارجي وان كانت له وان المنتقل يجوز ان يكون نفس حقيقة ذلك الشئ الآخر
ان اضاف نفس الحقيقة الى ذلك الشئ فيقتضي التغاير قطعا وبهذا التوجيه في الموضعين يندفع الايحاش لا
بالاوهام الثلثة التي اوردها بعضهم ههنا فتعرف الماهية الحقيقة لمسمى الاسم او طريق اثبات
مسمى الاسم اذ الماهية الحقيقة انما هي للامور الخارجية على ما سبق وحققناه وما قيل من ان المسمى هو المفهوم
فيكفي للعلم بان زيدا وعمرا اسما مسمى الرجل فلا حاجة الى الحد فليس بشئ اذ لو اتفق على عمومه واطلاقه يلزم ان يكون جوازا ان يكون
الماهية الحقيقية للمسمى والمفهوم وهو مما كونه خلاف الواقع مناف لما قدمناك من ان المنتقل نفس حقيقة ذلك الشئ
فالوجه هو الاول وتعريف مفهوم الاسم اى من حيث انه مفهومه ومنتقل الواضع عند وضع الاسم بسواء كان
ماهية حقيقية لكن لا من حيث لم تلاحظ عند وضع الاسم اولا بان يكون معدوما واعتبارا محضا فيندرج في هذا
الشق كلا القسمين ولذا لم يقل وعلى الثانية لئلا ينحصر القسم الثاني في هذين القسمين تعريف اسمي او بطلان
القسمين بقيد نبيي ما وضع الاسم بازائه اما بلفظ اشهد كقولنا المفتقر الاسد وهو عند اهل اللغة او
واما بلفظ يشمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا وذلك عادة للجمع كقولنا الاصل ما يبتنى عليه غيره وكتعريف الجنس
والنوع والفصل وغير ذلك في الامور الاصطلاحية والاول طريق اهل اللغة والثاني طريق غيرهم من ارباب الاصطلاح
فظهر من هذا ان التعريف اللفظي قد يسمى والتعريف الاسمي ما لا يكون تعريف الماهية الحقيقة لمسمى الاسم من حيث هي هي
سواء لم يكن تعريف الماهية اصلا بل بيان ان اللفظ الذي هو ~~موضوع~~ بازائه موضوع عالم لذلك اللفظ الذي
او الحقيقية لكن لا من حيث هي هي بل من حيث وضع اللفظ لها وكون كل منهما موضوعا عالما لذلك اللفظ الذي
دل عليه اجمالا وهذا البيان مع موافقته لما اشار اليه المصنف ههنا موافق لما قاله في شرح شرح المختصر ان الحد اللفظي عند
الحقيقي هو ان يقصد بيان ما تنقله الواضع فوضع الاسم بازائه سواء كان بلفظ مرادف او باللوازم او بالاجزاء
حق ان ما يقال في اول الهندسة ان المثلث شكل يحيط به ثلثة اضلاع تعريف اسمي ثم بعد ما تبين وجوده يصير هو

الاول على قوله ما ينتقل الواضع والثاني على قوله او منتقله

ان يكون منتقله

اربع قطع النظر عن بيان الواضع كما اشرنا اليه فافهم هذا

اقتصر ان الفهم يغفل الناظرين هذا عما

اول الدلالة في كلام الشيخ

هو بعينه حد حقيقيا انتهى فاتضح بهذا البيان ما قيل ان التعريف الحقيقي اما مقابل للاسمي كما ذكر المص واما مقابل للفظي
والحقيقي على هذا يتناول الاسمي وح لا يصح جعل الشيخ مثل تعريف الغضنفر بالاسد من قبيل الاسمي الذي هو من اقسام الحقيقي
ح لانه تعريف لفظي ولا يصح ايضا جعل مثل تعريف النوع والفصل من الاسمي المقابل للحقيقي لان اشارح هذه التعريفات
تعريفات حقيقية ح وذلك لان التعريف الحقيقي على ما ذكر المص مقابل للاسمي لكن التعاريف الاسمية كلها عندهم تعريفات
لفظية وح فاختيار الشق الثاني اي الكون اللفظي المقابل للحقيقي متناول للاسمي بافتا فلا يلزم ح ما ذكر تقرير ان محذورا اصلا
هذا لكن المتفهم من المواقف ان التعريف الاسمي مغاير للفظي حيث قال بعد تفصيل التعريف الحقيقي اسميا كان او لا فاقسام
وههنا قسمان اخران من التعريف احدهما التعريف بالمثال وثانيهما التعريف اللفظي وحققه شارح العلامة بان التعريف
اللفظي لا مدخل له في الاصطلاح بل هو طريق اهل اللغة فاكتفى بالتصديق بان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى من غير
ان يراد منه التصور وتبع في ذلك ما اشار اليه شارح الاشارات فان التعريف اللفظي اشبه بالمباحث اللغوية والاسمي
اشبه بالمباحث العلمية وخالف بعض المحققين توقيفا بين قولنا انه اذا كان الغرض من التعريف اللفظي معرفة حال
اللفظ بانه موضوع لذلك المعنى كان بحثا لغويا خارجا عن المطالب التصورية كما ذهب اليه الشريف واما اذا كان الغرض منه
تصور معنى اللفظ فليس كذلك كما اذا قلنا الضرغام الغضنفر موجود فلم يفهم السامع معنى وفسرناه بالاسد ليحصل له
تصور معناه فذلك عد من المطالب التصورية وكما اذا قيل الخلا محال فيقال ما الخلا فيجاب بانه بعد فهذا ايضا تعريف
لفظي والغرض منه احضار صورة مخزونة وهو بمنزلة التصور ابتداء الا انه من حيث انه مسبوق بلفظ لم يفهم معناه بخصوصه
فيصح طلبه عد من مطلب ما كالاول فقد اختار كون التعريف اللفظي من المطالب التصورية لكنه غرض انه فيما يفهم من لفظه
من انه يفيد تصور الموضوع له من حيث انه معنى هذا اللفظ وهذا التصور لم يكن حاصلا هذا وفي قوله غرض انه انما هو
ان التعريف الاسمي سواء كان بلفظ مفرد كما هو طريق اللغة او بلفظ مركب كما هو طريق اهل الاصطلاح يفيد تبيين
ما وضع ذلك الاسم بازائه سواء كان من حيث انه معنى اللفظ اولا لان الجنيه انما تكون اذا كان السؤال عن الوضع
ان السؤال انما هو عن معنى اللفظ ولا يلزم في الجواب ان يكون ذلك الموضوع المعنى موضوعا له لذلك اللفظ وان كان
في نفس الامر كذلك مع انه والمص راما ما قيل في بخرج من التعريف ما يفيد تفصيل مفهوم من غير ان يقصد بيان الوضع
مع انه لم يدخل في الحقيقي ايضا فليس بشيء لان اللازم في التعريف الاسمي انما هو بيان المعنى الموضوع له لا بيان الوضع على ما حققنا
آنفا فان قلت اذا منشأ السؤال عن تعريف الموجودات قد يكون حقيقيا وقد يكون اسميا وحاصله ان ظاهر كلام المص
انحصار تعريفات الماهيات الحقيقية في التعريفات الحقيقية وهذا منافٍ لما قرروه من ان تعريف الوجودات قد يكون حقيقيا و
وقد يكون اسميا قلت في العدول عن ظاهر العبارة نكتة حاصلة انه لو اعتبر الحيثية في عبارة المص وقيل المراد كتعريف الماهيات
الحقيقية من حيث انها ماهيات حقيقية بتقديم اللام ويكون موافقا لما قبله اي تعريف الوجودات قد يكون حقيقيا وقد يكون اسميا
لكن ليس في ظاهرها تحقيق بل التحقيق هو المذكور الآتي الموافق لما اشار اليه اولا هذا قد تؤخذ من حيث انها حقيقة
مستقل الاسم وربما هيئة الثابتة او من حيث انها ماهيئة الثابتة في نفس الامر فيه اشارة الى ان هاتيك الحيثيتين لا تغايران
حيثية الماهية الحقيقة المشار اليها فيما سبق فيكون كل تعريف الماهية الحقيقة من كل من تلك الحيثيات تعريفا حقيقيا
وذلك لان الحيث يتبع الحيثية ههنا مثل الحيثية السابقة فافهم وح متأخر عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء
الماهر عن ما

المتأخرين ما المطلوب اما تصور او تصديق والتصور اما تصور بحسب الاسم او بحسب الحقيقة وكذا التصديق اما
اما تصديق بوجود الشئ في نفسه او بوجود الشئ له والطالب لاول قسمي التصور ما الشارحة ويجري في الموجودات
والمعدومات والطالب للثاني ما الحقيقة والطالب لاول قسمي التصديق هل البسيطة وللثاني هل المركبة ولا شك
ان مطلب ما الشارحة مقدم على مطلب هل البسيطة لان الشئ ما لم يتصور مفهومه لم يطلب وجوده ولا يكفي في طلب
وجوده ان له مفهوما ما اذ الترتب على الطلب الثاني الحكم بالوجود وفي البين ان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له
فلا بد لطالب الوجود ان يعلم مفهوما ما حتى يحصل العلم بوجوده ثانيا وان مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقة
اذ لا يمكن ان يتصور الشئ من حيث انه موجود ما لم يعلم انه موجود وهو ظ واما الترتيب بين الحقيقة وبين هل المركبة
فغير لازم وان كان الاولى تقديم ما الحقيقة اذ الترتب على المركبة انما هو الحكم بانه كذا او ليس كذا وفي البين ان الحكم
على الشئ بشئ لا يستدعي تصور المحكوم عليه بكنهه الحقيقة بل يكفي في ذلك تصوره بوجه ما فالوجوه المغيرة
واما ما قيل في انه لا لزوم وجوب تقدم مطلب ما الشارحة على مطلب هل البسيطة لان طلب التصديق بالوجود غير متوقف على
العلم بتمام مفهوم الاسم الذي هو مطلب ما الشارحة للاسم بل يجوز ان يعلم ان لهذا اللفظ مفهوما وقبل تصور بخصوصه
يسأل عن ذلك المفهوم اهو موجود ام لا ثم بعد العلم بوجوده بتصوره بخصوصه وبالجملة لا بد من تصور المفهوم قبل طلبه
بما الشارحة للاسم فيجوز ان يكفي هذا التصور في طلب وجوده ولا يجب تأخر مطلب هل البسيطة عن مطلب ما الشارحة
فليس بشئ اذ العلم بان له مفهوما ما لا يكفي في السؤال عن وجوده اذ السؤال بالحقيقة عن وجود ذلك المفهوم لا عن اللفظ الذي
له مفهوم ما فلا بد ان يكون المفهوم متعينا في نفسه حتى يسأل عن وجوده وهذا ظاهر وان خفي عليه فعلى ان الحكم بوجود المفهوم
يقتضي تعين ذلك المفهوم في نفسه مع ان تصور مفهوم ما للفظ الموضوع ضروري فالسؤال ان كان عن الوجود
الوجود المطلق كان عبثا وان كان عن الوجود الخارجي فلا بد في تعيينه هذا لانه جواب عما الخ لطلب مفهوم
الاسم ومتعلق الواضع فيه انما هو ما حققناه فان التعاريف الاسمية والتنظيرية كلها لبيان مفهوم الاسم ومعناه
وليس الغرض منها بيان وضع الالفاظ على معانيها لان ذلك من مباحث اللغوية الخارجة عن المطالب بل الحق ان مطالب
الشارحة للاسم قد تذكر لانه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي صحة بلفظ التعريف ايضا حالتي وانما ذكرت مطلب ما
الا ان الاسم هو المركب التوصيفي وان ترك الموصوف سابقا بقرينة الحال على التعريف ثم ان التعريف الاسمي لكونه مطلب ما
الشارحة للاسم المقدم على مطلب ما الحقيقة يكون مقدما على التعريف الحقيقي وان كان التعريف الحقيقي قدم في البيان اهتماما
بشانه فما قيل لزوال الحقيقي والاسمي لكان انسب بما قبله ليس بشئ اما الطرد اي كون التعريف مطردا فهو صدق
المحدود على ما صدق عليه الحد اي كونه بحيث يصدق المحدود على ما يصدق عليه الحد فيكون هذا مثل قولهم الدلالة فهم المعنى من
اللفظ فعلى ما ذهب اليه المعلم هناك لا نسلم ايضا في بيانه وان كان المختار عند المحققين هو الحمل على التسامح كما اشرنا اليه
فاجيب بان المتبادر من كون الطرد صفة المحدود مع انه صفة الحد فلو قال هو استلزام الحد للمحدود لكان اظهر ليس
بشئ يخرج عليه ان ما ذكره متناول للعكس ايضا بل لعدم العكس ايضا وان لم يوجد في عدم الطرد فافهم وبالاطراد
حصر الحد ما فاغير دخول الغير وذلك لان معنى المنع ان يكون التعريف بحيث لا يدخل فيه شئ من اغيار المعرف وهذا المعنى
يلزم لقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود الذي هو الطرد فيكون الطرد مستلزما للمنع استلزاما واضحا

من غير حاجة الى ان يقال انه يستلزمه بعكس النقيض الخ قولنا كل ما لم يصدق عليه المحدود لم يصدق عليه الحد الذي هو منع المنع وليس الاطراد ههنا بمعنى العموم والشمول لجميع افراد المعرف وغيرها حتى يكون مستلزما للجمع لا للمنع كما توهم بل بمعنى طرد اغيار المعرف ودفعه عنه التعريف بناء على ان الطرد هو اللازم في البيوت بمعنى كلما وجد الحد وجد المحدود فهو مستلزم للمنع لا للجمع لان التعريف مع كونه طاردا دافعا للاغيار يحتمل ان لا يتناول بعض الافراد هذا ولعلهم قدموا الاطراد على الانعكاس في الاعتبار لان الاهتمام باطراد التعريف اجل من الاهتمام بانعكاسه اذ لولا اطراده لكان التعريف ناقصا في المعرف لوجوده فيما عداه ولا كذلك الانعكاس فان عدمه بزيادة امر في التعريف لا يوجب في جميع افراده فالخلل في انتفاء الاول بالكلية كنقصان في الثاني بالزيادة وعموم قولنا ان نقول الحكم بالمحدود على الحد الذي هو حاصل الطرد اقدم في الاعتبار من الحكم بالحد على المحدود الذي هو حاصل الانعكاس وان كان الامر في الظاهر بالعكس وقولنا ان نقول عدم الاطراد اخفى من عدم الانعكاس الا يرى ان من جوز التعريف بالاعم جوز في الحد والرسم الناقصين ولم يجوز التعريف بالاخص الا في الرسم الناقص فكان الاطراد اقدم بهذا الاعتبار ايضا

يجب منافاة العرض بعض انه عكس عرض لا اصطلاحي

اذ الوجيه الطبيعة تنعكس الا منعكسا اذ لا مباينة بين الطرفين متساويين كما قولنا كل انسان ضاحك بنعكس الى قولنا كل ضاحك انسان ولا يفيد ذلك عكسا اصطلاحيا وهو ظ بل صحة في خصوص المادة وهو له ولا عكس اي ليس كل حيوان انسان يفهم منه ان الحكم العكس العرفي اعم من العكس الاصطلاحي اذ الكل معترف بعدم العكس فيه هذا لكن الشريف قال في حواشي المختصر للحاجبية ان مثل ما نحن فيه عكس لغة واصطلاحا ايضا لصدق حده عليه لكن لما كان صدق عكس الموجبة الكلية مخصوصا بمادة المساواة وجزئيا شاملا للكل اعتبروا الثاني على ما هو دأبهم في صناعتهم وما قيل عليه من انه مساواة الثاني للمتقدم انما يتأتى اذا ثبت الاطراد والانعكاس فليس مساواة الحد للمحدود وهو انما تثبت اذا ثبت الاطراد والانعكاس فاعتبار المساواة في بيان معنى الانعكاس يستلزم وجود الشيء قبل وجوده فليس بشيء لان اعتبار المساواة لم يبتن على اعتبار الاطراد والانعكاس بل على تصادق الحد والمحدود في نفس الامر بحيث يلزمه الاطراد والانعكاس فتدبر اه ليس هذا عكس النقيض اولا بد فيه بعد تبديل الاثبات بالنفي من عكس الطرفين والموجود ههنا هو الاول ثم قولنا كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود الحاصل من العكس المذكور عكس نقيض على طريقة المتأخرين لا على طريقة المتقدمين كما نقول كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فظهر منه ايضا استلزام العكس للجمع كما في السابق ولذا قال والحاصل واحد اي حاصل التوجيهين واحد اعني كون العكس مستلزما للجمع غايته ان الاستلزام في التقرير السابق بدون واسطة وفي هذا التقرير بواسطة عكس النقيض كما اشرنا اليه فليس في قوله واحد اشارة الى ان الجمع عين العكس وان توقف فيه بعضهم بل المراد ان مآل التوجيهين الى استلزام العكس للجمع وان كان الاستلزام في الثاني بواسطة عكس النقيض على ما حققناه

لانه تبين ان لفظ الاصل موضوع للمركب الاعتباري لكن لما حيث موقوف حاكم اللفظ بانه مرضي لذلك الفهم لان ذلك بحث لغوي بل من حيث تصوير معناه الموضوع له ذهن السامع على ما قرر في محله وبهذا ظهر قوله تبين ان لفظ اه هذا وقد عرفت ان ما عد التعريف الحقيقي من التعاريف اسمي ولفظي عند القوم والشارح قابل هذا التعريف اللفظي وقد توهم اسميا ساقط

وهذا اي قوله ولا شك ان تعريف الاصل لا يدخل في بيان فساد التعريف والا لكان الفساد بعدم الاطراد مخصوصا بالتعريف الاسمي وهو فاسد بل هذا القول يجر

للتفهم

لتقسيم المذكور بان تعريف مثل الاصل داخل في الوسطى دفعا لتوهم خروج مثله عن حد الشيء وقول المص فالتعريف
الذي ذكراه تفريع على مجموع قوله وشرط لكل التعريفين اه وقوله ولا شك اه والصحيح لما شرط لكل التعريفين الطرد
والعكس وكان تعريف الاصل اسميا مشروطا بذلك الشرط كان التعريف الذي ذكر في المحصول غير مطرد فاندفع
ما عرض لبعضهم من الاضطراب في توجيه كلام الشـ والاول اما ان يكون وجوب الشيء معه بالقوة اه قال في شرح
المقاصد ما ذكرناه من اعتبار القوة والفعل في الوجوب وهو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتبار في الوجود كما ذكر
الجمهور لان المادة اذا لحقها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون
مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر
الى الصورة لا يكون الا بالفعل وكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون
الوجود معه بالقوة في الجملة وح لا انتقاض البتة وكل الفرق بين الوجوب والوجود في ذلك ان الوجوب بمعنى
الاقتضاء فالمادة التي لحقها الصورة لا تكون مقتضية بالنظر الى نفسها للمعلول بالفعل بالنظر الى نفسها بل بالقوة
وانما الاقتضاء بالفعل هناك للمجموع من حيث هو مجموع بخلاف الوجود فان المعلول موجود بالفعل في الصورة
سواء كان النظر الى المجموع من المادة والصورة او الى المادة فقط وهذا ح وضوحه دفع على بعضهم فاعترض عليه
بعدم الفرق بين الوجوب والوجود فما يرد على اخذ الوجود لما فصلناه يرد على اخذ الوجوب ايضا وتوجيه الاول ان
بالنظر الى الوجوب بالنظر الى نفسه يجري بعينه في الوجود هذا وقد عرفت مرادك فتثبت ولا تتعجل ثم اعلم ان المراد
بالمادة والصورة ما يختص بالجواهر بل ما يعمها وغيرها من اجزاء الاعراض ثم انه نص عليه في الكتب الكلامية وكما ان
المادة مادة كذلك تسمى قابلا وهيولى وعنصرا وبسيطا والمراد بالصورة الصورة المعينة المشخصة
ثم ان المادة والصورة تسميان علة الماهية والقابلية علة الوجود والمراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية
والتأثير ولا يوجد كذلك الا باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فوجود الشرط وعدم المانع من تتمة الفاعل وقيل
من تتمة الاداة وقيل الادراك من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة فلا حاجة الى افراد الشرط بالذكر الا انه تعرض
بذكره اقتداء بذكر المص ولذا اقتصرة شرح المقاصد على الاربعة قال البيد السربرية بتبين الان البيد التي هي عرض
جزء من السرير فان قلت كيف يكون العرض جزء من الجوهر وكيف يمكن تقوم الجوهر به قلت ذلك مبني على ما جوزه بعضهم من تقوم
الجوهر بالعرض القائم بجزئه الغير منه جوهري بان يتركب من جوهر وعرض قائم به اذ لا يلزم منه تأخر الجزء عن الكل ولا حمل
العرض على الجوهر مواطاة وهو المحال هو تركب الجوهر من العرض القائم به او من العرض الخارج منه او يلتزم في الاول حمل العرض
على بعض الجوهر مواطاة وفي الثاني تأخر الجزء عن الكل كذا في الخواشي السربرية بقي هنا شيء يجب التنبيه عليه وهو ان ما منه الشيء
سواء كان داخلا او خارجا قلا ينتقض بالمركب من الواجب والممكن لاحتياجه الى علة فاعلية وغائية فيتم لو حمل
قوله ما منه الشيء الخ على ما كل جزء منه ممكن لا ندفع الا انتقاض من غير احتياج الا التعميم المذكور لكنه تكلف وقوله كالنجار والسرير
مبني على منافاة الفرق والتحقيق ان النجار باعتبار ذاته المخصوصة معد للسرير لا فاعل له قال الجلوس على السرير
كون الجالس على السرير علة غائية له باعتبار تصوره اذ هو الذي يلزم من انتفائه انتفاء السرير على ما هو شان العلة الغائية وا
والا فنفس الجلوس لا يلزم من انتفائه انتفائه بل يوجد في الخارج بعد حصول السرير وهذا معنى ما قالوا العلة الغائية متقدمة بحسب الفكر

يجب الوقوف على المعلول ومتأخر عنه في الخارج وقد قالوا في العلة الغائية اول الفكر آخر العمل ولا شك ان انتفاء الفكر يستلزم انتفاء ما يقع الفكر فيه وهذا القدر كاف في العلية

خسرو

الاول منع اشتراط الطرد اجيب عنه بان العرض ههنا

عرض على الاسم وهو ممن يشترط المساواة كما صرح به في شرح الاشارات وورد بان مراده لو كان بحرد الاعتراض على الاسم ممنوع.

للعدول عن تعريف الاصل بالمحتاج اليه وجه اذ لم يكن المساواة على هذا شرطا عندهم كما عند المحققين وعند من اشترط

على قواعد المعقول التزم ههنا لزوم مساواة التعريف للمعرف فعدل عن تعريف الامام وفيه ان الامام اورد هذا التعريف

في المحصول بعد ما اشترط المساواة في العلوم العقلية فيندفع بذلك المنافاة بين كتابي الامام على انه لا نزاع في اشتراط

المساواة لجودة التعريف وتلك الجودة منتفية في تعريف المحصول. فان كتب اللغة مشحونة اه لا يلزم من ذلك

ان يكون جميع ما في كتب اللغة من تفسير الالفاظ تفسيرا بما هو اتم اذ لا طائل في اولويته صون الترادف ولذا قال في شرح الكشاف

ان قول الفائق الحد هو المدح صريح في الترادف بناء على ما هو المتبادر لا سيما وقد قال الفائق بعض والوصف بالجميل يعطف ما كان

معنى للحد على المدح فهذا صريح في الترادف وقد قال في الكشاف الحد والمدح اخوان ومعنى الاخوة الترادف فاندفع

ههنا بعض الاوهام الثاني منع عدم صدق تعريف الاصل على الفاعل اجيب بانا نحصل مرادهم المهم منع الطلاق لفظ الاصل

على الفاعل وانما يصح الجواب عنه اذا بنى الاطلاق وصحح الاستعمال ممن يعتد به فلا يكفي مجرد منع عدم صدق الاصل على الفاعل

والاستشهاد بما ذكر وليس بشيء اذ الكلام ليس في اطلاق لفظ الاصل على الفاعل وعدمه بل في صدق تعريفه عليه وعدمه ولا شك في صدق

التعريف المذكور على الفاعل فليتم بما ذكرنا تخصيصه بالمادة وما قيل من ان هذا البحث من اللوازم فلا يتم البحث الرابع لا ثبات

الفعل على الفاعل لم يكن عقليا على تقدير المنع بزعم انه فلو تم لم يتم البحث الثاني فليس بشيء لان البحث الثاني متعلق باطلاق

لفظ الاصل على الفاعل على تقدير تخصيص الاثبات بالحكم والبحث الرابع متعلق باعلى تقدير تعميمه من الحكم والعقلي وقد ان تقول

البحث الرابع متعلق بجميع التعريف لا فراده والبحث الثاني متعلق بما زعم المعترض انه ليس من افراده وحاصله ان التعريف غير مانع لاغيار

لشمول التعريف للفاعل مع عدم كونه من افراد المعرف على زعم المعترض فالوجه في الجواب ان يقال المراد من الاثبات الاثبات الاستنادي لا

والفعل مستند الى الفاعل على تأثير الاصل اذ الاثبات بالمعنى المذكور يقتضي كون الاصل جزءا ماديا او ذا غير موجود في الفاعل

بالنظر الى الفعلة المستند اليه نعم مثله موجود في المشتقات بالنسبة الى المصادر ولذا يقال المصدر اصل المشتقات فمن زعم ان اطلاق

الاصل على الفاعل بالنسبة الى فعله اولى من اطلاقه على المصدر وبالنسبة الى المشتقات فقد وقع فيما وقع فيه

فهو اصل حسب قاعدته اذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية

والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فالجزء تبع للكل والكل

محتاج الى الجزء وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه انتهى فيكون الجزء على هذا اصلا وكذا المعلول والمحل فيجري المجاز فيها

ايضا واقول تمام هذا انما يدل على ان ما كان اصلا فقد يكون محتاجا اليه ولا يدل على انه اصل الا ما هو المحتاج اليه حتى يلزم الاطراد وما اصل

على ان ما ذكر من تعريف الامام الآمدي انه استدل بكونه محتاجا اليه على اصالته فالاعتراض المذكور مندفع من اصله

وما قيل من ان ذلك بخصوص المقام حيث وقع الاشتباه في المرام فلا يضر التعريف المذكور على المقام

فمما لا يشفي الغليل لكن لا مطلقا بل بالنسبة الى الامام لكن محتاجا اليه لكن لا مطلقا كما اقتضاه تعريف المحصول بل بالنظر الى

جهة كونه محتاجا اليه واما بدونه فلا على ان ذلك ناش من خصوص المقام فلا يقتضي كون المحتاج اليه تعريفا للاصل على الاطلاق

الرابعة

الرابع اه فقد عرفت ان مراد المصنف بيان الاشتباه الحقيقي الذي في اصول الفقه لا مطلقا وان منع خلو ما ذكره وهو ههنا ترتيب الحكم على دليله وعلى هذا لا يرد عليه شيء وقد اشار الى انه ايضا الزامي مبني على مذهب المتأخرين من ان الفكر هو الترتيب اللازم للحركة الثانية والمحققون على ان الفكر هو مجموع الحركتين وهو المعتبر في المنطق او الحركة الاولى وحدها وهو المقابل للحدس او الحركة مطلقا في الفقه لا وهو المقابل للتخييل وللمضاف اليه تعريفان الفقه علم الصرف والنحو في الكلام كما في الاقليد وفي فوائد الاصول الفقه في العرف بمعنى الشق قلت الهمزة جاءت وكاسبته بني هذا الفقه اللغوي وبني معناه الوقوف على العلم بالاحكام الشرعية عن الادلة التفصيلية ظاهره او الوقوف عليها يحتاج الى فوع شق ومشقة لكونها غير مصرح به فلذا اوثر الفقها رحمهم الله الدرجات الرفيعة دون الاخرى اه ولرعاية الادب لم يصرح بترتيبه لانه منقول عن الامام الاعظم وحمه الله ولذا قدمه بنسبة كتابه وبحتى تقول ترتيبه واه جيدا كما ستطلع عليه مع وجوه وجاوزته حقيق بان يعتنى به العبد نفسه وهو المركب من الروح الجسماني والبدن الا انه لم يذكر الروح في الدليل بل ذكر ما هو الفارق بين المعنيين نظهور ان عمل البدن لا يحصل الا بالروح وفي قوله لان اكثر احكام البدن انشاء على ان المراد احكام الاعمال لا نفس الاعمال تصورا وتصديقا كما ستقف عليه وان تريد به النفس الانسانية اي الروح الجسماني الحالة في البدن لا النفس الناطقة المجردة المتعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف لان جمهور اهل السنة لا يقولون بها نعم المحققون من المتكلمين ما لوا الى وجودها فيكون ارادتها ههنا ايضا وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل اه اقول لا بد من تقدير علم ههنا ليندفع الاوهام وهو انه ليس المراد ان الفقه عين المعرفة اي الفقه عبارة عن العلم بالقواعد الكلية او نفسها على ما حقق في امثالها فتفع التعريف المذكور مسامحة والمراد ما به معرفة النفس اه كما في قولهم علم البلاغة تتبع تراكيب البلغاء وغير ذلك وما يكون سببا للمعرفة فالمراد به الملكة الحاصلة من تتبع القواعد المدونة بعد اخرى فيقرنه تعلقها بها ما من بعدها اعني ما لها وما عليها اذ الظاهر ان نفس القواعد وكذا التصديقات بها لا تكون سببا لمعرفة جميع ما لها وما عليها فالمراد به ملكة التهيؤ وقد اختار ابن الحاجب وغيره في تعريفهم المختار وفي ايهام ان مثل تلك الملكة انما تكون سببا لمعرفة اوراق الجزئيات التي لا تكاد تنضبط عن دليل وحيث كان المراد من المعرفة المعرفة الحاصلة من الملكة لزمها ان تكون عن دليل فلذا در الصحيح اشار بهذا التحرير الى ما هو المراد من المعرفة بهذا صدقا ندفع قول الفاضل والعبد الاخير مما لا دلالة عليه اصلا من غير احتياج الى ما قاله الشريف في وضعه من ان المعرفة على ما قاله الراغب اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر المعهود والاستدلال بالآثار ولم ينقل في صفات الباري انه عارف سواء كان الشريف يجول فيما حققناه والقول بان كلام الراغب يدل على اخذ الدليل والتذكر وكلام الشيخ اخذ مجرد الدليل ليس بشيء لان احدهما يستلزم الاخر على انه كاف في مرادنا ههنا وبهذا التحقيق اندفع اوهام منها ما قيل اعتبار تخصيص المعرفة بالجزئيات يقتضي ان يكون جميع مسائل الفقه القضايا الجزئية وليس كذلك ومنها ما قيل لا شك ان موفة جميع ما لها وما عليها بالفعل مستحيلة قطعيا ولو بالقوة فتعين الحمل على التهيؤ ولا شك في امكان التهيؤ لمعرفة الكل تقليدا ووجه اندفاع الاول ظاهر مما قررناه واما وجه اندفاع الثاني فلان امكان التهيؤ لمعرفة الجميع لا يكون الا للمجتهد نص عليه ابن الحاجب وغيره من المحققين ثم يمكن للمقلد معرفة الكل الموجود في الخارج بسبب تقليده لكن ابن هذا من امكان معرفة جميع ما لها وما عليها من الموجودة في الخارج وغيره الذي هو درجة الاجتهاد ولعل هذا مراد من قال هذا قبيل ذكر العام واراده الخاص والقرينة مشتهرة من ان المقلد ليس بفقيه اجماعا وعلم ليس بفقه

اي اوهام المحشي

يعني ان المبتدأ في المعرفة الواقعة في تعريف الفقه المعرفة الكاملة بهذه التعريفة وفي البين ان هذه المعرفة لا تكون الا عن دليل
وفوق استنباط ولا يتصور وجودها في المقلد ولا يعني به تخصيص التعريف بفريق المعرف حتى يرد عليه ان مثله جار في تعريف
المحصول للوصول بل لو التفت الى مثله لكان كل تعريف بالاعم تعريفا بالاخص وبالعكس وفساده ظاهر بل الحق ان هذا القائل
يجول فيما حققناه ابقه ولا اصطلاح قبل لو ثبت عدم اطلاق هم المعرفة على اعتقاد المقلد ثبت الاصطلاح او
اكثرية ما يوجد اصطلاح القوم في اطلاقاتهم وانت خبير بانه لا وجه لعدم اطلاق مطلق المعرفة على اعتقاد المقلد فهم لا يطلق
المعرفة الا وارادة في هذا التعريف على اعتقاد المقلد لما حققناه فكان هذا القائل يجول في مجال الحق هيهنا وان لم يتعرف به
في اللغات والاقوام وكذا يخرج به الطب بل يخرج الاول يخرج الطب فافهم فذكر على هذا التقدير اي على تقدير كون اللام
للانتفاع وعلى للضرر ثلثة معان اولها كون المراد بها وعلى عليها الثواب والعقاب وثانيها عدم العقاب والعقاب
وثالثها الثواب وعدمه ولما كان المعنيان الاخيران منتفيين بين اما ايجابا وسلبا او عدم ملكه وعدم ملكه لم يوجد فيهما واسطة
بين القسمين بخلاف المعنى الاول فانه لا ينفي الواسطة كما فصله المصنف فهم عبارته اعني قوله فان اريد بهما الثواب والعقاب اه
وكانه حيث لا يرتبط الجزاء اعني قوله فاعلم اه بالشرط وقد رجه ذلك بان الجزاء هو قوله فعلم ما سوى الحرام والمكروه اه وقوله
فاعلم اه جملة معترضة بين الشرط والجزاء ورده بان مثله فقيد فاما ان يقال قوله فاعلم تكون مقدمة للجزاء المذكور جزاء لهذا الشرط
او يقال الجزاء محذوف اعني قولنا يلزم الواسطة وقوله فاعلم اه علة للجزاء اقيمت مقامه كما في قوله تع وان يكذبوك فقد كذبت اه
وانت خبير بانه وان كان جائز كون الانشاء جزاء لكنه لا يجوز كونه علة للجزاء كما يشهد به الوجدان فالاوجه ان يقال ان
الجزاء مقدر والمعنى ان اريد بهما الثواب والعقاب فنقول اعلم اه هذا الا اذا قيل اعلم اه ثم ذكر معنيين اخرين وقال انهما
باعتبار كون اللام مفيدا او على مفيد الوجوب اللازم فيكون الحرمات الثلثة واسطة بين القسمين وثانيهما باعتبار كون اللام
مفيد الجواز الشامل للوجوب وعلى مفيد للضرر والحرمة فلا يكون ح واسطة فيكون المعاني الحتملة ح ثلثة منها لا يوجد فيها واسطة
بين القسمين وهي الثانية والثالث والخامس واثنان يوجد فيهما واسطة وهما الاول والرابع لان ما يأتي به
المكلف ان تساوى فعله اه المراد بالتساوي التساوي في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او كناية وبالاول الاولوية في نظره
بالا بنقيض عليه او على دليله ثم اطلاق الاولى على الواجب والحرام نوع تسامح على ما سيأتي منه في مباحث الاحكام وانما قيد الجواز
اذا عرفت هذا فالحمل على الوجه لا يكون بين القسمين واسطة اولى فليس في هذا القيد وان كان المراد منه وجوب الحمل على ذلك لان الوجوب
في عبارة السابق شرعي على انه لا بأس في لزوم الواسطة في مثل هذا التقسيم فافهم هذا على رأي محدرح ثم اعلم ان الكراهة
وغيرها ان للمكروه حرام عند محدرح الا انه لم يطلق لفظ الحرام عليه لعدم نص قاطع فيكون مراده بالمكروه المكروه التحريمي وعن
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله انه الى الحرام اقرب وذكر في المصفى شرح الوقاية ان المراد بالمكروه المكروه كراهة تحريم واما المكروه
كراهة تنزيه فالى الحل اقرب هذا واما عدم الفرق عند الائمة الثلثة بين المكروه تحريما او تنزيها فلان ذلك عندهم بعض شروح الهداية
فبقيد فالوجه ما فصلناه وهو المذكور في مشاهير الكتب واما الحل جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله هذا متفق عليه
بين الائمة الثلثة والمقابلة بين الامام محدرح والامامين رحمهما الله انما هي في قوله والمكروه تحريما مما لا يجوز فعله بل يجب تركه لان
ذلك يتم على مذهب محدرح ولا يتم على رأيهما فذكر قوله جعل المكروه تنزيها اه للتوضيح لكن بثواب تاركه اذا في ثواب
لعل ذلك مبني على ان الترك عبادة في نفسه وهو امر وجودي يثاب فاعله واما ما صرح به فيما بعد من ان تارك الحرام
والمكروه

والمكروه تحريما لا يثاب تجتنب على ان الترك عبارة عن عدم الفعل الا يرى ان الله سيصرح بانه لا تؤاخذ ان تركه بقصد الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وصيلان النفس اليه مما يثاب عليه وانما حمل الترك ههنا على هذا المعنى ليظهر كمال التقابل بين الكراهة التنزيهية وبين الكراهة التحريمية وان امكن التوجيه المذكور في الشارح ايضا فاندفع ما قيل ثم انه صرح فيما بعد بان تارك الحرام والمكروه تحريما مما لا يثاب عليه فخالف ان لا يكون تارك المكروه تنزيها مثابا مع انه يخالف لقولنا الصوم والصلاة لا يثاب عليه فالاوجه ان يقال بمعنى انه فاعله لا يستحق محذورا اصلا وذلك لان المقابلة بما ذكر ان اظهر من المقابلة بما ذكر على ان من كان مثابا لا يستحق محذورا قطعا لحرمان الشفاعة تمثيل للمحذور فتفهم الكلام

چلبی

يستحق مثل حرمان الشفاعة وفي البين انه لا يلزم من الاستحقاق لشيء وجوده للحرمان وجوده فيجوز ان يقع الشفاعة في حقه كما لا يلزم من استحقاق العذاب وجوده بل يجوز ان يقع العفو تفضلا من الله تعالى فاندفع ما قيل ان هذا الفاعل ليس فوق مرتكب الكبيرة في الجرم وقد ثبت عدم حرمانه من الشفاعة قال النبي صلى الله عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي هذا على انه يجوز ان يكون المراد بالحرمان المؤقت لا المؤبد او ان يتأخر الشفاعة لمرتكبه عن الشفاعة لمن لم يرتكبه مع ان الشفاعة لا يلزم ان تكون للتخليص من العذاب بل قد تكون لرفعة الدرجة فيجوز ان يكون المراد ههنا الشفاعة بهذا المعنى ثم المراد بالواجب اه كانه جواب عما قيل كان اللازم عليه ان يذكر الفرض والسنة والنفل ولم يذكرها وكان اللازم عليه ان يدخل المكروه التحريمي في الحرام وقد اخره بالذكر وحاصل جوابه ان الواجب ههنا بالمعنى الشامل للفرض وهو ما ثبت بدليل قطعي ليس فيه شبهة لا بمعناه المشهور اعني ما ثبت بدليل ظني واستعماله بهذا المعنى الاعم شايع فيما بينهم حقيقة او مجازا على ما ستقف عليه في بحث الاحكام بخلاف الطلاق لفظ الحرام على المكروه التحريمي فانه غير شايع وان اطلقه المصنف على الوجه الخامس وان المراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فلذا لم يفرد هما بالذكر وما قيل من ان جعل المندوب مثابا ولا للسنة ينبو عنه قوله والباقي لا يعاقب عليه لان ترك السنة المؤكدة يوجب اساءته وعدم اطلاق العقاب على هذا مع اطلاق الثواب على فعل المندوب الشامل للسنة والنفل بقوله ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ليس بمستحسن ليس بشيء لان المراد بالعقاب العقاب بالنار لا العتاب وتارك السنة المؤكدة انما يستحق العتاب لا العقاب ولو كان المراد كما ذكر القائل لم يوجد الواسطة بين المعنى الاول وهو مخالف لما نص المصنف عليه على انه مخالف لاجماع اهل الكلام

هذا عند الحنفية وما عند الشافعي فيما سيأتي في شرح المنار

سيد احمد خان

قوله الواجب اه

سيأتي ان الفعل الذي ثبت تفسير تركه بعدم الفعل هو الواجب فيعتبر ان يكون تفسير الشيء بالاخفى لان الواجب اخفى من الفرض

وقد صرح في الكشف الكلامي ان النزاع بين اهل السنة والمعتزلة في خلق الاعمال وعدمه انما هو في الصفة الصادرة بها الحاصلة بالصانع لا في الصانعية الحاصلة بالصادر لا بالصانع

الاجماع بالرفع تفسير للطرق باعتبار الاضافة الاعم والا فلا يجوز تفسير المثنى بالمفرد وانما قلنا تفسير للمضاف لانه سيصرح بانه المراد بالفعل الحاصل بالمصدر وان ما هو عبارة عن الطرق هو الايقاع بمعنى الحاصل بالمصدر او الاثر المترتب على الايقاع للقطع بانه المأمور به لا المعنى المصدري اعني الايقاع والا لكان للايقاع ايقاع وسيصرح في المقدمة الاولى بانه النافي امر اعتباري غير موجود في الخارج فلا يصح ان يكون مأمورا به قطعا ثم ذلك الحاصل اعم من ان يكون حاصلا من المصدر اللازم كما ذكر او من المتعدي ككسر انا الغير ونحوه والامور المذكورون اه كجواب عما قيل كيف يكون الامور المذكورة شاملة للترك وهي اي الوجوب واللزوم وغيرهما من صفات فعل المكلف حقيقة خاصة وحاصله انها وان كانت كذلك لكنها انما قد تطلق على عدم الفعل وتحمل عليه فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهذا القدر يكفي في تعميم الواجب للفعل والترك فلا يرد ان الاطلاق المذكور غير سلم والا لاحتيج الى هذا الكلام بل فيه شائبة دور وذلك لان الاطلاق المذكور ليس بمعناه الحقيقي بل بمعنى الحمل كما اشرنا اليه وانما قسر الترك اه

وانما جعل المصنف ترك الحرام والمكروه تحريما مما لا يثاب ولا يعاقب عليه مبنى على ان العدم مما لا يثاب عليه والا لكان للكف الواحد
في لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام وهو خلاف الواقع ثم يلزم ان يكون كل واحد مثوبا باعتبار كف مخصوص عن ذلك الحرام وبهذا
الاعتبار يؤول ترك الحرام الى فعل الواجب ولعل هذا مراد من قال ان جعل المكروه من ترك الحرام والمكروه تحريما مما لا يثاب عليه لا صحة له
الا اذا اريد عدم الفعل بلا قصد هذا لكن ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه لان المأمور بكف النفس عن الهوى والوقوع
في المحرمات مثلا قد يقع لا تقريبا الى الترك في الظاهر منهى عن قرب الترك وفي الحقيقة امر بكف النفس عن قرب الترك وهكذا حال النواهي
الا ترى فانه صح ما قيل لا يلزم من كون الترك بمعنى الكف كون ترك الحرام فعل الواجب الذي هو ما يأتي به المكلف فان وجه بان
المعنى لكن اتيان ترك الحرام فعل الواجب ومرادهم ان الاتيان بما يأتي به المكلف او بان الاضافة في فعل الواجب بيانية اي الفعل
الواجب ولا شك ان اتيانه فعل الواجب فيرد عليه الا لا شك ان في الكف اعتبارين اعتبار انه كف عن فعل اخر لا في نفسه بل
بل في كونه ترك فعل اخر واعتبار انه فعل اخر في نفسه فهو بالاعتبار الاول مقصود بصيغة النهي عن الافعال مثل لا تزن وبالاعتبار
الثاني مطلوب الفعل بصيغة الامر مثل كف عن الزنا وكونه طرفا لفعل المكلف بالاعتبار الاول وبهذا الاعتبار لا يكون اتيانه ضد
فعل الواجب انتهى وذلك لان كل شخص كما هو منهى عن الزنا هو مثلا كذلك هو مأمور بالانتهاء وكف النفس عنه وبهذا
الاعتبار يكون ترك الحرام فعل الواجب بعينه فلا حاجة الى التوجيهين المذكورين ثم الاعتبارين المذكورين في الكف انما هو لاجل
عدم دخول الامر في تعريف النهي على مذهب من جعل مدلول النهي وجوديا عبارة عن ترك الوجود فاحد الاعتبارين صحيح مدلول
النهي والاخر مدلول الامر فلا يدخل مثل كف عن الزنا تحت النهي وقد فصل هذا المبحث الشريف في حواشيها المطول والاساس لهذا المقام
ههنا ولو سلم فكون ترك الحرام طرفا لفعل المكلف باعتبار انه غير مقصود في نفسه بل مقصود ترك فعل اخر كاف في ان لا يكون
اتيانه فعل الواجب وادعاء انحصار ان الواجب انما يثاب بالامر لا يدل عليه قبل ترجيع الاول الى المقام وضعف مثله غير خفي على الفطن
فان قلت اي حاجة الى اعتباره بعضهم ان الاصل تقليل الاقسام فيقدر الامكان وقد امكن ههنا بان يجعل الواجب اعم
من الفعل والترك فيندرج ترك الحرام والمكروه التحريمي في الواجب وكذا المندوب اعم من الفعل والترك فيندرج فيه ترك المكروه التنزيهي
وكذا المباح اعم من الفعل والترك فيندرج تركه فيه وكذا المكروه التنزيهي فيندرج فيه ترك المندوب وكذا الحرام فيندرج ترك الواجب فيه
فيكون الواجب ثلثة والمسمى ~~ما عدا المكروه التحريمي~~ اثنين وبانضمام فيما عتبار المداخل على ما قررناه
يصير المجموع ستة اقسام قلت لانه اذا قصر وقال الواجب ما يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك
في الواجب بمعنى عدم الفعل اذ الثواب عليه فعل الواجب لا عدم الفعل مثل ترك الحرام وترك المكروه التحريمي والاكان للكف الواحد في
لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه فعل الواجب بمعنى كف النفس عن الهوى مما يثاب عليه لكن بهذا الاعتبار قد يقبل
فعل الواجب والكلام في تعميم الواجب للفعل والعدم ثم لا يخفى انه توجيه لقول المصنف ترك الواجب مما يعاقب عليه بانه بمعنى
انه يستحق العقاب لا بمعنى انه يعاقب عليه بالفعل اذ قد لا يعاقب مع استحقاقه اما العفو من الله تعالى بفضله وكرمه او بشفاعة
الشفيع كما اشار اليه بقوله وتحو ذلك واما السهو من العبد ونسيانه وذلك بكون مدار العفو بناء على ما قال النبي صلى الله
عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان ومعناه عند الحنفية رفع عن امتي حكم الخطأ والنسيان اي المؤاخذ الاخروية لا المؤاخذ
الدنيوية كما عند الشافعية فظهر ان عدم العقاب مع استحقاق العبد له اما لمجرد فضل من الله الكريم من غير وجود شيء هناك
من نفس العبد ومن غيره من العباد واما بفضل الله بسبب شفاعة الشفيع واما بفضل الله بسبب وجود عذر هناك من العبد
فالتقابل من تقابل المقيد بالمطلق هكذا حقق هذا المقام ولا تلتفت الى الاوهام وامام قال المناسب لك ان يقول العفو من الله

العلام
من الله مع بعضه او بسببه العبد فهو وان كان جائلا هو المراد لكنه امنا الظن بعلامة الانام بانه لم يرد ان الكل من فضل الله الملك
ثم ان المراد باستحقاق العقاب ليس ما هو عند الشرع انه لو عوقب بذلك فعاقب سلما بما نظر الشارع وجاري العقول والعادات لا انه حق لازم لان ذلك ليس مذهب اهل السنة والجماعة وان قال به بعض الفرق الضالة وبالجملة فالمراد به الا
الاستحقاق العادي والامر العدلي لا الايجاب ثم انه مقيد بعدم الرخصة الشرعية لان من شرائط الصلوة مكرها لا يستحق
العقاب مع ان الوجوب باق ولهذا يلزمه القضاء وكذا من اجرى كلمة الكفر على لسانه مكرها لا يلزم عليه شئ وغير ذلك من الرخص الشرعية
وباقي كلامه واضح او بالنسبة الى ما اوضحناه وان كان ذلك محتاجا الى الايضاح وذلك لان
البيان السابق متعلق بذات كلامه فلولاه لم يعلم حال التقسيم والاقسام واما البيان الآتي فمتعلق ببعض ما حصل من التقسيم
والاقسام وامر هين بالنسبة الى السابق وذلك ان نقول البيان السابق متعلق بالتحصيل واللاحق متعلق بالحاصل هذا
فاندفع ما قيل كيف يكون واضحا وقد اوضحه بعد حيث بين المراد بالجوازة الوجه الرابع والخامس وبين بعضه المراد جلبي م
بما لها وما عليها بان المراد احد هما اذ على كل منهما ظاهر كلام المص يعلم ذلك بادنى تامل فيه وغرضك انما هو
بيانه على وفق مراده وقد ان نقول ما سبق متعلق باسرار ما مر من وجوهه واللاحق متعلق ببيانه على تلك الاسرار
فلا تنازع الا هذا تفاوت فاقول الا ان فيه مباحث بينه ان فيما بينه على تلك الاسرار مباحث فكانه اشار كلا
ثم اورد المباحث عليه وفي البيان ان ورد المباحث على شئ لا ينافي وضوحه فاندفع ههنا ما قيل من ان ما سبق كان خمس
بيانا لغرض المص بالنظر الى الواقع وما ذكر ههنا دفع اعتراضات اوردت على المص فلذا خصه بالمباحث وان كان تحقيقات
مثل ما سبق وما قيل ايضا من ان هذا تفنن في اسلوب الشرح والا فلا فرق بين السابق واللاحق في تبيين مراد المص بحيث
لا ينجر انتظاما لانتهاء كلامنهما فاقول على ما اراده الله تدبير انتهى ان المراد اما كانه دفع لما يمكن ان يقال استعمل
الجوازة الوجه الرابع في مقابلة الوجوب وفي الخامس في مقابلة الحرمة فان اراد به الاعم من الامكان الخاص لم يستقم استعمالة في الخامس
لانه لم يتناول الواجب وهو ليس بممكن بالامكان الخاص وان اراد به الامكان العام لم يستقم استعماله في الوجه الرابع مقابلا
للواجب لانه ممكن بالامكان العام ايضا فيكون متناولا له ايضا وحاصل الدفع ان الجواز لما كان بمعنى الاذن الشرعي كان متناولا
للوجوب دون الحرمة فحين استعمل في مقابلة الوجوب يراد به الامكان الخاص قطعا والا لزم عدم التقابل لا تناوله للحرام كما تقرر
ازلا حرام امكان للحرام في نظر الشرع وحين استعمل في مقابلة الحرام يراد به الامكان العام الشامل للواجب ولا باس فيه قطعا
ثم اقول الواجب لا بد ان يكون مطلوب الفعل ممنوع الترك او بالعكس كما في الحرام والمكروه التحريمي وانتفاء احد الوجوب
بهذا المعنى اما بان يكون بانتفاء الامرين معا او بانتفاء احدهما وعلى الاول يكون الجواز بمعنى الامكان الخاص بمعنى انه لا طلب
هناك من الشرع ولا منع من تركه وعلى الثاني يكون بمعنى الامكان العام بمعنى انه وان لم يكن فيه منع من تركه لكنه مطلوب الفعل
وقد لا يكون كذلك لا بمعنى انه وان لم يكن مطلوب الفعل لكنه مطلوب الترك لانه بهذا المعنى داخل في الحرام والمكروه التحريمي
وقد مر ان المص لا يريد ذلك وفي البين انه لا يطلق عليه الجواز الشرعي فظهر انه اذا اطلق الجواز على ما ينتفي احد الامرين السابقين
فانما يطلق على ما ينتفي طلب فعله ومنع الترك لا على ما ينتفي فيه طلب الفعل مع بقاء منع الترك فاذا اطلق الجواز على ما ينتفي
كلا الامرين امكن ان يكون المراد به الجواز بمعنى الامكان الخاص واذا اطلق على ما ينتفي طلب فعله منع الترك فالمراد به بعضهم
الجواز بمعنى الامكان العام كما فصلناك وبهذا اطلعت على فساد تنزيه الاحتمالات الخ ونعيين الثلثة منها للارادة كما صدر عن بعضهم

الا الطلب والمنع معا فالمراد بالجواز المقابل للوجوب في الوجه الرابع هو هذا القسم واما باشتمال الطلب او المنع احد
الامرين المذكورين وح فاما ان ينتفي طلب الفعل مع المنع عن تركه او طلب الترك مع المنع عن فعله وفي منهاج الاصول المنع عن
الترك يستلزم الطلب طلب الفعل وكذا المنع عن الفعل يستلزم طلب الترك وبالجملة يلزم على هذين التقديرين المنع عن الشئ مع
طلب نقيضه واما ان ينتفي المنع مع طلب الفعل او الترك فالمراد بالجواز المقابل للحرمة في الوجه الخامس هو هذا
المقسم او لاشتراك لاحد في ان المراد بالحرمة هو المنع عن الفعل او الترك الشامل لترك الواجب وللحرام والمكروه التحريمي
فيكون الجواز بمعنى عدم المنع مقابلا للحرام والمكروه التحريمي وترك الواجب وشاملا لسائر الاقسام واجيبا ولا نسلم
ان مطلق المنع اعم من المنع عن الترك مع انه مقابل ايضا مقابل للوجوب قلت لان اطلاق الجواز عليه
غير متعارف انتهى وذلك لان هذا ان اراده ان كان في الوجه الرابع على ما يقتضيه ظاهر كلامه ففساده ظاهر وان كان في
الوجه الخامس فكذا ايضا لان الجواز في الوجه الخامس متساو للوجوب لا مقابل له ح ان ذلك المقسم متساو للحرام والمكروه
التحريمي فكيف يطلق الجواز بمعنى الاذن الشرعي عليه فتدبر في هذا المقام فانه مزال الاقدام

على ما يناسب الامكان الخاص انما قال هكذا لان الامكان الخاص كما يفيه نسبة الوجود الخاص فغايته ما ذكر هو المناسب له ولما لم يكن هذا المعنى عاما
الامكان الخاص لم يرد عليه انه لا تساوي في طرفي المندوب والمكروه التنزيهي مع انه لا بد من التساوي في طرفي الامكان
الامكان على ان اللازم في الامكان الخاص هو عدم تعين احد طرفيه ذاته وتساويه خارج عن مفهومه كما قيل مع انه
وان كان التساوي في طرفيه لازما في نظر العقل لكنه ليس بلازم في نظر الشرع والكلام ههنا فيه وبهذا اندفع ما قيل ان قوله عدا
منع الفعل والترك وعدم منع الفعل ليس بجنس لان المراد بالجواز ما يشمل الطرفين لفعل المكلف لا ما هو وصفه فلا بد ان يراد
به في الرابع عدم منع الوجود والعدم وفي الخامس عدم منع الوجود شرعا انتهى وذلك لان ما ذكر ان شئ في نظر الشرع
وان لم يكن في نظر العقل فقوله اخر شرعا اخر شرعا فتأمل فانه قد يقبل التأنيث فافهم

قلت هذا او الجواز في الوجه الرابع بمعنى عدم المنع عن الفعل والترك وان كان شاملا للواجب بجزئه الاول وترك الحرام والمكروه التحريمي بجزئه الثاني اعني
بها الواجبات الثلثة لكنه اي الجواز بهذا المعنى مخصوص بما عدا هذه الامور الثلثة في الاقسام بقرينة المقابلة فيصح قول المصنف
فتفعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لهما لكونه ح مخصوصا بما عدا الامور الثلثة في الاقسام الستة

الثالث

الثالث ان ما يحرم عليها اه فانه جواب عما يرد على قوله في الوجه الخامس فيشملون جميع الاقسام بان المكروه التحريمي غير جائز
ولا حرام فكيف يشمل هذا المنع جميع الاقسام وحاصل جوابه ان ما يحرم عليها هناك بمعنى المنع عن الفعل سواء كان بدليل قطعي كآية الحرام القطعي او بدليل ظني كآية المكروه التحريمي كما يقوله مذهب محمد الذي بنى المصنف تقرير هذا المقام عليه
وقد سبق ان المذكور المشهور في الهداية وغيرها ان كل مكروه فهو حرام عند محمد وقد فصد المصنف بما عد المكروه التحريمي في باب التعزير في الطلاق الحرام على المكروه التحريمي خفية ليس بشيء الرابع ان ليس المراد اه توجيه لما ورد على المتن
وعلى تقييدها بما هو في الدليل بانه ان اريد بالمعرفة بمعرفة مالها وعليها كما تصورها فهو غير صحيح فلا يصح تعريف
الفقه بها اذ ليس الفقه عبارة عن تصور المسائل ونحوها وان اريد التصديق بثبوتها في الواقع فكذلك ايضا وهو ظاهر وبيان الفرق
اذا قيدت بكونها في الدليل خرجت الوجدانيات فلا يصح اخذ قيد اخر لاخراجها وحاصل توجيه الاول ان الحصر [illegible]
للحصر ممنوع بل المراد التصديق بالاحكام الموجب ونحوه كما اشار اليه المصنف في الاعتقاديات بقوله كوجوب الايمان
وان لم يذكر الاحكام في الوجدانيات والعمليات اكتفاء بما ذكره في الاعتقاديات فالمراد معرفة النفس وجوب الصلوة
والصوم ونحوهما في العمليات ووجوب التخلية والتحلية في الوجدانيات ووجوب الايمان ونحوه في الاعتقاديات
واما تصورا نها فمن المبادي التصورية المذكورة في العلم على سبيل البداية والتصديق بوجود هذه الامور المعلومة بالحس
او الوجدان ليس من المبادي التصديقية ان اخذت في العلم وحاصل توجيه الثاني ظاهر من الاول وهو ان ليس المراد بالوجدانيات
انفسها حتى تستغني عن الدليل بل المراد احكامها من الوجوب ونحوه ولا شك ان احكامها لكلم تعرف بالدليل ووجودها
بالحس فمن هذا البيان ظهر ان كلا من الصوابين تعرض في البيان لذكر الاعتقاديات وان كان بمقدار واحد فلا حاجة الى
القول بالاكتفاء بذكر الوجدانيات او قصد التعميم الوجدانيات ثم لا يخفى ان ما اشار وسابقا الى ان المصنف قلل
للمضاف اليه معنيين صرح بترجيح احدهما دون الاخر استفيد من ذلك ان الاخر مرجوح ايضا فاشار اليه ههنا على وفق
مقتضى وحاصله انه سيصرح في ترجيح الوجه الثاني بانه لا يراد بالاحكام كلها لعدم تناهيها ولا البعض المعين
لعدم القرينة عليه ولا المبهم لجهالته فهكذا ههنا اذ لا يراد معرفة كل نفس جميع مالها وما عليها لعدم تناهيها وذلك لان
الاحكام الشرعية متعلقة بالنفوس الانسانية فعدم تناهي احدهما يستلزم عدم تناهي الاخر ضرورة ولا البعض المعين
لعدم القرينة عليه ولا المبهم لجهالته وبهذا اندفع ما قيل من ان الاعتراض الاتي لا يرد ههنا اذ المانع هناك من ارادته كل الاحكام
لتناهيها ولا مانع ههنا من ارادة معرفة كل نفس جميع مالها وما عليها لتناهيه انه ورد وذلك لان الاحكام باسرها متعلقة
بالنفوس فحيث لم يمكن العلم بالاول لم يمكن العلم بالثاني وحيث امكن الثاني يلزم امكان الاول بل الجواب ما اشير اليه
من ان الفقه ليس عين المعرفة بل بابه معرفة النفس بالها وما عليها اعني ملكة الاستنباط والتهيؤ لمعرفة الجميع فعلى هذا يندفع
الاعتراض الاتي من هنا وهناك فتدبر وامّا ما قيل من ان المذكور ثمة ليس باعتراض بل تقييد للمراد ولو سلم فهو مجاب هناك
فليس بشيء اذ لا شك ان الكلام الاتي اعتراض على التعريف المذكور يدل عليه اضراب المصنف بقوله بل هو العلم بجملة
ثم ان مراد انه ان الاعتراض الاتي وارد ههنا وان كان مجابا بجوابه فذلك الجواب ليس للمصنف بل لك وجوابه لا يقتضي
كونه مجابا عند المصنف على ما هو مقصود السائل مع ان اطلاق اللفظ المحتمل اه غير مستحسن في التعريف قيل عليه عدم الاستحسان
انما يتم اذا اطلق لفظ محتمل لمعان ويراد واحد منها بلا قرينة معينة للمراد اما اذا اطلق واريد معنى واحد مشترك حاصل فيضمن

خسروي

قوله والمصنف على ان يقول ان الفقه الخ

قوله ان قيل بان المذكور الخ

قوله ان قيل ان الاحكام الخ

قوله عليه الخ

قوله ثم لا يخفى الخ

قوله ان قيل الخ

قوله قيل الخ

وهذا الجواب وان لم يرتض المصنف ههنا لكنه مستدرك عليه انه توجيه ضعيف وقد ارتضاه ابن الحاجب وغيره في المختصر

فراجعه منه

فرد احد من تلك المحتملات فهو مستحسن لا قدح فيه كما هيهنا وزد بانه يلزم ان لا يفيد اللفظ استعمال اللفظ المشترك في
التركيبات من غير قرينة تدل على احد معانيه قبيحا ولا يخفى قبحه اقول لعل مراد القائل ان قوله سالبها وما عليها من قبيل المشترك
المعنوي وانه يجوز ههنا اراده فلم يرد ما هنالك وفي البين ان استعمال مسئلة التوبيخات ليس بقبيح على ان استعمال اللفظ
المشترك الجائز اراده فلم يعاينه في التعريف طويلا قرينة معينة للمراد جائزة في التعاريف كما في لفظ العلم الواقع في تعريفات
العلوم فلم لا يجوز الامر ههنا كذلك مع ان هذا التعريف مأخوذ من قوله مع لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت والاحتمالات
المذكورة ههنا جارية هنالك ولم يسمع احد الاستفسار عن الآية بمثله فالحق ان هذا الاعتراض مما لا وجه له جدا
وان استصعبه الناظرون

وخرج العلم اي التصوري بقيد الاحكام من الذوات والصفات اي من العلم التصوري المتعلق بالموضوعات والمحمولات وبقي العلم التصديقي المتعلق بالنسب الخبرية فيكون هذا معنى قولهم اي يخرج التصورات
وبقي التصديقات واما تعلق التصور بالنسب الخبرية كما في صورة الشك والوهم فداخلة في العلم التصوري الخارج بقوله
من الذوات والصفات من قبيل التمثيل او المراد وما بمعناها بطريق التصور على ان الحق عند القدماء انه ليس هناك تصور الموضوع
والمحمول الا بالجزم بالوقوع او اللاوقوع فاندفع ما قيل من انه بمجرد اضافة العلم الى الحكم لا يخرج التصورات لان النسب التامة
وما يتعلق بها التصور كما في تشكك فيها او توهم فلا بد ان يخص العلم بالتصديق كما هو المتبادر من اضافة الحكم بواسطة
الشيوع انهم لا نسلم ان صورة الشك والوهم داخلة في التصور على ان العلم المتعلق بالنسب الخبرية لا يكون الا تصديقا
مع ان المتبادر من العلم المتعلق بالاحكام ما هو على وجه الاذعان وذلك لا يكون الا تصديقا

والايمان واجبا لاتفاق كون الاجماع حجة من مسائل اصول الفقه وليراجع عليها هذا الفن كما يجيء ولا يخفى لانا نقول ذلك
ذلك مذكور في هذا العلم على سبيل المبادئ وتتميم الصناعة وان كان من مسائل الكلام على ان منهم من حقق ان حجية الاجماع من المسائل
المشتركة بين العلمين والمعاينين بحسب جهة البحث ولا بعد في ان يكون مسئلة مشتركة بين بحسب الجزئيين وقد حققنا في العالم

وخرج ايضا اي خرج بهذا البيان من التعريف علم الله وعلم جبريل والرسول بل علم المقلد كما خرج عنه العلم بالاحكام الشرعية
النظرية اما خروج العلوم الاربعة فلانها لم تكن عن الادلة التفصيلية واما خروج الاحكام النظرية فلانها لم تكن عملية فخروجها
الاحكام النظرية بقيد العملية وخروج العلوم الاربعة بقيد عن ادلتها التفصيلية فالتنبيه بقوله ايضا على ان نفس الخروج لا في
الخارج بقيد معين وهو ظاهر ثم ان خروج علم الله بالقيد الاخير واضح لان علمه قديم لا يمكن حصوله من الادلة التفصيلية الحادثة
واما خروج علم جبرائيل وعلم الرسول به فلان علمهما بالقاء الله وحيه وفي البين ان العلم الحاصل من الادلة يكون نظريا لا بديهيا
فيه الوحي ويرد عليه ان التحقيق ان للرسول علما اجماليا كالبعض الاحكام فلا يخرج عليه بهذا القيد وجوابه ان تعريف الاحكام
لو استمر على ما اشكاله وانما فصل علم المقلد عما قبله حفظا لرتبته عن العلوم السابقة اولان عدم حصول العلوم السابقة
عن الادلة واضح بخلاف علم المقلد وانما اورد ابن الحاجب لاجل ما في تعريف التعريف وهو قوله بالاستدلال والضمير في قوله
لانه راجع الى احد من العلوم الاربعة ويحتمل ان يكون راجعا الى الاخير فقط بناء على ان عدم حصول العلوم الثلثة الاول غني
عن البيان

ثم اصطلاح اهل الاصول اه يفهم منه ان خطاب الله اه عندهم تعريف للحكم قطع النظر عن قيد الشرعي
اذ لا يتصور العلم الثلثة المذكورة للحكم المطلق فثبت ما ادعاه الصفي ان خطاب الله اه تعريف للحكم عند الاكثر وعند البعض
تعريف للحكم الشرعي كما ستعرف وان تأمل فيه انتهى

لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية وحمل العلم على الملكة

الملكة

او الملكة والاحكام على الادراكات التصديقية على ان يكون المعنى الفقه هو العلم المتعلق بالاحكام التصديقية الشرعية عند
بعيد وان ملك اليه الشريف ذهب الحواشي الحاجبية على ما قيل تكرارا اما قيد الشرعية فلانفهامه من خطاب الله
لان خطاب الله لا يكون الا شرعيا سواء كان الشرعي بمعنى ما ورد به الشرع وهو ظاهر او بمعنى ما يتوقف على الشرع
وهو الخطاب بما يتوقف على الشرع لا يكون الا شرعيا فلا حاجة الى ما قيل من ان التعريف المتناول للشرعي
عندهم واحد اذ لا مجال للعقل في تلك الاحكام وجعل المص بعض الاحكام مما الى ورد بها الشرع غير متوقفة عليه كوجوب
الايمان ونحوه بناء على مذهبهم انتهى واما القيلية فلانفهامه من تعلق الخطاب بافعال المكلفين اذ المتعلق بها لا يكون الا
الا عملية لاختصاص الافعال عرفا بالجوارح الا ان يعمم الافعال فيما افعال القلوب والجوارح على ما سيجيء ويمكن ان يدفع ايضا
المستدرك قيد الشرعية بمنع كون خطاب الله مع شرعيا بسند ان ذلك انما يكون اذا كان الشرعي بمعنى ما ورد به الشرع وا
واما اذا كان بمعنى ما يتوقف على الشرع فلان خطاب الله مع قد يكون بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان ونحوه
مع لا يكون خطاب الله الا شرعيا بمعنى ما يتوقف على الشرع بل الشرع يتوقف على مثله كما يجيء بل المراد النسبة التامة
التي هي بالايجاب او السلب كما ينبئ منه حيث قال نسبته اليه بالايجاب او السلب فيكون المراد بالنسبة التامة ههنا النسبة
الخبرية لا ما يصح السكوت عليه حتى يشمل النسبة الانشائية ويحتاج الى اخراجها بقوله التي العلم بها تصديق والحق ان الصفة
المذكورة موضحة للمراد ايضاحية لا احترازية كما توهم عن التصديق بالقضايا الشرعية اي الاحكام الشرعية
ولعل التعبير بالقضايا للاشارة الى ان القضايا في الحقيقة عبارة عن احكامها وان كانت هي الاجزاء الاخيرة منها وا
ولذلك لا يحتاجون عن التعبير باحدهما عن الاخر وقد فاه صاحب المواقف المسئلة بحكم نظري الا يرى الى قوله
جعل التصديق بعبارة عن الحكم فلا بعد في اطلاق القضية على الحكم ايضا فلا حاجة الى حمل الكلام على حذف المضاف اي
باحكام القضايا الشرعية وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير اي تقدير حمل الحكم على الادراك فهي غير احتياجية
الى التصريح بخلاف الظاهرة فيه فهي قيوده بخلاف حمل الحكم على خطاب الله مع فانه يحتاج الى التصريح في قيد الشرعية
بتخصيص الافعال الواقعة في خطاب الله مع حتى ينتظم قيد العملية على ما سيجيء فهي المص ايضا فاندفع ما قيل من ان هذا اعتذار
عن ترك المص التعرض لفوائد القيود على هذا التقدير والاشتراك به على التقدير الثاني انتهى لانه انتقل ببيان قيود التعريف
ايضا لا ببيانه الاتي بقوله واما العملية اي متناول للتقدير بن وما قيل ايضا من ان مراده ان فوائد القيود ظاهرة على هذا
التقدير من غير احتياج الى التكلف فيها بخلاف التقدير الاخر يدل عليه قوله في احتياج الى التكلف اه انتهى لانه قاصر لان التكلف
التكلف في التقدير الثاني في الموضعين كما اشرنا اليه فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع وهذا المعنى
مستفاد من كلامه هنا حيث فال خطاب بما يتوقف على الشرع وصريح في كلامه في الحواشي على ما سينقله الشارح عنه حيث
قال ان كان هذا تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا لخروج الوجوب الايمان ونحوه
عنه ولا بد لك لولا خطاب الشارع [illegible] لما ذهب المص ههنا الى ان الشرعي ما يتوقف على
الشرع وفسر الشرعية في المتن بالا بد لك لولا خطاب الشارع بناء على ان الخطاب ملحوظ في قيد الشرعية جمع الشتات بينهما
ههنا فليس الثاني تغيير الاول حتى يرد عليه انه لم يستقم لصدقه على الحكم القديم دون ما قبله ويحتاج الجواب بان المراد
ما يتوقف ادراكه على خطاب الشارع مع فساده اولا بد ذلك لكان المراد منه ما ورد به خطاب الشارع فيفوت غرضه بل لكان

التعليل بوجوب الخضوع لكان الخضوع فضلا

كما اشار اليه [illegible] فوائد القيود اه منه

خسروم

چلپي

ان كلا منها تعريف مستقل للشرعي الاول مستفاد منها وزن المصنف ههنا في الشرح بالنظر الى ذات المأمور به او المنهي عنه والثاني صحيح في الذين بالنظر الى كيفية تعلق الخطاب الشرعي بالتفسير الذي اخترعه الاخصي الذي اخترعه كما توهم فالمراد بالتوقف في التعريف الاول التوقف ثبوتا وعلما الاترى ان نفس الصلوة يتوقف ثبوتها وعلمها على الشرع لكن الاول وجوبها يتوقف على خطاب الشرع علما لا ثبوتا بخلاف الايمان بالله مع ووجوبه مثلا فان كلا منها لا يتوقف على الشرع ثبوتا وعلما وان ورد بوجوبه خطاب الشرع وسيزيد لهذا بيانا

الضاف اى على وجوب الايمان بالله مع على ما هو المتكلم فيه وانطباق الله على ظاهره وانه مع الشه فعريض للمصنف بان البرهان المذكور انما يتم لو توقف ثبوت الشرع انما هو على نفس الايمان بالله مع مثلا لا على وجوبه كما زعمه

اى المتعطى لان ثبوت الشرع انما يتوقف على ذلك وان توقف ثبوت الكلام النفسي التي هي الصفة القديمة على الشرع فلذا اثبت الكلام النفسي بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام كما اشار اليه في شرح العقايد فاندفع ما قيل فان هذا مخالف لما في شرح العقايد من الاستدلال على ثبوت الكلام بالاجماع والتواتر هذا وتلك ان تقول الشرع الموقوف على الكلام اعم من القرآن والسنة والشرع الموقوف عليه للكلام هو السنة فقط فلا منافاة ايضه لانه ثابت شرعيته بعدم التوقف على الشرع وذلك لان مثل الايمان بوجود الباري لا يتوقف على الشرع لا ثبوتا ولا علما وكذا وجوب الايمان به وان ورد به خطاب الشارع وما قيل من ان قدم الحكم انما ينافي توقفه على الشرع ثبوتا لا علما فلو خص هذا التوقف بالتوقف العلمي لم يتم بناء على ان ادراكه يتوقف على الشرع فليس بشيء لان مثل ذلك في الاحكام المتوقفة على الشرع الغير المدرك لولا خطاب الشارع مثل وجوب الصلوة ونحو والكلام ههنا في غير ذلك فاندفع ما قيل من ان المص اقتصر في تفسير الشرعية على قوله ما لا يدرك لولا خطاب الشارع ثم صرح بعد تعريف علم الاصول بانه ان اريد بالحكم المصطلح فالمراد به اى بثبوته بالادلة ثبوت علمنا بالحكم بها انتهى لان ذلك ناش من عدم الفرق بين الاحكام الحكمية وتعلقاتها وللقائل ان يمنع توقف الشرع اى القسم المص للحكم الشرعي وغير شرعي وجعل من الثاني مثل وجوب الايمان بالله مع وبعض صفاته وادعى ان وجوب الايمان بالله مع وبعض صفاته غير متوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه والالدار مع الله فتوقف الشرع على مثله وحاصل كلامه ان التصديق بثبوت الشرع يتوقف على نفس الايمان بالله مع وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي بدلالة معجزاته لكنه لا يتوقف على وجوب الايمان بالله وصفاته اه والتوقف الاول لا يقتضي التوقف الثاني وظاهر ان التوقف الاول غير مفيد للمص ولا ينافي توقف مثل هذه الاحكام على الشرع كيف والمذهب عندهم ان لا وجوب الا بالسمع فلا يتم توجيهه عندهم اجاب عنه الشريف العلامة بما حاصله ان قوله كوجوب الايمان مثال للخطاب بما لا يتوقف عليه الشرع لا لما لا يتوقف عليه كما فهمه الله بل المثال نفس الايمان وقوله ونحو معطوف على الايمان بالله مع والتصديق بالنبي عليه السلام بدليل قوله مما لا يتوقف عليه ولا شك ان ثبوت الشرع عند المكلف موقوف على الايمان والتصديق ونحوهما فلو توقف على الشرع لزم الدور وعلى هذا يكون المراد بالتوقف ايضه عليه نفس الصلوة والركوع ونحوهما ولا شك في توقفها على الشرع لان المبين لحقايقها وشرائطها والت جعل قوله كوجوب الايمان مثالا لما لا يتوقف على الشرع وجعل قوله ونحو عطفا على وجوب الايمان او وجوب التصديق فوقع فيما وقع فرد بان قول المص فيما يتوقف يرد عليه ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو قادح في حمل كلامه على ما ذكر الشريف فان وجوب الايمان ثبت بالخطاب

بالخطاب بلا مرية فلو حصل الخطاب اولا على ما ثبت به ومثله بوجوب الايمان على ما يستفاد من توجيه الشريف كيف يصح
ثانيا ثم الم الاعتراض عليه بان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو وبان المص صرح في الحواشي على ما ينقل عنه
بان وجوب الايمان ونحوه مثال لما لا يتوقف على الشرع حيث قال ط فاذا كان هذا تعريفا للحكم الشرعي بمقتضى الشرعي
ما ورد به خطاب الشارع لا ما لا يتوقف على الشرع والاكان للحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان
الحد ود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع وبانه صرح في مباحث الحسن والقبح ان وجوب التصديق النبي عليه السلام ان توقف
على الشرع هو يلزم الدور وان لم يتوقف وبالله التوفيق صرح في مباحث الحسن والقبح ان وجوب بعض الاشياء مثل الايمان بالله
وتصديق النبي عليه السلام هو ونحوهما بمعنى استحقاق المدح والثواب ثابت عقلا عند الماتريدية وكذا قبح بعض
اشياء بمعنى استحقاق الذم والعقاب كالكذب والكفر وان لم يكن الحاكم بذلك هو الله تع بناء على ان العقل آلة عاجزة غير منفكة عن
الهوى لكنه غير مستقل الا هذا فعليه ان يوفق حسن بعض الاشياء وقبحه كالمواد المذكورة وقد حقق المص بما لا مزيد عليه
في مباحث الحسن والقبح وبنوا ذلك على ما نقل عن الامام الاعظم رحمه الله من انه لا عذر لاحد لاحد في الجهل بالخالق تع لقيام الآفاق والانفس وبعذرة في الشرائع الاقيم الحجج فلو لم يكن الايمان بالله وصفاته مثلا واجبا لم يكن عقلا لم يكن لعدم العذر بترتبه مثله معنى اذا عرفت هذا فغرض المص انما هو تصحيح التعريف المذكور حيث اريد بالحكم فيه خطاب المدح او
بقدر الامكان ولو على مذهب الماتريدية وليس مقصوده تصحيحه على مذهب الاشاعرة حتى يرد عليه ما اورده الشارح
بناء على انه لا وجوب عندهم الا بالسمع والحق ان وجوب بعض الاشياء ثابت عقلا عند الماتريدية كما اومأنا اليه وان الحاكم
بذلك هو الشرع فالتعريف المذكور قابل للتصحيح حيث اريد بالحكم خطاب المدح وان غفل عنه الشارح العلامة كما ان الشريف
حمل التمثيل المذكور في كلام المص على تمثيل الخطاب لا على تمثيل ما لا يتوقف على الشرع وارتكب تكلفات يأبى عنه كلام المص في مواضع
عديدة بل الظاهر ان قوله كوجوب الايمان بالله ونحوه مثال لما لا يتوقف عليه وان قوله ونحو عطف على المضاف اليه بدل على الكل
قوله مما لا يتوقف عليه وسياق كلامه ايضا وآبى عن ذلك فتدبر والشريف كيف غفل عن تحرير مراد المص فاولى ان ينجي من الشارح
اذ لم يريدوا على رد توجيه الشريف وقبول منع الشارح وانت ايها الفطن بعد ما القينا عليك من المسالك اطلعت على حقيقة الحال
وهو اي التوقف على نفس الايمان والتصديق غير مفيد للمص اولا يلزم من ذلك توقف الشرع على بعض الاحكام حتى
يتم مقصوده بل اللازم منه توقف الشرع على نفس بعض الاشياء وهو ليس ببعيد له ثم ان هذا التوقف غير منافي لتوقفه ~~على~~ في
وجوب الايمان بالله تع ونحوه من الاحكام على الشرع فالاحكام كلها متوقفة على الشرع لما ذهب اليه من ان لا وجوب الا بالسمع
والشرع لما ذهب الشيخ الاشعري واتباعه اليه من انه لا يجب شيء على المكلف ما لم يبلغه الدليل سمعي فما كان
لا بد ان يكون مسموعا من الشرع هذا فقوله لتوقف وجوب وجود الايمان بالله ونحوه متعلق بقوله ولا منافاة ومتعلق قوله
غير مفيد محذوف اعني قوله للمص كما اشرنا اليه وجعله منزلا منزلة اللازم بعيد وقوله الا بالسمع معناه الا بالشرع وللشارح
ان يسلك الشيخ الاشعري قال ما قال وقد عرفت مما حققناه ان مقصود المص تحقيق التعريف على مذهب الماتريدية على
بل على مذهب الامام الاعظم رحمه الله فلا نعرض بذلك محقق الاشاعرة من اهل الاصول بانكم كيف تخلون الاحكام الواقعة
في تعريف الفقه عما فلان وما هو مصطلح الفقهاء عن الشبه الجزئية فحسبكم التي ذهب اليها اهل المعقول فلا بد من حملها على
مصطلح الفقهاء وحينئذ فلو حمل ذلك على مذهب الاشعرية يلزم استدراك قيد الشرعية فلا بد ان تخلو الاحكام بعض الخطابات على مذهب

ورد بان الحاكم بالحسن والقبح هو العقل عند الماتريدية وان وجوب الايمان بالله ونحوه عقلي عندهم فلا يتوقف على الشرع

ان الوجوب بناء على ان وجوب الايمان بالله ونحوه مما لا يتوقف على الشرع عند الماتريدية

لعل وجه الفرق بين الاحكام الواقعة في تعريف الفقه والاحكام الواقعة في تعريف السمع ان الاحكام الواقعة في تعريف الفقه لما كانت متعلقة بافعال المكلفين كانت مظنة للخفاء بخلاف الاحكام الواقعة في تعريف السمع فانها متعلقة بالله تعالى وصفاته فتدبر

تنبيه

ثم الشرعاء المتوقف على الشرع قد اشرنا الى ان الصواب ان الشارع للشرعي معنيين متقاربين احدهما بالنظر الى الامر مثلا
مثلا وهو ما يتوقف على الشرع كالصلوة والصوم وقد اشار اليه المشرع ههنا وثانيهما بالنظر الى الامر مطلقا وهو لا بد منه
لولا خطاب الشارع لوجوب الصلوة والصوم وبتشبيه اليه المثل والمناسب ههنا ان يؤخذ المعنى الاول فلذا فسر المشرع
بما فسر وفائدة قيد العلية ظاهرة على هذا التفسير ايضا فما زعم انه قصر ههنا على المعنى الاول مع ان اللازم له ان يفسر
بما يتناول المعنيين وان هذا البيان لا اختصاص له باحد معنيي الشرعي مع عدم ظهور فائدة قيد العلية على هذا المعنى
التفسير ايضا فقد تغفل عما حققناه وهذا اذ كون التقييد بالعلية لاخراج النظريات انما يصح على التقدير

وقد جاء الشيخ بهذا المعنى انتفاع تقدير هذا المعنى على ما هو الصواب

مثل كون الاجماع حجة على ما اشار اليه انما يصح على التقدير الثاني اي تقدير واوه خطاب الشرع اه فالحكم لو كان الحكم
المصطلح اي خطاب الشرع شاملا للنظري مثل كون الاجماع حجة اذ الاخراج بعد الدخول وفيه اي في كون الحكم المصطلح شاملا
شاملا لمثله تكلم اذ الظاهر ان مثل تلك الاحكام خارجة عن الحكم المصطلح بقيد الاقتضاء او التخيير لوجوب
فيه وتدافع فيما سياتي وتامل ان يقول اذ اصل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فتذكر العلية مكرر قطعا لان مثل وجوب
الايمان خارج بقيد الشرعية ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح طرا وجه بقيد الاقتضاء او التخيير هذا وليس
مقصوده من الكلام الآتي ان الظاهر من الافعال افعال الجوارح فلا يتناول النظريات فيحتاج الى تعميم الافعال من افعال القلوب
القلوب وافعال الجوارح فيتناول النظريات ويخرج بالعلية الارادة منها ما يختص بافعال الجوارح كما توهم لان ذلك توجيه اضر
من المرض لاجل التناول مثل الايمان ودفع تكرار قيد العلية بالنظر الى مثله والكلام ههنا من ان على المصحح في زعم ان فائدة
قيد العلية لاخراج النظريات مثل كون الاجماع حجة ومن البين ان التوجيه الآتي من المصنف لا يتم في مثله وان تم في مثل وجوب الايمان
والحق ان كلامه الآتي ظاهر فيما حررناه وما جاءه بالمتوهم فاسد اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه
لما كان من بيان ان العلم ان يحصل من الدليل كان الظاهر تعلق كلمة من بالعلم باعتبار حصوله منه فلا معنى لحصول الشيء نفس الشيء
مع قطع النظر عن علمه منه واما ما قيل من ان الدليل قد ينسب اليه العلم والمراد حصوله به وقد ينسب اليه غيره والمراد حصول العلم به
منه كما يقال الدليل على وجود الصانع هو العالم والمراد حصول العلم به منه فغير وجيه اما الاول فلانه يحتاج
فلان غاية حصول العلم بالدليل لا ما يخرج واما الثاني فلان القدم لا ينافي حصول العلم به من غيره فيجوز ان يحصل العلم
بالحكم القديم من غيره فقد فوع بان ما يخرج من مطلق النسبة الى الدليل وما نحن فيه من نسبة العلم الى الدليل بطريق حصوله
منه فلا يجري فيه الترديد المذكور فلعله ان علم المقلد لم يحصل من النظر في الدليل واكتسابه بل النظر والاكتساب
هناك للمجتهد ويحتمل ان يكون المعنى لم يحصل من النظر في الدليل بالذات بل بالواسطة والمتبادر من العباد من ما هو
الحصول منه بالذات فيخرج علم المقلد هذا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال والاستنباط احترازا عنه او عن علم
جبريل وعلم الرسول اخراج علم الرسول عليه السلام بهذا القيد انما هو عند من لم يجوز له الاجتهاد في بعض الاحكام واما عند من
جوز له عليه السلام في بعض الاحكام فخروجه به بملاحظة استغراق الاحكام كما اشرنا اليه سابقا وما قيل من ان هذا انما يكون اذا كان
اجتهاده بطريق الحرية والله انه حدس وذوق وتوقف وناشئ عن الجواب في بعض الاحيان يجوز ان يكون لتحصيل المبادي لا لترتيبها
فانا نتم عند القائلين بانه مصيب قطعا في اجتهاده والمختار انه يجوز لهم او للانبياء عليهم السلام عدم الاصابة في اجتهادهم مع
وان لم يقروا عليه فالظاهر ان اجتهادهم في بعض الاحكام بطريق الحرية اذ لا تصور عدم الاصابة فيما هو حدس وذوق والحق ان

حصول

حصول الاحكام بطريق الحدس فوق حصولها بطريق الاجتهاد ولذا كان الاجتهاد مظنة للاصابة والخطأ ولا كذلك
ما هو بطريق الحدس حتى يرد ان لم يبلغ هذه المرتبة بحيث يحصل له بعض الاحكام بالحدس يلزم ان لا يكون فقيها مع فخامته
ويحتاج الى الجواب بانه فقيه لكن ذلك الحكم المخصوص ليس من الفقه على انه ان اراد بكونه فقيها بالنسبة الى جميع الاحكام
فلا يرضى به المجيب وان اراد به كونه فقيها بالنسبة الى ما عدا ذلك الحكم المخصوص فلا مانع لكونه مجتهدا بالنسبة اليه مع ان
الفقيه والمجتهد متساويان عندهم على انه يلزم على ما ذكره جواز اطلاق الفقيه على الرسول عليه السلام فالوجه ما قررناه

اولا والمصنف توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لخروج علم المقلد بقيد فرادتها التفصيلية بقي ليس مراد
ابن الحاجب منها بيان هذا القيد حتى يرد عليه انه مكرر بل مراده هو الاحتراز عن دخول علم جبرائيل وعلم الرسول
عليه السلام فيه اذ لولا هذا القيد يحتمل دخول علمهما فيه مع ان علمهما لا يسمى فقها اصطلاحا فعلم هذا فان كان علم المقلد
خارجا عن التعريف بقيد فرادتها التفصيلية فلا تكرار في التعريف اصلا وهو الظاهر وان كان خارجا من القيد الاخير كعلم
جبرائيل وعلم الرسول فحينئذ قيد فرادتها التفصيلية هو الاحتراز عن علم المخالف كالعلم بوجوب الشئ لوجوده لمقتضى
او بعدم وجوبه لوجود المانع فان مثله ليس من الفقه غاية ان هذه الفائدة لقيد التفصيلية بالذات وظاهر ان هذا القيد
لا يتم بدون موصوفه فالفائدة في الحقيقة للمجموع على انه اذا خرج علم المقلد بقيد الاستدلال يكون قوله فرادتها التفصيلية
بالنظر اليه تكريرا غير محتاج اليه ومثله من قبيل اغناء القيد الثاني عن الاول ولا بعد تكرارا مع انه لو لم يؤخذ قوله فرادتها
التفصيلية كان التعريف قاصرا قطعا فالحق ان هذا القيد اما قيد واقعي او احتراز عن علم المقلد وعلى التقديرين لا تكرار
فلا استدراك في التعريف بالنظر الى هذا القيد والقيد الاخير اعني قيد بالاستدلال اما احتراز عن العلوم الثلثة او عن العلمين
وعلى التقديرين فلا تكرار قطعا فما توهم هذا فقد زل فيه اقدام الناظرين واما المنافشة على المصنف بان ما ذكره في هذا القيد
تقييد بكلمة عن لما في تعريف ابن الحاجب من كلمة من كما ههنا وقد نص على الفرق بينهما في الكشاف فواضح جدا لان كلا منهما
يستعمل مكان الاخر متداولا بينهما كما في قوله تع وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وقوله تع اولئك الذين نتقبل عنهم احسن ما عملوا
وقوله تع فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الاخر وقوله تع ربنا تقبل منا هذا وبالجملة فالفرق بينهما من حيث المعنى اللغوي وان كان
لكن لا فرق بينهما في المعنى المراد ههنا فان قيل حصول العلم عن الدليل اه اعتراض على ابن الحاجب فيما مر من قوله واذا ورد
بكلمة عن كما وقع في كلامه وحاصل ان حصول العلم عن الدليل من حيث حصوله عنه على ما تقرر من ان الجهة مرادة فامتاز هذا
القيد مشعر بالاستدلال فيخرج علم جبرئيل وعلم الرسول من هذا القيد كعلم المقلد فيكون القيد الاخير تكرارا محضا
قلت لو سلم اه يعني انا لا نتم الاشعار المذكور لجواز ان يكون حصول العلم عن الدليل بطريق الحدس ولو سلم دون النظر
وما قاله الشارح من ان ما كان بطريق الحدس والطريق الضروري يكون مع الدليل لا عنه لاقتضاء كلمة عن التأخر
وذا غير موجود في صورة الحدس فمدفوع بانه لا منافاة بين العلم زمانا والتأخر ذاتا فغاية ما يوجد بين علم الحكم وعلم الدليل
التأخر الذاتي وذا لا ينافي المعية الزمانية والامر كذلك في صورة الحدس ايضا فما ذكره مقبول وبهذا ظهر فساد ما قيل في دفع
الدفع من ان المتبادر من التأخر والتقدم والتأخر وما في معناها ما هو بالزمان فالمتبادر من قولنا حصول العلم عن الدليل تأخر عنه بالزمان
ولو كان حصوله بالضروري لكان معه بالزمان وهذا القدر كاف في الاشعار بالاستدلال كما اشار اليه في شرح الشرح وذلك لان

هذا الاحتراز اما عن علم المقلد وحينئذ يعلم

علم جبرائيل وعلم الرسول عليهما السلام

علم الرسول صلعم وعلم الرسول صلعم

علم الرسول صلعم وعلم المقلد خرج

علم المقلد بقيد الاستدلال وعلم الرسول صلعم

حيث لم يكن علمهما بالاستدلال ولا يخفى ما فيه

الا الاخير وعلم المقلد بقيد الاستدلال ولا يخفى ما في هذا التقرير

لان الاستدلال يستتبع ان هذا من قبيل النظري

الا بيراد رجيه للمولى حليمي

تمت اعانة الملك ودوام الملك

لان الحكم لازم للدليل بمعنى ان علمه لا ينفك عن علم الدليل اما عادة واما لزوما واما اعدادا واما توليدا على اختلاف اهل الكلام في ذلك فكيف يتصور تأخر الحكم عن العلم عن الدليل زمانا نعم يمكن تأخر ذات الحكم عن ذات الدليل زمانا لكن الكلام ههنا في حصول العلم عنه مع ان الحكم ههنا قديم فلا يمكن تأخر ذاته عنه والحق ان كلام شرح الشرح لا يتم بتمام هذا البيان فغايته ما قصد ان هناك المعية الزمانية ونفي التأخر الذاتي وقد عرفت انه لا منافاة بينهما فذكر الاستدلال اه بعني لو سلم الاشعار المذكور بناء على ملاحظة الجبلة يشعر بذلك فذكر الاستدلال يجوز ان يكون للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان لا للاحتراز حتى يلزم التكرار وبيان ذلك انه قيد مزاد ذكرها التفصيلية لا بد فيه من ذكر لاخراج علم الخلق او لتحقيق ماهية العقد كما اشرنا اليه فدلالته على الاستدلال اما صريحة لتبادرها او التزام كما هو اصلها فعلى الاول قيد الاستدلال لدفع توهم ان الحاصل من الادلة قد يكون بلا استدلال وقد يقال هو بايهامه اولى من رفعه يعني ان هذا القيد اولى بان يكون موهما لذلك من كونه دافعا اذ التقييد افاد ذلك فافهم وعلى الثاني فان لم يعتبر الالتزام في التعريفات فهو للتصريح بما علم التزاما ولا بد منه صحة تحديد لفظا وان اعتبر فهو للاهتمام ببيان المحدود واعتبار هذا القيد فيه هكذا اشار اليه الشريف في حواشي المختصر وقوله دون الاحتراز متعلق بالنظر كما اشرنا اليه

على ما ذكره الشريف

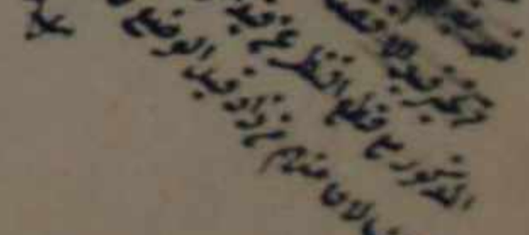
خسرو

المذكور في كتب الشافعية اه مالا اذ لا ذكر له صراحة في كتبهم ولعله مصاب معركة كما سيظهر من كلام ان شاء الله فانه دفع ما قيل من انه لم توجد في كتبهم المشهورة فالاحسن ان يقال المفهوم من المذكور في كتب الشافعية ليلائم ما في الصحيفة الآتية ولما ذكر المصنف

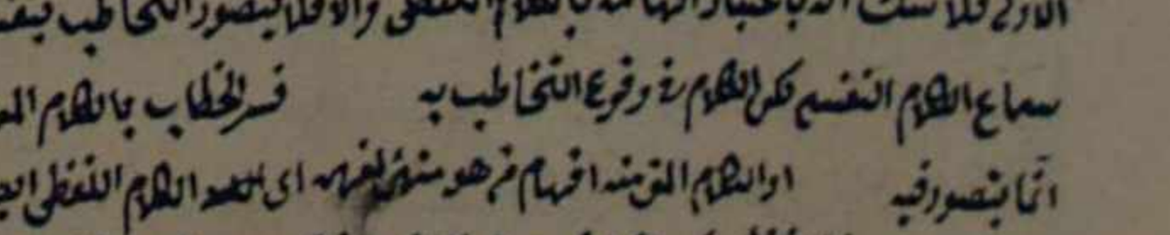
فقوله عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بعض لم يزيد واقيد الاقتضاء والتخيير ولما اعترض عليه بعدم منع التعريف زاد البعض الآخر منهم هذا القيد لدفعه وحاصل الاتفاق في التعريفين على انه تعريف للحكم الشرعي لا للحكم فقط عند بعض منهم كما زعمه المصنف فلا يناسبه هذا ما سبق في طعنه على المصنف وزعمه ان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو رأي بعض الاشاعرة ولا ما سيأتي منه من انه لا خلاف لاحد منهم في ان هذا تعريف للاشاعرة للحكم الشرعي كذا ذكره الناظر ان ورد عليه انه مناف لما ذكره اولا من ان المذكور في كتب الشافعية

خسرو وچلپي

ان خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين اه حيث يفهم منه ان كل الاشاعرة متفقون في ذلك الا ان يقال مراده ان الكل متفقون في هذا القدر وان اختلفوا في زيادة التقييد ونقصانها وعندي ان معنى قوله عرف بعض الاشاعرة اه عرف بعضهم الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وزاد هذا البعض القيد الاخير لدفع الاكثر بعدم المنع على ما فصله والبعض الاخر زاد قيد الوضع لادخال الاحكام الوضعية على ما فصله المصنف وهذا التعريف هو اولها المطابق لظاهر المتن ويندفع به اندفاعا واضحا مناف فانه لا يبقى منه ولما سيأتي ولو كان الامر كما فهمه الناظر ان يلزم ان يكون الاشاعرة قرفا ثلثة مع ان تعريف الحكم بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من غير تعرض للتقييد على ما فصله المصنف



يحتاج الى البيان اه وهو هنا الكلام النفسي الازلي بناء على ان الحكم ازلي قديم عندهم واما وقوع التخاطب بالكلام الازلي فلا شك انه باعتبار افهامه بالكلام اللفظي والا فلا يتصور التخاطب بنفس الكلام النفسي فهم جوزوا الاكتفاء في سماع الكلام النفسي لكل الكلام فرفعوا التخاطب به فسر الخطاب بالكلام المعد للافهام اي اللفظي او التوجه انما يتصور فيه او الكلام الذي منه افهام فهو منه للفهم اه اي منه الكلام اللفظي ايضا اذ الافهام وان كان مقصودا في النفس بواسطة اللفظي لكن افهام فهو منه للفهم انما يكون بالكلام اللفظي ويكون مقصودا منه اذ التهيؤ للفهم



انما يتصور

انما يصور في اللفظي وكان وقف الفهم بالنسبة الى مدلوله فالحق ان المراد بالكلام في التعريف اللفظي وان تجرده
بعض النواظرين تعلقه بفعل من افعالهم اشار بذلك الى ان الجمع المضاف مجاز في الجنس على ما هو اللائق بكلام
التعريف فيدخل فيه جميع الاحكام وكذا الجمع المضاف اليه المعرف مجاز في الجنس اولا مفهم للتعلق بالجنس بفعل كل مكلف فيدخل
فيه خواص النبي عليه السلام واليه اشار بقوله مما ليس بفعل المكلف وفيما سيأتي بقوله والمفهم خطاب الله تعالى
المتعلق بفعل المكلف لانا اذا اريد بالجمع الجنس فسلخ عنه مفهم الجمعية ويصح اطلاقه على الواحد وان كان اللائق
ان يراد الضمير الراجع اليه مطابقا له في الجمع لان الارجاع مبني على ظاهر الحال فلذا حكم في افعالهم بجمع الضمير محافظة
للارجاع الظاهري وان كان المراد من الجمع المضاف اليه اعني قوله المكلفين هو الجنس على ما يقتضيه تقرير الآتي وبهذا
يسقط ما قيل الاظهر ان يقول بفعل من افعاله اذ اللائق ان يراد من المضاف والمضاف اليه الجنس فيصح اطلاقه على
الواحد وذلك لان دخول خواص النبي عليه السلام في التعريف انما يحمل كل منها على الجنس كما اشار اليه انه انما وذلك
لان الحمل على الجنس في كل منها مما اشار اليه انه لكن لا يقتضي ارجاع الضمير الى قوله المكلفين مفردا وهو ظاهر وان صح عليه
وتنافى ان المحقق العضد ايضا فانه لو فاد بفعل المكلف لكان احسن تناولا لما يهم من احكامه كخواص النبي عليه السلام
انتهى وذلك لان تناول التعريف لمثله على توجيه الشارح ثابت واما التعبير بصيغة الجمع فلان شأن الاحاطة التعريف بجميع
افراده كما ذكر في مثله لا يفاد هذا مناف لما سبق منه فان الخطاب هو الكلام النفسي وفي البيضاوي انه صفة واحدة لا تتعدد فيها
فكيف يتصور فيه التعلق بافعال المكلفين مع تعددها وتكثرها لانا نقول الكلام النفسي وان كان صفة واحدة فانه يتعدد ويتكثر
لكنها لكنه متعدد باعتبار التعلقات فيتعدد الخطاب بتعدد افعال المكلفين وهكذا يقال في صفة العلم والقدرة والارادة
وغيرها اذ مفهم التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف فيه احتاج الى ان يعد الاباحة من الاحكام التكليفية كما هو صريح
كلام المصنف باعتبار ما فيها من سلب التكليف فان نسبة الحكم الى التكليف كما يكون باعتبار كون متعلقه مكلفا يجوز ان يكون
باعتبار سلب التكليف فيطرق في الفعل والترك فلا حاجة الى تكلف الفرق بذلك بان تعلق الحكم اما تكليفي او تخييري او وضعي
كما صوبه بعضهم فلم يرد الاعتراض على من جعل الاباحة تكليفا واما يمكن توجيهه ايضا بان الله تعالى كلف عباده بعدم
ترجيح احد الطرفين على الاخر هذا وقد يجاب اه هذا مما وكرم ان العضد في شرح المختصر وكانه اراد بذلك الاعانة
على الكشف عن تعريف الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين كما نقرأ على ما يفهم من كلامه وحاصل انه لا حاجة لاخراج
مثل قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون الى اخر قيد الاقتضاء او التخيير لان قيد الجنسية مراده في امثال هذه التعاريف والمفهم
خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فانه متعلق بافعالهم وفي ايراد هذا المفهم غير موجود في مثل قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
وكذا الاشكال في المخصص ايضا وارد عليه بانه يخرج منه الاباحة ح اذ ليس فيها تكليف وما اجيب عنه بانه لا يلزم
من اعتبار الجنسية ان يكون الخطاب تكليفا بما يتعلق هو به بل يجب ان يتعلق بفعل من يتعلق بفعله التكليف فالجملة
فليس بشيء لان مثل هذا المفهم يوجد في المخصص في مثل قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون لانه فاد منها تعلق الخطاب بفعل
من يتعلق بفعله التكليف فالظاهر ان مفهم الجنسية التعريف حين اعتبر الجنسية فيه خطاب الله تعالى المتعلق بافعالهم
المكلفين فحيث انه متعلق بافعالهم المكلفة حتم يظهر خروج مواد النقض على ما اراده ان العضد ح لا بد فيه
الاباحة فطما بل الجواب ما اشار اليه انه بسابقة من ان الاباحة خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير

فنفع التوقف في خطاب الله تع المتعلق بافعال المكلفين باعتبار وجود التكليف او باعتبار سببه وله نظائر في موارده وقد اشرنا آنفا
الوجه اخرجه على مذهب من جعل الاباحة تكليفا فتذكر وامّا ما قيل في دفع الاعتراض بالحجّة وان دفع النقض بقوله تع والله خلقكم
وما تعملون لكنه لا يدفع النقض بالقصص المنبّه لافعال المكلفين فان الحكمة تلك القصص انّما هي التنبيه على وجوب التخلّق
بالاخلاق الطيبة والتجنّب عما كان سببا للهلاك بعدم الاجتناب عما كلّف الله تع باجتنابه كما اشار اليه بقوله تع لقد كان
في قصصهم عبرة لاولي الالباب وعلى هذا يكون الاخبار المذكورة متعلّقة بهم من حيث انّهم مكلّفون الا ان يكون تلك الاخبار
بتلك الجهات من الاحكام المصطلحة والعلم بها واخلاة مسمّى الفقه فقيه ان مثله جارة مثل قوله والله خلقكم وما تعملون
ضرورة ان الحكمة في تلك الآية تحذير عباده عن اتخاذ الاصنام الهة وقصر عبادتهم على خالق الاشياء فيلزمهم ان يكون مثله
واخلاة التعريف والعلم به من مسمّى الفقه فالوجه ابقاء الاخبار المذكورة على ظاهرها فيندفع النقوض باسرها

ان الخطاب عندكم قديم بناء على ان الخطاب عندكم عبارة عن الكلام النفسي الازلي وقد عرفت ان هذا عند بعض الاشاعرة
لكنه كاف في غرض السائل بكونه متصفا بالحصول بعد العدم وهو ظاهر من المثال المذكور وما هو متصف بالحصول بعد العدم
فهو حادث قطعا وليس معنى الحادث الا ذلك ضرورة انهم لا يقولون بالحدوث الذاتي والمص الهمدانية تفسير الخطاب
الوضعي اذ في بيان معناه ذكر المانعية حيث يفهم من بيانه ان الخطاب الوضعي امر يتوقف مآله الى وجوب شيء او في البيان
ان هذا انما يتم في السبب مثل السبب والشرط والركن والدليل ونحو ذلك لا في مثل المانعية وقوله الى ونحوها لا يكفي
في الاشارة الى المانعية بعد ما مرّ في شرح الخطاب الوضعي ان الكلام على تفسيره وبيانه وكون المانعية مستلزمة للشرطية
كما ان مانعية النجاسة للصلوة مستلزمة لشرطية الطهارة لا يدفع الايراد اذ الكلام في الذكر الا مستقلا ولذا
عمّم البيان في المتن بقوله ونحوها على ان المص لم يرض بالتلازم ولو رضي به لم يبق حاجة هنا الى ذكر قيد الوضع هذا
وبعد البيان اندفع ما قاله المناظران من انه يرد على انه لا يكون الشيء ركنا او دليلا او علامة من الوضعيات ايضا فانّ وجه
الانحصار على المانعية انّما هو ذلك لان كلا ذلك داخلة البيان الذي اشار اليه بقوله بيان الخ السببية والشرطية ولا
كذلك المانعية كما حققناه بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بمعنى انا لا نسلم ان المتصف بالحصول بعد العدم هو
الحكم نفسه بل تعلّقه الحادث وظهوره الى عباده فيما لا يزال فالجواب بتسليم قدم تعلّقه وحدوث ظهوره ليس بشيء
اذ ظهوره عبارة عن تعلّقه على ان اعتبار التعلّقات القديمة امّا له مستبعد عقلا ونقلا هذا وانا لم يجب بمنع قدم الخطاب
انه المناسب لما هو المقصود ههنا من تعريف الحكم المصطلح المتعارف بين الفقهاء اعني الحكم الحادث على ان يكون الخطاب
بمعنى ما خوطب به كالوجوب والحرمة لا ونحوها لان الكلام ههنا في بيان ما عند الاشاعرة وقد سبق ان الخطاب عندهم
منهم عبارة عن الكلام النفسي الازلي فلا بدّ ان يمنع حدوث الحكم ويرجع الى دليله واما مصطلح الفقهاء فيبقى الكلام فيه
غير مسلّم الا يرى ان الاعراض ههنا في المقابلة للاشاعرة فاندفع ما قاله المناظران من ان في هذا الجواب تسليما
قبل الاشاعرة ان المراد من الحكم ههنا هو الحكم القديم وهو لا يناسب غرضهم الذي هو بيان الحكم المتعارف بين الفقهاء
فلو اجاب بمنع قدم الخطاب بان المراد به ما خوطب به كان مناسبا للمساءة والمنع تعلّق الحال اه لعلّ هذا مبنيّ
على عدم الفرق بين الحل والاحلال والا فالحكم القديم هو الثابت والاول اثر المترتب عليه كالوجوب والايجاب وانت خبير
ان في ايراد الجواب بمنع قدم الخطاب وتسليم حدوث الحكم اذ لا رجع لاخذ التعلّق فالوجه ان الحل ههنا بمعنى الاحلال

والجواب

والجواب بمنع حدوث الحكم كما حررناه وعن الثانية بان او ههنا لتقسيم المحدود الحكم بانه اما تكليفي او وضعي او قضا
او بالتخيير لا للشك فلا يكون جمعها تحد واحد بدون التفصيل وقد قيل علامته كون الاخص صادقا مع الخلو والنقيض ان منع الخلو
بالجمعة الاعم المجامع للانفصال الحقيقي كما ههنا وقيل ان تناول لفظ في الفاظ التعريف لما قبل كلمة او ولما بعدها
فكلمة اوفي التعريف لتقسيم المحدود كما قيل الجسم ما يتركب من جزئين او ثلثة وان لم يوصف ذلك فيه فكلمة او فيه لتقسيم الحد
كما اذا قيل الجسم ما له ابعاد ثلثة او ما يتركب من جزئين فصاعدا وسلكي فيه من قبيل الاول حيث يتناول خطاب الله مع ما
قبل كلمة او وما بعدها واما الثالث فالتزمه بعضهم واختار المص تحد الصوم وكونه مقدمة للجواب تحد الصوم ان
ولم يقل وعن الثالث واجاب بعضهم ممن لم يزد في التعريف قيد الوضع وهم فرقتان الاولى منعوا كون خطاب الوضع
حكما ولم يقولوا بانه من الاحكام وان اصطلح غيرهم على تسميته حكما فلا مشاحة معه والفرقة الثانية سلموا كونه من
افراد المحدود لكنهم ادخلوه في التعريف بجعل الاقتضاء اعم من التصريحي والضمني تناول للحكم الوضعي وكلام المص مع
هذه الفرقة ولا كلام له مع الفرقة الاولى فيكون الاشارة عن في شان الحكم الوضعي فرقة ثالثة فرقة لم يسلموا حكما وفرقة سلموا
حكما واخذوا قيد الوضع في التعريف وقد اختار المص وفرقه لم يأخذوه لكن ادخلوه في التعريف بجعل الاقتضاء اعم من
التصريحي والضمني وقد رده المص وبهذا البيان اندفع ما قيل من ان انفهام المعنى من اللفظ لا يتعلق بارادة اللافظ فلا يخلو
اما ان ينفهم الاقتضاء الضمني من هذا اللفظ في نفس الامر اولا وعلى كلا التقديرين احد الجوابين فاسد انتهى وذلك لان
من لم يسمع خطاب الوضع حكما لا يلتفت الى ما ينفهم من هذا اللفظ حتى يلزم فساد الجواب الاول على ان مثل هذا التعميم ناش
من الضروق ولا ضرورة لهؤلاء الفرقة وقد تقرر ان الفاظ التعاريف يجب حملها على المعاني التي يتبادر منها
وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اما اولا اه فقد عرفت اندفاع الوجه الاول مما قررناه لان كلام المص ههنا انما هو
جعل خطاب الوضع من افراد المحدود وادخله في التعريف بنعم الاقتضاء وليس كلامه مع من لم يجعله من الاحكام والوجه الثاني
ايضا مندفع لان حاصل كلام المص ان الحكم الوضعي وان كان عبارة عن الخطاب بتعلق شيء بشيء لكن المفهوم منه
واللازم له تعلق شيء بشيء والحكم التكليفي وان كان عبارة عن الخطاب والايجاب بفعل ونحوه لكن المفهوم منه
واللازم له وجوب فعل ونحوه مثلا في ايجاب الصلوة لدلوك الشمس بقوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس حكما
مختلفان في الحقيقة ايجاب الصلوة وجعل الوقت سببا فالاول خطاب متعلق بفعل المكلف بالاقتضاء واللازم له
وجوب الصلوة عليه والثاني لا اقتضاء فيه اصلا نظر الى ما تعلق به وانما الوجوب فيه تعلق الوقت بالصلوة ووجوب
وجوبها غير وفي البين ان تنافي اصل اللوازم يدل على تنافي الملزومات فلما كان الملزومان ههنا متباينين لا يكون
احدهما مندرجا في الاخر فنعم لو كان اللازم لازما محضا لم يكن بين اللوازم تباين فيمكن اندراج احد الملزومين في الآخر
وليس الامر ههنا كذلك وبالجملة فلا اقتضاء في الحكم الوضعي لا صراحة وهو ظاهر ولا ضمنا بل المرجود فيه مقارنته للامر
بشيء فيه اقتضاء وفي البين ان ما يكون من الامور الضمنية في التعريف في الاجزاء العقلية المحوجة على التعريف وحيث لم يوجد
ذلك ههنا فلا بد لمن جعل حكم خطاب الوضع من المحدود ان يذكر قيد الوضع في التعريف حتى يكون جامعا فتأمل
هذا البيان وكانه قوله بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص لان ذلك انما يكون اذا كان التكليفي متناولا للوضعي وذلك
ذلك وظاهر ايضا اندفاع قوله على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي فتعلق شيء بشيء فيه تسامح لان مقصود المص ذلك

وذكر ذلك في شرح المختصر وابن

بيان ما هو اللازم للحكم الوضعي على ما هو صحيح ثم قوله واما نفس معناه فقد اشار اليه سابقا بقوله وهو الخطاب بان هذا
سبب لذلك او شرط له الخ فلو قال الظهر مسببة المفهوم منه الخطاب بتعلق بشئ بشئ لكان ذلك وكيلا جدا بل ذلك
عينه هذا حاصل ما افاده الشريف العلامة مع زيادة منا قبلنا وبهذا التحقيق اندفع جميع ما ورد على هذا الجواب
لا يجدي نفعا لانه مغاير لمفهوم الحكم التكليفي والوضعي لابتناء اندراج احدهما في الآخر فتبعد جعل الخطاب التكليفي اعم
بالمعنى الذي ذكره الشارح لا بمجاز لجعل الوضعي بحيث لا اقتضاء فيه اصلا نظرا الى ما يتعلق به فالحق ما ذكره انه الثاني
ما قيل ان بيان اللازم على الوجه الذي ذكره المصنف لا يفيد تباين الملزوم بل الاولى ان ما ذكره المصنف في العبارة نظير
قولك المفهوم من الانسان قابلية العلم والمفهوم من الحيوان ليس هذا وفي البين انه لا يفيد تباين الانسان
والحيوان ووجه اندفاع كلامنها ظاهر مما حققناه والبحث الذي في الفاضل اللبيب في قوله انه ساق كلامه هذا بعد قبول الجواب
الذي حققناه بنقله عن الشريف ساق كلامه هذا لدفع ما في تحشيته فلان فيه تسامح ببيان الشارح حيث اورده
رد المس دفع الشارح بما حققناه ولم يشعر انه لو كان الامر كما فهمه لانهدم الجواب الذي ارتضى به في السيد المرتضى
مع ان ما ذكره من انتباه بين اللازم المحدود وبين اللوازم الغير المحدودة وما اورده في النظر في
الثاني وهو منافي الاول كما حققناه فلا اعتراض المذكور مندفع عن المصنف من غير تسامح فيما قرره تحديد وبالله التوفيق
ويجعل الخطاب التكليفي اعم قبل اذا اعتبر الاقتضاء الضمني وجعل التكليفي شاملا للوضعي كان الفصل واظنه
الحكم لانها ذكرت في القرآن للاعتبار فكل قصد تتضمن ان يقال لا تفعلوا فعل هؤلاء لئلا تعاقبوا بعقابهم وافعلوا
فعل هؤلاء لئلا تثابوا مثل ما اثيبوا واجيب بان الفصل بهذا الاعتبار داظنه في المحدود ايضا ولا يخفى انهم انما ارادوا بالاقتضاء
الاقتضاء لاخراج الفصل كما سبق فبعد دخولها بهذا الاعتبار لم يبق حاجة الى اخراجها الا ان يقال للفصل اعتبارين
ولا يخفى ما فيه فالوجه ان الاقتضاء الضمني غير موجود في الفصل بل الاعتبار فيها في قبيل النحوي ولا يخفى ان مثله غير مفسد
في التعريف ثم اقول يرد على جعل الاقتضاء اعم من الحمل وجعل الحكم الوضعي داخلا فيه انه لو جعل التعلق الواقع في التعريف
اعم مما بالذات او بالواسطة لكان الحكم الوضعي داخلا في التعريف من غير حاجة الى تعميم قيد الاقتضاء ضرورة
ان خطاب الوضع متعلق بافعال المكلفين بواسطة التعلق بالسبب او الشرط وكون ذلك الا ان يقولوا بعد اخذ قيد
الاقتضاء في التعريف لداع سابق يكون المناسب تعميم فافهم ذكره بعض المحققين عرف صاحب المنهاج
اولا اصول الفقه بمعرفة دلائل الفقه اجمالا والفقه بالعلم بالاحكام الشرعية ثم قال بعد ايراد بعض المباحث على التعريفين
ولا بد للاصولي من معرفة تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها وجعل ذلك وسيلة الى بداية البحث بتعريف الحكم
فعرفه بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فظن انه عرف الحكم الشرعي الواقع في تعريف الفقه
فبغير قيد الشرعية فساق كلامه ههنا على ذلك لكن لا شك ان مقصوده في قوله ولا بد من تصور الاحكام الاحكام
الشرعية اذ اللازم للاصولي تصورها ليتمكن من اثباتها والنفي لا مطلق الاحكام فليس في كلامه دليل بل اشارة الى
انه عرف الحكم فقط كما فهمه المصنف ولذا جزم انه المقصود في شرح المختصر بان المعرف بخطاب الله الخ انما هو الحكم الشرعي هذا
وا قول قد اشرنا الى ان غرض المصنف انما هو تعريض الاشاعرة بانهم حملوا الاحكام في تعريف الفقه على معنى الطلب واللازم لهم
ان يحملوه على الحكم المصطلح فبانهم سبا وقد اطلق كثير منهم في بيان معناه المصطلح ولو كان مرادهم بيان الحكم الشرعي

ان يحمل الحكم الواقع في تعريف الفقه على معنى النسبة وهو خلاف مصطلحهم فتدبر في هذا فانه صادر عن مصدر التحقيق

بمعنى الشرعي اي الواقع في التعريف قيد للحكم لما ان المعرف مطلق الحكم ما يتوقف على الشرع لا ما ورد به خطاب

الشارع والا لكان ذكر الشرعي عبثا تكرارا بمعنى الشرعي [illegible] في المعرف اي التعريف ما ورد به

خطاب الشارع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان التعريف بخطاب الله اعم من المعرف لشموله مثل وجوب الايمان مع

عدم تناول المعرف اياه وترائيهما ان ما ورد به خطاب الشارع اعم مما يتوقف على الشرع فلو اريد الاول لا يلزم من

كون التعريف اعم من المعرف وجها ان اريد بالشرعي في هذا المقام بكون الحكم بمعنى النسبة فلا يلزم اسناد الشيء قيد الشرعية لا

لان المعرف المذكور ولا في تعريف الفقه ايضا هذا فان قلت كيف يصح تعريف الحكم الشرعي بمعنى ما ورد به خطاب الشارع

بخطاب الله اه وهل هذا الا تعريف الشيء بنفسه مع زيادة بعض القيود اجيب بان الخطاب في جانب المعرف بمعنى الكلام

اللفظي وهو ظاهر وفي جانب التعريف بمعنى الكلام النفسي فلا اشكال لكن هذا انما يتم على مذهب بعض الاشاعرة واما

على من يحمل الخطاب في التعريف على الكلام اللفظي كما سبق منه فلا يتم قلت المراد فالوجه ان المعرف يحمل على معناه اللقبي

اعني الحكم المصطلح فكانه قيل الحكم المصطلح عند الفقهاء عبارة عن خطاب الله اه وبهذا اندفع ما قيل كما سيذكر

من ان المعنى الذي اختاره للشرعي اعم مما ورد به خطاب الشارع وان اخرج التعريف عن العموم الموجود في بعض المعرفات

على ما سيذكر كما سيعلم لكنه جعل التعريف المذكور اخص من المعرف من جهة ان المعرف متناول للمقصص دون التعريف

فاوجه ترجيح احد المعنيين للشرعي على الاخر انهم وذلك لان المراد بالحكم الموصوف بما ورد به خطاب الشارع الحكم

المصطلح بين الفقهاء وذا غير متناول للمقصص قطعا ثم ان ارادة هذا المعنى اللقبي لا يمنع من وقوع كون التعريف اعم

من المعرف حين اريد بالشرعي ما يتوقف على الشرع على ما اشار اليه المصنف او يكون الحكم المصطلح عبارة عن خطاب

يوجد فيه التوقف على الشرع ضرورة ان المعنى الوصفي ملحوظ فيه وظاهر ان التعريف المذكور متناول له والمعرف بخلاف

المعنى الاول اعني ما ورد به خطاب الشارع فان المعنى الوصفي وان كان ملحوظا في الحكم ايضا لكن من الظاهر ان الحكم

المصطلح لا يوجد في المقصص بمنع تناول المعرف للمقصص فافهم الفرق بين المعنيين عند اخذهما في المعرف ولا تغفل

(جلبي) انما ذكر التحقيق ان يقال المراد بالحكم الشرعي المعرف بما ذكر هو ما ذكر والا فالعاني اللغوية غير معتبرة في الاجزاء

في المعنى اللقبي فسواء اريد بالشرعي الموقوف على الشرع او ما ورد به خطاب الشارع لا يلزم عموم الحد ولا خصوصه

انتهى فانه توسل بذلك الكلام الى دفع الايراد بالتقصص على معنى ما ورد به خطاب الشارع والرد بكلام المصنف ههنا

وان يكون ذلك المعنى الوصفي ملحوظا ههنا في المعنى اللقبي ايضا فتوجيه المصنف حقيقة الايراد بالتقصص مندفع

كما حققناه فتدبر وبالله التوفيق اسناد امر الى اخر لا بمعنى خطاب الله اه والا لكان قيدا شرعيا في التعريف

(جلبي) تكرارا وهو ظاهر بل كان قيد الشرعي في العرف لغوا كلغوية بهذا المعنى كما سبق وما قيل ان مدخول الثابت بالاقتضاء

لا ثبات لا يوجد فيه الحكم المفسر باسناد امر الى اخر نسب اليه ايجابا او سلبا كما سبق منه فليس بشيء لان ذلك

التفسير انما يكون عند الانفراد عن قيد الشرعي واما عند انضمامه اليه فهو بمعنى النسبة المطلقة انشائيا او خبريا بل المتبادر هو

الاول لكونه مدار الاحكام الشرعية ويؤيد ما قررناه اكتفاء المصنف بقوله اسناد امر الى اخر عن الحكم على الفعل

عن المحكوم به في الوجوب والحرمة وغيرهما اما في باب الطلاق ونحوه فالشرط على الشروط واما في باب الطلاق ونحوه

على الكل بناء على ان المحكوم به مشروط بالحكم وان الحكم جزء منه هذا وقيل او في باب الطلاق اسم الملزوم على اللازم بناء
على ان الحكم نسبة مستلزمة للمنسبين وفيه ان الاستلزام المذكور انما يكون بعد اعتبار الحكم في المحكوم به ضرورة ان النسبة
مغايرة للمنسبين ومثله غير ملتزم في علاقة اللزوم فلم قال في باب الطلاق في اسم الملزوم على اللازم البين بحاله
الاول اه حاصله ان التعريف المذكور تعريف بالمباين لان الفرض ههنا تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء اعني الاثر الثابت
بخطاب المدح وخطاب المدح قديم مباين للاثر المذكور واجيب عنه بوجوه الاول حاصله الاجوبة انا لانم ان هذا
تعريف بالمباين لانه كما ان المراد بالحكم الشرعي ما حكم به كما هو المصطلح عندهم كذلك المراد بخطاب المدح ما خوطب به
للقرينة العقلية القاطعة على ذلك والمعنى الحكم ما خوطب به بخطاب المدح فلا تباين بينهما لان الواقع
ولا ان الاستعمال وسلم التباين بينهما لكنه لا تباين سهما الواقع واما ما اشار اليه سابقا من تسليم قدم الخطاب
ومنع حدوث الحكم فهو وان كان مخالفا لمصطلح الفقهاء لكنه مبني على مذاق بعض الاشاعرة من تسمية الكلام النفسي
الازلي بالخطاب والكلام ههنا مع جمهورهم الذين جعلوا خطاب المدح عبارة عن الكلام اللفظي على ان ما في الشرح
كلام مع المعتزلة والكلام ههنا مع الفقهاء فلا يقتضي حقية الجواب السابق ضعف هذا الجواب وبالعكس كما توهم وهذا
ولا يناسب ايضا ان يقال السابق لا يلزم الغرض بل اللازم لغرض الفقهاء ما ذكر ههنا كما قيل الثاني اه حاصله
ان المراد بالحكم الايجاب والتحريم لكنه يطلق على الوجوب والحرمة تسامحا فلا تباين بين العرف والتعريف
وان كان المراد استعماله فيه فلا تباين ايضا وذلك مبني على التسامح بناء على ظهور فليس حاصل هذا الجواب منع كون الحكم
حقيقة عرفية في المحكوم به وحاصل الاول على تسليمه حتى يرد عليه انه ينبغي تقديمه على الاول بناء على ان حق النفي ان يقدم على
التسليمي بل حاصله ان لو قطع النظر عن كون الحكم حقيقة عرفية في المحكوم به يندفع الايراد بابقاء التعريف على
ظاهره وارتكاب التسامح في موارد استعماله فالغرض هو الحكم بمعنى الايجاب والتحريم والمستعمل هو الحكم وقد استعمل
ذلك في الوجوب والحرمة تسامحا ثم ان هذا الجواب مبني على التنزل اذ الغرض دفع الايراد المذكور سواء حمل التعريف على
مصطلحهم كما هو مبني الجواب الاول او حمل التعريف على ظاهره وبنى الاستعمال على مصطلحهم كما هو مبني الجواب الثاني فلا يرد ان
الجواب الثاني مخالف للاصطلاح الواجب اعتباره فيما نحن فيه ان كان كذلك بالنظر الى الاصل المنقول عنه
الثالث ان الحكم اه حاصله كما نقل عنه ان الحكم الذي هو خطاب المدح امر له تعلق بجانبين لان الخطاب نحو التفهيم
نحو الغير فاذا اعتبر الجانب الذي هو الفاعل يقال له ايجاب وان اعتبر جانب المفعول وهو فعل المكلف يقال له وجوب فالحكم
شئ واحد يعرض له تعلقان بوصف بهذا الاعتبار تارة وبذلك اخرى فالايجاب والوجوب متحدان في الوصوف
الذي يقوم ما به وهذا معنى قولهم متحدان بالذات ويختلفان بالاعتبار انتهى وتنظر هذا ما اشار اليه الاشاعرة
في بحث الصفات الالهية ومنهم الشيخ من ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور او ان نسبة القدرة
يسمى ايجابا له واذا نسب الى المقدور يسمى خلقا وتكوينا فحقيقة كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور هذا
واعترض عليه بان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولتان متباينتان ذاتا واعتبارا وبانه
لا يتصور فرق بين الحكم ودليله لانه نفس قول الفعل واجيب عن الاول بان ذلك في الامور الحقيقية والكلام في الاعتبارية
على ان هذا السؤال لا يرد على ما حرر الشيخ وعن الثاني بان الحكم هو القول النفسي المناسب لمعنى القول

ثم اقول يرد عليه بعض الاشكالات بالخطاب مشهور وبهي التنبيه، ولا نزاع في ان الحكم بهذا المعنى صفة للفعل لا للخطاب وانه ايضا لا خفاء في انصاف بعض الافعال بالوجوب دون بعض فالصلوة واجبة على من بلغ حد التكليف دون فرد لم يبلغه وكذا اذا كون واجبة على من بلغ حد التكليف مع ملك النصاب دون تجرد وعدم الفعل لا ينافي اتصافه بالفعل كوجوب، اذ المعنى بوجوب الفعل كونه مطلوب الايقاع ممنوع الترك، وذا لا ينافي عدمه وايضا لو سلم اتحاد الوجوب والايجاب بالذات فقد لا ينافي انصاف الفعل بالوجوب وغيره باعتبار اخر يطلق الحكم على الوجوب وغيره بهذا الاعتبار ولهذا يقال للهيئة الحاصلة للمكلف بالصلوة مثلا انها واجبة ولو لم يكن الوجوب صفة للصلوة لما صح الحاق الوجوب عليه وقد تقرر ان اسم الفاعل لا يشتق لشئ باعتبار فعل حاصل لغيره وجوابه انا قد اشرنا الى ان المختار الموافق لمصطلحهم هو الجواب الاول وما عداه من الاخيرين تنزلي فلا يرد ما ذكره في دفع الايراد من كون التعريف المذكور تعريفا بالباين لما حاصل الا صورة وانصاف بعض الافعال بالوجوب دون بعض لا يقتضي كون الوجوب صفة لذلك الفعل فلم لا يجوز ان يكون ذلك الانصاف لكون الايجاب متعلقا بذلك الفعل ثم يكون الوجوب المذكور عبارة عن تعلق الخطاب بالفعل ويكون معنى قولنا الصلوة واجبة الصلوة تعلق بها الخطاب الايجابي ولا بد لنفي ذلك من دليل الا يرى ان الصلوة مثلا غير موجودة قبل ايجاب الله مع فلو اقتضى قولنا الصلوة واجبة كون الوجوب صفة للصلوة وذاتها لزم ثبوت الوجوب قبل وجود الصلوة على ما تقرر من ان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له وذلك الظرف ان خارجا فخارج وان ذهنا فذهن فالتحقيق ان معنى قولنا الصلوة واجبة تعلق بها الخطاب الايجابي فع الوصف المذكور بعد ان اشتقاق اسم الفاعل لشئ مبني على الاعتبار وبهذا البيان ظهر انه لا حاجة الى ما قاله الشريف في حواشي المختصر الحاجبية من ان هذه المنازعة اعني بين ان القصد وبين الجمهور منازعة لفظية اذ لا شك ان الخطاب النفسي القائم بذاته يسمى ايجابا بالمتعلق بالفعل يسمى ايجابا وان الفعل مثلا بحيث تعلق به ذلك الخطاب الايجابي يسمى وجوبا فلفظ الوجوب ان اطلق على ذلك الخطاب فحيث متعلقه بالفعل فالامر على ما قرره القصد المحقق ولا بد من المساهلة في وصف الفعل بالوجوب وان اطلق على ذلك التعلق كون الفعل بحيث يتعلق به ذلك الخطاب لم يتحدا بالذات انتهى بل لا وجه له لان مدار الاعتبارين على شئ واحد اعني كون الوجوب عبارة عن تعلق الخطاب الايجابي فالامر كما قرره المحقق من انهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار والوصف المذكور على كل تقدير مبني على المساهلة فالايجاب نفس قوله اوجدت فعل وليس للفعل او فعل المكلف منه اي من ذلك القول صفة اي تبوتية على ما هو اللازم في حمل الوجوب مثلا على فعل المكلف بناء على ما تقرر من ان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له فاذا لم يوجد تلك الصفة كان الوجوب مثلا متحدا بالذات مع الايجاب وانما قلنا ليس للقول للفعل من ذلك الفعل صفة تبوتية لان القول ليس لمتعلقه اي ذلك القول والمراد بالمتعلق فعل المكلف صفة او تبوتية لتعلقه اي ذلك القول بالمعدوم اعني فعل المكلف وقت التكليف وبهذا البيان اندفع ايضا ما يتراءى من ان دعواه ان كون الوجوب صفة فعل المكلف ودليله اعني قوله لتعلقه بالمعدوم لا يستلزمه اذ الوجوب عبارة عن لزوم الوجود بحيث لو لم يوجد يأثم المكلف فيجوز ان يكون صفة للمعدوم وليس صفة حقيقية حتى لا يقوم به وذلك لانا نقول اللازم ههنا كون فعل المكلف امرا ثابتا قبل الوجود فانظاهر كون الوجوب مثلا صفة تبوتية على ان للجمهور على مذهب الجمهور

زعموا ان الوجوب واشباهه غير الامور الثابتة بخطاب الله وغير صفات افعال المكلفين فكلام انك مصادم وبتم عليهم تعليما
وهو اى الحكم اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى مايتعلق بالحكم وهو فعل المكلف يسمى وجوبا وهما متحدان ذاتا
ومختلفان بالاعتبار اذ باعتبار نسبته الى الله تعالى الحاكم والمحكوم به كما حققناه في تعليق قدس البارى حيث يسمى ايجابا وخلقا
باعتبارين وقد اعترض بمثله الرئيس ابو علي في الشفا وقال مثل التعليم والتعلم متحدان ذاتا ومختلفان اعتبارا وحققته
بما لا مزيد عليه فان قلت الوجوب مترتب على الايجاب تعالا وجب الفعل فوجب وذلك يناقض الاتحاد المذكور قلت
يجوز ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار اخر اذ مآله ترتب احد الاعتبارين على الآخر وقد عرفت انفا ان الايجاب والوجوب
اعتباران في الحكم فلا مانع من ترتب احد الاعتبارين على الآخر مع اتحادهما الذاتي وقد اجيب عن ذلك اه وقد اشار
اليه الامام في المحصول والعلامة الشيرازي في شرح مختصر الاصول وردوه بانه لا يصح نجواز بيعه وصحة اسلامه اه
قيل لم يتعرض المصنف لعدم الصحة في جواز البيع لانهم اذا ان يكون كتعرضه له في الخوانيه هذا ولا يخفى ان قول المصنف واما في غيرها
(جلبي) بيانا عن التعرض له في الخوانيه ايضا فالوجه ان يقال اذا سقط كلام المصنف ان الكفر حكما شرعيا باعتبار تعلقه بفعل وليه لا يصلح قطعا
في الاسلام والصلوة واما في غيرها نجواز بيعه فكذا ايضا ولو سلم فهنا حكمان بترتب احدهما على الآخر فلا بد من
وصول كل منهما في تعريفه فينبغي ان يقال باقتضاء العباد والاشارة الى وضع التوفيقية جمع بين الامور الثلثة وهذا
السؤال اى السؤال الثاني الذي هو الراجع للسؤال الاول بالنسبة الى جواز بيعه كما اشرنا اليه ولهذا قدم رد الجواب عن الرد
الثاني على الجواب عن الرد الاول وذلك ان تقول آخر الجواب عن الاول لطول ذيله وما قيل من ان الجواب الثاني جواب بعبارته
عن الرد الاول وجواب عن رد بعبارته عن الرد الثاني فلذا اخر فكونه جوابا عن الردين معا عبارة واشارة ر
فبعد تمامه لا يقتضي ذلك بل المناسب ان تقدمه على الاول فانهم مصرحون بان الاحكم بالنسبة الى الصبي الوجوب
اداء الحق من ماله وذلك اى وجوب الاداء على الولي اذ الصبي ليس بمكلف فاذا تعلق الحق بماله بانبانه او تعلق بذمته بتعريفه
فوجوب الاداء هنا انما هو على الولي فليس عليه حكم شرعي حتم يلزم وضوله في التعريف وما قيل من ان وجوب اداء الحق من ماله
سبق في الوجوب يثبت الخروج ماله او في ذمته وذا يقتضي كون وجوب الاداء على الصبي ونيابة الولي عنه في الاداء للخروج عنه
تعلق الخطاب حقيقة بفعله دون فعل نائبه فليس بشئ لان ثبوت الخروج ماله او في ذمته لا يقتضي كون وجوب الاداء عليه
او لا تكليف على العاجز ولو كان الامر كما توهمه لزم ان يكون في العباد مكلفون غير الحاجة الى تبديل المكلفين بالعباد وهو ان القائل
بقصور الاعانة للعصاة لم يكن ان يقول بتكليفهم بالايمان والطاعة وفيه ايضا ان الصبي لا يصح منه الايمان والطاعة
الوضعية حقه او لا شك ان اتلاف الصبي سبب لوجوب الضمان على الولي وكذا [illegible] بسبب [illegible] تعلق الحق بماله
او بذمته الواجب اداؤه على الولي وغير البين ان الحكم المعرف ههنا اعم من التكليفي والوضعي فلا بد من ارادة ما يعم
بان يقوم العباد مقام المكلفين ثم لا يخفى او بعد ما علمت ان لا وجوب اداء على الصبي وانما ذلك على الولي ان
ان الوجود ههنا تعلق حكم بماله الحق بماله او بذمته وذلك ليس بحكم شرعي تكليفي فلا يدخل مسئلة التعريف واه اقيم
العباد مقام المكلفين لانتفاء تعلق الخطاب بالافعال فلا وجه للتبديل المذكور قطعا وحاصله ان مسئله ليس مما ارادة المعرف
ولا بد خلة التعريف ايضا وقد اشرنا انفا الى ان مسئله مما ارادة المعرف لعمومه الحكم التكليفي والوضعي وان مسئله متعلق بالافعال فيبقى
بالسببية مثلا فينبغي ان يقام العباد مقام المكلفين ثم في قوله ان تعلق الحق بماله او بذمته مسامحة كما يعلم مما ذكرنا والمراد بالخطاب بتعلق الحق
بماله او بذمته على ما سبق جعل فعله سببا لوجوب اداء الحق من ماله على الولي قيل وقد سبق نظير هذه المسامحة كما ايضا لما انه وقد عرفت منا ...

(جلبي) هنا سهو

حسروم

وقد زاد البعض قوله اللهم
الا يقال هناك مسامحة
واه وجدت ههنا صدر مسلة

وبان الصحة والفساد اه جواب عن الرد الاول وحاصله ان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية بل هو
فعدم جريان توجيهاتهم المذكورة فيهما غير مضر لهم لانه خارج عن المدعى ايضا وذلك لان الكلام انما هو
الآتي به موافقا لما ورد به الشرع والفساد عبارة عن كونه مخالفا له وكل من الموافقة والمخالفة امر يعرف بالعقل ولو بالواسطة
الحس بعد ورود الشرع بذلك الفعل ثم البين انما يجرد ورود الشرع بالفعل نفسه لا يقتضي كون الموافقة والمخالفة
شرعيين ايضا نعم لو كانت الصحة والفساد عبارتين عن كون الفعل مسقطا للقضاء على نفع وجوبه وغير
مسقط له كما ذهب اليه الفقهاء لا يمكن ان يكون الصحة والفساد شرعيين او بعد ورود الشرع بامرها لصلوح
بالتميم بحاجة في معرفة انها مسقطة للقضاء اولا الى توقيف الشارع لان بعضها لا يسقط القضاء كصلوة التميم
المقيم وفاقد الطهورين والمربوط والاعمى المتحير الذي تحرى له بصيرة ثانية طاهر ونجس فاختلف تحريهما و
البصير المتغير تحريه فيهما وبعضه يسقطها كصلوة المتيمم الساتر والعاجز عن استعمال الماء للبرد وفي البين ان مثله
لا يعرف بمجرد العقل لكن انه بني الكلام على ما ذهب اليه المتكلمون فان الصحة والفساد عبارة عن الموافقة والمخالفة
المعلومتين بمجرد العقل بناء على ان المأمور به ومنهم المصنف ذهبوا الى ذلك او زعم ان مآل المعنيين على امر واحد وان
الصحة والفساد بالمعنى الثاني ايضا عقليان لان لزوم قضاء الصلوة في الصور الاولى وعدمه في الصور الثانية ورد
الشرع بها فبعد ورود الشرع بهما يكون فعل المكلف عن الصلوة مسقطا للقضاء او غير مسقط له عقليا قطعيا
ولذا قال انه المحقق المدقق ظن الاسدي ان الصحة والبطلان في العبادات من احكام الوضع وانكر ابن الحاجب
بانه بعد ورود امر الشرع بكون الفعل موافقا للامر او مخالفا له وكون ما فعله تمام الواجب حتى يكون مسقطا للقضاء
وعدمه لا يحتاج الى توقيف من الشارع بل يعرف بمجرد العقل فهو كذلك نعم توقف الشارع في كونه سببا للصلوة وتارة لها سببا بسواد فلا نسلم
حصوله ولا حكمنا به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع في شيء بل هو عقلي هذا ظاهر نجعل الوضع ظهور الصحة والفساد
بكل من المعنيين عقليا وبهذا ظهر فساد ما قيل تارة ان معرفة العقل كون المأتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا له انما تتصور
بعد ورود الشرع فيكون حكما شرعيا وما قيل ايضا تارة ان ما ذكر من مذهب المتكلمين واما على ما عرف في الشافعية فصحة الفعل عبارة
عن كونه مسقطا للقضاء والفساد خلافه وان كلا منهما بهذا المعنى شرعي كما في الصور السابقة لم تذكر ثم لو قيل جعل
الاسدي من الاحكام الصحة والفساد من الاحكام الوضعية وان لم يتم ذلك كما ذهب ابن الحاجب وغيره من المحققين وكلام المصنف
مع الاسدي وتبعه في الاشاعرة ثم كلام المصنف ههنا ويدفع اعتراض انك عليه فتدبر فان المقام من المزالق ومعنى جواز
البيع صحته ومعنى الصحة ههنا ترتب الاثر المطلوب قال في التلويح في شرح المختصر واما في المعاملات
فترتب الاثر المطلوب منها عليها ثم قال ولو فسرناها في العبادات به ورجعنا الخلاف الى الخلاف في ثمرتها لكان حسنا
وراجع الاحوط انتهى الا ان الولي مأمور بان يجره على الصلوة فلا تنتفي على الصبي ههنا من قبل الشرع قبل لا نم
ان معناه ما ذكر بل معناه استحقاق الثواب بالفعل لا العقاب بالترك وتحريض الولي امر خارج عنه وآجيب بان الصبي
المميز وان لم يكن اهلا لفهم خطاب الشارع وما يقتضيه مقصودا بالتكليف لكنه اهل لفهم خطاب الولي والندب كما يثبت
بامر الشارع يثبت بامر الولي وغيره ممن يجب له الطاعة فكون صلوته مندوبة لا يقتضي كون الصبي مأمورا به من قبل الشارع
بل يجوز ان يكون بامر الولي المأمور من قبل الشرع ابتداء فعلى هذا لا يكون من الاحكام الشرعية لعدم كون الامر بها من قبل الشرع
بل من قبل الولي

الا بر صلوة الصبي ص

ويرد ان الامر قبل الشرع ان كان للندب فالحاجة الى توسيط وان كان للايجاب يلزم وجوب التصلوع على النبي بواسطة
على ان الامر الندبي بواسطة الولي لا يناقض كونه من الاحكام الشرعية وقد سبق ان طاعة السيد واولي الامر طاعة الله شرعا
وخطابها خطاب الله شرع فكذا طاعة الولي وخطابه مع ان توسطه الواسطة لو كان منافيا لكون الفعل من الاحكام الشرعية
كما يفهم من تقريرين يلزم عدم ثبوت الاحكام الشرعية بالاجماع الا ان يفرق بين الاجماع وبين ما نحن فيه فالكل لا ينصف
ان كلام الثانية الوجه الاخير ضعيف لعدم خطاب الله مع هذا على ظاهره كما هو الظاهر ومن البين ان خطاب

الله مع الاولين كما اراده المصنف موجود بالقياس ولعل الناظرين حمله على معنى ان اثر خطاب الله مع هو من
اثر خطاب الله مع فاعترضا عليه بان المراد بالخطاب ان زعم المصنف ما هو من صفات الله مع لا الاثر الثابت بالخطاب
فكيف ينتقض بالحكم الثابت بالقياس ثم وجهاه بانه كلام على التنزل هذا ولا يخفى ان ظاهر الكلام لا يحتاج الى
البناء على التنزل نعم ورود الاعتراض المذكور مظهر اما في الواقع على مذهب فمن زعم ان كل مجتهد مصيب واما
بحسب زعم المجتهد على مذهب فمن قال ان المجتهد قد يخطئ وقد يصيب فلا يرد انه مبني على كون كل مجتهد مصيبا
والجواب ان كلا منها كاشف عن خطاب الله مع الذي هو القرآن وذلك لان [illegible] قوليا او فعليا تكون بالوحي
وكذا ما صدر عنه عليه السلام بالاجتهاد [illegible] المقرر عليه واما الاجتهاد الذي ينبه عليه فلم يظهر له حكم واما الاجماع
فلا بد له من سند اما من القرآن واما من السنة الكاشفة عن خطاب الله مع وما قيل من ان هذا الجواب وان لا يتم الاجماع لكن
لا يلزم السنة القولية لانها احكام الله مع لقوله مع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فليس بشيء لان ذلك لا ينافي
كونه كاشفا عن خطاب الله مع بل قوله مع [illegible] فظهر بهذا البيان انه لا حاجة الى ما قيل ايضا من ان معناه وما ينطق
بالقرآن عن الهوى والا فلا يصح بالنظر الى اجتهاده الذي لم يصب فيه وان لم يقرر عليه على ما هو المختار وذلك
لان الاجتهاد الغير المقرر عليه لا حكم له والاجتهاد المقرر عليه وحي فطما وكذا باقي السنة القولية والفعلية وحي من الله مع
كاشف عن خطابه ومعرف له من غير حاجة الى التخصيص لانه بالقرآن بخلاف اجتهاد المجتهدين فانه لكونه محتملا للاصابة
والخطاء لا يكون كاشفا عن خطاب الله ومعرفا له نعم الامر وان كان مظهرا للحكم في زعم المجتهد ولذا عد الثلثة
اصولا مطلقة دون القياس فاندفع ما قيل ان اراد خطابه الاولي فالقرآن ايضا كاشف عن ذلك فلا وجه لتخصيص
السؤال بها وان اراد خطابه اللفظي فلا نسلم ان كل منها كاشف عن الخطاب عنه فالحق ان السؤال غير وارد وجواب
لان كل منها كاشف عن الخطاب الاولي كالقرآن بخلاف القياس فانه كاشف عن علة مستنبطة فمن اورد الكتاب
والسنة والاجماع انكر انكشف عن ذلك الخطاب ولذا عد الثلثة اصولا مطلقة والقياس اصلا من وجه ودون اخر انتهى
وذلك لان القرآن كالكلام يطلق على النفسي واللفظي كما قرر في كتب الكلام وكل منها خطاب الله مع وان كان اللفظي
كاشفا عن النفسي ولا كذلك السنة فانه ليس خطابه مع وان كان كاشفا عنه بسبب كونه بالوحي وكذا الاجماع
المبني على السنة او القرآن فالحق ان كلا منها كاشف عن خطابه مع [illegible] نفسيا كان
او نفسيا بخلاف القرآن فانه عين خطابه مع واما القياس فلا شك انه لا يكون كاشفا عن نفس الامر عن خطاب الله مع
لاحتمال الخطاء فيه وان كان مظهرا للحكم على رأي القائس وبالجملة فالمكشف المراد ههنا موجود في السنة والاجماع
دون القياس واما القرآن فهو عين خطابه مع وان كان اللفظي منه كاشفا عن النفسي وهذا المكشف الاخير غير مقصود ههنا

وان خفي ذلك

لان الاجماع لكونه مبنيا على القطع كاشفا عن خطابه مع
والا لزم الاجماع على خلاف الواقع وهو باطل لانا
الاجماع لا بد له من سند وسنده قد يكون قياسا فكيف
يكون الاجماع كاشفا عن خطابه مع وانما قلنا يكون
خطأ كاشفا عن خطابه مع لانه لو كان كاشفا عنه
وانما الكلام فيما لو كان قوليا او

حاشية: حرر عليه

حاشية: تعلق بالمتن

حاشية: جلبي

حاشية: سواء ناخره والبقاء جلبي

حاشية: بجتهاد

على وان خفي ذلك على القائل فيكون ذكر العلمية تفريع على طوالا عتراضين ولذا اجاب عنهما بجواب واحد
فلا يخرج مثل وجوب الايمان ووجوب الاعتبار ولا يخرج النظريات انظر عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العلمية في تعريف
الفقه لما قدمناه خروج المذكورات عن تعريف الفقه والقائل ان يقول اعتراض على المصنف فيما حمله الحكم سابقا على
الحكم المصطلح دون التنبيه وزعم ان قيد العلمية احتراز عن مثل العلم بان الاجماع حجة وانما اخرج لهذا المحل لاجل الرد
فيما ذكره ههنا فانه بعد توجيه الفعل بما يعم القلب والجوارح لا يكون قيد العلمية مكررا فحاصله ان قيد العلمية مكرر على
المصنف لانه يجوز ان يراد بالحكم الحكم المصطلح فعلى هذا يكون مثل وجوب الايمان ووجوب الاعتبار خارجا بقيد الشرعية بمعنى التوقف
على الشرع لان كلا منهما لا يتوقف على الشرع على ما مر في المصنف لكن النظريات مثل كون الاجماع حجة غير داخلة في
تعريف الحكم لخروجها بقيد الاقتضاء او التخيير فيكون قيد العلمية ضائعا لخروج النظريات بقيد الحكم على هذا وفيه بحث فان قولنا
الاجماع حجة من المسائل الكلامية الواجبة الاعتقاد ولو كان من مسائل الاصول فكذا الحال ايضا اذ لو لم يجب اعتقاده لما كان الا
الاجماع حجة ودليلا على حكم من الاحكام وقد سبق من المصنف ان الخارج بقيد العلمية انما هو مثل العلم بان الاجماع حجة لا
الاجماع لما كان مما يجب اعتقاده كان مثل هذا داخلا في تعريف الحكم لوجود الاقتضاء فيه قطعا مع عدم الفعل الواقع في
التعريف من فعل المكلف والقلب والجوارح فنخرج مثله بقيد العلمية المختصة بالجوارح وبهذا ظهر ركاكة ما اشار اليه بقوله
لا يقال والله فاعلم قوله لانا نقول لم نخرج اه اما الثاني فظاهر واما الاول فلان مثل قولنا الاجماع حجة من المسائل الواجبة
الاعتقاد كان الاقتضاء فيه صريحا لا ضمنيا لان ذلك انما هو في الاحكام الوضعية التي تكون اسبابا او شروطا او مانعا والمسائل
الكلامية مما يجب اعتقادها بانفسها لا لكونها مقدمات الواجب المطلق الذي هو موقوف عليه على ما حقق في محله فالنفي
ان ما جوز به واقع بعدم تمام دفعه قطعا قيد خرج الاقتضاء الضمني هذا على ما ذكرنا من ان المراد قيد الوضع في التعريف
واما على ما اورده قيد خرج الوضع لان الشارع جعل كلا من السنة والاجماع والقياس حجة على الاحكام فكل منها حجة
بوضع الشارع وقد اغنانا عن هذا وبينا لك ما فيه لا نا نقول لم نخرج بقيد العلمية قد عرفت ان قولنا انفا
وقولنا بعد لا مد المراد بالعلة قوله وجوب الفعل بمقتضاها ليس الفعل بالجوارح بل اما وجوب الاستدلال بها والافتاء بموجبها
او وجوب الامتثال بها والفعل بموجبها اعم من فعل القلب والجوارح فنخرج بقيد العلمية المختصة بالجوارح فكانه اشتبه بين العلمية
وبهذا ظهر ركاكة قوله ويمكن ان يقال اه بعد ما يمكن ان يقال في فائدة قيد العلمية انه وان لم يخرج مثل الاجماع حجة لكن يخرج مثل
جواز الاجماع ووجوب القياس وكل منهما حكم شرعي وذلك لان هذا ان كان مبنيا على تخصيص العلمية بما يتعلق بالجوارح
فلا وجه للتخصيص باخراجهما بل يخرج ايضا مثل قولنا الاجماع حجة لما حققناه وان كان مبنيا على تعميمه بما يتعلق بالقلب
والجوارح فلا نخرجهما ايضا والحق ان العلمية بمعنى ما يتعلق بالجوارح فقط فالعلم بعد دخوله في الحكم خارج بهذا القيد
مثل جواز الاجماع فيه ان الحكم بجواز البيع جواز الاجماع بعض صحته كما في جواز البيع وقد سبق منه ان الصحة ليست حكما شرعيا فلا يصح
قوله وهو حكم شرعي الا ان يقال جواز العاملات بفاسد جواز العبادات وللجواز فيها معان والمراد ههنا استواء الطرفين
اعني الاباحة وهو حكم شرعي هذا وفيه ان هذا لا تصح في الاجماع الا ان يحمل الجواز ههنا على الامكان العام المقابل للحرمة سواء
كان واجبا او جائزا وقد سبق مثله في الصحة في تعريف الفقه بمعرفة النفس ما لها وما عليها والجواز بهذا المعنى حكم شرعي فلا حاجة الى ما قيل الاولى
ان يقال مثل وجوب الاجماع فيما ظهر ان الاجماع مندوب فيكون الجواز بمعنى ما لا يمنع شرعا بل يمكن حمل قولهم مثل العلم بان الاجماع

قوله ان ما جوز به واقع بعدم تمام دفعه قطعا
قوله وهو حكم شرعي الا ان يقال جواز العاملات بفاسد جواز العبادات وللجواز فيها معان والمراد ههنا استواء الطرفين اعني الاباحة وهو حكم شرعي هذا وفيه ان هذا لا تصح في الاجماع الا ان يحمل الجواز ههنا على الامكان العام المقابل للحرمة سواء كان واجبا او جائزا وقد سبق مثله في الصحة في تعريف الفقه بمعرفة النفس ما لها وما عليها والجواز بهذا المعنى حكم شرعي فلا حاجة الى ما قيل الاولى ان يقال مثل وجوب الاجماع فيما ظهر ان الاجماع مندوب فيكون الجواز بمعنى ما لا يمنع شرعا بل يمكن حمل قولهم مثل العلم بان الاجماع

بنفس الحكم او بما اصله المقيس عليه

حجة على جواز الاجماع بناء على سنده وبنية الاجماع فيندفع الشبهة عن المتن ولا يخفى ما فيه

بناء على ان القياس لكونه محتملا للاصابة والخطاء غير فائت عن خطاب الشرع فلا يكون شرعيا ثابتا بخطاب الشرع

بالنظر الى اصله المقيس عليه وما قيل من انه لا حاجة الى هذا التعميم لان القياس فائت عن خطاب متعلق بالمقيس عليه

فليس بشيء لو كان فائتا عن الخطاب لكان دائما على الصواب على تقدير ان يكون اي مثل الاجماع حجة

او القياس حجة حكما او حكما مصطلحا وقد عرفت ان مسئلة خارج عنه بقيد الاقتضاء هذا مراده وقد عرفت انفا ما فيه

ايضا وهو اي تفسير الشرعي بما ورد به خطاب الشرع يكون تفسيرا اي الحكم بالشرعي تكرارا لان الحكم

المقيد به بهذا المعنى ايضا فيكون قيد الشرعي تكرارا ايضا فيكون وكانه يريد الزام المصنف على مذهب الاشاعرة ولزوم التكرار

لانه جزم بتكرار قيد بالاستدلال ولم يلتفت الى كونه التقييد المذكور تصريحا بما علم التزاما كما وجه انه به

فالزمه بانه يلزمك تكرار قيد الشرعي حيث حملت الحكم على المصطلح ولم ترض بالتصريح بما علم ضمنا قيد الاستدلال

فكذا ههنا واقول قد اشرنا سابقا الى ان المصنف حمل الحكم على المصطلح يريد الزام الاشاعرة من جهة ان اللازم

عليهم ان يحملوا الحكم في التوقف على مصطلحهم وحملهم على معنى انسب انانة خلاف مصطلحهم فيلزمهم اعتراف بكون

بعض الاحكام غير شرعي اي غير متوقف على الشرع حتى يكون وجوب الايمان بالله وصفاته حتى يكون قيد الشرعية

مخرجا له عن التوقف ولا يكون تكرارا ولا ينفي لهم ان يجعلوا جميع الاحكام المصطلحة شرعية اي متوقفا على الشرع

والا لكان ذكر الشرعي تكرارا قطعا على ما سيشير اليه فالالزام بالتكرار وارد عليهم لا على المصنف

وعند الاشاعرة صاورد به خطاب الشارع فقط مما لا يدرك لولا خطاب الشارع بمعنى انهما متساويان عندهم او

عبارة عن حكم الفعل والحكم لفعل المكلف قبل ورود الشرع به عندهم فمتى تحقق الاول تحقق الثاني وبالعكس واما عند

المانريدية فما ورد به خطاب الشرع اعم مما لا يدرك لولا خطاب الشرع فلو كان خطاب الشرع اه توقيفا للحكم على ما

اشار اليه المصنف يكون الحكم متساويا للاستدلال وجوب الايمان بالله وصفاته يكون قيد الشرعي مخرجا له بالمعنى الثاني

الاخص مخرجا له لا بالمعنى الاول الاعم ولذا حمل المصنف الشرعي على المعنى الثاني الاخص لكان ذكر الشرعي تكرارا

بأي تفسر فسر الشرعي لان التفسيرين متساويان عندهم فما يلزم احدهما يلزم الاخر فانه يريد الزام المصنف فيما يلزمهم

حمل الحكم على المصطلح التكرار وقد عرفت ان الالزام على الاشاعرة. ٣ ان العلم بها من علم الاخلاق لا من

علم الفقه لم يلتفت المصنف الى ما ليس بحسن ولا قبيح مما يتعلق بالاخلاق كالاباحة لوضوح امر على ان الغرض

بيان عدم مانعية التعريف عند الاشاعرة وما ذكره كاف في ذلك والامور المذكورة من اخلاق اه اجيب عنه بان تلك

الامور كما تطلق على الملكات تطلق على آثارها التابعة لها من افعال الجوارح ح ره اي حكم المصنف ببطلان طرد التعريف

بالنظر اليها وورود باب الخطابات المتعلقة بتلك الآثار من الاحكام العملية والعلم بها داخل في مسمى الفقه فلا يضر

ح في رده فلا تغفله بل يجب رده فلا يخفى ما فيه فانك ما عهدت بدون العقل حسنا وقبحا سواء كان من الملكات

او من آثارها التابعة لها فتعريفه بل يجب رده والامور البديهية والعلم بها من علم الاخلاق فعلى هذا لا يكون العلم بالآثار التابعة لها

من مسمى الفقه لاختصاصه عند الاشاعرة بما يحصل بالنظر والاستدلال فانه لا يخرج عن التعريف بقيد العلمية على

ما زعمه وان خرجت عنه بقيد الاستدلال او بقوله عن ادلتها التفصيلية ثم ان الاعتراض ههنا بالاعم لا بالملكات

والاسعار بها

فالاشتغال بها اشتغال بالا يعني وأما ما قيل من ان هذا الايراد من المصنف وارد على التعريف المنقول عن ابي حنيفة رح تركه رعايته للادب مع اصحابه فليس بشيء لانك قد عرفت ان المراد من معرفة النفس اه ادراكها بالوجدان على ما قيل فلا يشمل ما يتطلق بعون العقل منها وقبحها بداهة كما عرفناه سواء كان من الملكات او من آثارها السابقة لها على ان لا شك ان ملكة ما خارج عنه بقيد عمله كذا قيل ولا حاجة اليه كما اشرنا اليه ومن هذا التحقيق ظهر انه لا حاجة الى الاعتذار عن مخالفة هذا الكلام لما صرح به سابقا في تعريف الفقه بان الاحكام العملية يراد بها ما يتعلق باعتقاد به فهو عدل عما قبله وقول الخلفية بخلاف قوله عملا سابقا فان المراد به جنس ما شرع فيخرج الاخلاق اذ هي ملكات لا مما شرع فيها لان مادة النفس التي اوردها ههنا خارجة عن معرفة النفس كما اشرنا اليه وان دخلت ههنا فيه العملية على ان حمل العلمية على معنى يتناول الخلقية بناء على قوله سابقا وفي العمليات علم الفقه فالحق ان اعتراضهم ههنا وارد على الاول دون الثاني وقد يبقى اثار تلك الملكات والاخلاق ولعل في قوله ههنا المراد وصول العلم بكل من تلك الآثار في مسمى الفقه محل نظر او ما حققناه

المصطلح بين الشافعية حاصله انهم اصطلحوا على ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية الحاصل بالنظر والاستدلال فالم يحصل بالنظر والاستدلال كوجوب الصلوة والزكوة وامثالها مما علم كونها من الدين ضرورة لا يعد من الفقه عندهم لان العلم بمسئلة مشترك بين المجتهد وغيره فامتياز المجتهد عن غيره انما هو بالاستنباط والاستدلال فلذا اوردوا في تعريف الفقه قيد النظر والاستدلال لاخراج مسئلة عن التعريف وقيد الاسمية في المحصول بكونها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة امتنان الى ذلك حيث قال وقولنا لا يعلم كونها من الدين ضرورة احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه ذلك لا يسمى فقيها لان العلم النظري حاصل بكونها من دين محمد عليه السلام هذا كلامه ولعلهم قبيل التصريح بما علم التزاما لانه قال في الفقه في اصطلاح العلماء عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية العملية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فبعد قيد الاستدلال لا حاجة الى ذلك القيد لكنه صرح به نصا على المقصود كما كان الامر كذلك في قوله في تعريف ابن الحاجب ومن تبعه كما سبق ولما ورد على ظاهر قول الامام فانه ذلك لا يسمى فقيها انعدم تسمية فقيها لا يقتضي اخراجه عن التعريف بالقيد المذكور لانه خارج عنه على كل حال بناء على ان الفقه عبارة عن العلم بجملة من الاحكام فالعلم بها لا يكون فقها ولا العالم بها فقيها فالقيد المذكور ضائع اشار الى دفعه بان معناه انه ليس من الفقه ولا يدخل فيه سماه بناء على انه عبارة عن العلم بطريق النظر والاستدلال وقد صرح الامام هذا المعنى في بيان فائدة قيد العملية حيث قال انه احتراز عن العلم بكون الاجماع والقياس وخبر الواحد حجة فان كل ذلك احكام شرعية مع ان العلم بها ليس من الفقه فعلم ليس من الفقه ولم يقل ليست فقها وبالجملة اعتراض المصنف وان كان وارد على ظاهره لكنه مدفوع بما اراده كما اشرنا اليه اقول لعل مراد المصنف ترجيح اصطلاح الحنفية على اصطلاح الشافعية على ما يستفاد من سياق كلامه فان الشافعية جعلوا الفقه عبارة عن المسائل الاستنباطية واخرجوا ما علم كونها من الدين ضرورة من مسمى الفقه والظاهر ان الفقه عبارة عن العلم بالجملة مضبوطة مشاهيرها من الاحكام على ما سيفصله واما المسائل القياسية فمن ثمرات هذا العلم ونتائجها فعلى هذا يكون القيد المذكور ضائعا جدا ثم اصطلحوا على ذلك لكن الظاهر ما اشير اليه المصنف فعلى هذا يندفع عن المصنف قوله ثم اذا كان اصطلاحهم الآتي فتدبر وبالله التوفيق

والعلم به ظني فلا يتوقف عليه العلم بالفقه الذي هو العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسبة من ادلتها التفصيلية فالعلم بالاصول ليس جزءا من الفقه ولا شرطا له بل هو علم برأسه مغاير له وقد صرح بذلك العلامة التفتازاني في شرح التلخيص حيث قال في تعريف الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية ثم قال فخرج بالاحكام العلم بالذات والصفات وبالشرعية ما علم بالعقل كالحسن والقبح وبالعملية ما يتعلق بالاعتقاد كالايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالمكتسب ما علم ضرورة من الدين كوجوب الصلوة والصوم وبالتفصيلية العلم الاجمالي الذي للمقلد والعلم الاجمالي الحاصل من الادلة الاجمالية للمجتهد قبل الفحص والنظر في التفاصيل فان هذه العلوم ليست بفقه اصلا اما الاولان فظاهر واما الثالث فلان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية الحاصل بعد الفحص والنظر في الادلة التفصيلية وهذا العلم ليس كذلك اصلا اما اولا فلان الفحص والنظر ليسا شرطا له واما ثانيا فلان الادلة التفصيلية ليست مأخذا له بل هو مأخوذ من الادلة الاجمالية ومن ثم لا يتوقف على الفحص والنظر في الادلة التفصيلية بل يحصل بدونهما للمجتهد ايضا فظهر ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية وان العلم بالاصول ليس جزءا منه ولا شرطا له بل هو علم برأسه مغاير له وقد صرح بذلك العلامة التفتازاني في شرح التلخيص حيث قال في تعريف الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية ثم قال فخرج بالاحكام العلم بالذات والصفات وبالشرعية ما علم بالعقل كالحسن والقبح وبالعملية ما يتعلق بالاعتقاد كالايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالمكتسب ما علم ضرورة من الدين كوجوب الصلوة والصوم وبالتفصيلية العلم الاجمالي الذي للمقلد والعلم الاجمالي الحاصل من الادلة الاجمالية للمجتهد قبل الفحص والنظر في التفاصيل فان هذه العلوم ليست بفقه اصلا اما الاولان فظاهر واما الثالث فلان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية الحاصل بعد الفحص والنظر في الادلة التفصيلية وهذا العلم ليس كذلك اصلا اما اولا فلان الفحص والنظر ليسا شرطا له واما ثانيا فلان الادلة التفصيلية ليست مأخذا له بل هو مأخوذ من الادلة الاجمالية ومن ثم لا يتوقف على الفحص والنظر في الادلة التفصيلية بل يحصل بدونهما للمجتهد ايضا فظهر ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية ثم قال فخرج بالاحكام العلم بالذات والصفات وبالشرعية ما علم بالعقل كالحسن والقبح وبالعملية ما يتعلق بالاعتقاد كالايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالمكتسب ما علم ضرورة من الدين كوجوب الصلوة والصوم وبالتفصيلية العلم الاجمالي الذي للمقلد والعلم الاجمالي الحاصل من الادلة الاجمالية للمجتهد قبل الفحص والنظر في التفاصيل فان هذه العلوم ليست بفقه اصلا اما الاولان فظاهر واما الثالث فلان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية الحاصل بعد الفحص والنظر في الادلة التفصيلية وهذا العلم ليس كذلك اصلا اما اولا فلان الفحص والنظر ليسا شرطا له واما ثانيا فلان الادلة التفصيلية ليست مأخذا له بل هو مأخوذ من الادلة الاجمالية ومن ثم لا يتوقف على الفحص والنظر في الادلة التفصيلية بل يحصل بدونهما للمجتهد ايضا فظهر ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية ثم قال فخرج بالاحكام العلم بالذات والصفات وبالشرعية ما علم بالعقل كالحسن والقبح وبالعملية ما يتعلق بالاعتقاد كالايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالمكتسب ما علم ضرورة من الدين كوجوب الصلوة والصوم وبالتفصيلية العلم الاجمالي الذي للمقلد والعلم الاجمالي الحاصل من الادلة الاجمالية للمجتهد قبل الفحص والنظر في التفاصيل فان هذه العلوم ليست بفقه اصلا اما الاولان فظاهر واما الثالث فلان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية الحاصل بعد الفحص والنظر في الادلة التفصيلية وهذا العلم ليس كذلك اصلا اما اولا فلان الفحص والنظر ليسا شرطا له واما ثانيا فلان الادلة التفصيلية ليست مأخذا له بل هو مأخوذ من الادلة الاجمالية ومن ثم لا يتوقف على الفحص والنظر في الادلة التفصيلية بل يحصل بدونهما للمجتهد ايضا فظهر ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية ثم قال فخرج بالاحكام العلم بالذات والصفات وبالشرعية ما علم بالعقل كالحسن والقبح وبالعملية ما يتعلق بالاعتقاد كالايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالمكتسب ما علم ضرورة من الدين كوجوب الصلوة والصوم وبالتفصيلية العلم الاجمالي الذي للمقلد والعلم الاجمالي الحاصل من الادلة الاجمالية للمجتهد قبل الفحص والنظر في التفاصيل فان هذه العلوم ليست بفقه اصلا اما الاولان فظاهر واما الثالث فلان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية الحاصل بعد الفحص والنظر في الادلة التفصيلية وهذا العلم ليس كذلك اصلا اما اولا فلان الفحص والنظر ليسا شرطا له واما ثانيا فلان الادلة التفصيلية ليست مأخذا له بل هو مأخوذ من الادلة الاجمالية ومن ثم لا يتوقف على الفحص والنظر في الادلة التفصيلية بل يحصل بدونهما للمجتهد ايضا فظهر ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية

عصام

وان قيل قيد للنفع بالنفع ليس المراد بعض الاحكام على ما يكون مسئلة او مسئلتين فما قيل لعروض المراد ببعض

الاحكام الكثيرة مذاق المصنف وتحقيقه فلا يصح نفيه ليس بشئ لان المصنف قرع تحقيقه على نفي القليل كما يظهر من المتن

عصام

فلا يحسن القيد المخرج لها ضائعا قد عرفت ما فيه وتاليه هذا ومنهم من قال معنى قوله ولا يزاد عليه انه لا يزاد عليه

عند الحنفية لانهاته عندهم ولا يخفى ما فيه ثم قال ويتجه على المصنف انه لا ينفع في خروج ما في الفقه اسقاط القيد المذكور

لجواز ان يقول الاولة اذ الضروري لا يعرف عن الادلة وهذا مدفوع بانه لا يلزم ان يكون كل ما عن الادلة ضروريا وا

ولذا زاد ابن الحاجب في تعريفه قيد الاستدلال احترازا عن علم جبرائيل وعلم الرسول عليه السلام عن الادلة لكن بالضرورة

اعترض على تعريف الاحكام الفقه بان المراد بالاحكام اه هذا السؤال مع احتمالاته بالنظر الى كون لفظ العلم

في التعريف بمعنى التصديقات كما هو الظاهر والسؤال المذكور ولذا اورد الاحتمالات في الاحكام والسؤال الذي

اشار اليه بقوله ولا التهيؤ بالنظر الى كون لفظ العلم في التعريف بمعنى الملكة فلا تفاوت ح في احتمالات الاحكام ط

وانما التفاوت ح في احتمالات العلم فلذا اخذ في احتمالات الاحكام اولا وفي احتمالات العلم ثانيا كما قرر المصنف هناك

فاندفع ما قيل الاظهر ان يقال المراد بالعلم بالاحكام اما كذا واما كذا ليلائمه قول المصنف ولا التهيؤ له

اما الكل واما كل واحد او اما ارادة بعض معين ليس له نسبة معينة الى الكل كالخمسة من العشرة فداخل في القسم الرابع الذي

اشار اليه المصنف وكذلك هنا لان المراد بذلك البعض حينما اطلق معينا او مجملا ولا حكما تفصيليا

بان يعلم ان كل فرد من افراد هذا النوع حكمه الوجوب مثلا وان كل فرد من افراد ذلك النوع حكمه الحرمة مثلا وهكذا او

بقوله تفصيليا احتراز عن الاحاطة الكلية الاجمالية لان ذلك شان اصول الفقه واما الفقه فشانها الاحاطة

التفصيلية ولذا قيل في تعريفه عن ادلتها التفصيلية والجهل بكلية الكل الغير الداخل تحت الضبط كما قرر الكلام على

ذلك والمعنى الجهل بكلية الكل من حيث عدم دخوله تحت الضبط يستلزم الجهل بكلية الكسور المضافة اليه لان ما كان

غير داخل تحت الضبط لا يدخل تحت الضبط اصلا فاندفع ما قيل ان كلية الكل قد يكون مجهولا وبعض الكسور معلوما كالثلث

من عشرة جعل قسمين بالتخيير فانا وان كنا لا نعلم مقدار الكل وان هذا نصفه بالتعيين لكنا نعلم جزما ان هذا القسم

اكثر مثلا وذلك لان الكلام في البعض المنسوب الى ما لا يدخل تحت الضبط والصورة المذكورة داخلة تحت الضبط شاهد

بالحس فكل من المنسوب والمنسوب اليه معلوم بداهة فالحق ان ما كان منسوبا الى ما لا يدخل تحت الضبط سواء كان ربعه

او ثلثه او نصفه او ثلثاه او غير ذلك مجهول لا يجوز اداؤه ههنا كما اراده المصنف هذا واعلم ان الكسور

في اصطلاح الحساب عبارة عن واحد او ما تالف منه مضاف الى اكثر منه بفرض واحد كالواحد من الاثنين المفروضين

واحدا والاثنين من الثلثة المفروضة كذلك فالواحد يكون في الصورة الاولى نصفا والاثنان يكونان ثلثين في الصورة

الثانية وهو على ضربين اصم وهو لا ينطق به الا بالجزء الذي منه كجزء من احد عشر ومنطق وهو الذي يمكن ان ينطق به

وهو اربعة اقسام مفرد وذلك في النصف الى العشر المضاف الى العشرة وهو الكسور التسعة ومكرر كذلك اسباع ا

ومركب وهو المذكور بالواو والعاطفة كنصف وثلث ومضاف كنصف عشر والمراد بالكسور المذكورة هنا الكسور

المنطقة المفردة على ما ورد به الشرع وبدا بالبداءة قد اشرنا الى ان ذلك واقع فيما حرر المصنف بقوله او الاكثر الا ان يقال

اورده تحقيقا

نقله خضر وجلبي

بالنصف او بالثلث شبابك بالثلث والربعة ونحو ذلك

لو يقال قوله النصف او الاكثر بيان لقوله هذا الاولى

لان الاكثر عبارة عن الكسور التسعة المفردة وظاهر انه لا يكون كسر اسطقسا

ان كلا منها يكون ثلث ثلث وهلم جرا

وضعفا ان يقال على تقدير الفتح حاصل

اورده تحقيقا لمرامه وههنا بحث آخر حاصله انه لا تقابل بين السلب الاول وبين السلب الثاني لان بين الكل المجموعي وبين الكل الافرادي عموما وخصوصا من وجه وما نحن فيه قبل مادة اجتماعهما ويكفي دفعه بان المصلحة اعتبرت في الاول ضابطا جامعا لجميعها علما ما هو شأن الاجتماع دون الثاني وهذا القدر في التغاير كاف في التقابل واما تعليل كل منهما فمشترك بينهما لان الحوادث غير متناهية وان لا اوري ثابت في بعض المجتهدين سواء اعتبر هنا ضابط جامع اولا ويمكن ان يقال هذا الترديد بانظر الى ان الجمع المستوفى هل يفيد استغراق الجمع او استغراق المفرد فالاول مبني على الاول والثاني مبني على الثاني وما قيل من ان الترديد مبني على ان العلم بالاحكام العلم بها بالفعل القريبة من الفعل فاما ان يراد العلم بالجميع معا فهو بعيد لانه لا يمكن استحضار معلومات غير متناهية داخلة تحت الحصر بالمرة معا واما العلم بكل واحد فانه وان امكن بالكثير بان يكون بحيث يحصل بالالتفات اليه لكنه بعيد لوجود لا اوري فعلم ان حكم الجميع وحكم كل واحد مختلف فليس بشيء لان عدم ارادة الشق الاول لعدم توجه الذهن نحو المعلومات دفعة واضح بسيط ولا دخل له في عدم الاتيان بها وكانت الاحكام داخلة تحت الضبط لا يجوز اوانها بالمعنى المذكور هذا ما يصلح على الكل اي الكل المجموعي فيكون ما ذكر مثالا او المجموعي كما اوماء المصنف فيكون ما ذكر نظيرا له وان التزم في ايراده بلحظ الالتزام الصدر بلحظة ان الدالة على الشك اشارة الى بعده فلا يصلح ايضا فان معرفة جميع الاحكام لا يتناول معرفة بعضها فقط الا ان ينبغي على ما قيل فان للاكثر حكم الكل فلم يتناول معرفة الجميع معرفة كل واحد او البعض فقط وهذا هو الذي مما قيل معرفة الجميع تتناول البعض بعموم المجاز فافهم فعدم تناول الحوادث لانتفاء ذلك بعض يكون التعليل قاصرا لان عدم معرفة الجميع مع وجود معرفة البعض فلا يقتضي التعليل بعدم ارادته فيكون قاصرا وما قيل من انه اذا حمل معرفة الجميع على عمم الفعلية كما هو اللازم كان الشق الثاني عينا لا الخاص ينتفي بانتفاء العام فلا يبقى لنفي كل واحد وجه فمدفوع بان اللام ههنا في الاداة وفي البين ان ارادة الخاص لا تنتفي بانتفاء ارادة العام كما هو المقرر ههنا وان انتفى الخاص بانتفاء العام وفي ليس بمقصود ههنا والظاهر انه قصد بالكل اه وجه الظهور ان الاتيان حينئذ غير موجود ههنا لتناول الاحكام بانقضاء وارد التكليف وانما الاتيان باعتبار عدم الدخول تحت الضبط وفي البين ان الاتيان بهذا المعنى وان كان موجودا في الاحكام الآتية لكن اعتباره في المجموع من الاحكام الماضية والآتية اولى وادخل منها اعتبار ما في الاحكام الآتية مع انه لا وجه لتخصيص الاحكام بالآتية فالظاهر ما ذكرنا بقرينة المقابلة فعلى هذا يكون المراد بكل واحد ما يدخل في الوجود على التفصيل من الاحكام الآتية سواء كانت واقعة في الزمان الآتي او مفروضة الوقوع او دليل على التخصيص بالاول لان الكل مما يلتفت اليه ذهن المجتهد فاندفع ما قيل من ان المجتهد يجوز ان يكون ناظرا الى الاحكام المفروضة الوقوع فلا يتم التعليل انتهى وذلك لان قوله ويلتفت اليه اه قرينة على ان المراد من الدخول في الوجود اعم من ان يكون ذلك الدخول حقيقة او فرضا لان الكل مما يلتفت اليه ذهن المجتهد وانما اورد الدخول والوقوع اشارة الى ان ذلك شأن الاحكام الآتية فاندفع ما قيل الاولى ان يقال وبكل واحد مما يلتفت اليه ذهن المجتهد وآيا ما قيل من ان ترجيح المصلحة لا يساعد لما مر من صلاحية التعليل الثاني للاول ولانه لو كان المراد ما ذكر من ان كل واحد مما ذكر انه يكون حينئذ بعضا من الاحكام ولان فيه نوع ركاكة اذ على الاول حينئذ يراد بالاحكام معنى وعلى الثاني معنى آخر فتدبر باب عرض اعتبارا ... هذا وقد عرفت مما توجيه مراد المصنف بقوله

جواب عن الثالث م

جواب عن الثاني م

جواب عن الاول م

ومعنى العلم مشهور بها التنبيه لذلك اشار بذلك الى ان قول المصنف ولا التنبيه للكل بالنظر الى لفظ العلم
واما الترديد السابق بالنظر الى لفظ الاحكام ولما كان لفظ العلم ح بمعنى التصديق ولم يظهر له فائدة تتفرع على الاحكام
لم يصرح بما يتعلق بالعلم وحين كان العلم بمعنى التنبيه اشار الى اختيار الشق الاول على مذاق ابن الحاجب فليس عرض
انه تعويض لما يستفاد من ظاهر كلامه من الترديد بين نفس الاحكام وبين تنبيهها بل بيان مراده على ما قررناه
انه اما ان يراد بالعلم بالاحكام العلم بالجميع او بكل واحد او يراد التنبيه بالجميع وان ترك لفظ العلم في الشق الاول
لعدم الفائدة ح في اخذه بناء التنبيه بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك او عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لتعارض
الادلة او ذهول حاصله ان المراد من التنبيه ان يكون عند ما يكفيه لاستعلام ما لم يكن معلوما له من الاحكام للحق من المآخذ والاسباب والشروط التي يتوقف عليها الاجتهاد ومن البين انه لا يلزم من كون المجتهد مستجمعا لهذه الامور كون جميع
الامور المذكورة نفس الامر حاصلة له حتى تيسر له معرفة جميع الاحكام له من غير خطاء في اجتهاده اصلا فيجوز ان يقع خلل في بعض
الامور ويتعارض الادلة بسبب او بغيره مانع او يعارضه ذهول عقله او يشاكل الحق الباطل فح لا يتيسر له جميع
معرفة بعض الاحكام ويجوز له الخطاء في اجتهاده وان كان التنبيه بالجميع حاصلا له فعدم التيسر المذكور لا بناء التنبيه
بالمعنى المذكور وكذا الخطاء في الاجتهاد لا ينافيه قطعا كيف ولو كان الخطاء في الاجتهاد منافيا له لكان منافيا للفقه
بالمعنى الذي اختاره كما لا يخفى على المنصف وبهذا اندفع ما نظر بعضهم من انا لما اعتبرنا في تلك المآخذ كفاية الرجوع
اليها في معرفة الحكم كان عدم التيسر المذكور منافيا للتنبيه بالمعنى المذكور هذا وليس منه ان هذا مبنيا على ان ارتفاع
الموانع خارج عن تلك الامور ولهذا صرح به بانا حتى يرد عليه ان ارتفاع الموانع داخل في الشروط بل هو مبني على ما قررناه
لتعارض الادلة وح تعارض الادلة يكون المجتهد متوقفا ولا يحكم هناك بشيء من الاحكام للحق فلا يتيسر له معرفة
حكم من الاحكام وهذا واضح وان خفي على بعضهم او معارضة الوهم اه هذان الاخيران بالنظر الى الخطاء
في الاجتهاد كما ان الاولين بالنظر الى عدم تيسر معرفة بعض الاحكام ومنع المعارضة نزاع الوهم العقل في مدركاته واه
وان كان الوهم مدركا للمعاني الجزئية المشخصة والعقل مدركا للكليات ~~لان العقل لا يدرك~~ كما بالعكس
العاقلة والجزئيات بالحواس بناء على ان النفس بالحس والوهم ومدركاتهما اكثر فتنجذب النفس الى استعمال آلة
الوهم فيما حقه ان يستعمل فيه العقل فيحصل هناك نزاع بينهما بل ربما يغلب الوهم على العقل فيحكم الوهم بالخوف من الميت
بعد اشتراكهما في ان الميت جماد والجماد لا يخاف منه وفي هذا قالوا الوهم سلطان القوى بل له تسلط على العقل
في مدركاته ولا يتم ان شيئا من الاحكام جواب عن الرد الثالث وحاصله ظاهر وما قيل من ان كون الحكم بحيث يخفى الخوض
مما لا مساغ للاجتهاد فيه حق لان المجتهد ربما لا يعلم شرائط القياس او تشتبه عليه كما في سؤر الحمار فلا يكون للقياس
فيه مساغ فليس بشيء اذ مع عدم العلم بشرائط القياس لا يكون مجتهدا وانما الموجود له انتباط الشرط بما ليس منها في نفس
الامر وغايته تعارض الادلة او نحوه وقد حققنا ان مثله ليس بمناف للتنبيه اللازم في الاجتهاد والعجب من بعضهم
انه قبل هذا الكلام مع وروده فيما سبق كما اشرنا اليه يدل على حديث معاذ رضي الله عنه وهو ان النبي صلى الله عليه
وسلم كما في الصحاح لما بعثه الى اليمن قال له بم تقضي قال بما في كتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال
اقضي بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد بما قضى به رسول الله قال اجتهد برأيي فقال الحمد لله رسول الله
صلى

صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذي وفق رسوله بما يرضى به ورسوله هذا وسياق هذا الحديث يدل قطعا على ان امر
الحكم ليس له دليل من الكتاب والسنة يجري فيه الاجتهاد حيث لم ينقل عليه السلام في المرض الثالثة فاذا لم يكن محلا للا
جتهاد بل حمد الله ربه واثنى عليه بما علم عليه من اجتهاده فح ذلك من غير انتساب الامر اجتهاده الى النبي عليه السلام والا
مر مهما ذلك فاندفع ما قيل من ان حديث رضي الله لا يدل على ذلك لجواز ان يكون عدم قوله عليه السلام فاذا لم يكن
محلا للاجتهاد بناء على ظهور مراجعته اليه عليه السلام فيما لا مساغ فيه للاجتهاد انتهى لان النبي عليه السلام اثنى على الله ربه
فيما ادعاه من الاجتهاد برأيه وسكت على ذلك ولو كان الامر كما زعمه لكان ذلك سكوتا عن البيان وقت الحاجة وهذا
لا يتصور منه عليه السلام فاقول من ان هذا الكلام وان كان ظاهرا على السند لكنه بس بعيد بس ينبغي كما تقبل هذا الكلام

شايع ذايع في العرف قد صرح الشريف في حواشي المختصر للحاجبية ان اطلاق العلم على النهيؤ القريب مستفيض
عرفا فاذا قيل فلان يعلم علما كذا او كذا لم يفهم الا ان عنده ما يكفيه في استعلام مسائله بان يرجع اليه فيستخرجها
لا انه مستحضر لجميعها فاقول من ان الملكة التي اطلق العلم عليها شايع ملكة الاستحضار لا ملكة الاستحضار
عن النهيؤ مع ظهور الفرق بينهما مندفع على ان ملكة الاستحضار ههنا في قبال ملكة الاستحضار في سائر العلوم
اذ المعتبر في سائر العلوم هو الحالة البسيطة الاجمالية من تكرار مسائله عديدة بحيث يتمكن من استحضارها متى شاء والمعتبر ههنا
هو التمرن على استنباط الاحكام فالفرق المذكور لا يجدي ههنا قطعا ثم ان العلم اذا كان بمعنى الملكة يكون العلم
المتعلق بالاحكام متعلق السبب بالمسبب بناء على ان تلك الملكة حاصلة من تلك الاحكام ومزاولتها بالنظر
متعلق المسبب بالسبب بناء على ان تلك الملكة الحاصلة من مزاولة قواعد العلوم والادلة التفصيلية تكون سببا لتلك
الاحكام وعلى تقدير تكرر كلمة الباء متعلقة بالمتعلق المقدر سواء كان الطرق لغوا او مستقرا فاندفع ما قيل
ان الصلة قرينة على ان العلم ههنا بمعنى الادراك وانما يكون ساكتا لو لم يبين المتعلق مذكورا وههنا قد ذكر فتبين
كونه بمعنى الادراك والحق ان هذا التحرير غير بعيد بقرينة اشتهار ان العلوم ملكات نفسانية لا يخطر اوانه
الملكة من لفظ العلم على حد عدم ذكر صلته وليس ارادة هذا المعنى من لفظ مجرد العلم بالاحكام مجازا حتى يرد عليه
انه مجاز لا قرينة له بل من مجرد لفظ العلم على ما حررناه

لا شك ان ما يكون طريقا الى الادراك والعلم انما هو العلم بمعنى الملكة لا بمعنى القواعد فانها انما تكون صر
طريقا لمعرفة الجزئيات والكلام في كونها طريقا الى الادراك فاندفع ما قيل من ان العلم المشبه بالحيوان وان لم يجر كونه بمعنى
الادراك اذ لا معنى لتشبيه الشيء بالشيء في كونه طريقا الى نفسه وان صح ذلك باعتبار النظر بوجه الشبه وبيان
وجه الشبه بان يكون الادراك المخصوص طريقا الى ادراك مخصوص اخر لكنه يجوز كونه بمعنى الاصول والقواعد
بناء على انها طرق مفضية الى الادراكات الجزئية انتهى لان الكلام في كونه ههنا في كونه طريقا الى الادراك والعلم
لا الى المعرفة والموجود في القواعد هو الثاني لا الاول والفرق بين العلم والمعرفة مما لا يخفى فلا حاجة الى ان يقال في دفعه
ان القواعد لا تكون طرقا مفضية الى الادراكات الجزئية الا بانضمام جملة صغريات سهلة الحصول اليها والادراكات
هذا بل لا يخفى ما فيه اذ الانضمام المذكور لا يمنع كونها طرقا اليها وقد تحالوا في ترتيب اصول الفقه العلم بالقواعد
التي يتوصل الى استنباط الاحكام من ادلتها والحق ان العلم بمعنى الملكة طريق الى ادراك القواعد والقواعد طريق الى ادراك

عصام

تعريف تحرع بدل هو تعريف الشافعية كما يقتضيه سوق كلامه بل بدل فعريف الفقه وان سكت عن رد ما نقل
عن الامام الاعظم او باسمه ومع اصحابه وما قيل من ان كونه تعريفا محل نظر بل الظاهر انه حكم متفرع على قوله انه ليس المراد
بالاحكام بعضها والا قل فلا يرد عليه الايراد الآتي فليس بشئ لان السوق يقتضي كونه تعريفا قطعا ولان كونه حكما
لا ينافي كونه تعريفا الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم بل بحكمين ايضا فالعالم به بل بهما هو العالم
الملكة المذكورة لا يسمى فقيها لانه عرف بكل الاحكام وفسر بجملة متناهية وفيه ان الجملة على الواحد
والاثنين فيخرج العلم بالحكم الواحد او الاثنين مع الملكة المذكورة عن التعريف فيلزم ان لا يكون العالم بالواحد
والاثنين صحيحا مع الملكة المذكورة فيها مع ان كل منهما فرد المعرف وانما سكت الشارح عن حكم الاثنين لظهور
نظهور امرهما كالواحد يدل عليه قوله واذا علم ثلثة احكام اه لالتحاق التعريف اياهما بجعل الجمع عبارة عما فوق
الاثنين كما توهم ازلا يساعد قوله واذا علم ثلثة احكام اه اجيب بان الصور المذكورة من الافراد المتنعة لان الملكة
المذكورة انما تحصل بزاد ذلك من جزئيات الاحكام مرة بعد اخرى فحصول الملكة مع الحكم الواحد والحكمين غير متحقق
ومادة النقض لا بد ان تكون متحققة وردة بانه ناش من عدم الفرق بين ملكة الاستحضار وبين ملكة الاستحضار
والمدار ههنا الثاني ولو سلم فيجوز حصول ملكة الاستحضار بحكم واحد بان يلاحظ كيفية حصوله من دليله
مرة بعد اخرى هذا وفيه انه لا فرق ههنا بين الملكتين كما اشار الشارح انفا وقد حققناه وانه لا يمكن حصول
الملكة بملاحظة حصول حكم واحد من دليله مرات ولو سلم فالموجود انما هو ملكة ذلك الحكم لا ملكة الاحكام
والمدار في الشافع وبما يظهر الحق ما يراه انما هو بخروج نحو له عن قوله بل الاحكام على ما مر وجوده ان الموصوف
اذا ما هو العلم بذلك الحكم لا الحالة البسيطة الاجمالية الشاملة له ولغيره من الاحكام على ما هو شان الملكة والظاهر ان المراد
بالملكة ملكة استنباط الفروع القياسية وعدم حصولها من حكم واحد بديهي ومن نحو له ان الموجود المذكور واجب العين
عن اعتراض انه بأل الجمع المعرف باللام قد يتناول المفرد يراد به الجنس فيتناول المفرد كما في والله لا اتزوج النساء فيتناول
الصور المذكورة وفيه ان الظاهر هو الاستغراق فيتناول كل فرد لا المفرد بشرط انفراده كما حققه في شرح التلخيص
مع انه يأبى عن هذا الحمل لفظ الكل وتفسير المصباح بجملة متناهية على انك قد عرفت من الجواب السابق ان مثله لا يرد
لما مر من التناول اياه واجاب بعضهم عنه بان اول ما ظهر وجوب شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وفيه احكام
قول لا اله الا الله وقول محمد رسول الله والنهي عن عبادة الاوثان فلم يوجد زمان حصول ملكة مع ظهور حكم او حكمين فقط
وفيه ان غايته ان اول الظاهر هو الاحكام الثلثة مع الملكة فان قال كل واحد منها مع ملكته كلما فقيها يرد عليه السؤال
والا يندفع ما ذكر انه من غير حاجة الى التزام ان اول الظاهر هو الاحكام الثلثة وعندي ان مراد المصنف بيان المعنى الاصطلاحي
للفقه وهو جملة الاحكام المضبوطة الموصوفة بما ذكر فالواحد منها وكذا الثلثة منها لا يسمى فقيها وقد فصله سابقا
بان العالم بانه مسئلة غريبة من كتاب الرهن ونحو لا يسمى فقيها فالاولى ان يكون فاذا كان اه اصطلاح على ذلك
لا يكون الاعتراض عليه بحكم واحد مع ملكته صحيحا بل لا يصح قوله واذا علم ثلثة احكام يسمى فقيها اذ الظاهر
ان الجملة المتناهية المضبوطة التي اصطلح الفقه عليها اكثر من الثلثة بمراتب ولم يبلغ اوائل الفقهاء بعد اربعة
فليس من شرط الفقيه موته حتى اذا بلغ اليه بعد ما اجتهد يجب الرجوع اليه اذا خالفه ولهذا تسمع كثيرا من المجتهدين

انتهى

انهم وجدوا عن اجتهادهم بعد ما بلغ الحديث اليهم اى العلم بما ذكره بعض الاكون الفقه عبارة عن العلم بما ذكر مشروط بكونه ذلك العلم مغايرا للاستنباط اما لاستنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام فضمير منها راجع الى الاحكام فانما لما كانت منصوصة يؤخذ منها الاحكام القياسية بتعميم علتها واما لاستنباط الاحكام الاجتهادية يكون ضمير منها راجعا الى الادلة او الاحكام انما تؤخذ منها والاول اوجه لان الفقه انما يتم بملكة استنباط الفروع القياسية لا باستنباط الاحكام فراد تنها او الاول يستلزم الثاني بدون العكس فما قيل من ان ملكة استنباط الاحكام فراد تنها يستلزم ملكة استنباط الفروع القياسية فالحمل على الاول اولى لا يستلزم الثاني ليس بشئ فلا وجاهة في وقفه الا ان يقال ان ذلك من قبيل دلالة الالتزام المهجورة في التعاريف بل لا وجه له على ما اشرنا اليه ثم ان قوله بل شرط ملكة الاستنباط الفلاني وهو ان يكون متمرنا بشرائط يقتضي الحمل على الاول تأمل [illegible] ولعل المجرم انه بالاول لكن الاظهر ان المراد بظهور الوحي من فهم المجتهد اياها منه اما بالصراحة او بالاشارة او بالدلالة او الاقتضاء سواء كان الوحي من اقسام الظهور او الخفاء فلا يبقى الا الاحكام القياسية ويحتمل ان يراد فهمها اياها من النصوص الدالة على المراد فيبقى جميع الاحكام القياسية سائر الاحكام الاجتهادية المستفادة من النصوص بطريق الاجتهاد به والاول لا يشك ان ملكة استنباط الاحكام فراد تنها فرد كان الفقه وقد عدلهم الملكة المذكورة من شرائط الفقه فالوجه ان ظهور الوحي بما عبارة عن فهم المجتهد اياها باحدى الدلالات الاربع فحينئذ يكون الملكة المذكورة ملكة استنباط الفروع القياسية وكان الشهيد بنى ما ذكره على ان الفقه عندهم عبارة عن الجملة الفاضلة والملكة اى ملكة كانت خارجة عن تلك الجملة فيمكن حملها على ظهور احدهما على ما ذكرناه وقد عرفت حاجته على ان الحمل على ملكة استنباط الاحكام فى الاولة يوجب الا يشترط في الفقاهة ملكة استنباط الفروع القياسية وليس كذلك فالوجه هو الاول واما من بعض اء اول القياسي فهو الثاني القياسي

فليجز ان يشترط في العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور او غاية توقف فقاهته على العلم بالمسائل القياسية الاول لا على العلم بالمسائل القياسية الثواني حتى يلزم الدور قلنا لا يجوز للمجتهد الغير المجتهد فر قلو توقف فقاهته وقد فرض فقيها على العلم بالمسائل القياسية الاول لزم ان يكون مقلدا بعد ما فرض مجتهدا وهو مع كونه غير جائز خلاف المفروض وبهذا ظهر فساد ما قيل من ان هذا الجواب لا يدفع السؤال او السؤال انه يجوز ان يشترط في صيرورة من بعد اول القياسي فقيها العلم بالمسائل القياسية الاول من غير دور لا انه يجوز ان يشترط فيه بعد ما صار فقيها العلم بالمسائل القياسية وحينئذ لم يكن مجتهدا بعد يجوز ان يقلد المجتهد الاول في مستنبطاته الا ان يصير فقيها انتهى وذلك لان الكلام ههنا في القياسي والفقهاء فحق قوله واما من بعد هم اما الفقهاء الذين بعد القياسي الاول او لا نتراع لاحد في ان فقاهة المقلد يلزم عليه العلم بالمسائل القياسية فامنع قوله فليجز زاه وللحق ان السؤال انما هو بجواز اشتراط العلم بالمسائل القياسية الاول من غير لزوم دور فيه بان يكون فقاهته موقوفة على العلم بها من غير توقف العلم بها على فقاهته ولا على العلم بفقاهته فلا محذور فيه انما هو لزوم تقليد المجتهد للمجتهد كما اشار اليه الشهيد ثم لم يشترط هنا ان يبلغ الفقيه المسائل القياسية الاول لا لتحصيل فقاهته والا يلزم التقليد عليه وخلاف المفروض بل لئلا يقع في مخالفة اجماع او ان كان القياس الاول مجمعا عليه انما ظهر للمجتهد السابق كما زعمه

وقوله والصحابة لعرفانهم كانوا عالمين بما ذكر وليس بطائل فان الفقيه الاعلى الشخص منهم يقتضي الحمل على الثاني لكن الاول على ما مر فلذا اختاره

وذلك لا يلزم ان يكون مطابقا للواقع فليس ولا يلزم ايضا ان يكون ثابتا عند المجتهد الثاني فليس له تقليد الاول فضلا
قوله لانه في الواقع اي ليس ذلك الظهور في الواقع والا لكان كل مجتهد مصيبا وان كان المجتهد يزعم انه في الواقع فاندفع
عن قوله فان العبارة حينئذ لا يتوسط القياس قيل ولا يتوسط الاجماع ايضا ولا حاجة اليه بعد قوله والا لتي انعقد الاجماع
عليها وما قيل من ان هذا انما يتم اذا لم يجز الاجتهاد للنبي عليه السلام وهو مذهب شرذمة غير مختار فليس بشيء اذ اجتهاد
النبي عليه السلام انما يكون فيما لم يظهر فيه نزول الوحي ولا فرق بين قياس النبي عليه السلام وبين قياس امته الا في عدم
ان النبي عليه السلام لا يقرر على عدم الاصابة دون الامة هذا لقيس فقوله لا يتوسط القياس على اطلاقه قطعا
وهو عندهم اسم لعلم معين مخصوص للمعان يقول لو كان الفقه اسما للعلم مطلقا لكان مختصا من اعني الطائفة مخصوصة
من المسائل لزم ان لا يكون كثير من الصحابة فقهاء وقت نزل بعض الاحكام بعد كما اشار اليه فالحق ان الفقه اسم
لعلوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فحينئذ فنقول ان اراد بالفقيه التعريف الشخصي فقد عرفت حاله وان اراد
التعريف النوعي على معنى ان له موضوعا معينا يبحث فيه عن اعراضه الذاتية فتعيينه بهذا المعنى لا يناسب تبدل مسائله
زيادة ونقصانا وقد تقرر في موضعه ان اسماء العلوم اعلام جنسية موضوعة لمفهوماتها نعم كثير من المحققين
ما قالوا ان العلوم عبارة عن مجموع المسائل والتزموا بما اعترض عليهم بان مسائل العلوم تتزايد يوما فيوما
فيلزم ان لا يكون احد عالما بكل حكم حكما مثلا بعلمه بالمدرك او ان لا يكون المدون حكمة باحد الامرين اما كون
المدون بعض حكمة مثلا واما كونه عالما بمعنى حصول القدرة على استنباط مسائله وجزئيات احكامها لكن المصرح به
به وبرده هو بحار الفقه او لا شك ان الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها في اي وقت فقه والعالم بها فقيه ولا تفاوت
على حال سائر العلوم بل له ان يقول لا فرق بين الفقه وسائر العلوم في الشبهة والدفع بتغيير التعريف فهو ذاهب الى
ان العلوم كلها في قبيل الفقه والكل يحتاج الى تعريف تخترع واما ما قيل من ان كل واحد من العلوم اسم لجميع المسائل
الباحثة عن اعراض موضوعه الا ان البعض قد يطلع على بعض المسائل والبعض الاخر يطلع على البعض الاخر منها
فيلحقه بها فالتغيير على العالم لا على العلوم وعلى ما ذكر الصيرفي يكون المتغير نفس العلوم وسمي الفقه فليس بشيء قطعا
لان التغير في مسمى الفقه قطعي فيكون كل العالم به متغيرا لاطلاع الصحابة اخرا على ما لم يطلعوا عليه اولا وكذا كل
اصحاب سائر العلوم والحق ان ما عرف بتزايد مسائل العلوم يوما فيوما يتلاحق الافهام فلا بد ان يعترف بما اشار
اليه الصيرفي ان زعم ان واضع فن كالنحو اشار الى جميع مسائله وان لم يصرح بها فالمسائل المتزايدة داخلة في مستخرجات
الواضع الاول فلا بد ان يعترف بما ذكره الصيرفي في الفقه لانه مبني على ظهور نزول الوحي ولا شك ان النزول تدريجي
فيكون الفقه متبدلا بتبدل الاوقات وايضا كما يلزم تزايد الفقه على ما ذكره يلزم تناقصه بحسب النواسخ
والاجماع على خلاف اخبار الاحاد اقول كما ان التزايد غير مانع لصحة الفقاهة على ما حققه كذلك التناقص غير مانع لها
سواء ثبت مكان المنسوخ حكم اخر كما يقتضيه قولهم ما نسخ تزايده او نفسها او لا بل حال سائر العلوم ايضا كذلك لان احدا
لم يجعل الاوائل مما صح بهم يرد بعض ما اثبته الاوائل ويأتي بمسائل اخر بدلها بل تتغير ذلك التناقص والتزايد
مشترك بين هذا التعريف والتعريف السابق اذ معرفة النفس مالها وما عليها وكذا التهيؤ بالاحكام بحسب تبدل
بحسب تناقص وتناقص بحسب النواسخ ونزول الوحي بعد ما فتر فان ابتناء على ما حققناه شاهد ان على ان الفقه

والنواسخ وأما ما قيل من انه لا تعريف للعلم يشمل العلم بالحكم الناسخ والمنسوخ جميعا وكذا العلم بخبر الواحد وحكم
الاجماع المنعقد على خلافه او الكل مما قد ظهر نزول الوحي به فغايته ان المنسوخ وخبر الواحد لم يبقيا معمولا بهما وليس
ما يتعلق بقاء العمل فلا يلزم التناقض بهما فمدفوع بان قيد العملية يشعر بكونه العمل مقصودا والعلم في الصور المذكورة
غير مقصود فيلزم التناقض وفيه ان قيد العملية انما يشعر بكونه مسائل الفقه متعلقة بافعال المكلفين على ما حقق سابقا
واما كونه الفقه عبارة عن العلم مع العمل فخارج عن مذاق التعريف ولا يلزم من ذلك شمول التعريف للصور المذكورة لانها
وان كانت مما قد ظهر نزول الوحي بها ابتداء لكنها كانت مما لم يكن نزول الوحي بها انتهاء فالتعريف المذكور غير شامل لها
لكنه ليس محذورا على ما حققناه فكانه اراد انه اذا اتى الفقه العلم بما ظهر له جعل العلم عبارة عن العلم بما ظهر نزول
الوحي به وبما انعقد الاجماع عليه ولم يجعله عبارة عن العلم بما نزل الوحي به وبما انعقد عليه الاجماع وكذا لم يجعله
عبارة عن العلم بما ظهر نزول الوحي به وبما ظهر انعقاد الاجماع عليه لان تعلق العلم بنفس ما نزل الوحي به مما قطع
النظر عن ظهوره صعب ولو سلم جعل كذلك لزم ان لا يكون كثير من الصحابة فقيها لعدم علمهم بما نزل الوحي به قبل ظهوره
ولا كذلك الظهور ثم ان الاجماع المنعقد ظاهر غير خفي كنزول الوحي فلا حاجة فيه الى اعتبار الظهور فافهم
فان الامر واضح على اهله وسلطة التوبيخات بعيد اجيب بان شهرة تحقق الاجتهاد في زمن الرسول عليه السلام
وعدم الاجماع الا بعد يتوقف اوادة ذلك المعنى بلا استبعاد هذا بعض ان ما قيل قوله والتي انعقد الاجماع مع قوله
مع ملكة الاستنباط اه تعريف لفقه الصحابة والمجموع تعريف لفقه في بعدهم من التابعين وغيرهم كما قيل بملكة تعريف ار
الدليل الاصولي ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه او ارشاد الى المطلوب بحيث فيما ان ما قيل ملكة او اشارة الى مذهب
والمجموع اشارة الى المذهب التحقيق في الاصوليين ولا يخفى ان قوله والتي انعقد الاجماع عليها مع قوله والتي انعقد
الاجماع عليها عند تحققه فيه التوضيح ان الفقه هو العلم بالطائفة الاولى من الاحكام مقرونة بالثانية على تقدير
تحققها وهذا الفقه صادق على فقه الصحابة لان صدق هذا المفهوم على فقه الصحابة غير سلم اذ الاجماع في زمن الرسول
ممنوع ثم انه هذا المفهوم غير موافق لما حرر انه فالوجه في بيان مرامه ما اشرنا اليه مع ان ذلك لكونه خلاف الظاهر غير نافع
لا يراد انه فالوجه في الدفع ان يقال مراد المصنف تعريف الفقه بعد زمن الرسول بحيث يظهر منه معناه في زمانه عليه السلام
على ما يدل عليه قوله وعلم المسائل الاجماعية الا في زمان الرسول عليه السلام ونظيره ما سيصرح به انه في تعريف الكتاب حيث
قال واعتبر بعضهم الانزال والكتبة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وما قيل
من ان معرفة المسائل الاجماعية ليست بلازمة للفقيه اذ لا مدخل لها في الاستنباط وانما هو شرط كون الاجتهاد غير مردود
وقد ذكر ان اجتهاد من وقع منه المخالفة للاجماع فلا ينفع عدم العلم بمسائل الاجماعية فليس بوجه اذ الاستنباط
الصحيح لا زمة للفقيه على ما نص عليه المصنف وصحة الاستنباط موقوفة على معرفة المسائل الاجماعية فكونها لا زمة للفقيه ايضا
نعم معرفة المسائل القياسية الاجماعية غير لا زمة للفقيه وانما هو شرط كون اجتهاده غير مردود على ما سبق والحق ان المسائل
الاجماعية الغير القياسية يلزم معرفتها للفقيه لصحة استنباطه وعدم مردودية اجتهاده فتلك المعرفة فيما كان الفقه
الثالث اه اجيب عنه بان منع كونه على ان الفقه المعرفي ههنا المسائل والاحكام المدونة وليس كذلك بل المراد
بالفقه ههنا الفقاهة والاجتهاد والمسائل القياسية خارجة عن الفقه بهذا المعنى وقد صرح بانه حيث قال لانها تتبع

الفقاهة والاجتهاد

ثم لما كانت ثمرات الفقاهة مشتقة بها كسائر المسائل الفقهية محتاجة ويحتاج اليها مثل الاحتياج الى المسائل المستنبطة عن الادلة التفصيلية قرنت مع المسائل الفقهية في التدوين تكميلا لمصالح العباد لكن لا يلزم ان تكون في الفقه حقيقة فضلا عن ان تكون من معظم المسائل وبهذا ظهر ما في اعتذار الآمدي لاقتضائه كون العلم بالمسائل القياسية من الفقه مع انه ليس بمرضي للمعتزلي لمخالفته لما حققه من ظهوره افتقر الى جواب وأقول ما جوابه ان كان مخالفا لما حققه من ظهور العلم لكنه موافق لما سيختاره المصنف في جوابه الثالث مما قيل من ان الفقه ظني فنعم اطلق العلم عليه الآن بقاء ذلك بالنظر الى المسائل التي استنبطها المجتهد من الادلة والامارات لا بالنظر الى المسائل القياسية

قال الرابع انه اجيب عنه بان المراد ظهوره للمجتهد لكن لا بواسطة القياس قبل رد يلزم ان يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر وقد لم يفرض الشيء له لكونه معلوما مما سبق ورد بخلو ما في القول الثاني لان ما ذكر في بقوله اللهم الى قوله ورد يلزم ان يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر ممنوع على وضوء المسائل القياسية في الفقه بان تكون مما قد ظهر الوحي بها على ما اشرنا اليه وهو الذي يقتضيه سوق كلام الشيء وما ذكر في القائل الاول... منا بد له قطعا حيث قيد الظهور بقوله لكن لا بتوسط القياس فما ذكر في القائل الثاني فرب بلوغ الآن فنبا ذا جعل الظهور اعم يلزم أن يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر سواء جعل المسائل القياسية داخلة في الفقه كما في الجواب الثالث لشيء او غير داخلة كما اشار اليه القائل في الجواب عن الرابع لكن يرد عليه انه لا قرينة لهذا الاستدراك اذ الظهور للمجتهد متبادر في المسائل القياسية كما اختاره الشيء في الجواب الثالث فالوجه ان المراد بالظهور الظهور الشائع على ما يدل عليه صيغة الماضي المصدرة بكلمة قد ولا شك ان كثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشغال لا ينافي كون هذا المعنى مضبوطا وقد عرفت ان غرض المصنف تعريف الفقه لمن لم يدرك زمن النبوة وفي البين ان اخبار الآحاد شائعة بعد عصر النبوة ولو سلم فلو قلنا بعدم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الآحاد في الفقه حتى يصير شائعا بحيث ظاهرا لا يدري ان الخبر الذي يرويه الواحد في حكم من الآحاد لم يفد بقبله الجم الغفير الا بعد رضي الله عنهم الا بشاهد على واكثر ما يشهد به تتبع كتب الاحاديث في مناقب الصديق وعمر رضي الله عنهما وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاختلال اه قد عرفت مما حققنا في مواضع ان هذا التعريف صادر عن مصدر التحقيق المبني على التوفيق تقدير رئيس يحتاج ازمة التدقيق شعر بان اه فكل المصنف يلتزمه لما سبق منه ان الفروع القياسية نتيجة الفقاهة بانه ظني فيما لم يكن علة الحكم منصوصة من الشارع اذ كان ثبوتها او ثبت المتن والدلالة قطعيا وهذا في الاجماع محقق واما في النص فقد يكون المتن ظنيا وان كان الدلالة قطعية كما اشار اليه بقوله للقطع باه الاحكام الثابتة باخبار الآحاد ظنية وقد يكون بالعكس فلا يفيد القطعية ايضا لكن الاول مندفع بان الكلام فيما ظهر نزول الوحي به وشاع ويكون دفع الثاني ايضا بان ما ظهر نزول الوحي به اعم من ان يكون الظهور دلالة فيكون ذلك لا يكون الثبوت دلالة قطعيا ثم المراد بقوله ثم ما ورد به النص او الاجماع والا فلا معنى لتوقف قطعية احدهما على ثبوت قطعية كليهما على ما هو ظاهر العبارة هو الذي ذكره في المحصول وغيره الامام ومن تبعه من الاشاعرة وان ذهب الى ان الادلة الظنية النقلية لا يفيد اليقين الا انهم ذهبوا بعضها الى ان الحكم مقطوع بعدمه اجماعا على وجوب العمل للمجتهد بالظن ووجوب الحزم عليه بما ادى اليه اجتهاده

فتدبر

فمن قال هذا مخالف لرأي الامام وفريقه في الاولة المتقدمة الآن فقال ما ذكر في محصوله غير مختار لم يأت بشيء

وتقرير انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن الراجح فظنه فيه وجوب ما دل الامارة على وجوبه وترجحه

ما دل الامارة على حرمته وهكذا فوجوب العمل به فيفيد وجوب العمل به اعتقاده وجوب الحكم وحرمته وتخريج ذلك على

هذا يكون الفقه عبارة عن العلم بالاحكام لا عن وجوب العمل بالاحكام كما يوهمه ظاهر العبارة ولا فرق في ذلك

بين المصوبة وغيرهم وانما الفرق بينهما بوجه آخر كما سنطلع عليه فما قيل في رد هذا التقرير للمقام على مذهب المصوبة

والاغبر عليه ان اعتبار الشارع غلبة ظن المجتهد انما يصير بمنزلة تنصيصه على وجوب العمل لا على ثبوت الحكم كما

يستفاد من شرح كلام المنهاج ليس بشيء نعم اعتبار غلبة الظن في الاحكام يصير بمنزلة تنصيصه على ثبوت الحكم

في الواقع عند المصوبة لا عند غيرهم وأما ما رده كلام شارح المنهاج فانما هو في جعل وجوب العمل دليلا على تطبيق الحكم

عند الله لا في اخذ وجوب العمل مطلقا والحق ان هذا التقرير مشترك بين المصوبة وغيرهم والتفاوت بين الفريقين في

ثبوت الحكم فافهم هذا او كون ثبوت الحكم المظنون قطعيا وتابعا لعلم الله على تقدير تصويب كل

مجتهد لان الاحكام التي تخالفه المجتمع كلها مطابقة للواقع وأما عند غيرهم ممن يجوز الخطاء في الاجتهاد فهم لا يقولون

بثبوت الحكم عند الله وان وجب الجزم على المجتهد بمقتضى ما ادى اليه اجتهاده بناء على وجوب العمل بموجب ظنه فالمجتهد

فالمجتهد يخبر به يجزم به لما ادى اليه اجتهاده لا لكونه ثابتا عند الله في الواقع وهو بعد ذلك يسلم ان الكل

العلم الاجماع فما قيل من ان هذا ممنوع بناء على ان المراد بثبوت الحكم في علم الله ثبوته في الواقع او عند المجتهد فلا

فرق بين هذا وبين المصوبة ان كل مجتهد حصل عنده حكم يجزم على هذا القول بان حكم الله هو لا ما يخالفه

فرأي مجتهد اخر بناء على قولهم بوجود الحق عند الله والمصوبة يقولون كل منها حكمه في الواقع بناء

على قولهم بتعدد الحق عنده ليس بشيء لان معنى قوله فهو ثابت في علم الله مع فهو واقع في علم الله قطعا وقد عبر عنه

الكل بقوله يكون الحكم مقطوعا به ولا معنى له سوى المطابقة للواقع على انه لا معنى لتعميم ما ثبت في علم الله مع

في الواقع وغيره الا بيري الى قول المص اخرا في بيان مذهب غير المصوبة وان لم يثبت في علم الله على ان غير المصوبة

وان قالوا بان المجتهد يجزم بموجب ظنه وبانه حكم الله مع لا مع ما يخالفه لكن لا يقولون بانه المجتهد بزعم انه

ثابت في علم الله مع ان الثبوت في علم الله مع لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع فالحق ان المنع المذكور قابل للنظر

لكن يلزم على الاول اه قد اسرنا الى ان المراد بوجوب العمل بموجب ظن المجتهد وجوب الجزم عليه بما ادى

اليه اجتهاده في الوجوب والحرمة ونحو ذلك فان الشارع جعل ظنه مناطا للاحكام وعلة لها فما ادى اليه

اجتهاده في وجوب حكم تحكم عليه الجزم بوجوبه وما ادى اليه اجتهاده في حرمته حكم يجب عليه الجزم بحرمته ويجب على

وجوب عليه العمل بموجب ظنه فعلى هذا يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا اخر وهذا ما اشرنا اليه سابقا فان كلام

المص فيما سيأتي متعرض لدخول المسائل القياسية في الفقه الآن يخصص كلامه ههنا بما عدا المسائل القياسية لكنه

كما عبر دافع للمحذور فقد الفقه بالنسبة الى كل مجتهد الآن يلتزم ذلك في المسائل الاجتهادية بل بعضه

الا يكون الثابت اه اجيب عنه بان المراد بالقطعي ههنا ما يكون قطعيا وكتابتا بالنظر الى الدليل طابق الواقع او لا

بالعلم بالاحكام ما يقابل الظن وهو الحكم القطعي طابق الواقع اولا صرح بذلك في الحدائق الشريفة وبالجملة
في قوله يا نتظر الى الدليل ما قارن المقدمة الاجماعية بقرينة السياق وقد تقرر في موضعه ان الدليل الظني يفيد القطع
عند القرائن كما لو اخبر ملك بموت ولده مثلا وشوهد على الموت وانضم اليه خراجه وخروج التجار على حالة منكرة
غير معتادة فانا نقطع بصحة ذلك الخبر بحيث نجد ذلك في انفسنا وجدانا ضروريا لا ينطرق اليه الشك هذا وفيه
ان ما نحن فيه لا يقاس على الصور المذكورة اذ لا يلزم من الاجماع على وجوب العمل بموجب ظنه ان يكون ذلك
الحكم ثابتا قطعا ويقينا حتى عند المجتهد كما في الصور المذكورة مع انه علم القطع من الواقع وغير ثم اورد المثال
الدال على قطعيته في الواقع وهل هذا الا نهافت وبالجملة فالصواب في توجيه العلم في التعريف فان كان مراده ... بالنظر الى الدليل
حمل لفظ العلم فيه على ما عند المتكلمين من معنى اليقين اعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع فيرد عليه ما اورده
انه وان كان مراده حمل لفظ العلم على مصطلح الفقهاء اعني القطع من معنى القطع والجزم بموجب ظنه سواء طابق
الواقع اولا فلا يرد عليه ما اورده انه لان القدمة الاجماعية على وجوب العمل بموجب ظنه قطعا تجوز وان
لم يكن ثابتا عند الله تع ولم يكن مجزوما به في نفسه فلا حاجة في دفع ما اورده انه الى بنائه على ان الدليل الظني ا
يفيد القطع عند القوانين بل لا وجه له لان القطع في الصور المذكورة بمعنى اليقين الثابت في نفس الامر وليس الامر
كذلك ههنا فاذا عرفت هذا فاعلم ان القطع في قول المحصول الحكم مقطوع به والظن في طريقه ان كان بمعنا
اليقين الثابت في نفس الامر يكون مبنيا على مذهب المصوبة وان كان بمعنى الجزم والاعتقاد سواء طابق الواقع
او لا فيكون مبنيا على مذهب غيرهم كما اشار اليه المص ولعل ما ذكرنا مراد شارح المنهاج فقصوره بيان اطلاق
لفظ العلم على ذلك الحكم المظنون فمنع قوله علم قطعا انه حكم الله كانه علم قطعا انه حكم الله بناء على وجوب العمل
عليه بموجب ظنه تمثيل معلوم قطعا في اصطلاح الفقهاء فلا يرد عليه ما اورده من الحمل لان ذلك مبني على
حمل القطع بمعنى اليقين الثابت المطابق للواقع ولا يرى شارح المنهاج بل ذلك غير مفهوم من كلامه اذ لو تنبه
في الحكم المظنون ذلك المنع كما لا يخفى على اولي النهى فكل ما يجب العمل اه اورد الى هنا ثلث مقدمات فانضمام
المقدمة الثانية الى الثالثة يحصل قوله فكل ما يجب اه وبانضمام الاولى الى الثالثة باسقاط الحد الاوسط بين القياس
يحصل قوله فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فعلمنا انه للمقدمات الثلثة المرتبة ثلث نتايج الخمسة والمطلوب منها
هو الثالثة كما اشار اليه انه اخرا وفيه انه لا داعي لاعتبار النتيجة الاولى واما حمله فوارد على كبرى القياس الاول من مفصول
النتايج يكون ذكر وجوب العمل اه او يكفي ان يقال انه حكم مظنون للمجتهد وكل حكم مظنون للمجتهد علم قطعا انه حكم الله
وايضا يكون الكلام مبنيا على راي المصوبة ومراده توجيهه على راي غيرهم هذا وقد عرفت منا ان مراد شارح المنهاج بيان
المناسبة في الحاق القطعي على علم المجتهد ولا بد في ذلك من ذكر وجوب العمل وليس مراده بيان ان علم المجتهد اعتقاد جازم
ثابت مطابق للواقع وكيف يتصور حصول ذلك مع الامارات المفيدة للظن والحق ان مراده من العلم القطعي العلم الجزم به سواء
طابق الواقع اولا وشمل ذلك العلم مترتب على وجوب العمل والعذاب على عدم عليه فاوجب القطعية بالنظر الى الدليل لترتب التوجيهات
منقاربان على ما حققناه ووجه ضبطه قبل كذا وجه الضبط الاول لا يتناول السنة الفعلية لانها لا تثبت بوحي لانه
في الاصل هو كلام الخفي نقل الى الكلام المخصوص والفعل ليس بقول واجيب بمنع اختصاص الوحي بالكلام كما يجيء في بحث السنة

وجدانه

وقيد الوحي بكلا نوعيه اعني الظاهري والباطني لا يطلق على فعل الرسول عليه السلام وان كان فعله عليه السلام بالوحي فلو حمل قوله اما وحي او غير على معنى اما بالوحي او غير لاندرج السنة الفعلية في قوله والا فالسنة فافهم

ان كان متلوا الخ قيل معنى كونه متلوا ان شرعا يكون محفوظا من التبدل والتغير بما يفيد فائدته لكونه معجزا او متحدى به وهذا يقتضي ان لا يكون سائر كتب الله وحيا متلوا ثم انه بعيد عن الفهم وقيل معناه ان يتعلق بتلاوته الاحكام كوجوب قراءة الصلوة وحرمتها في بعض الاحوال ونحو ذلك وقيل معناه تلاوة جبريل عليه السلام اياه على الرسول عليه السلام وتلاوة الرسول عليه السلام على الامة فان قلت بنسخ هذا بنسخ التلاوة الباقي الحكم مثل قوله في الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله على ما في صحيح البخاري قلت اجيب عن ذلك بان المراد بالمتلو في الجملة

ان كان قول الامة كل الامة في العصر المجتهدين الذين هم اهل الحل والعقد او لا عبرة بالعوام فكونهم بين الخواص كالعدم سواء كان القول حقيقة او حكما فيتناول قول البعض وسكوت الباقي او قول البعض وعمل الباقي فالاجماع مطلقا سواء رجع البعض او لا عند الحنفية وفي غير رجوع بعض عند الشافعية والا فالقياس كون القياس مرادفا للفقه لا يقتضي كون الاحكام الاجتهادية داخلة في الفقه بمعنى استنباط الاحكام مرادفا لها التفصيلية مع انها خارجة عن الفقه على تحقيق المصنف ولعله مبني على مذهب الشافعية او مبني على الفقه المدون اذ لا شك ان الاحكام القياسية من اجزاء المدون وان القياس مرادفا لها

ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب اي القرآن والا اي وان لم يتعلق بنظمه الاعجاز سواء لم يكن له نظم او كان ولم يكن له اعجاز فيتناول قوله فالسنة السنة القولية والفعلية والتقريرية ومثل هذا التوجيه لا يجري في وجه الضبط الاول في قوله والا فالسنة اذ الوحي لا يطلق على الفعل والسكوت وان كان كل منهما بالوحي وقد اشرنا الى الاشكال وجه تناول ذلك القول جميع السنن

ولا شك ان ما اشرنا اليه هناك خلاف الظاهر فلذا اقام بعضهم الفرق بين التقريرين ان فعل الرسول واخواته توقف السنة في التقسيم الثاني دون الاول

ان اشترط عصمة فصدر عنه اي عصمته عن الخطأ في هذا الصادر على ما يقتضيه قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة اذ العصمة عن الخطأ في القياس للقايسين غير شرط وقيل عصمته عن البدعة والفسق لا تجتمع على ما قالوا فان اهل الاجماع مجتهد غير فاسق ولا مبتدع واقول العصمة عن الخطأ في الصادر يستلزم العصمة عن البدعة والفسق كما لا يخفى

وتحرز ذلك كالتحري والعمل بالظاهر او الاظهر والاخذ بالاحتياط والقرعة لتطييب القلب فراجعة الى الاربعة آما شرايع من قبلنا فان قصها الله علينا في الكتاب او قصها الرسول عليه السلام بلا انكار فكذلك فترجع الى الكتاب والسنة واما التعامل فراجع الى الاجماع واما قول الصحابي فراجع الى السنة لان الظاهر السماع وقد قال عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واما العمل بالظاهر او الاظهر والاخذ بالاحتياط فمرجعها عمل بما قوي الدليلان والقرعة لتطييب القلب عمل بالاجماع او بالسنة المنقولة فيهما او بعموم قوله ع ولانتازعوا ونسبة القلب عمل بقوله عليه السلام لوجيب استفت قلبك والتحري عمل بالكتاب او السنة او الاجماع او القياس لان الامة اجتمعت على شرعية عند الحاجة ووردت فيه السنة والآثار كذا في الجامع الصغير قدس

باحدها اي باحد الاربعة اذ لو كان عن الاربعة لكان ذلك اثباتا للاحكام بالرأي وهو بيط فيه لا ينتقض حصر الادلة في الاربعة بالمعقول هذا وبما جعله بعضهم نوعا خامسا اه ذكر ابن الحاجب في مختصر المنتهى ان الادلة هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس والا

والاستدلال والاستدلال عرفه الفقهاء بطلق كثير منهم على ذكر الدليل مطلقا اى دليل كان فى الادلة الاجماعية وعلى نوع خاص منها وهو المقابل بقرينة المقابل وعرفه الامدى بانه دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا اى قياسا شرعيا وا
واختلف فى انواع الاستدلال والمختار عند ابن الحاجب اثنا ثلثة التلازم والاستصحاب وشرع من قبلنا وفى
وعند الحنفية الاستحسان ايضه وعند المالكية والمصالح المرسلة ايضه قال القاضى فى شرح المختصر ووجه الضبط ان الدليل
اما وحى اوغير والوحى اما متلو وهو الكتاب اولا وهو السنة وغيره ان كان قول كل الامة فالاجماع وان كان
مشاركة فرع الاصل فى علة الحكم فالقياس والا فالاستدلال فعلى هذا ينحصر انواع الاصول فى الاربعة فانشار الله
بقوله فحاصله اه الى وقعه بانه ان اريد بالاستدلال ذكر الدليل اى دليل كان فى الاربعة فهو راجع اليها وان اريد به
المعنى المقابل لها فهو ممنوع قال ابن الحاجب الخامس يدل عليه ظهوره فى باب القياس حيث قال هنالك بعد بيان فساد الحجج
الخامس فظهر انحصار الادلة فى الاربعة ثم قال واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح
مرجعه الى النص او الاجماع كما ثبت بهما ان تلازم او تنافى فيستدل فى وجود الملزوم على وجود اللازم وفى انتفاء اللازم
على انتفاء الملزوم او فى ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الاخر وبالجملة انما ينقض الحصر بالاستدلال لو كان ذلك
مغايرا للامور الاربعة ومثله فى ابن الحاجب الخامس واما الاستدلال الذى مآله الى التمسك بواحد منها فهو استدلال صحيح
راجع الى واحد منها فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع ولم يقل بمعقول القياس لان مناط هذه
الاستدلال الى القياس واما المعقول فيتصور فى الامور الاربعة فاندفع ما يتوهم فان قيه اشارة الى ان الاستدلال اخص
فى المعقول وان مناط الخاص مناط للعام ويغير وصفه فى الخصوص الى العموم اى يجب اظهاره والا فليس فيه تغيير حقيقة
بل فيه اظهار العموم الاول اه حاصله انه لا مانع لجعل القياس اصلا فى وجه دون وجه اذ الاصل ما يبنى عليه غيره
وذا متحقق فى الاربعة فلا وجه لجعل القياس مقابلا للاصل المطلق الثانى حاصله ان السبب القريب لما كان اولى
باطلاق اسم السبب عليه فى البعيد كان القياس اولى باطلاق لفظ الاصل عليه من غيره لانه كالسبب القريب فى ابتناء الحكم
عليه وسائر الادلة كالاسباب البعيدة فى عدم وجود الواسطة فيها الثالث حاصله ان اولوية بعض
الاقسام فى بعض لازمة فى كل قسمة فما بالهم تعرضوا له ههنا ولم يتعرضوا له فى سائر المواضع فحينئذ لم يتعرضوا له
فى سائر المواضع فالملائق لهم ان لا يتعرضوا له ههنا ايضه الرابع حاصله ان معنى الاصالة المطلقة اعنى تقرير
الحكم فى صورة اخرى بوجود القياس فهو حقيق بان يسمى اصلا مطلقا الخامس اه حاصله ان الفرق بين الاجماع
والقياس فى غير فارق اذ المطلوب فى الاستدلال والجواب عن الاول حاصله ان الاصل فى مثل هذه المسائل متفاوت فى افراده
قوة وضعفا فلا تنافى الا هذا التفاوت فيقبل القياس اصلا فى وجه دون وجه وليس الراد منه ان ما يكون فرعا لا يكون
اصلا حتى يرد عليه ما ذكر وقياس ما نحن فيه على حال الاب قياس مع الفارق اذ الابناء فيه فى اعلى الوجوه لانه الاصل
والاصالة للوالد وعن الثانى حاصله ان قياس القياس على السبب القريب قياس مع الفارق اذ السبب القريب مؤثر
فى المسبب فيكون اولى باطلاق اسم السبب عليه وكذلك القياس فانه ليس بمثبت لحكم الفرع ومؤثر فيكون اولى باطلاق
الاصل عليه بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص والاجماع وانما صح اطلاق الاصل بمعنى ما يبنى عليه الشئ عليه لاجل
ان ابتناء الحكم على احد الثلثة قد لا يعلم الا به فيصح الابتناء عليه بحسب علمنا وعن الثالث اه حاصله

ان اولوتبه بعض الاقسام ۲ كل تقسيم ممنوع لا سيما ۲ تقسيم الماهيات الحقيقيه تساويها ۲ اقسامها ضرورة وهو
ولو سلم لزوم ذلك ۲ كل قسمة فلا يلزم لهم التعرض لها فلا يلزم ۲ التعرض له ههنا وعدم التعرض له ۲ سائر المواضع
محذور فغايته ترك الجائز وانما كان هذا المقام مما يعتنى بشانه تعرضوا له هذا قلا انام يتعرض الشه للجواب عن الشاك
باقسام الكلمة لان الدلالة على معناه ماخوذة ۲ مفهوم الكلمة ودلالة اللوازم على معناه قصور لكونها بالغير فجاز ان
لوازم قسما ضعيفا بخلاف انه لا حاجة الى افراد الحرف بالقسم الضعيف لظهور ضعفه ۲ الدلالة ولا كذلك القياس فلا يلزم
من التصريح بالمرجع عنه هذا غايته ما اراده ۲ هذا المقام ولا حاجة اليه اذ وضع المثال الواحد لا يقع بمراد المجيب على وجه
على ان المثال لا ينافس عليه فالوجه تقرير الكلام بما اشرنا اليه واما ما قيل من ان مراد السائل ان اولوتبه البعض ۲ هذا
التقسيم لازم بالنسبة الى كل قسم فان الاجماع اولى من القياس والسنة من الاجماع والكتاب من السنة فلا وجه للتخصيص
بالقياس او ان تفاوت الاقسام لا ينحصر ۲ هذه الستة من تقسيمات الاصول فلا وجه لتخصيصها بهذا التبيه الخ
فكل منها بعيد عن ظاهر كلام السائل والاول منها ابعد من الثانية فتم الادلة الثلثة متفاوتة ايضا لكن الكلام ههنا ۲ جعل
القياس اصلا من وجه دون وجه واما السنة والاجماع فكل منها اصل مطلق وان كان السنة اقوى من الاجماع والكتاب
اقوى منها وعن الرابع اه حاصله ان التقرير ۲ القياس لا يكون ۲ الواقع الا بالظن فلا يجتهد مصيبا ۲ الا
لا يمتنع التغيير بدونه وان اريد التقرير بحسب علمنا فلا يلزم من ذلك استناد الحكم البته حتى يكون اصلا كاملا
وعن الخامس اه حاصله انا لا نسلم ان الاجماع يحتاج الى سند كالقياس لم لا يجوز ان يخلق الله ۲ قلوبهم العلم الضروري
نحو فهمهم للصواب من غير سند هذا ما ذهب اليه البعض احتياج هناك الى السند وان وجد هنا سند ولو سلم
الاحتياج الى السند لكن بينه وبين القياس فرق اذ احتياج الاجماع اليه ۲ تخفف واحتياج القياس اليه ۲ دلالته
فلا يلزم من هذا التفاوت عدم القياس اصلا من وجه دون وجه وفيه بحث اه قيل عليه العام المخصوص والاية
المؤولة وخبر الواحد والاجماع المنقول الينا بالآحاد ثبت بقطعيته والقياس لعلة منصوصة فعطى جوابه ان
ان الكلام ۲ التفاوت بين الادلة انفسها والقطعية وعدمها ۲ الصور المذكورة لعارض فلا يقدح ذلك ۲ الق
فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا ۲ حكم الفرع بانظر الى حكم الاصل لتطابقهما ۲ ظنية حكم الفرع
يعني انه لولا القياس وثبت حكم ذلك الفرع بنص كان ذلك النص ظنيا ۲ ظاهر فلما ثبت بالقياس اورث ذلك النص
فيما يكون لذلك الحكم ۲ القطعية فاندفع ما قيل من ان حكم الاصل لم يخرج ۲ القطعية بالقياس وحكم الفرع خرج من
المجرى التبه الى المظنونية فلا يكون القياس موزنا للنقصان ۲ شئ ۲ الحكم واما ما قيل ۲ التوجيه من ان القياس اورث ۲
الحكم الثابة نقصانا بالنظر الى حكم الاصل فليس بشئ اذ وصول حكم الفرع ۲ حكم الاصل غير معلوم بعد الا بالقياس
فمن اين يحصل ايراث النقصان وغايته ما ذكر من كون حكم الفرع اه ۲ من حكم الاصل فالوجه ۲ الايراث ما اشرنا اليه
قال المصنف فكقياس حرمة اللواط اه اعترض عليه بان حرمة اللواط لو ثبتت بالقياس لوجب ان لا تكون محرمة قبل نزول هذه الاية
والحال انها قبل بعثة الرسول عليه السلام بما ورد ۲ حق قوم لوط عليه السلام غايته انه موافق له وذا لا يقتضي اخذ منه على ما تقرر ۲ موضعه واجيب
بانه انما يتوهم وروده اذا ثبت تاخر هذه الاية عن القصة المذكورة ۲ القرآن الواردة ۲ حق قوم لوط على المقيس عليه حرمة اللواط
۲ المرادة كما صرح به الفارض ۲ حواشي فصول البدايع واقول اذا كان حرمة اللواط مطلقا ثابتة بما ورد ۲ حق قوم لوط قبل بعثة الرسول كما ذكر

انما اورده اذ لا يقول احد بان الاجماع يكون لا عن سند
للاجماع على ان الاجماع لا بد له من سند

ثم ان سلم ان فحشه الحكم الله بل لا يضع
التعرض لا بد فيه نقله ثم نزل لا يضع الاية على الاباحة
الطارئة ۲ شرائع من قبلنا لان ما اشتهر حرمته
ان نزل الناسخ ولا بد فيه فعل لوط فعل الله
الاية بل يوهم عدم حرمته قبل ذلك
هذا الجواب التنزيل الان هذا
باد له تعلقة لنا مع الامة

ولقائل ان يمنع اه اجيب عنه بانه اذا تكلم في ان علة الاجبار الصغر او البكارة على قواعد الخلافيين فلا شك
انه قد يتوصل بها الى الحكم في المسئلة فتوصلا قريبا وكون نسبته الى الفقه وغيره على السوية لا ينافي كون التوصل بها الى الفقه
قريبا غاية الامر ان يكون الى غير قريبا ايضا كما ان كون ايصال الكتاب الى الفقه قريبا لا ينافي كون ايصاله الى القصر
والاملاك قريبا وجوابه ان الكلام المذكور انما يكون بان يقال علة الاجبار اما الصغر كما عند الحنفية او البكارة كما عند
الشافعية فيلزم جبر الصغير على النكاح ولو ثيبا عند الحنفية وجبر البكر عند الشافعية وتوابعه وعند الكل يلزم جبر البكر
الصغير ولا يجوز جبر الثيب البالغة وفي البين ان مثله ليس بتكلم على قواعد الخلافيين بل ذلك بان يبني المسئلة للحنفية
على القدمة المسلمة عند الشافعية وبالعكس فحينئذ فقول التوصل الى الفقه في مثله لكن لا تخفيفا بل جدلا والزاما را
وان كان يتوصل به الى المحافظة للحكم المستنبط او مدافعته فالحق ان ايراده انما يتوجه لو بقي الى بيان فائدة قوله على التخفيف
يبقى موضوعا اي في القضية الحملية واما في القضية الشرطية فالمحكوم عليه يبقى مقدما ولعل التخصيص بالقضية
الحملية اشارة الى الخدش الاستدلالي بالمصنف الى ما قيل من ان مسائل العلوم حمليات وما وقع فيها من الشرطيات تؤول
بالحمليات والدليل ما بنا ان هذه الاقيسة الاقترانية الحملية ولعل الاقيسة الاستثنائية بل الاقترانية الشرطية
لندرتها في الاستدلال الفقهي لم يتعرض لبيان احوالها وما قيل من ان الدليل الاصولي ما يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى مطلوب خبري وظاهر انه لا يكون الا مفردا فلو تصور فيه الانتشاك فدفوع بان ذلك وان كان هو المشهور
فيما بين الاصوليين لكن التحقيق عندهم ان الدليل الاصولي يكون مفردا ومركبا من المقدمات المتفرقة والزبدة المعروضة
للمشية وانما عرفوه بانه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه اوفي احواله الى مطلوب خبري او الى العلم به وقد اغتفر المتأخرون
تركيب الدليل ومراعاة اصطلاحات اهل المعقول وقد التزم المصنف تقرير الكلام على قواعدهم لسهولة الاستفادة منه على
اوساط الناس وان كان الفقهاء العظام لجودة قرائحهم مستغنين عن بناء تقرير الكلام على مشرب اهل المعقول
ومع ذلك لا يخرج تقريراتهم عن قواعدهم فلذا جعل المتأخرون علم المنطق من المبادي الاصولية هذا وبيتي الدليل بهذا
الاعتبار الشكل الاول استدلال الاصولي اعني هو بهذا الشكل يتبين بهذا الشكل مما يستفاد من التقرير الاتي لكونه ابين الاشكال
واوضحها وانتاجا واسهلها انتقالا ودفع الاشكال يرد به عند الاحتياج بل حقيقة البرهان انما هو الشكل الاول وعن
انما يقبل العلم بواسطته وملاحظته وقد فصله القاضي في شرح المختصر بما لا مزيد عليه الى الصغرى السهلة الحصول
لكونها حاصلة بحمل عقد الوضع على جزئي من جزئيات الموضوع وليس فيها عمل اخر اصلا بخلاف النتيجة اذ حمل المحمول على ذلك
الجزئي بواسطة حمله على عقد الوضع المحمول على ذلك الجزئي من ذلك كان الصغرى سهلة الحصول دون النتيجة وان صعب ذلك
السهل على بعض المتأخرين وادعى عدم الفرق في السهولة بين الصغرى والنتيجة بالشكل الاول كما في المثال المذكور لعل هذا
اما مبني على التمثيل او على ادراج الاشكال الباقية عند الاستدلال الى الشكل الاول لما اشرنا اليه فانه ابين الاشكال واوضحها
واسهلها بل هو حقيقة البرهان فاقبل عليه فانه قد يقع المسئلة الاصولية كبرى عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل
الثاني مثلا بقال الوتر ليس بفرض لانه لم يثبت بدليل قطعي وكل فرض ثابت بدليل قطعي فنظم ظاهري والا فهو الماكر
فالشكل الاول بان بقال الوتر غير ثابت بدليل قطعي وما هو شأنه كذلك فليس بفرض بيتج ان الوتر ليس بفرض فيكون
فالضرب الثالث فالشكل الاول غايته انه يكون الصغرى والكبرى معدولتين وستأتي فروق في الضرب الثاني وما ذكرناه واضح

هو معنى التوصل بها اى ضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة الحصول معنى التوصل بها الى الفقه لان نفس
القواعد فرحيث هي هي لا توصل بها الى الفقه كما يوجد ظاهر العبارة لما تقرر في البرهان ان الموصل القريب هو مجموع
المقدمتين لا الكبرى وحدها ففيه اشارة الى ان ظاهر عبارة التعريف وان اشعر بان الموصل هو نفس القواعد لكن المراد
ان الموصل هو القاعدة مع الصغرى السهلة الحصول فكان الوصل هو نفس القاعدة اذ ليس الصغرى مغايرا لها بل هي داخلة فيها
فتدبر فانه دقيق ومنه يعلم ان التعريف ليس كما ينبغي لانه يدل على اطلاق الوصل القريب على القاعدة مفردة اذ لا
كذلك ولا بد بالشارح ايضا بما ذكره ان التعريف ليس كما ينبغي بل مراده ما ذكرناه فتبصر احتاج الى التطفات التي ارتكبها
الناظرون ومنهم من تباهى بعدوله عن تعريف القدماء واختراعه تعريفا آخر لعلم اصول الفقه وانى يكون ذلك
ويندرج فيها تحت العلم بالقاعدة وذلك لان العلم بالقاعدة انما يحصل بتصور موضوعها ومحمولها والتصديق بنسبتهما
وفي ذلك يتوقف على البحث عن اصول الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة في ملكة القاعدة وفي ذلك
مراد تكون القاعدة موصلة الى الفقه فعلى هذا يكون علم الاصول عبارة عن القواعد الموقوفة عليها هذه الامور والوصف
المذكور وصفا كاشفا لان نشأن القاعدة الايصال فمن قال على هذا يكون الوصف المذكور وصفا مخصصا مع ان اسم العلم
مع القاعدة التي اطلق عليها اسم العلم مطلقة فمن شأنها الايصال الى الفقه ايصالا قريبا وما ذكرنا يقتضي عموم القاعدة
مما شأنها ذلك فهذا التعريف واجب العدول عنه لم يأت بشيء لان اندراج الامور المذكورة تحت العلم بالقاعدة
لا يقتضي عموم القاعدة وكون الوصف المذكور وصفا مخصصا كما قررناه فالحق ان الوصف المذكور وصف كاشف وان العلم
عبارة عن العلم بالقواعد المندرجة تحتها الامور المذكورة الموصلة الى الفقه هذا صنف القواعد يعني بشرط ذلك فيما سبق منه.

اجتهاد الاراء اى المختلفة بحيث يحصل من المجموع اجماع مركب لا يخلو الحق عنه بدليل قوله بعد ضع لو خالف اجماع المجتهدين
فلو سبق في المسئلة اجتهاد اراء على النقائض بان يقع في عصر اجتهاد من مجتهد واحد او على الاجماع لكن مع وجود
مخالف لا يتحقق اجماع ~~ولو تحقق لا يحصل الاجماع المركب~~ فيجوز الاجتهاد على خلافه وبهذا يندفع ما قيل يجوز ان يقع
من مجتهد رأي ثم ينعقد اجماع على خلاف ذلك الرأي ثم يقع قياس موافق للرأي الاول فهذا القياس مما ادى اليه رأي
مجتهد مع عدم صحته لمخالفة الاجماع وذلك لان المراد ان يكون القياس قد ادى اليه رأي مجتهد من اهل الاجماع المركب
بحيث يكون ذلك الرأي داخلا في الاجماع المركب ومن البين ان قياس مجتهد آخر بعد الاجماع المذكور لو كان موافقا لم يلزم
عليه مخالفة الاجماع وامانة الصورتين التي اوردها القائل فيلزم مخالفة الاجماع ~~فقط~~ قطعا فالاجماع المذكور فيها اجماع مفرد
دافع للرأي الذي قبله ويقع هكذا حقق المقام بعيد لم يذهب اليه احد بعد انه مع بعد في ذاته مخالف لما ذهبوا اليه
من عدم كون مباحث التقليد والاستفتاء جزءا من علم الاصول بل البحث عنه انما وقع فيه استطرادا من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد
فائدة مع ما قبل فانه لا يلزم من ذكره ما لم يذهب اليه احد ان يكون بعيدا فان اكثر اللطائف من هذا القبيل مع عدم بعدها وذلك
لان مخالفة الظاهر سيما فيما يتعلق بالاصطلاح تقتضي البعد قطعا على ان الظاهر المصرح بشائع الابعد بقوله ولا يبعد
لان معناه ولا يبعد على البعد فهو كناية عن البعد فالحق ان من قال توجيه البعد الذي اشار اليه فلا يلتفت الى ما نقل عن
بعض تلامذته فانه لما عهد الاستاد التحقيق على عدم بعد امرنا باخراج هذا الايراد من شرحه انهى وذلك لتحقق بعد
ومخالفة اصطلاح القوم فاي بعد واضح من هذا وقد اغتر به المصابيح لا الى الفقه وذلك لان شأن المقلد الاطلاع على

الدليل الذي استنبط منه المجتهد الحكم الشرعي فهذا انما توصل فيه قواعد الاصول الى مسائل الفقه التي استنبطها المجتهد من ادلتها فالمتوصل بتلك القواعد الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها انما هو المجتهد لا المقلد فاندفع ما قيل من ان المقلد الذي وقف على قواعد الكتب اذا اطلع على دليل المجتهد الذي رتبه باجتهاده لمسئلة تفقهية فلا شك ان المقلد يتوصل بذلك الترتيب الى حكم تلك المسئلة اذ لا مفر للدليل الا ما يفيد علمه العلم بثبوت الشئ او انتفائه فاينه ان توصله بمعاونة ترتيب المجتهد وذا لا يمنع توصله الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام انتهى وذلك لان ذلك العلم علم المجتهد ليس الا وليس للمقلد الا الاطلاع على دليل المجتهد وحكمه وليس له استنباط ذلك الحكم عن دليله اذ لا مفر لاستنباط المستنبط فظهر ان ليس للمقلد توصل بالقواعد الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام وان كان له توصل بها الى مسائل الفقه والحق ان الفقه بعنى العلم بالاحكام خاص بالمجتهد وان كان الفقه بعض المدون مشتركا بينه وبين المقلد صرح به الاصوليون وقد حققنا هناك في المعالي فاركض ثم الباحث المتفقه بالحكم عليه هذا مبتدأ خبره قوله مما يندرج في طلبه الفاضل وكذا قوله ثم الباحث المتفقه اه مبتدأ خبره قوله مندرجة وما قيل من ان قوله ثم الباحث اه عطف على انواع الحكم وقوله مما يندرج اه بيان لنحو ذلك فوهم لان المناسب حينئذ ان يقول ثم المحكوم به ولعدم مطابقته لما يصح ايضا من قوله ثم الباحث المتفقه بالمحكوم عليه مندرجة فاركض وهو فعل المكلف قيل عليه موضوع الفقه افعال المكلفين فاذا كان الافعال محكوما بها يلزم اثبات موضوع العلم في علم الفقه فيلزم ان يكون الموضوع محكوما عنه وذلك بطل لان البحث في العلم انما يقع عن احوال الموضوع لا عنه اقول لا يلزم من كون الافعال محكوما بها في علم الاصول كونها محكوما بها في علم الفقه حتى يلزم ما زعمه من الحذور على ان المحكوم به ههنا لا يلزم ان يكون محكوما في المسئلة بل ذلك اصطلاح من اهل الاصول

كالادراك للانسان

لا يخفى ان الادراك يلحق الانسان لذاته لانه لا قائم من الحيوان والناطق له مدخل في لحوق الادراك للانسان اما الناطق فظاهر واما الحيوان فلان الادراك من انواع الحيوان وقد قالوا الحيوان صفة توجب صحة العلم والقدرة فاقول ان سلمنا ان الانسان عبارة عن الحيوان الناطق كما هو المشهور فلحوق الادراك له بواسطة كونه حيوانا ناطقا ولا دخل لسائر الاجزاء في ذلك فالانسان بالجزء المساوي لا الذات وان كان عبارة عن النفس الناطقة لم يصح قوله كالادراك للانسان بواسطة كونه حيوانا فالصواب ان يمثل لهذا القسم بالصفات الثابتة للنوع كالعلم والقدرة ليس بشئ بل المراد هو الشق الاول وهو من الحيوان والناطق له مدخل في لحوق الادراك للانسان على ما اشرنا اليه والغلط انما نشأ من بسط اجزاء الحيوان على ان ذات الشئ عبارة عن مجموع الاجزاء واللحوق بالنظر الى المجموع محقق هذا وما اورده من المثال فاسد اذ لا يطلق العرض على صفات النوع والعجب من استاد هذا الفاضل انه تعلم ان الادراك لا يلحق الانسان لذاته فاورد بدله الحكم الكلي للانسان مع ان الايراد المذكور الحري بكل منتقد واورد عليه ايضا تعلم ان الادراك باطن الحكم فما يرد على الاول يرد على الثاني ايضا

او بواسطة امر

والحق ان هو من الادراك والحكم يصح ان يكون مثالا لهذا القسم مع وضوح الاول من الثاني بساويه فحقق شارح الشمسية وغيره ان ما يلحق الشئ لامر يساوي الذات مستند الى الذات ايضا لان ذلك الامر المساوي كالنبي نشأ من الذات ومنه بنشاء ذلك العارض فيكون منشأ ذلك العارض هو الذات ايضا غايته انه بالواسطة ولذلك كان مثل الضحك من لوازم الماهية فما قيل من ان قوله او بواسطة امره عطف على قوله بان يلحق الشئ لذاته فيكون تفسيرا لما يلحق منشأ من الذات ولا وجه له فالحق انه معطوف على ما قبله بحسب المعنى ليس بحق بل الحق ان العطف على ظاهره ولعله انما نبه عليه لئلا يتوهم ان

نفس الذات وهي ما يكون منشأ لانتزاع الذات

مع وصف الغرض بينها

او بواسطة امر اعم اه هذا مذهب المتأخرين وردّه المحققون من القدماء بان المطلوب في العلم لا بدان يكون من الامور المطلوبة في العلم الآثار المختصة بالموضوع واللاحق للشئ بواسطة الجزء الاعم لا يكون من الآثار المختصة به فلا يكون من الامور المطلوبة في العلم وهل النزاع بين الفريقين لفظي او معنوي حققناه في الحواشي الاحمدية الفتارية نعم يرد هيهنا ان الاعراض الذاتية المبحوث عنها قسم رابع اشار اليه الشريف في حواشي المطالع وهو الوصف اللاحق للمحاط المساوي له في الوجود قالوا للجسم بالسطح المباين له في الصدق والمساوي له في الوجود فان البياض للثلج اذا قام به مساو بالنسبة الى الوجود ووجد له عارض قد عرض له حقيقة لكن الموضوع يوصف به ايضا كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة في ذلك العلم كما في المثال المذكور فكل الشئ اكتفى بما هو المشهور بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا العلم هو الاثبات والثبوت اي مثالا لان كثيرا منها متعلق بالاثبات اعني المسائل المتعلقة باثبات الادلة للاحكام وبعضها متعلق بالثبوت اعني المسائل المتعلقة باثبوت الاحكام بالادلة وليس معناه ان جميع محمولات المسائل اما الاثبات او الثبوت صريحا أو يرجع عنه الواقع وسيأتي ظاهرا ايضا عنه قوله وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث الاثبات واعلم ان الثبوت للاحكام هذا صريح في ان الاثبات والثبوت مرجع جميع الاعراض الذاتية لا عينها كما حررناه ونظر هذا ما قالته المنطقيون من ان جميع محمولات مسائل المنطق راجع الى الايصال قريبا او بعيدا مع انه ليس في الظاهر مسئلة في المنطق محمولها الايصال قريبا او بعيدا والعجب من بعضهم انه حمل كلام الشيخ على ظاهره وتجرء في الاوديته وزعم ان جميع مسائل الاصول محمولاتها الاثبات والثبوت فان كان في الظاهر فيها والا فيؤول تلك المحمولات بالاثبات والثبوت مثل ان يقال كلما كان الامر مثبتا للوجوب فوجد ثابت لكنه بشبهه فوجوب القراءة في الصلوة مثلا ثابت ثم قال وهذا من مسائل الاصول وقد عرفت مما حققناه ان مثل هذا اضحوكة للناظرين ثم قبل في قوله هو الاثبات والثبوت تسامح لان المحمول فيها مثبت او ثابت لا الاثبات والثبوت وأجيب بان الاثبات والثبوت محمول على الموضوع انتفافا لا مواطاة فلا تسامح ثم لو اريد الحمل بالمواطاة لكان مسامحة واندفع بما حققناه لان مراده ان مرجع جميع المحمولات الى الاثبات والثبوت لا ان جميع المحمولات هو الاثبات والثبوت حتى يكون مسامحة ويحتاج الاندفاع الكل بما حققناه على حمل الانتفاق وتعري انهم كباسطي اكفهم الى الماء كما لا يخفى على اولي النهى

اثبات الاجماع والقياس للاحكام لا يقال قد سبق منه ان كون الاجماع والقياس حجة في الاحكام النظرية الاعتقادية لانا نقول قد اشرنا الى ان كون الاجماع حجة في المسائل المشتركة بين الكلام والاصول على ان ما عد في الكلام كون الاجماع حجة مع قطع النظر عن كونه مثبتا للاحكام والمذكور ههنا انما هو كون الاجماع مثبتا للاحكام فلا منافاة بين المقامين وجعله مقارنا بحجية القياس بدل على ما ذكرناه وبالجملة حجية الاجماع بالنظر الى كونه مثبتا للاعتقاديات في مسائل الكلام وقد اقرنه سابقا بوجوب الايمان وبالنظر الى كونه مثبتا للاحكام العملية في مسائل الاصول وقد اقرنه ههنا بحجية القياس هذا ثم ان المراد في الاثبات في قوله اثبات الاجماع والقياس للاحكام اثبات العلم لنا لا في نفس الامر اذ لا يتصور ذلك في القياس لما تقرر انه القياس مظهر لا مثبت او المراد اثبات ما هو غلبة الظن لنا كما سبجيء في الحد لكن الثاني غير ظاهر في الاجماع القطعي المفيد للعلم القطعي فالظاهر ان المراد باثبات العلم لنا سواء طابق الواقع اولا ومنهم من قدر مضافا في قوله والقياس اثبات القياس وحمل كلامه في الاثباتين على معنى آخر ولا حاجة الى ذلك كما حققناه ولا يجعلون اثبات الكتاب والسنة اي نفس الكتاب والسنة للاحكام فلا يرد انهم تعرضوا لاثبات العام والخاص والنص وغير ذلك مما هو في الكتاب والسنة لا لاثبات الاحكام اذ الكلام

هيهنا

ههنا لعدم تعرضهم لاثبات حصر الاحكام بنفس الكتاب والسنة كما تعرضوا لذلك الاثبات بنفس الاجماع والقياس ١٢
واما تفاصيل الادلة من الكتاب والسنة فلا شك ان الاحكام الشرعية قائمة بها وتعرضهم بالاثبات بها مشخص ثم ان
حاصل السؤال انهم بحثوا عن حجية الاجماع والقياس وكون كل منهما مثبتا للاحكام وينبغي هما بيراهين فما بالهم لم يبحثوا ١١
عن حجية الكتاب والسنة وكون كل منهما مثبتا للاحكام وحاصل الجواب ان حجية الكتاب والسنة بديهية لا تفتقر الى بيان ومعجزة
الرسول عليه السلام قطعت عرق الشبهة في حجيتها بخلاف حجية الاجماع والقياس فان كلا منها مجتهد فيه فلذا تعرضوا لهما
لبيان حجيتها واثباتها للاحكام فالمراد بما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها او بيان الادلة الشرعية بخلاف الادلة
السابقة فانها متفق عليها بين الكل والكل ادلة شرعية لكن الاخير مختلف فيه فلذا جعله من متعلقات الادلة المتفق عليها
فالمراد هو وقد يقع محولا فيها لكن ليس البحث عنه مقصودا بالذات بل بالنظر الى كونه مؤديا للاثبات والثبوت فاندفع
ما قيل انه اذا وقع محولا فيها كان مبحوثا عنه فما معنى عدها من العوارض التي لها مدخل في الحوق ما هو مبحوث عنها ١١

وكون الدليل جملة اسمية او فعلية او خبرية او انشائية لا يخفى انه فرق بين كون الدليل جملة اسمية وبين كون ١١
الجملة اسمية والاول مما لا دخل له في الاثبات والثبوت بخلاف الثاني فانه مما له دخل فيها اذ قد يستدل باسمية الجملة على ١١
استمرار الحكم مثلا وقد فعله الامام محمد في كتبه فاندفع ما قيل في عدم الفرق بين كون الدليل جملة اسمية وبين
كون الجملة اسمية وكذا فرق بين كون الدليل جملة خبرية او انشائية وبين كون الجملة خبرية او انشائية ولذا يستدل بخبرية
الجملة على عدم جواز النسخ وبانشائيتها على جوازه وان تحير ههنا بعضهم وزعم ان كون الدليل جملة اسمية او فعلية
مما لا يفيد في هذا العلم لكن كونه خبريا او انشائيا يفيد الغرض في هذا العلم ولا يخفى ما في هذا الاطلاق في الموضعين

لان الدليل من حيث الدلالة على ما هو المتبادر مقدم بالذات على المدلول وان كانا معا في زمان بناء على ان
العلم بالمدلول لا ينفك عن علم الدليل عاديا او اعداديا او ترجيحيا او تقديميا على اختلاف في الاحوال فيه وان كان علم ١
الدليل مقدما بالذات على علم المدلول فاندفع ما قيل من انه اذا اراد ان نفس الدليل مقدم بالذات على المدلول ثم قيل ان
المدلول مقدما على الدليل كالصانع والعالم وكما فيما نحن فيه اذ كان الحكم الخطاب الازلي وان اراد ان العلم بالدليل
مقدم عليه فلا حاجة الى تقييد فقدمه بالذات لانه مقدم بالزمان ايضا فتدبر وذلك لان المراد هو السبق الذاتي والتقدم الزماني
لا يتصور بين علم الدليل وعلم المدلول وان غلط فيه

كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات
لا شك ان المنطقي انما يبحث عن احوال المعلومات التصورية والتصديقية فموضوع المنطق المعلومات التصورية
والتصديقية كما هو المذكور فلا حاجة بنا الى تأويل فالمراد بمتعلق التصورات او التصديقات في حيث الايصال الى
المجهولات فمراده ان موضوع المنطق متعلق هو التصورات والتصديقات او التصورات والتصديقات بمعنى المتصورات
والمتصدقات او كلامه مبني على اتحاد العلم والمعلوم وكذا الكلام في قوله لانه يبحث عن احوال التصديق التصوري وعن
وعن احوال التصديق وما ذكر الشيخ في سياق كل منهما يدل على ما حررناه لان كلا منهما من المعلومات كالحد والرسم والقضية
والحجة وغير ذلك لكن الصحيح ان موضوعه اه قال الشيخ فيما نقل عنه ههنا وظني انه لا خلاف في الفن لان من جعل
الموضوع الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات تقليلا
لكثرة الموضوع فانه الذي يوجب العلم من الوضع بالجهات والحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة بالادلة من حيث الاثبات راجعة

الى اصول الاحكام فرحيث الثبوت من جعل الموضوع الاحكام على ما فاك الامام الغزالي في كتاب معيار العلوم ان موضوع
اصول الفقه هو الاحكام فرحيث تثبوتها بالادلة ومن جعل الموضوع كلا الامرين هاول التوضيح والتفصيل ثم قال واراد
ولو انه اطلعت على كلام الامام في هذا المقام قبل انتشار النسايخ وكثرتها لاكتفته بالكتاب لانا رجعنا الادلة
رجع يجي لازما فرالرجوع كقوله تع ارجعوا الى ابيكم ومتعديا فرالرجع كقوله تع فان رجعك الله تع وقوله تع فرجعناك
الى امك وما نحن فيه فرالثاني تحكم لانه اذا كان المباحث المتعلقة باثبات الادلة للاحكام تنافشه بعضها
عن الادلة وبعضها عن الاحكام كما فصله المص بما لامزيد عليه كان جعل الادلة دون الاحكام كما فعله الآمدي
وبالعكس كما فعله الامام الغزالي تحكما قطعا موضوع العلم تحكما قطعا قابل فرانه التحكم انما يلزم اذا جعل اصول الفقه
عبارة عن العلم بالقضايا الكلية الشاملة لمباحث الادلة والاحكام كما ذكره المص وبني عليه قوله لكن الصحيح واما اذا جعل
عبارة عن العلم بالادلة فرحيث انها مثبتة للاحكام كما بني عليه الامدي كلامه فلا مندوحة عما اشرنا اليه لان حقيقة اثبات
الادلة للاحكام تحتاج الى مباحث بعضها تنافشه عن الادلة وبعضها تنافشه عن الاحكام فيلزم التحكم المذكور وبالجملة
الاثبات والثبوت مثلا زمان فكل مسئلة تالها الى اثبات دليل لحكم شرعي يلزمها ثبوت حكم شرعي بذلك الدليل الا
فيحتاج كل من المباحث متعلقة بالدليل والحكم معا فجعل احدهما او الدليل والحكم دون الاخر ترجيح بلا مرجح الا ان يراد بموضوع
الاصول فرحيث الاثبات الى الاصول فرحيث الثبوت الى الاصول فرحيث الاثبات كما هو غرض الآمدي او بالعكس كما هو غرض الامام
الغزالي فكل ذلك تفضيل الموضوع بقدر الامكان والاعتناء بالاصالة او الغاية فرغير تكبر لما حققه المص فعلى هذا يرتفع
النزاع كما اشار اليه الشارح في الحاشية هذا كلام لا حاصل له بعض الامام ذكره المص فرانه اذا اريد بالحكم الخطاب القديم
فالمراد بثبوته بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد به اثر الخطاب فتكون ثبوته بالادلة صحيحا فيما عدا الجمع
دون بكون المراد اثبات او غلبة الظن به بتلك الادلة وحيث كان المراد في الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن لنا لا يلزم
الجمع بين المعنى الحقيقي اعني ثبوت العلم لنا بتلك الادلة الاربعة ونفس ثبوت الحكم في الادلة الثلثة في الاحتمال الثاني وبين
المعنى المجازي اعني غلبة الظن في الوضعين كلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية موجبات وامارات فلا يترجح منها
لا يحصل منها العلم ولا الثبوت وانما الحاصل منها غلبة الظن لنا ولو سلم انها ادلة حقيقة فليس معنى الدليل الشيء الاحصول
العلم به او ظنيا ان ظنيا سواء كان الشيء قديما او حادثا فرغير تفاوت في ذلك بين القديم والحادث فلا وجه للتردد بذلك الذي
ذكره ولا يلزم ايضا الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي حتى يحتاج الى التوجيه الذي ذكره هذا ولا تلتفت الى ما قرر كلام المص زاعما
ان له حاصلا فوق تقرير المص توسيع للدائرة وايضاح للمعنى لكن لا حاجة اليه عند اولي التحقيق وليس معنى الدليل
ما يفيد نفس الثبوت او الدليل ما يلزم فرالعلم به العلم بشيء اخر او الظن به فلا بد ان يكون الترتب على الدليل علم الدليل
او الظن به واما نفس الثبوت فرحيث هو ثبوت فلا يترتب على الدليل فرحيث هو دليل وما قيل فرجان الدليل فسبحان لمن يفيد
واني والاول يفيد ثبوت المدلول ايضا فان نقض الاخلاط يفيد الحمى ويورثه كما ان علمه يفيد علمه والادلة الثلثة بالقياس
الى الاحكام فرهذا القبيل فلا يصح قوله وليس معنى الدليل الخ فتدبر بان الكلام في دلالة الدليل لا في ذاته ولا فرق بين اللمي
والاني في الدلالة على المدلول فرافادته علمه وانما التفاوت بينهما في نفس الثبوت الحاصل باللمي دون الاني كما هو شانه
العلل التي وجب قيد العلل بالخارجية لانها هي المفيدة لنفس الثبوت واما العلل الذهنية فانها وان كانت مفيدة لثبوت المعلولات

ع الدهر

ع على راي الآمدي

ع على راي الغزالي

ع اذ لا ثبوت للحادث بالقديم

ع اذ لا ثبوت للحادث بالحادث

ع هذا على ما ذكره المص من ان المعنى الحقيقي اعم من المجازي فلا يتم

ع اذ لا يتصور الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي

ع والمعنى المجازي فلا يتم

التوجيه بان هذا

في الذهن

لكنه عبي العلم بها فاندفع ما قيل لا حاجة الى تقييد العلل بالخارجية فان شان العلل مطلقا افادة نفس ثبوت المعلولات
غايته ان العلل الذهنية تفيد ثبوت المعلولات في الذهن على ما ينبغي به كلامه فراجعه وتدبر في افادة الاولى نفس الثبوت
للحكم بها اذا اريد بالحكم اثر الخطاب واما اذا اريد بالحكم الخطاب الازلي فالثابت بالدليل هنا علمه كما حققه

وان كان فرق الاثنينية [illegible] مع ان لما فرق الاثنين وحق اعتبارية بما يصح ان يكون جهة وحق
العلم غير صحيح لعدم صحة ان يكون قال الاثنان اولى بعدم الصحة لعدم جهة كون حق الاعتبارية فيها وتنظر هذا ما ذكره السيد
الفقهاء في مثل انت طالق ثلاثة انه يجوز نسبة الثلثة ولا يجوز نسبة الاثنين [illegible] فان كذلك اي المبحوث عنه ان كان المبحوث عنه اضافة بين الشيئين وكان
الاثنين فقع ما عداه لبلزم تقييد
مع ذلك العوارض التي لها مدخل في البحث عنه بعضها نا تشا عن احد المضافين وبعضها نا تشا عن المضاف الاخر كما
علم كما فيما نحن فيه من الاثبات والثبوت كان موضوع العلم كل المضافين احترازا عن الترجيح بلا مرجح فقد حصل قول
ويكون العوارض اه على تقييد الاضافة السابقة في كلامه وهو الحق لان الاضافة بين الشيئين لا تعلم مطلقا لا يقتضي
كون المضافين موضوع العلم والا لكان موضوع المنطق مجموع التصور والتصديق الموصلين والتصور والتصديق
الموصل اليها وقد نص المصنف سابقا على ان موضوع المنطق التصور والتصديق الموصلين فقط فما قيل مراد صاحب التلخيص
انه اذا كان المبحوث عنه في علم اضافة امر الى اخر جاز ان يكون موضوعه كل المضافين مطلقا لا انه اذا كان المبحوث عنه
الاضافة انما يجوز تقدره على تقدير مخصوص اعني تقدير كون العوارض المبحوث عنها بعضها نا تشا عن احد المضافين
وبعضها نا تشا عن المضاف الاخر كما في صاحب التلويح فانه شرح لا يطابق المشروح بدليل تمثيل المصنف بالنطق غير صحيح
اذ الاضافة بين الشيئين مطلقا لا تكفي في كون الموضوع كل المضافين والا لكان موضوع النطق مجموع الموصل والموصل اليه
وهو مع كونه خلاف الواقع مخالف لما قرر المصنف سابقا من ان البحث في النطق عن احوال الموصل اليه واقع على سبيل التبعية
وليس ذلك البحث في مقاصد الفن وكذا تمثيله ههنا بالمنطق فلتجرد توضيح الاضافة بين الشيئين ولو كان الامر كما فهموا
لم يكن لايراد المصنف قوله ويكون العوارض اه معنى فالحق ان هذا القول لتقييد الاضافة لاخراج مثل النطق وبهذا ظهر افضل
ما قاله العلامة القنارى في تقرير قول المصنف في فصول البدايع حيث قال وقيل لا يجوز تقدر الموضوع ان لم يكن المبحوث عنه اضافة
تنتهي الى اخر والا اختلف المسائل فاختلف العلم كما لو قيل الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه فعل المكلف والمقدار
اما اذا كان اضافة تنتهي الى اخر كالابصار والاثبات ههنا فجاز ان لا يكون كل المضافين انتهى فانه نقل لا يطابق المنقول عنه
كما ارضحناه ولعله فهم ذلك في قوله وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة حيث اكتفى بعد بل الاضافة ولم يذكر هنا بعد بل
لقوله ويكون العوارض اه لكن المراد في الاضافة ههنا الاضافة المقيدة بقوله ويكون العوارض اه ومعنى كلامه ان لم يكون
المبحوث عنه اضافة اصلا او كانت لكن لم يكن العوارض المبحوث عنها بعضها نا تشا عن احد المضافين و
وبعضها نا تشا عن المضاف الاخر كما في المنطق كما ذكرناه فيشترط النفي على قيد او على نفي القيد معا فتدبر فيه فتامل
كما فصلناه ولو لم يكن مفهوم قول المصنف وان لم يكن المبحوث عنه اضافة ما ذكرناه لم يكن للتقييد السابق فائدة فالحق انه لا يجوز
على تقدير اه عن وجوب فعل المكلف اه والوجوب مثلا في حيث هو وجوب ليس اضافة لا بين الفاعل ولا بين الفعل
وانما هو صفة للفعل ولا بين فعل المكلف والدليل وان كان صفة للفعل وذلك لان تعقل الوجوب لا يتوقف على تعقل الـ

الفاعل ولا على تعقل الدليل بل وانما يتوقف على تعقل الفعل فقط فكونه صفة له وحكم عليه سائر الاحكام
على ما صححه قرن العلم فيما سبق من أقوال التصور والتصديق الموصل اليها لا وخل لها في الابصار بل المباحث المتعلقة
مذكورة في فن المنطق تبعا ولحوقا على سبيل التذنيب وأن اشار الشارح الى امكان ارجاع المباحث المتعلقة بذيك الباب
المتعلقة باصول الموصل فتذكر ضرورة ان اختلاف العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل واختلافها
كما يكون باختلاف الموضوعات والمحمولات كذلك يكون باتحاد الموضوعات مع اختلاف محمولاتها او ذلك لان المراد بالاختلاف
عدم التناسب وذلك يكون بكل من الامرين بخلاف اتحاد المسائل فانه لا بد فيه من تناسب كل الجزئين فان قلت فاذا فهم
جعلوا العلم واحدا عند اتحاد موضوعات المسائل واختلاف محمولاتها مع رجوعها الى امر واحد ولم يجعلوا العلم واحدا عند
اختلاف موضوعات مسائله مع امكان رجوعها الى امر واحد قلت ذلك الرجوع انما يعتبر في جانب المحمولات لكونها
صفات للموضوع ولا كذلك الموضوعات فانها عبارة عن الذوات فالمعتبر فيها التناسب لا الرجوع الى امر واحد فاي واحد
التناسب بينها جاز كونها موضوعا لعلم واحد والا فلا كما سنحرق وبهذا اندفع ما قيل من ان المسائل كما تختلف باختلاف
الموضوع تختلف باختلاف المحمول فلو صح عدم جواز تعدد الموضوع بناء على ما ذكر من الدليل يلزم عدم جواز تعدد
المحمول وان اعتبر في جانب المحمولات نشئ يجعلها في حكم الواحد فليعتبر في جانب الموضوعات ايضا انتهى لان ذلك هو
مناشئ الاشتباه بين الموضوعات والمحمولات وفيه نظر اذ قد الاختلاف بين امرين لان جعله في مقابلة الاتحاد
معه مشعر بان المراد به التكثر وقوله في غير رعاية مقتض لوجوب الوضع مشعر بان المراد به عدم التناسب فاورد على الاول
تقدير منعا ولو اريد باختلاف المسائل معنى اخر غير هذين المعنيين لم يلزم اختلاف العلوم اذ لا معنى له نسري عدم اتحاد
الموضوع لا بالذات ولا بالاعتبار بمعنى الاشتراك في ذاتي او عرضي كذا اشار اليه الشريف فحاصل كلام الشارح على هذا انه
ان اريد بالاختلاف التكثر فالكبرى المستفادة من قوله الوجب لاختلاف العلم ممنوعة وان اريد به عدم التناسب فالصغرى
المستفادة من قوله اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل ممنوعة واجاب عنه الفناري بتقصيل البدايع بان المراد عدم
التناسب الضابط للتكثر عند الفهم فيبطل اللزوم ان جهة البحث في جهة الوضع الضابط للمسائل الرابطة للموضوعات
بها الوجب ملاحظتها في كل مسئلة والربط هو المراد بالاضافة الى المخصوصة على ما حققناه وتحقيق هذا الجواب انه
ان كان المحمولات واجبة الاضافة المخصوصة بتعدد الموضوع البتة بناء على ان الاعراض اللازمة لاحد المتضايفين
لما غايرت الاعراض اللازمة للمضاف الاخر لها بالنوع تغاير اللزومات بالضرورة وارجاع احدهما الى الاخرى تحكم كما سبق
لكن مع اتحاد العلم لان المبحوث عنه لما اتحد بالجنس وكان جامعا اتحد كلي في جزئي المسائل اما المحمول فقط واما الموضوع
فللتناسب التام المعتبر في الكلية في الاتحاد ههنا وقد عرفت ان المراد بالاختلاف عدم هذا التناسب لا مجرد
المحمولات واجبة الاضافة المخصوصة فلا يتعدد الموضوع اذ لو تعدد لم يكن متناسبا فاما ان يتعدد بلا اشتراكهما في جامع ذاتي او عرضي
فلا يكون موضوعا في الحقيقة ذلك الجامع الذاتي وقد صرح ابن سينا بان موضوع الهندسة هو الجسم المطلق المقدار لكنه لكونه
ممنوعا جنسيا بعيدا عن الجنس اقاموا انواعها اعني الخط والسطح والجسم التعليمي مقامها تسهيلا للامر الا ترى لال واما النسائي
قالا ان الاشتراك في الوضع المطلق لا يكفي في الاتحاد والا لاتحد الفقه والهندسة بل جميع العربية والعقلية والنشر عنه لاشتراكهما
في الوضع

ذلك الفن

في العرضية والاشتراك في العرض الخاص بنوع لا يكفي ولا يشترط والا لما وقع البحث في الاعم عن العرض الخاص بنوع
دون ما عداه واعتبار ما هو بينهما لا يوجب الانضباط لافضائه مثلا الى ان يتحد جميع علوم العربية الباحثة عن احوال
الالفاظ من حيث باعتبار اشتراك مباحثها في كونها للوضع عن الخطأ في اللفظ واما المتعدد فاذا عرفت هذا فلو تعدد الموضوع
حيث لم يكن المحمولات راجعة الى الاضافة المخصوصة يلزمه اختلاف العلم ضرورة لان تعدد ما عين اختلافه الموجب لاختلاف
المسائل الموجب لاختلاف العلم فظهر فرهذا ان المراد باختلاف المسائل ليس مجرد عدم التكثر ولا مجرد عدم التناسب
بحيث لم يرد عليه ان مجرد التناسب مرعي في الموضوعات المتكثرة فاختلاف الموضوع لا يوجب ذلك الاختلاف
بل المراد عدم التناسب التام اعني رجوع المحمولات الى الاضافة المخصوصة وفيه ابين ان اختلاف الموضوع حيث لم يكن المحمولات
راجعة الى الاضافة المخصوصة يوجب اختلاف المسائل وعدم تناسبها التام الموجب لاختلاف العلم فان اراد القوم بالتناسب
الذي راعوه بين الموضوعات هذا القدر تم الصلحة والا فلا يكفي رعاية التناسب المطلق بين الموضوعات في كونها موضوعا
لعلم واحد فتدبر وبالله التوفيق بشرط تناسبها قد عرفت ان التناسب المطلق لا يكفي في كون الاشياء الكثيرة موضوعا
لعلم واحد والا لكان الفقه والهندسة علما واحدا موضوعها اشياء متناسبة في الوضعية مثلا والحساب وان اريد التناسب
المعتد به فهو امر لا ينضبط الا بان كل ما في العدد والمقدار داخل تحت مطلق الكم فهما متناسبان تناسبا معتدا به فيلزم
ان يكون الحساب والهندسة علما واحدا موضوعه اشياء العدد والمقدار الداخلين تحت الكم وان اريد به التناسب
بحيث يدخل تلك الاشياء الكثيرة تحت جنس قريب لها او خاصة ذلك الجنس كما يظهر ذلك في ايراد المثالين المذكورين
وقد اشار اليه في شرح المقاصد بعينه حيث قال ومصداقه ان يقع البحث عن كل ما يشارك احاد تلك الاشياء في ذلك الامر
فالتناسب حينئذ معتد به فالعلم واحد والا فمتعدد فيرد عليه ان موضوع العلم حقيقة ذلك الامر الجنسي وانما جعلوا انواعه
موضوع العلم تسهيلا لامر الاستدلال وقد نص الشيخ في الشفاء ان موضوع الهندسة حقيقة هو المقدار الا انه لكونه
معنى جنسيا بعيدا عن الخيال اقاموا انواعها مقامه تسهيلا لامر الاستدلال فاقبلوا انما ارتكبوا ذلك لئلا يلزم ان يكون
الخوض ببعض الاعراض لامر اخص ليس بشيء على انه يكفي في المقابل كما قبل في تساوي الحركة مع مقابله الذي هو السكون الموضوع
الحكمة الطبيعية اعني الجسم الطبيعي مع انه معارض بلزوم عموم بعض الاعراض المبحوث عنها اذا جعل الموضوع انواع
المقدار ومثله غير جائز عندنا وان جوزه المتأخرون وتبعهم الشيخ وحديث تقييد العلم بما يجعله مساويا
اذا جعل الانواع موضوع العلم كحديث مساواة الاعراض مع المقابل اذا جعل الموضوع امرا جنسيا شاملا للانواع
فلا رجحان لاحد الحديثين على الاخر هذا وان اريد به التناسب بينها بحيث يكون المبحوث عنه في الحقيقة الاضافة المخصوصة
بينها فيرجع الى ما حققه المصنف فيتم الامر عليه لا على المهم والاركان اي الاضلاع الاربعة كما هو الظاهر او العناصر
الاربعة كما هو المحتمل فعلم انهم لم يهملوا رعايته اه قد عرفت مما حققناه ان ما راعوه في مقام الوضع لا يكفي
في كون الاشياء الكثيرة موضوعا لعلم واحد وما يكفي في ذلك لم يظهر في تقرير انهم رعايته فعلم مما حققناه ان الشيء لم
لم يثبت بدليل التحقيق في تحقيق ما هو صادر عن مصدر التحقيق مناقض نفسه لانه مقتضى ظاهره ان يجوز ان يكون موضوع
العلم ما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه اضافة مخصوصة كالاثبات ههنا فغايته كون موضوع اصول الفقه الادلة
مع الحكم مع انه جعل موضوعه الادلة الاربعة في غير اضافة بينها وكذا الاحكام وذلك ان تقول انه نفى تكثر الموضوع

وان كان الشاكل
الذكور ان
ابيان عن

واما ما قيل حديث المساواة مع المقابل انما يتم
فيما اذا لم يحتج عرض هذا فرد المقابل الى الجنس بعيد
الموضوع نوعا معينا مهما لتقييد به فليس في
المحل ما يقتضي تقييد العلم بما يجعله مساويا
واجبا على حديث المساواة مع المقابل كما توهمه

الموضوع منكر ههنا قطعا وقبل التناقض باعتبار انه جعل مطلق الدليل موضوعا مع ان الاعراض الذاتية ليست لها
بل الكتاب والسنة والاجماع والقياس فحينئذ ان يكون الموضوع تلك الامور لا الدليل هذا وقد انه لم يجعل الموضوع الدليل
من حيث هو دليل موضوعا بل جعل الموضوع الادلة فالوجه هو الاول ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل ... فحيث انه دليل
والا يلزم ان يوجد في البحث عنه ما هو مساو للدليل وليس كذلك بل لمفهوم الكتاب للدليل من حيث انه كتاب
او سنة او غيرها ولا شك انه يوجد في البحث عنه ما هو مساو لكل منها فاندفع ما يكرره بعضهم كما ان محمولات
مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل كذلك ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الكتاب والسنة وغيرها وكما انها ليست
اعراضا ذاتية لما صدق عليه الكتاب والسنة وغيرها كذلك اعراضا ذاتية لما صدق عليه الدليل فلا وجه لاثبات احدها
ونفي الآخر هذا واما اعتبار كون المحمولات اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل مساويا له على سبيل التقابل كما في الحركة والسكون للجسم
الطبيعي فبعيد لان مثل ذلك الاعتبار بعد وجود الموضوع الذاتي المساوي له ولبعض اصول الفقه عرض ذاتي يساوي الدليل من حيث هو دليل
فاذا عرفت هذا فالحاكمة النطق كذلك فان محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الموصل من حيث انه موصل بل لمفهوم
الموصل من حيث انه موصل تصوري او تصديقي فحذفنا نقض نقف ههنا ايضا حيث جعل كليهما موضوع النطق مع عدم تحقق
التعددية الموضوع فيما لم يكن البحث عنه في الاضافة المخصوصة وفي البين ان البحث عنه ليس اضافته بين التصور والتصديق
واجيب عنه بان هذا مغالطة نشأت من اشتباه العارض بالمعروض والتباس الحكمي بخبريته فان الموضوع معروض المفهوم
وهو نفس الطبيعة الموجودة في ضمن الجزئيات فموضوع الاصول الدليل الشرعي الشامل لكل من الاربعة وموضوع النطق له
المعلوم الشامل للتصوري والتصديقي والعوض الذاتي حقيقة للاول هو اثبات الحكم الشرعي وللثاني هو الايصال الى المجهول
واما تفاصيل الاحوال الواقعة محمولات المسائل فيهما فراجعة الى الاثبات والايصال وقد بان هذا بسندي ان يكون العوض الذاتي
في كل من العلمين امرا واحدا وان يكون خصوصيات الاعراض المبحوث عنها اعراضا غريبة ولا يلتزمه احد وفيه بحث لانا نختار
انا نكون موضوع جميع الاعراض المبحوث عنها في العلمين واحدا شخصيا فحينئذ يلزم ان يكون العوض الذاتي فيهما امرا واحدا وان يكون
خصوصيات الاعراض المبحوث عنها اعراضا غريبة والحق ان اتحاد المرجع لا يقتضي كون المراجع غريبا بل الامر بالعكس كما اشار اليه
المجيب في اكثر الفنون كالنحو مثلا فانه يبحث فيه عن احوال الكلمة مع انها اعراض ذاتية للاسم والفعل والحرف لا لمفهوم الكلمة
من حيث انها كلمة بل لمفهوم موضوعه الكلمة الشاملة للاقسام الثلثة والعوض الذاتي لها حقيقة هو الاعراب والبناء وتفاصيل الاحوال
الواقعة محمولات المسائل فيه راجعة الى الاعراب والبناء ولا يلزم في ذلك كونها اعراضا غريبة لها وبالجملة كون الجنس موضوعا
في فن كالدليل في الاصول والمعلوم في المنطق والكلمة في النحو لا ينافي كون البحث فيه عن اعراض انواعها بل مثله تساهل منهم
حيث اقاموا الانواع مقامه واعتبروها موضوعا للابحاث انهم اقاموا انواع المقدار عن الخط والسطح والجسم مقام المقدار
واعتبروها موضوعا للهندسة تسهيلا للامر والاستدلال كما نقلناه عن الشفاء ومثله ليس في التعدد المتنازع فيه بين المص
وبين القوم وانما النزاع انه هل يجوز تعدد الموضوع فاشتمل ... واما النزاع في انه هل يجوز تعدد الموضوع فمن
من غير اندراج تلك الانبياء تحت ذاتي او عرض ما قال البه كلام القوم حيث جعل كثيرا منهم تحقيق الحكمة علما واحدا وكل ذلك اشار
اليه العلامة الشيرازي في شرح القانون ام لا بل لا بد هناك من اندراج الامور المتعددة تحت ذاتي وهو الذي حققه المص فتدبر
قال الفاضل المحقق الخوانساري ... والانشاء بين الانبياء اكثر بحيث يكون كل من اعراضه الذاتية لكل منهما مساويا لجامع مقابلة لنظائرهم

الباحث عن احوال الموجودات المجردة اى الطلقة عن التقيد لا المجردة عن المادة فانه يبحث ايضا عن احوال
المادیات الخ ثم ان قوله الموجودات صريح في ان موضوعه انواع الموجود وقد صرح به في حواشي الطالع وغيرها
فالعوارض التي تلحق لها بواسطة امر لازم وان لم تلحقها الا بواسطة امر لازم لها من الاعراض الذاتية فلا بد ان يقيد الاحوال المشتركة بما يحصلها
مساوية للموضوع لئلا يلزم ان يكون من الاعراض الغريبة كذا قيل وسيجيء ان التقييد ههنا انما هو لذلك الامر اللازم
بحيث يكون تلك الاحوال المخصصة بالانواع لا للموجود حيث تكون مساوية للموضوع مع انه لا يطلق عليه مثله التقييد
ثم اقول فان موضوعه ان كان انواع الموجود كان الواجب في جملة موضوعاته فكان يجب ان يبحث في هذا العلم عن وجوده مع ان
موضوع العلم لا بد ان يكون مسلم الثبوت في علم ولا يكون اثبات الوجود في مسألة وكذلك ان كان موضوعه هو
الموجود فحيث هو موجود اى طبيعة الوجود لانه منقسم الى الواجب وغيره فيكون الواجب داخلا في الموضوع ايضا وقد مر
الفاضح الاولى ان يكون ذاته مسلم الانية في علم الكلام مبنيا على علم الالهي الباحث عما هو الموجود بما هو موجود
المنقسم الى الواجب وغيره فلا فرق بين كون موضوعه انواع الموجودات وبين كونه نفس الوجود في حيث هو موجود فيلزم
المحذور المذكور واما ما قيل فانه يرد عليه ان يكون الاعراض الخاصة بانواعه غريبة للنحو قها بواسطة امر اخص فمدفوع اذ
بانه قد حقق في موضعه ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من معروضه نص عليه في شرح المواقف وتحقيقه ان الموضوع
ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية فكون مراد هم به ان البحث في العلم يرجع اليها بان يكون موضوع المسئلة موضوع العلم
او نوعه او عرضه الذاتي او نوعه فالبحث في الكل بحث عن الاعراض الذاتية للموضوع ولم يقل احد بان العرض الذاتي للموضوع
لا بد ان يكون مساويا للموضوع لان بيانهم المذكور شاهد صدق على ما قررناه وان تسامحوا في العبارة فعلى هذا لم يبق
حاجة في الاعراض الخاصة بالانواع الى اعتبار تساويها مع مقابلها حتى تكون مساوية للموضوع مع ان ذلك الاعتبار قد يحتاج في عروضها للموضوع الى ان يصير الموضوع نوعا معينا مهيأ لقبوله فحينئذ يكون العرض الذاتي بالحقيقة هو الامر المزيد
بين المقابلين لا نفسهما مع ان البحث في الفن هو نفس المقابلين لا الامر المزيد بينهما فيكون نفس المقابلين من الاعراض الذاتية
صرح به بعض المحققين في حواشي التهذيب هذا تمام الكلام في الاعراض الذاتية والامكان عد من الاعراض الذاتية
للوجود باعتبار تقييده بما يخصصه به والا فهو بعرض للمعدوم ايضا الا ان يقال الوجود في حيث هو موجود الذي هو موضوع
العلم الالهي اعم من ان يكون في الخارج او في نفس الامر والمعدومات لها تقرر وثبوت في حد ذاتها فعلى هذا يكون الامكان
ايضا من الاعراض الذاتية للموجود من حيث هو هو فلا حاجة الى التقييد بما يخصصه به وقيل الاقرب ان ذكر استطرادي
لانها جزء من الاول جزء من الموضوع بل نفس موضوعيته ان لو كان جزء منه لكان موضوع الالهي مركبا من الوجود
والوجود وظاهر ان ليس البحث عن اعراض المجموع امرا محققا حتى يبحث عن اعراضه في اعلى العلوم كذا في محاكمات الاشكالات
وفي فصول البدايع وقال فيه ايضا لا يلزم من عدم كون الوجود جهة البحث ان لا يكون جزء الجواز ان يكون قيدا خارجيا
معتبرا في البحث وذلك هو الحق واجيب عنه بان معنى كون الحيثية قائمة جزء من الموضوع انها قيدة في الوصف العنواني
بحيث يكون ذلك الوصف العنواني هو الموضوع لا ان الحيثية جزء من الموضوع فالوجود بما هو موجود هو الموضوع
لا الوجود والموجودية وهذا الجواب بعينه جار في الجواب الاول ايضا فتدبر

بخرئية الوجود منه اعتبار في الوصف العنواني لا يرد عليه ما يمكن ان يقال ان كان المراد بالوجود ما صدق عليه فلا نسلم
ان الوجود جزء منه بل عرض عام له وان كان المراد مفهومه فالجزئية مسلمة لكن الموضوع ليس ذلك فقط لان المراد هو الاول
والمحذور مندفع بتحرير المراد في الجزئية بان معناها اعتبار في الوصف العنواني وما قيل في رده فان الوصف العنواني انما
يقال فيما يراد به الماصدق وموضوع الالهي طبيعة الوجود ثم انهم يقولون موضوع الاصول الادلة الشرعية مع
مع انه يبحث عن دليلية الاجماع والقياس فلو اريد بالجزئية الوصف العنواني يلزم جزئية الدليلية فليس يبحث عنها
على ان امر التعبير سهل فلك ان تقول موضوع الهيئة اجسام العالم وان تقول الوجودات المادية وهكذا فيلزم ان يكون
الوصف العنواني معتبرا في كل موضوع فليس بشيء لان قولهم موضوع الالهي طبيعة الموجود لا يناسب ان يراد به الماصدق اذ هو
البحث في العلم الالهي عن الموجودات قطعا ثم ان البحث عن حد الدليلية الاجماع والقياس في مباحث الاحكام قطعا والبحث
في الاصول انما هو عن كون الاجماع والقياس مثبتا للاحكام الشرعية على ما حققناه سابقا وهذا ليس بحث في موضوع
الاصول قطعا ثم ان اعتبار الوصف العنواني انما هو اذا اعتبر الجزئية في الموضوع لا مطلقا فلا يجري الاعتبار المذكور في مثل قولهم
موضوع الهيئة اجسام العالم بان يقال الموجودات المادية هذا لكن كون المراد في الجزئية اعتبار الوصف العنواني فيه
ليس امرا مغايرا لما قرره الشارح فيكون الجزئية في الاول قيدا للموضوعية اذ اللايق للوصف العنواني كونه قيدا للموضوع
نفسه فالحق ان معنى الجزئية في الاول كون البحث عن الاعراض التي تلحق الموضوع في تلك الجزئية وبذلك الاعتبار وهذا
معنى كون الجزئية المذكورة قيدا للموضوع وكون الوصف العنواني معتبرا فيه فان اراد المجيب بذلك الاعتبار كون الوصف
العنواني جزءا من الموضوع على ان يكون الموضوع مجموع المركب من المعروض والعارض فهو مع كونه فاسدا في نفسه مخالف
لما ارتضاه وان اراد به كون الوصف العنواني قيدا للموضوع على المعنى الذي افاده الشارح فمرحبا بالوفاق فهو مردود
الاشكال المشهور اي على كون الجزئية في الثاني قيدا للموضوع على ما يقتضيه سوق كلام الشارح او على كون الجزئية في الثاني
بيانا للاعراض الذاتية ومعنى الكلام ح يرد على المعلم الاشكال المشهور في جعله الجزئية في الثاني بيانا للاعراض الاشكال المشهور
وعلى هذا كلام المحاكمات وفصول البدايع في تخصيصه بالورود على الشارح في اعتبار القيدية في الثاني في غير مخصص في تخصيصه
ان الجزئية لو كانت قيدا للموضوع او بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها والاعراض مبحوث عنها في تلك الجزئية يلزم تقدم
الشيء على نفسه اذ لا شك ان قيد الجزئية بسبب للبحث في الاعراض الذاتية للموضوع فلو كان الجزئية بيانا للاعراض كانت مبحوثا عنها
فيلزم المحذور وكذا لو كانت قيدا سواء كانت قيدا للموضوع او بيانا للاعراض انفسها يلزم بينة الشيء لنفسه فيلزم
المحذور المذكور والمشهور في جوابه ان اورد عليه انه لا يستقيم في مثل موضوع علم السماء في الطبيعي اجسام العالم
في حيث الطبيعة اذ لا يصح تفسيره بجزئية استعداد الطبيعة وايضا يستلزم ان لا يبحث في الطبيعي عن استعداد الحركة مع انه
يبحث فيه عن كون الفلك قابلا للحركة المستديرة وجوابه ان المراد في قولهم في حيث الطبيعة من حيث تاثير الطبيعة
ولا شك انه وان لم يصح اضافة الاستعداد الى الطبيعة لكنه يصح اضافة الى تاثيرها وان قيد الموضوع استعداد مطلق
الحركة والبحث عن استعداد الحركة الخاصة واما الالتزام كون البحث عن استعداد الحركة استطرادا فبعيد والتحقيق
ما كان التوجيه المذكور خلاف الظاهر مع ما يرد عليه وان امكن دفعه اورد تحقيقا في تحقيق مطلق الجزئية وحاصله ان قيد
الجزئية في الموضوع انما هو في الامر الكلي الملحوظ اما في جانب المحمولات فمعناه ان البحث عن عوارض الموضوع

يكون

ان يكون الاحكام مستفادة من الطبيعة فيها
على ما تقتضيه قيدية تاثير الطبيعة فيها على ما
استظهرناه

بناء على انه مرجع جميع المحمولات

يكون بالنظر اليها على معنى ان ذلك الامر الكلي يلاحظ في جميع المباحث لا على معنى ان ذلك واسطة في لحوق العوارض له
حتى يلزم كون الشئ واسطة لنفسه فيلزم تقدم الشئ على نفسه فاذا عرفت هذا فالحيثية الاولى كذلك على معنى ان هذا الامر
الكلي ملحوظ في لحوق العوارض له اذ لحوقها ليس جزافا في الموضوع كما هو المشهور يلزم ان تكون سببا للحوق العوارض للكل اذ الظاهر
انما انتاز الى مرجع جميع موضوعات المسائل ولا وجه لاعتبارها جزافا في الموضوع كما فعله المصنف ظهر ان هذا التحقيق جار
في جميع الحيثيات وان خصه الناظرون بالحيثية الثانية والعجب من بعضهم انه خص هذا التحقيق بان مآله الى ان لفظ الموضوع ينضم
معنى فعل البحث والعرض فالجارة في قولهم موضوع العلم الامر الفلاني في حينئذ متعلق بالموضوع باعتبار معنى البحث لا بهيئة
لا باعتبار معنى العرض حتى يلزم ان يكون للحيثية مدخلية في عروض العوارض ثم قال اذا كان الحيثية في نفس الموضوع ولم يكن لها دخل في عروض
العوارض لم يصدق تعريف مطلق العوارض الموضوع على موضوع العلم المذكور اذ الموضوع ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية
والاعراض على تقدير ان لا يكون للحيثية دخل في عروض العوارض ليست تلك المقيد بل المطلق فلا يصدق تعريف موضوع
العلم على الموضوع المقيد المذكور وقد وصفه في بعض تاليفاته بغفلة الناس عنه ولا يخفى ما فيه فانه غافل عن تحقيق ما اراده
الناظرون في تحقيقه ثم انا لا نسلم عدم صدق تعريف مطلق الموضوع على الموضوع المذكور اذ المقيد خارج عن المقيد وان كان
التقييد داخلا فالاعراض الذاتية هنا لذلك المقيد قطعا ولو سلم انها للمطلق لكن فلا نسلم ان ذلك الموضوع الموضوع
ايضا مما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية التي مرجعها الى امر واحد ففي غايته انه يلاحظ ذلك الامر الكلي في تعريف مطلق
ايضا والحق ان قيود الشئ لا يمنع دخوله تحت الحقيقة المتحدة في افراده الا ترى ان افراد الانسان تحت حقيقة الانسان مع ان كلا
منها مقيد بقيود مغايرة لقيود الاخر فكذلك في عليه الفرق فافهم المقام ثم اقول قال في فصول البدايع في الجواب عن الايراد السابق
في غير اصناف التحقيق ان الحق ان حيثية الصحة مثلا اعتبارها واعتبار غيرها وليس علة للحوقها بل لحلها بمعنى ان
السؤال انما يرد اذا كانت الحيثية عين ما اضيف اليه وليس كذلك بل حيثية الصحة مثلا اعتبارها غير اعتبار الشئ غير ذلك
الشئ فالاعتبار سبب اللحوق والصحة نفسها العرض اللاحق فسبب لحوق العرض هو الاول والعرض اللاحق هو الثاني فلا اشكال
ولو فرض ان الصحة مثلا اعتبرت سببا فلبست سببا للحوقها في نفس الامر حتى يلزم المحذور بل لحلها اي لحل العوارض على الموضوع بمعنى ان حصولها
بناء على ان ذلك مرجع جميع المحمولات فذلك سبب للبحث عن تفاصيلها وهذا اولى مما قيل في تفسير قوله بل لحلها بمعنى ان حصولها
لكونها غاية داع الى البحث عنها وعلى كل تقدير يؤول قوله وليس علة للحوقها اه الى التحقيق الذي افاده الشارح وبالجملة فقد اشار
الشارح الى جوابين الاول مبني على كون الاضافة في مثل قولهم في حيثية الصحة لامية والظاهر كونها بيانية والثاني مبني على
تحقيق الشارح فالتعويل عليه فاعلم هذا المقام فانك لا تجده في صدور الكرام في موضوع واحد بالذات وبالاعتبار

فيه اشارة الى ان النزاع بينه وبين القوم في انه يجوز كون الشئ الواحد ذاتا واعتبارا موضوعا للعلوم متعددة ذهب الله القوم
اولا يجوز ذلك بل لا بد ان يكون هو للعلوم المتعددة موضوعات متعددة اما بالذات واما هو بالاعتبار ذهب الله القوم

وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم سواء كان واحدا حقيقة او اضافة
حكمه او متعددا يجمعه الاضافة كما سبق وتختلف باختلافها بان لا يرجع الى ذلك بل الى متعدد لم يجمعه الاضافة كذلك
تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية اه اتحد الموضوع او جنسها الذي هو الاضافة الا متعدد
كما سبق او جنسها الذي هو غير الاضافة ان اتحد الموضوع وكان المبحوث عنه في الحقيقة ذلك الجنس وتختلف باختلافها
بان لا يرجع الى ذلك بل الى متعدد لم يندرج تحت هو الجنس اعراض متنوعة لم يجمعها شئ فعلى هذا فكما اعتبر اختلاف
العلوم باختلاف الموضوعات

الا ان العبرة في اتحادها اتحاد كل في الموضوع والمحمول بمعنى عدم اختلافه اي تناسبه التام بخلاف اختلافهما او بكفى فيه اختلاف احدهما وبالجملة لا فرق بين الموضوعات والمحمولات فيما يرجع الى اتحاد العلوم واختلافها فكما يصح ان يتمايز العلوم بتمايز الموضوعات فكذا يصح ان تتمايز بتمايز المحمولات وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فلا مشاحة في ذلك طبايعها بدل في احوال الاجسام وقوله وحركاتها ومواضعها عطف على طبايعها وقوله وتوزيع الحكم عطف عليه ايضا لكن بتقدير عامل في المعطوف كما في علفتها تبنا وماء باردا اي سقيتها ماء باردا والمعنى يحصل به توزيع الحكم اولا معنى لان يقال يعرف فيه توزيع الحكم لان المراد بالتوزيع المعنى المصدري وتنضيدها بالجر عطف على صنعها والمعنى جعل بعضها فوق بعض على سبيل التماس اللازم لعدم الخلاء على ما هو مشرب الاعلى وغيره في الفلاسفة وانما لم يقل وترتيبها بدل وتنضيدها لان الترتيب عبارة عن الوقوع بعضها فوق البعض سواء وجد التماس اولا فيكون اعم في التنضيد نص عليه الشريف في حواشي الجغمني من حيث التغير او الثبات اذ البحث في العلم الطبيعي لا ينحصر في ان يكون عن احوال الاجسام من حيث التغير ولعل ذكر التغير مشعر بذكر الثبات وان لم يذكر صريحا والقرينة على ذلك قوله فمن حيث هو معرض للتغير في الاحوال او الثبات فيها فصرح في آخر كلامه ما اراده اولا فاندفع ما قيل الاولى ان يسقط لفظ الثبات في ذلك القول او يذكر ههنا ايضا نعم الاولى ان يذكر ههنا ايضا الجسم المحدود اي من شانه كونه محسوسا وهذا القيد واقعي اذ لا وجود لجسم غير محسوس على ما اداه في المحسوس وقد صرح بانه قيد العروض حيث قال وهو يبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك لكن لا على معنى ان ذلك العروض بواسطة في تلك الجنسية حتى يلزم تقدم الشئ على نفسه بل على معنى ان ذلك الامر الكلي ملحوظ في جميع العوارض المبحوث عنها على ما افاده في تخفيف السابق فمع هذا الكلام تاييد لقوله السابق اعني قوله وعلى هذا لو جعلنا الجنسية الخ القسم الثاني ايضا قيد الموضوع ادمج موافقته لما حققه سابقا واما ما قيل ما صرح به ابو علي بخلاف ما ذكره الشارح في التحقيق من ان الجنسية قيد للبحث لا العروض فمبني على ما خصه سابقا من ان الجارة تحولهم موضوع العلم الامر الفلاني من حيث كذا متعلق بالبحث لا بالعروض الذي تضمنها لفظ العرض على تحقيق الشارح فعلى ما ذكره ابو علي يكون كلمة الجار متعلقا بالعروض فيضمحل تخفيفه لكن ذلك التلخيص مما لو سلم فمتعلق الجارة كلام ابي علي بالعروض لا يقتضي كون تلك الجنسية واسطة في العروض عروض العوارض له بل غايته ان يكون العروض في تلك الجنسية وبملاحظة ذلك الامر الكلي لكونه مرجع جميع المحمولات وهو الذي افاده بتخفيفه والحق ان تعلق الجارة قولهم المذكور بالموضوع بملاحظة معنى العروض فيه لا يستلزم المحذور بملاحظة التحقيق الذي افاده آما اولا اه الذي يخطر بالبال ان مصحح كون الجنسية بيانا للاعراض الذاتية على ما قرره المص ليس معناه ان لحوق العوارض للموضوع بواسطة تلك الجنسية والا لزم تقدم الشئ على نفسه على ما قرر في تقرير الاشكال المشهور بل معناه كونه ملحوظا في جميع المباحث لكونه مرجع جميع المباحث فالتحقيق المذكور تحقيق لكلام المص في القسم الثاني ايضا بل يمكن ان يكون ذلك مراد المص في القسم الاول ايضا فجعلوا بهذا الاعتبار علما واحدا بفرداته فيه اشارة الى ان الاوائل حصلوا لهم علوما لان العلم عبارة عن المسائل المخصوصة فهم استنبطوها ودونوها وسموها علما واحدا وهكذا فهم جوزوا للواحد منا ان يضيف اليه ما اطلع عليه من احوال ذلك الموضوع لكن ذلك ليس بخارج عما دونوه بل ذلك من مبحث الموضوع ومحمولاته وبالجملة فاسم العلم علم لتلك المسائل المخصوصة على ما حققه في تعريف الفقه فما قيل من ان كلامه صريحا بانه يجوز ان يكون العلم اسما لجملة تتفاوت بحسب الاعصار والازمان وقد منع ذلك فيما اعترض على تعريف الفقه الذي ادعى انه

مخترع المصنف وانت تعجب من بعضهم انه قال لا يلزم من تجويز الزيادة كما ههنا تجويز الزيادة ثانيا والنقصان ثانيا
اخرى كما فيما سبق حتى يلزم المنافاة ومن بعضهم اخر في الجواب انما يصح تجويز الزيادة والنقصان فيما سبق ان كان قوله
هناك وايضا ينتقص اه من تتمة الاعتراض الاول وهو خلاف الظاهر ولا يخفى ما في الكل اما في الاول فلان تجويز الزيادة يجوز ان
النقصان خطأ واما في الثاني فلان ذلك محقق فيما سبق سواء كان قوله هناك وايضا ينتقص اه من تتمة الاعتراض الاول
اولا فالوجه في توجيه كلامه ما اشرنا اليه وضعوا مع قوله الآتي يوضع اه اشارة الى وجه تسمية موضوع الكلام موضوعا
قلت معنى للعلم الواحد اه ان اراد الاصطلاح على ذلك فلا مشاحة فيه والا فذلك اعادة للمدعوى وكذا قوله
ولا معنى لامتياز العلوم اه على النزاع لم لا يجوز ان يكون امتياز العلوم بحسب ما يظهر هذا بنظرة حال ومن ذلك ينظر
في حال اخرى لذلك الشيء بعينه الا ان يوضع فيبحث اه في بعض النسخ نضع فنبحث اه بصيغة المتكلم مع الغير
يدل عليه قوله فنطلبها وفيه اشارة الى ان المباحث عن الجميع لا يلزم ان يكون هو الواضع او المدون كما صرح في قوله وجوز اه
وتلك الاحوال المحمولة اه حاصله ان الموضوعات ممتازة معلومة للطالب والمحمولات مجهولة مطلوبة له فالتباين
التمايز هو الموضوع للعلوم لا المحمول المجهول واجيب عنه بان اصل الغرض المحمول الذي هو العرض الذاتي معلوم فالموضوع
وانما المجهول انتساب تفاصيله الى الموضوع وهو لا ينافي امتيازه في نفسه الذي هو المقصود اقول هذا موافق لمذاق المصنف
فانه لما جعل الحيثية في القسم الثاني بيانا للاعراض المبحوث عنها وفي البين ان ذلك خلاصة المحمولات كان تلك الخلاصة
معلومة للطالب كالموضوع لكونه قيدا للموضوع وفي تتمته على ما سلف ايضا فما قيل من ان مراد المجيب بمعلومية اصله
معلوميته بالجنس او الواضع الفن والا فهي في حيز المنع ليس بشيء واما ثالثا اه حاصله ان الامتياز بالمحمولات
لو جاز بالاعتبار المذكور لجاز عد الفقه مثلا علوما مختلفة باعتبار بحثه عن الوجوب والحرمة ونحوهما وليس فليس
وجوابه ان تنوع الاعراض انما يقتضي اختلاف العلم اذا لم تشترك في جنس هو البحث المقصود بالبحث كاحوال النكرة المبحوث عنها
في النحو والصرف والاشتقاق ونحو ذلك واما اذا اشتركت فيه كالرفع والنصب والجر والجزم المشاركة في الاعراب فيجب
الاتحاد ووجهه ان العرض الذاتي بالحقيقة هو ذلك الجنس فاذا وجد يتحد العرض الذاتي فيتحد العلم وقد سبق ان الاشياء
المتكثرة اذا اتحدت في ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الذاتي ثم ان ذلك الجنس قد يكون مشمولا لافراد الموضوع على
الاطلاق كالشيء في الهيئة والطبيعة في علم السما والعالم وقد يكون على سبيل التقابل بان يكون هو ما يقابله متشاملا لهما ... في الطب ص
ومختصا بهما كالاعراب والبناء في النحو والحركة والسكون في الجسم الطبيعي لكنه الطبيعة والصحة والمرض فتلخص في ضبط
فقد تلخص لك في ضبط المباحث ثلثة ان الموضوع اما واحد بالنوع فالعرض الذاتي الذي هو مرجع جميع المحمولات يجب ان يكون
واحدا كذلك فتشمله اما على الاطلاق او على سبيل التقابل واما واحد بالجنس فالعرض الذاتي يجب ان يكون واحدا كذلك
وتشمله ايضا اما على الاطلاق او على سبيل التقابل واما اثنان بينهما الاضافة المخصوصة فالعرض الذاتي يجب ان يكون واحدا
بالجنس هو الاضافة له نوعان هما عرضا المضافين وموضوع العلم في القسمين الاولين واحد نوعا او جنسا وفي القسم الثالث
متعدد لكن هو المضافان كما في اصول الفقه لكن مع اتحاد العلم كما حققناه سابقا وبالجملة فخمار جميع العلوم لا يخلو عن احد هذه
الاقسام الثلثة فتدبر وبالله التوفيق وآما ما اورد على الجواب المذكور من ان كلام الشارح الزاحي لان المصنف ادعى فيما سبق عدم جواز تعدد
الموضوع للعلم بناء على لزوم تكثر العلم الواحد فالزمه الشارح ههنا بتنوع الاعراض المبحوث عنها في علم واحد وهو لا يتاتى في الجواب الم

المذكور او يمكن مثله في جانب الموضوع ايضا فليس بشيء اذ ليس في كلام الشيخ ما يشعر بالالزام وانما حاصله استلزامه لخصوص الفساد
ولو سلم فقياس الموضوع على المحمول قياس مع الفارق اذ لا يوجد في العلم الواحد موضوعات متنوعة وان كان يمكن للشيء الواحد
اعراض متنوعة هذا فلم يرد على الشارح ان قوله ولكل احد ان يجعله علوما متعددة لا يرد على ما ذكره ايضا فان جواز كون جهة
الموضوع متعلقا الشيء الواحد مقيدا بجهة موضوع علم ومقيدا بجهة اخرى موضوع علم اخر وهكذا مثلا يجعل فعل المكلف من حيث
البحث عن وجوبه موضوع علم ومن حيث البحث عن حرمته موضوع علم اخر ومن حيث البحث عن ندبه موضوع علم اخر وهكذا فيكون الفقه
علوما متعددة موضوعها فعل المكلف مقيدا بكل منها بجهة اخرى فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف على ما ذكر لا يبقى المقصد
انضباط العلم المطلوب للشارح في ابتداء شروعه ليأمن من فوات ما يهمه والاشتغال بما لا يعنيه فاذا علم ان هذا المقيد بالمعنى الذي
ذكر موضوع العلم انضبط ذلك العلم عنده قبل الشروع فيه بخلاف ما ذكره المصنف فانه لا ينضبط العلم حينئذ ابتداء بل بعد الاحاطة
بجميع او بكثير من اعتبر تنوع الاعراض لا يحصل الانضباط قطعا لانا نقول يكفي للانضباط الابتدائي الاحاطة الاجمالية
بالمحمولات وهي ممكنة قبل الشروع كذا قيل ولا يخفى ما فيه فان الاحاطة الاجمالية غير كافية في انضباط المحمولات والا لما احتيج الى البحث
عن تفاصيلها علما ان الاحاطة الاجمالية قد تكون بما يشمل الاعراض المتنوعة فيلزم ان تعد علما واحدا وهو خلاف مبنى المصنف
هذا ولكن ان هذا لا يرد على انه فانه لما جعل الشيء المقيد بقيد موضوع علم والمقيد بشيء اخر موضوع علم اخر وهكذا كان
الموضوعات مع قيودها معلومة للطالب فينضبط العلوم عنده انضباطا تاما بخلاف المصنف ما اذا جعل الموضوع في علم مثلا
مع شيئا واحدا بالذات وبالاعتبار وكان التمايز بينها باعتبار الاعراض المتنوعة فح يكون تلك المحمولات مجهولة
عنده فلا يحصل التمايز والانضباط عنده اذا كان ذلك التمايز باعتبار المحمولات نعم اصل اعتراض ان مبنى فح المصنف بما حققنا
فانه انما جعل امتياز العلوم بامتياز المحمولات فيما ترجع الى اعراض متنوعة داخلة تحت الاجناس المقصودة بالبحث وفي
لاة مطلق الاعراض المتنوعة الداخلة بجنوعها تحت جنس واحد كما في المثال الذي ذكره الا ترى انهم جعلوا موضوع الحكمة الطبيعية
هو الجسم الطبيعي ثم جعلوا فوقها موضوع علم اخر وهو الجسم وهو بديهي البطلان هذا وقد قيل ايضا انهم اصطلحوا
على جعل شيء موضوع علم كالجسم الطبيعي فجعلوا موضوع الحكمة الطبيعية ثم اصطلحوا على جعل نوعه موضوع علم اخر كبدن الانسان
او جسم العالم في الافلاك والارضيين جعلوا موضوع علم السماء والعالم فبناء على هذا يقبل ما ذكره المصنف ويرد ما ذكره من الانضباط
مشترك في الجميع الا ترى ان الفقه والكلام والتصوف مشتركة في الفقه على رأي ابي حنيفة رحمه الله وموضوع الكل افعال المكلف وفعله
واحد وانما التمايز باعتبار المحمولات وكفى به رحمه الله اسوة وقدوة

والتمايز في اقسام العلم الطبيعي نصا عليه ابو علي
وتبعه من تقدم عنه ح

القدرة وهي صفة حقيقية ذات تعلق واضافة
باتفاق الفريقين في التأثير بذاته والاشعرية وان اختلفوا في التكوين والخلق وامثالها بطريقة مثل الخلق
والنصف بصفات كثيرة اي والواحد الحقيقي اي كل واحد حقيقي متصف بصفات كثيرة متصف باعراض متنوعة
بناء على ان صورة الكلام المذكور قياس في الشكل الاول وان قوله والنصف ظاهر في ان الدليل قياس اقتراني
في الشكل الاول وقوله والنصف بصفات كثيرة اه كبرى له فالتقدم فيها للاستغراق فتكون كلية الكبرى شرطا في
في الشكل الاول والفرد كل واحد حقيقي متصف بصفات كثيرة تتصف باعراض ذاتية متنوعة اذ الكلام في الواحد
الحقيقي المتصف لانه مطلق المتصف على ما يقتضيه دليل المقدمة المذكورة ايضا فلا يرد المنع على مقدمات بيانه
كما توهم وامام قبل فرانه بعد هذا التحرير يرد المنع على مقدمات بيانه ايضا اذ لا يلزم ان تكون الواحد الحقيقي ا

بالمنع المرر

بالغير الذى ذكر واجبا بل يجوز ان يكون ممكنا فلا يمتنع احتياجه الى امر منفصل ولو سلم اللزوم امكن منع سائر المقدمات ايضا مستندا بان الواحد الحقيقى غير ذاته محال والمحال جاز ان يستلزم المحال فجاز ان يكون اتصافه بتلك الصفات لغيره او لمباين فالاظهر ان يورد هذه المقدمة فى صورة المقدمة الشرطية بان يقال واذا كان متصفا بصفات كثيرة كان متصفا باعراض ذاتية اه ففيه ما فيه از الواحد الحقيقى ولو سلمنا بمنع احتياجه الى امر منفصل فى صفاته الى امر منفصل از الواحد الحقيقى ما يكون جميع كمالاته بالفعل فلو احتاج فى صفاته الى امر منفصل يلزم ان يكون له حالة منتظرة وهو خلاف الفرض وقد صرح الفلاسفة بان المبادى العالية لا يكون لها حالا منتظرة فضلا عن غيرها مما يكون واحدا حقيقيا ثم ان الواحد الحقيقى لما لم يكن احتياجه الخ فى صفاته الى امر منفصل لما ذكرناه لم يكن ان يكون لحوق الاعراض له بجزئه او لا بجزئه والا لم يكن متصفا باعراض ذاتية فلو كان لحوق الاعراض له بجزئه يلزم خلاف الفرض وهو ظاهر والقول بجواز استلزام المحال المحال ليس بشئ اذ لا يجوز فى جميع الصور لجواز ان يكون احد المحالين مناقضا للآخر كما ههنا فلا يجامعه فضلا عن ان يستلزمه هذا ثم ان هذه الاوهام واردة على المقدمة الشرطية التى استحسنها فى غير تفاوت فى ذلك بين الحملية والشرطية فالحق انه بعد تحرير المقدمة بما حررناها لا غبار على مقدمات بيانها كما حققناها لا شتباع احتياج الواحد الحقيقى لما اشرنا اليه من ان الواحد الحقيقى هو الذى لا يكون له حالة منتظرة فلو احتاج فى صفاته الى ما هو خارج عن ذاته لكان له حالة منتظرة فليس فى ثبوت صفاته له هنا واسطة لا فى الثبوت ولا فى العروض وهو ظاهر وما قيل فى ان العارض للشئ لا يمكن ان يلحقه لامر مباين لان المراد بالعارض المحمول واذا لم يكن المباين محمولا فلا يؤثر فى جعل امر محمولا والمثال الوارد لهذا فى الحرارة تعرض للماء بواسطة النار غير سديد لعروضها له بالمجاورة والمجاور محمولة عليه فبقال الماء حار لانه مجاور للنار فليس بشئ لانهم صرحوا بان الواسطة لا يلزم ان تكون محمولة الا ترى ان الابيض يحمل على الجسم بواسطة حمله على السطح المباين له مع ان السطح ليس بمحمول على الجسم قطعا والواسطة التى هى المجاورة فى المثال المذكور ليست بمحمولة بل المحمول هو المجاور وهو ليس بواسطة بل هو عين العروض فى الخارج هذا وهو محال بالبرهان المذكور اذ كون كل صفة منها مبدأ لصفة اخرى الى غير النهاية محال بالبرهان المذكور فى الكلام لبطلان التسلسل ولم يبين ان كون صفة مبدأ لصفة اخرى انما هو فى الصفات الثبوتية واما العروض للصفات السلبية فى اول الكلام فلمجرد توسيع المقام

ولعل الشارح اشار بقوله الخ الى ان الشئ
على ان العرض الذى اشار اليه هنا الاولى
صفاته على الواسطتين وان اشار بقوله فى
الكلام الى انه لا بناء وجود الواسطة فى
الثبوت

ولعل الشارح اشار بقوله الخ الى ان تعميم الصفات
للسلبية لا يدل على ان العرض الذى اشار اليه هنا
الذى ذكر فى الكلام اعم من العرض الذاتى

والا لزم النقض المذكور عند ذكر لزوم الدور لانها متقاربان فيذكر احدهما هم بتم المطلوب ولم يعكس لان النقض اظهر
لزوما واخفى فسادا ولان الدور مستلزم للنقض وبطلان اللازم يقتضي بطلان الملزوم وقد حقق ذلك في موضعه
اللاحق بواسطة هذا جواب عن الاعتراض المنعي وقوله والصفات المتعددة اه جواب عن التسليمي
لا تعالى يجوز ان يكون العرض الذاتي الاول لازما بينا اعم فلا يكون اللاحق بواسطة عرضا ذاتيا لانا نقول انما يجوز
عموم العرض الذاتي عند المتأخرين اذا كان لاحقا بواسطة جزئية الاعم وذا غير ممكن ههنا لبساطة الملحوق فلا بد ان يكون
ان يكون الواسطة مساويا للمعروض وفي البيان ان اللاحق بمثل هذه الواسطة يكون عرضا ذاتيا ايضا قطعا
والصفات المتعددة اه الصفات الثبوتية المتعددة لان الصفات التي كان بعضها مبدأ لبعض ثبوتية قطعا وكذا لا تقول
التعدد انما يكون فيها لا في السلبية ولا في الاضافية والتعرض لكل منهما في ابتداء الكلام لمجرد توسيع الدائرة وعلى كل تقدير مندفع
ما اورد على قوله ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع اه فان هذا انما يتم في الصفات الحقيقية دون الاضافية والسلوبية فانه
يجوز اجتماع افراد الخلق في محل واحد مع اتحاد النوع وكذا افراد السلبي انتهى لان الكلام ههنا في الصفات الثبوتية على ما اشرنا اليه
وفيه نظر لانه اه قد عرفت اندفاع هذا النظر لان الظاهر ان المراد بالقدر الامر المنفصل وانه ناظر الى قول اللاحقي بل عليه
ايراده بعد بيانها فلعله بنى هذا الايراد على ما اورده سابقا بقوله فكان ينبغي ان يتعرض له ايضا وبهذا ظهر انه لا حاجة الى
الى توجيهه لانه في ضيق الخطب كما لا يخفى على الفطن
~~عن الالفاظ لوضوح الامر فيه والا فالمقاصد الذي هو عبارة عن المدلولات انما يضاف حقيقة الى المدلول لا الى الدال~~
اقول ان اريد بالمقاصد الالفاظ الدالة على ما عدا بحث التعريف والموضوع في المسائل والمبادي بعلاقة المدلولية والدالية
فليس في اضافتها الى الكتاب الذي هو عبارة عن الالفاظ على ما هو المختار ولا في ايقاعها صلة على قسمين تسامح اذ لا شك
الا باقي الكتاب مرتب على قسمين وان اريد بها المدلولات كما هو الظاهر فالاضافة لا في ملابسة مع التسامح في جعلها
فالحكم بالتسامح ههنا غير تام على الاطلاق كالحكم بعده ثم قوله مقاصد الكتاب اما مجاز مرسل بطريق ذكر الكل وارادة
الجزء او مجاز حذف في الاضافة على الاول فكلا الوجهين محتمل
كالاسم والاداة في الصفات فالمكتوب فظهر الفرق بين الكتاب وبين المكتوب قال الشريف في حواشي الكشاف
ما حاصله ان الاسم وقد يوضع لذات مبهمة باعتبار مفهوم يقوم بها فيتركب مدلوله من تلك الذات وذلك المفهوم الصفة المعينة الصحيح
لا طلاقه على كل متصف بها ومثله يسمى صفة كالمعبود ويلزم ذكر موصوفه لفظا او تقديرا تعيينا لتلك الذات وقد يوضع
لذات معينة ولا يلاحظ معها معنى في اللغة فيكون اسما غير مشتق بالصفة كفرس وقد يوضع لذات معينة ويلاحظ في الوضع
مفهوم له نوع تعلق بها كمن فاما ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن الموضوع له ورباعتنا على تعيين الاسم بازائه كاحمر اذا جعل
علما لذات فيه حمرة فذلك قسم منه والقسم الاخر منه ان يكون ذلك المفهوم داخلا في الموضوع له فيتركب من ذات معينة ومفهوم مخصوص
كاسماء الزمان والمكان والاداة فهذان القسمان ايضا من الاسماء والمعبر فيها مرجح للتسمية لا مصحح للاطلاق فلا يطرد ان في كل
ما يوجد ذلك المعنى ولا يقعان صفة لشئ لكن ربما يشتبهان بالصفات والقسم الاخير اشد التباسا بها لان المعنى المعتبر في الوضع
داخل في مفهوم كل منهما والفرق انهما يوصف بهما على عكس الصفات انتهى فتلخص من هذا ان الذات في الصفات مبهمة
وفي الشبيهة بها معينة والنظر في الصفات الى المعنى الداخل فيها فلذا صح كونها صفة لشئ وفي الاسماء المشبهة بها الى الذات المعينة

فلذا لم يصح كونها

نقله الحلبي ؟

في بيان بعض اللاحق

الحاكم الاول هو الله تعالى
والثاني هو الله جل جلاله
؟

فعلى ما ذكروه يكون على وزن فعال
كالعباس بن للمفعول وهو المضروب
ثم الملف على العبان قبل اه بك
لانه مما يكتب ذكره الامام البيضاوي
والشارح الاول نقله المحقق

فلذا لم يصح كونها صفة لشئ بل وقعت موصوفا بها وبالجملة مدلول الكتاب متعين فلذا كان اسما ومدلول المكتوب محتمل
فلذا كان صفة هذا وقد ذكر في شرح الهداية ان الكتاب في اللغة مصدر بمعنى الجمع سمي به المفعول للمبالغة
الثبت في المصاحف الثبت في المصاحف حقيقة هو الصور والاشكال كما في شرح المقاصد لا الالفاظ التي هي كلام في فالاتحاد
بجائز وحمله على اخذ في المضاف واشتمال المضاف اليه فيه بعد على ان يكون اصل الكلام وما له صحة بعيد بمعنى القراءة
في شرحه للكشاف انه بمعنى الجمع ثم نقل الى المجموع المتلو وكذا في ذيل المغني مختار بعض ائمة اللغة وفي الجمع بين الجمع والسلامتي
في فان المنقول اليه اتيان الاصح كل مما اختاره في الكتابين غلب في العرف العام اه اعترض عليه بان سياق
كلامه يدل على ان المراد بالمجموع المعين مجموع ما بين الدفتين وهذا لا يلائم قوله فلذا جعل تفسيرا له حتى قيل اه
لان ذلك التفسير للاصوليين ويستوي انهم يعرفون الكلي الشامل للكل والجزء والجواب ان التوفيق الآتي
مقبول عند الكل فان اهل الاصول وغيرهم غايته ان قوله الآتي تأييد لهذا الكلام من حيث شموله للكل فقط
فيراد بقوله المنزل على الرسول اه مجموع المنزل على الرسول اه لئلا يبطل طرد التوفيق بالبعض هذا وانما قال
في العرف العام لانه غلب في عرف الشرع على مقدار ثلث آيات كما ذهب اليه الامام فيما قيل لو ترك غلبتها على الكل
وقال القرآن مصدر بمعنى القراءة غلب في عرف الشرع على مقدار ثلث آيات لم يرد عليه ما ذكر ويرد عليه ان التعريف
الآتي شامل لمقدار اثنين كلمة قرآنا عند اصحاب هذا التعريف فلا بد ان يكون التأييد المذكور لاجل شموله
لمقدار ثلث ايات فقط كما اشرنا اليه اولا وبالجملة فكلا القولين اعني قوله في العرف العام وعرف الشرع متغيران
ايرادا ورضا هذا اشتهر في لفظ الكتاب واظهر امّا الاشتهار فلان لفظ الكتاب ربما يستعمل في سائر
الكتب الالهية وغيرها والقرآن لا يستعمل في العرف الا في المجموع المتلو المعهود وامّا الاظهرية فلان الانتقال في
القرآن الى القرء اظهر في الانتقال في الكتاب الى القرء امّا على القول الاول فظاهر الذي اختاره البيضاوي كما اشرنا اليه
فلتخلل النقلين وامّا على ما ذكرنا ثم فلان الملابسة بين المصدر والمفعول وهما القرآن والمقروء اقوى في الملابسة
بين النقوش والالفاظ والانتقال في المصدر الى المفعول اظهر في الانتقال مما وضع للنقوش الى الالفاظ
على ان القرآن لكونه اشتهر في المجموع المتلو تفسير بالكتاب وباقي الكلام تفسير له واما ما قيل من ان هذا الكلام يخالف
ما ذكر في شرح مختصر العضدي حيث قال اه المراد بالفكر والنظر واحد في عبارات المنطقيين واحد
زعم الآمدي ان مرادهم القاضي ابي بكر في تعريف النظر بالفكر الذي يطلب به علم او ظن ان يفسر النظر بالفكر تنبيها
على اتحادهما مفهوما ثم يعرفه بما يطلب به علم او ظن ثم حكم ببعد هذا الكلام مع استشهاده بمثله ههنا فليس بشئ اذ الفكر
ليس باشتهر في المعنى المذكور في النظر فلذا استبعد ما ذكر الآمدي هناك ولا كذلك ههنا اذ لا شك ان القرآن اشتهر
في لفظ الكتاب فلذا صح ان يكون تفسيرا للكتاب واستشهد هذا واعترض الشيخ اكمل الدين على تعريف الكتاب بان اللام
فيه ان كان للتحقيق فالتعريف المذكور لا يشمل كل كتاب مع شمول المعرف اياه فلا يطرد وان اريد بها العهد فالمراد
فالمعهود معلوم لا يحتاج الى تعريفه اجيب بانا المعهود به لا نستلزم العلم بما يميز حقيقته عن سائر الحقائق هذا
وانظاهر ان هذا تعريف لفظي يقصد به تفسير مدلول اللفظ لا يرد عليه شئ حتى يحتاج الى الجواب بما يخالف الغرض
لان المجموع تعريف للكتاب اي مع كون القرآن بمعنى كتاب السمع ليطرد اللزوم المذكور ويصح المقابلة هذا واعترض عليه ا

ما ذكروه هنا مختار الجوهري
وما ذكره في شرح الكشاف مختار
ربيعين
المعترض هو الاناجي هم
الصحاح مج

الاول هو
الحامل
المعترض هو الاناجي هم
لفظ

بانه انما يلزم ذلك لو كان المذكور في معرض التعريف لتمييز المعرف والظاهر انه لتصوير وتفسير مدلوله بلفظ
اشهر فلم يكف فيه ايراد لفظ اشهر ويكون ذكر الباقة لدفع الاشتباه العارض فيكون القرآن شاملا للكلام النفسه
واللفظي فعلى هذا لا يلزم ذكر المحدود في الحد على ذلك التقدير اذ المذكور في تعريف الكتاب لتصوير وتفسير مدلوله
والباقة لبيان ان المراد من القرآن الواقع في مقام الجنس هو الكلام اللفظي دون الشامل له وللنفسي وقد اشار الى ذلك
الشيخ اكمل الدين في شرح البزدوي هذا وفيه ان القرآن اذا كان تعريفا لفظيا للكتاب على ما اعترف به فلا يجوز ان
ان يكون اعم في النفسي واللفظي اذ المراد بالكتاب ليس الا الكلام اللفظي فالحق ان المجموع لو كان تفسير الكتاب يلزم
ذكر المحدود في الحد بل القرآن تفسير للكتاب والباقة للكلام تفسير للقرآن على ما توهم البعض اراد بصاحب الكشف
وفي تبعه في شرح اصول فخر الاسلام بعيد عن الفهم لان القريب الى الفهم هو المعنى الحقيقي للفظ لا سيما
في التعريفات وفي البين ان القرآن بمعنى المقروء مجاز ولعل غرضهم ايضا جعل المجموع في المعرف لفظ القرآن وما يعين
تعريفا للكتاب وقد عرفت حاله فلا زالة هذا الوهم اي كون المجموع تفسير الكتاب او كون القرآن بمعنى المقروء
صرح بحرف التفسير تنبيها على ان القرآن بنفسه تفسير للكتاب على ما هو شان التعريف اللفظي فكونه بلفظ مفرد
ثم صرح بالضمير بقوله وهو اه لزيادة الايضاح لهذا الغرض وان امكن ازالة هذا الوهم بابدال الضمير بلفظ فاندفع ما قيل
فانه لا دخل لحرف التفسير في ازالة الوهم المذكور بل انما يزال بقوله وهو اذ لو قيل اي القرآن الذي اتى لكان هذا الوهم
باقيا ولو قيل القرآن وهو اه لزال وما قيل ايضا والحق انه لو اسند الازالة الى لفظ هو لكان اقرب وذلك لان حرف
التفسير مع ملاحظة كون التعريف اللفظي مفردا مزيل لهذا الوهم ولا مانع في وجود ضمير الفرد هنا على ان مراده هو الازالة
في اول الامر وذلك بحرف التفسير ليس الا والحق ان حرف التفسير ههنا واقع في محزه وهو ما نقل البناء اه كلمة ما
التشبيه بالعرض العام كما صرح به بعض المحققين وقد ورد ان العرض العام لا يكون جزءا في التعريف فلعل ذلك مبني على مختار
بعض المتقدمين او يقال كلمة ما وان كانت في الغالب للعموم لكنها واجبة التخصيص في التعاريف وقد قال بعضهم ان ذلك
التخصيص سنة مؤكدة عندهم ثم اقول صرح الثقة المحدث والتفتازاني في شرح التخليص بان المعتبر في القرآنية تواتر انه
من القرآن لا مجرد تواتر ذلك الكلام المنقول فعلى هذا يجاب عن التعريف الى النوع بحمل وهو ان المراد تواتر انه من القرآن
فعلى هذا لا يكون قوله بين دفتي المصاحف الا للتوضيح اذ لا حاجة اليه بعد كون المراد في التواتر تواتر قرآنيته وقيل
يحتمل ان يكون قوله بين دفتي المصاحف قرينة على ارادة هذا المعنى ولا يخفى ان كونه بين الدفتين لا يكون قرينة على ارادة
هذا المعنى وانما القرينة على ذلك شهرة المراد وبه يندفع ما يمكن ان يقال انه في قبيل جعل المعرف قرينة على المراد في التعريف
ومثله فاسد وعلى كل جزء اي على كل جزء يدل على الحكم على ما يدل عليه قوله فحيث انه دليل على الحكم ثم ان
الجزء مستلزم للدليلية الكل غاية ما في الباب ان دليلية الكل بالنسبة الى كل المدلولات فاندفع ههنا اوهام منها
توهم عدم انطباق الدليل على المدعى بناء على انه تعرض في المدعى للمجموع لا طلا وعلى المجموع ولم يتعرض له في الدليل ومنها
توهم شمول قوله وعلى كل جزء جزء من الباقة مع منافاته لقوله فحيث انه دليل على الحكم ومنها توهم عدم مطابقة
قوله وذلك لانه لقوله وعلى كل جزء منه واما قوله لمجموع القرآن فمعناه لمجموعه فقط على ما يدل عليه كلمات
المصر ههنا والتعرض منه لما بياه مخالفة ما انشاء البناء المصر ههنا لتعرض الاصولي على ما يصرح به ككونه معجزا اه

نقله الجلبي

الاعجاز

الاعجاز لا يتناول الجزء ولو قيد بكونه دليلا على الحكم اذ المعجز هو السورة او مقدارها نعم لو كان المراد بالقرآن المجموع
مما يدل عليه كلام المصنف لكان الاعجاز في صفاته المختصة المشتركة بين الكل والجزء الا ان يقال كون الصفات المذكورة مشتركة
بين الكل والجزء لا يقتضي ان يكون كل منها مشتركة بينهما فلعل التمثيل بالنظر الى المجموع على ما يشعر به سرد الصفات
من غير عطف ويمكن ان يقال المراد من الجزء ههنا ما يكون محلا للاعجاز لا مطلق الجزء الدال على الحكم فافهم
اى بتواتر انه في القرآن على ما هو المعروف من انه لا يكفي فيه مجرد التواتر فلا حاجة الى ما قيل من ان المراد بالمنقول المنقول
اذ لو قرينة على ذلك بخلاف الاول والقول بان المراد اختصاص مجموع الصفات لا اختصاص كل منها لان اختصاص غير
الاعجاز منها محل بحث اذ قد عرفت ان المراد تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء وذا غير موجود في الاعجاز فالحق
ان اختصاص المجموع انما يكون بكونه المراد من التواتر تواترا في القرآن وهم انما يعرفونه بالنقل والكتبة في المصاحف
لا يخفى ان المعرفة بهما يستلزم المعرفة بالانزال ضرورة انه لا ينقل الا المنزل في الدين فلذا اخصرها بالذكر ههنا وخص
الاعجاز بالذكر في قوله بخلاف الاعجاز مع ان الظاهر ههنا احد الامرين اما قوله وهم انما يعرفونه بالانزال والنقل والكتبة واما قوله
بخلاف الاعجاز والانزال وهذا مع وضوحه خفي على بعضهم حتى اورد هذا الايراد على وجه اعتبار الانزال مع انه مذكور في المدعى فلا يتم
التقريب ثم قال انما لم يذكر الانزال لظهور انه منزل متلو للحض فلا بد للتعريف منه وانه من اللوازم الشاملة فلا يمكن وجود
القرآن بدونه هذا مع ان ما ذكر حق لكن لا يدفع ما اورده فالوجه في دفعه ما قررناه ها فانه ليس من اللوازم البينة
آما لان كون القرآن للاعجاز مما لا يعرف مفهومه ومدلوله الا الاقلون في العلماء فلا يكون لازما بينا كما اشار اليه في شرح
الشرح وآما لان وجه اعجازه خفي ولذا اختلفوا فيه على ما اشار اليه القاري في فصول البدايع ولا يخفى تقارب الوجهين
وما قاله في الجواب فان المعتبر البينة وقت التعريف وذلك حاصل لسبق العلم بالاعجاز في الكلام منظور فيه لانا لم نسبق العلم
بالاعجاز للكل على ما هو اللازم في البينة ولو سلم فلا بد ان يكون بينا عند التعريف حتى يحصل الغرض من التعريف فالحق
ان الاعجاز ليس من اللوازم البينة اذ المعجز هو السورة وهي البعض المبين اوله بالنسبة واخره بالاضافة اليها
او الى اخر الكل توقيفا او مقدارها فالمراد به ما يساوي السورة كما من حيث عدد الحروف وكيفا من جهة كونها
مركبة من الكلمات التامة على ما هو شان السور فاندفع ما قيل من ان الاعجاز بالبلاغة على المختار كما سبق والبلاغة
لا توصف بها الا الكلام التام فما لا يكون كلاما لا يكون بليغا فلا يكون معجزا وان كان مقدار سورة او اكثر الا ترى
الى قوله فليأتوا بعشر سور مثله من المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين
والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم
والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات اعد الله لهم فان مقدار هذا اكثر في مقادير سورة العصر والكوثر
والاخلاص بكثير مع انه ليس بكلام تام فلا يكون بليغا ولا معجزا وان كان السيد صاحب المطول متوقفا في عدم اتصاف
المركب التقييدي بالبلاغة الذي وذلك لانه ضروري لانه مع قطع النظر عن قوله اعد الله لهم كما لا تكون سورة لا تكون
مقدارها كما قررناه على ان الشريف جازم فان المركب التقييدي قد يتصف بالبلاغة كما في مثل خذ الاية فراجع
الى حواشي المطول وقد رجع في فصول البدايع الى ما دون السورة ولو كلمة او حرفا معجز في حيث انتظامها مع طرفيها ولا
ولا يخفى ما فيه من التعسف على انه يوجب تناول التعريف لمثل الكلمة والحرف وليس بقرآن عندهم وان اثر نفسه هم

ثم يتدفع به الاعتراض القوي على ما ورد في الصحاح فإن قوله ﷺ وإذ قالوا اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك
فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم حكاية عن أبي جهل لعنه الله مع أنه لم يعلم مقدار السنين ما وإن زيد
فنقله الله عنه من غير تغيير حرف هذا اخذا من قوله ﷺ فأتوا بسورة من مثله أن لو كان ما دون السورة معجزا فتدبر
التحدي به لأنه لا نسب للتعجيز ثم إن الضمير في قوله ﷺ راجع إلى العبد لا إلى السورة ولزم وجود مثل السورة في
وهو خلاف الواقع ولا معنى للتحدي بما يضده فتعين أن الضمير راجع إلى العبد لزم وجود مثله لكثرة موجود في العالم أو في العصر
بخلاف مثل السورة فافهم والله أقصر على ذكر النقل اه وإن كان مقصوده كون القرآن عبارة عن المجموع
والغرض بيان اكتفائه بهذا القيد فقط فاندفع ما قيل فإنه لا حاجة إلى هذا الكلام في هذا المقام إذ المقام مقام بيان أن المعرف
وعد الصفات المشتركة بين الكل والجزء والله إنما عرف الكل لا الكلي كما سيذكره الشارح لأن سائر الكتب السماوية
زعم الجوهري أن لفظ السائر بمعنى الجميع واستعماله بمعنى الباقي غلط وذكر في الكشف أنه بمعنى الباقي واستعماله في الجميع
الخاصة كذا في التلويح والظاهر أن كلا المعنيين ثابت لغة ثم إن الجوهري غير منفرد فيما ادعاه فقد ذهب إلى أنه بمعنى الجميع
قال التبريزي والجواليقي وغيرهما نقلوا ذلك فلا ينبغي له دعوى التفرد في ذلك فكل من المعنيين مشهور بين أهل
اللغة والأحاديث الأنبياء وهي التي تشتمل الأحاديث القدسية وهي التي أوحاها الله إلى نبيه ليبلغ المعارف
أو غيرها والتخصيص بالأول محتاج إلى البيان وتشتمل على كل تقدير بأسرار الوحي منها تحتوي عليه والقراءة
الشاذة لم تنقل وإنما لم يخرجها في عموم المصاحف أو لأن الظاهر أن يحمل اللام فيها على الجنس ولا شك في بقوتها في جنس المصاحف ثم إن مقام التعريف يقتضي زيادة التوضيح ودفع التوهم فزيد قيد التواتر لذلك بمصحف آية نحو قوله
في قضاء رمضان فصدق في أيام أخر متتابعات بمصحف ابن مسعود نحو ما نقل في كفارة اليمين فصيام ثلثة
أيام متتابعات ولا إلى تأكيد التواتر بقوله بلا شبهة لأنه توهم شبهة لإخراج المشهور لحصول الظن وهو فرد المشهور
بدون هذا القيد أعني بقيد التواتر إذ لا تواتر فيه قبل ما خرج ما نقل بطريق الشهرة بقيد التواتر مبني على قول الجمهور
وأما على قول الجصاص وهو أن المشهور أحد قسمي التواتر فخروجه بقولهم بلا شبهة بل يكون إذ لا يخفى أن شبه
المشهور بالمتواتر قوياً أورد بعضهم قيد بلا شبهة تأكيداً وإن أخرج المشهور في المتواتر وفيه أن الكلام ههنا
على اصطلاح الجمهور ثم إن الشبهة لا تنكر كونه تأكيداً بل غايته أنه لا حاجة إلى التأكيد ههنا لحصول الظن بدونها
والفرق بين المتواتر والمشهور والآحاد مذكور في أصول الحديث مع بيان حقيقة كل منها فليطلب منه ثم الظاهر أن يكون
قولهم بلا شبهة احترازاً عن التسمية كما يظهر من كلام الشارح وأما التسمية اه فكأنه جواب عما قيل فهلا يكون
بلا شبهة احترازاً عن التسمية كما ذهب إليه الحنفية وحاصل الجواب أن ذلك وإن أمكن عند المتقدمين منهم لكنه لا يكون
كذلك عند متأخريهم وهو الصحيح في مذهبهم فافهم على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين فجعلوا الشارح إلى
الخلاف منهم والأمر كذلك حتى ذكر أبو بكر الرازي الصحيح من مذهب الحنفية أنها تنزل في القرآن لا في أول السور
وكذلك قد روي عن أبي حنيفة أنها في القرآن وكذا روي عن محمد وهو في أفاضل المتقدمين والرواية الصحيحة
كذا قبل ونقل عن الشافعي رح في ذلك قولان واختلف أصحابه في بيان القولين فبعضهم حملها على أن التسمية
في القرآن في الأوائل أم لا وبعضهم حملها على أنها هل هي مستقلة برأسها في الأوائل أو هي مع ما بعدها هو الأول

الآية

فرعونا فجاء النشار الى الخلاف منهم وذلك الا لذ فاع لان ات
لم يحكم بنبذ منكر الكتيد منهم فقد انكار الخلاف
المشهور هذا ح

الاية الثانية فرطوسوزه فاندفع بما فوزناه ماقيل فان قوله والمشهور فيه مذهب ابي ح لم يصادف محز الشبهة
انها ليست في القران ومنهم من انكر قرانيتها واعترف بنزولها فيلزمه القول بامكان نزول مالبس بقران
انزلت للفصل فان قيل لاشك ان نزولها متعدد فيلزم تعدد قرانيته قلنا لم لا جاز قد قيل بتكرر نزول الفاتحة ولم
ولم يقل احد بتعدد قرانيتها بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القران بعنوان المبالغة في توصيتهم بتجريد القران
عما سواه حتى لم يثبتوا امين ومنع قوم التعوذ ايضا وهذا القيد مذكور في شرح المختصر القصدي فلا بد منه ههنا لان
لان مجرد ماذكر لا يدل على المدعى ما لم ينضم اليه المبالغة المذكورة وقوله بخط القران في بعض خط النساخ بخط المصاحف وقع لتوهم
الاعتراض بكتب كون السوتر مكتوبا ومدنيه وعدوا بها مع انه ليس في القران اتفاقا لان ذلك ليس بخط القران بل قد تميز
بان يكتب بالاحمر ونحوه قال المولى الفناري في تفسير الفاتحة لاخلاف في وجوب تواتر القران في اصله وتفاصيل اجزائه
ثم قال قال الشافعي التواتر في نقله حتى في دفتي المصاحف كاف للاجماع على توصيته بتجريد القران عما ليس بقران فالبسملة عندنا
قران وقال ابو حنيفة ومالك رحمهما الله المعتبر التواتر في القرانية لا في نقله فقط وهو الحق ازفي الظاهر ان النقل اذا لم يكن على انه
قران لا يفيد القرانية مع التواتر في نقل البسملة ليس على انه قران والامم يخالف فيه بل كتبت في المصاحف للفصل والتبرك
بها والاجماع على توصية التجريد الشامل للبسملة مم وعلى توصية التجريد عن غيرها مما ليس بقران مسلم ولا يفيد انه قران لعدم
مال الاعدم قرانيته عند الحنفية وهو مذهب المتقدمين منهم فافهم وعدم جواز الصلوة كانه قيل اذا كان البسملة
قرانا كما هو الصحيح في مذهب المتاخرين فلم لم يجز الصلوة بها فاجاب بقوله وعدم جوازاه وحاصله ان عدم الجواز
ليس لعدم كونه قرانا بل لكونها اية تامة هي تكفي في جواز الصلوة فاندفع ماقيل فان الاولى ان يعلل عدم الجواز
تامة بقوة الشبهة في كونه قرانا اذ على ماذكر يلزم ان لا يتادى فرض القراءة باية طويلة اختلف القراء في كونها
وليس كذلك وذلك لان المراد بالاية التامة ما يكفي في جواز الصلوة واما الاية الطويلة التي اختلف القراء
فيها فلا شك في جواز الصلوة بكل ما اختلف فيها ثم ان ماذكر في عدم الجواز هو الرواية الصحيحة وذكر النسفي
في شرح الجامع الصغير انه لو اكتفى بها يجوز الصلوة عند ابي ح رح لكن الصحيح هو الاول كذا في كشف البزدوي
انما هو على قصد التيمن والتبرك انما لم يعلل هذا الجواز بالشبهة المذكورة مع انه يجوز لها تلاوة ما دون
~~لم يجز لها تلاوة ما دون الاية هنا للقصد المذكور~~ ولم يجز اذ المقام مقام الاحتياط فلا يجوز لها تلاوة
ما لم يتعين انه ما دون الاية الا على قصد التيمن والتبرك وبالجملة ما فيه شبهة في كونه اية تامة لا يجوز لها تلاوة وتحالها
على قصد التيمن لان هذا القصد يخرجها من القرانية ضرورة ان القيود الواقعة في تعريف القران مفيدة بالحيثيات فانها
على قصد التيمن لا يوجد فيه الحيثيات اللازمة الوجود في القران ومنه يظهر انه لو قرأها الجنب مع ما بعدها الى
الاية الثانية على قصد التيمن والثناء ينبغي ان لا ينوب عن القراءة ويثوب ما في القنية فنقلا عن شرح الائمة
انه لو قرأ الفاتحة على قصد الدعاء ينبغي ان لا ينوب عن القراءة وفي الفتاوى الصغرى انه ينوب عنها فعلى
هذه الرواية يشكل امر الجواز في الجملة هذا وقياس غاية ما ذكر في جواز تلاوة البسملة للجنب والحائض على قصد التيمن
لجواز تلاوة الاية التامة قطعا فمن ابى يظهر جواز تلاوتها مع ما بعدها الى الاية الثانية موافقا لما في القنية
ثم انا لا نسلم اشكال امر الجواز في الجملة على ما ذكر في الفتاوى بل غايته ان قراءة تمام الفاتحة على قصد الدعاء ينوب عن القراءة

هذا القصد
على المدعى
لا قراءة اية واحدة منها كما هو

واما اذا تعين انه ما دون الاية فيجوز لها
تلاوتها ولا يدل على قصد القران هذا ح

جلبي م

فان قيل ومع ذلك لو نقصد القطع جاز لانه
صح بدا بن الحاجب وتبعه جماعة منهم
صاحب الهداية فقطعي لون العادة تقتضي ان يكتب على كانها
وقد نادر اكذا في شرح
المختصر القصدي م

وعدم تكفيرهم انكراه جواب عما قيل اذا كان البسملة قرآنا كما هو الصحيح من مذهب المتأخرين يلزم تكفيرهم
انكرتها في القرآن كما هو مذهب قدماء الحنفية وجمهور المالكية بل جميعهم واللازم باطل لانه لو وقع لنقل عادة
والاجماع على عدم الكفار وحاصل الجواب ان عدم التكفير انما هو لقوة شبهة المنكرين لقرآنيته بحيث تخرجهم
طرفهم في احد الوضوح الى حد الاشكال وكذا في اثبات قرآنيتها لهم شبهة قوية على ذلك فلا يليق تكفير هؤلاء
لاجل اثباتهم قرآنية ما ليس بقرآن وبذا ظهر بعضهم ههنا وقوة الشبهة في بسملة النمل وأول السور تمنع الاكفار
في الطرفين واعلم ان المراد بالشبهة ما يشبه الدليل وليس بدليل لقوة اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء دلالتها
يحيث لا يطلع عليه الا بالامعان ومثل هذه الشبهة لا تورث شكا او وهما للطرف الآخر اصلا وانما يورثه لو لم يقدر
ذلك الطرف على دفعه فلما ازالها ولو بالامعان لم يبق عنده معتبرا كمن لما احتاج الى الامعان عد صاحبها الذي يتمسك بها
معذورا فلا يكفر كما لا يكفر المأول الا يرى انا كفرنا المجسمة القائلين بجسمية الله تعالى ولم نكفر اصحاب الهيكلية
الى القائلين بانه تعالى لا لون له ولا طعم لقوة شبهة الثاني دون الاول وبهذا اندفع ما قيل ان اوفى درجات الشبهة الفوقية
ان يورث شكا او وهما فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا وذلك لان قوتها انما هي عند من يتمسك بها وأما عند الخصم فهي
الضعف بحيث لا يفيد شبها فانه يعد زنديقا ان كان قاصدا ذلك فيقتل او مجنونا ان لم يكن قاصدا له فيعفى عنه
بكون المراد بما نقل بين دفتي المصحف المنقول لا يكون الا نظمها وما بين الدفتين هو النقوش فالمراد ما نقل كانتاد اله
اعني النقوش بين الدفتين الا انه ان ابقي على عمومه اه قيد الشريف الجزء ههنا بما له اختصاص بكله ولعل مراده
من حيث الدلالة لا مجرد النقل بالتواتر اذ لا حاجة في ذلك الى التقييد لان ذلك مشترك بين الكل وبين كل جزء منه فتعلق هذا
بكون ما ذكر الشريف موافقا لغرض الاصولي ولا يصدق على كل جزء ولو حروف التهجي كما توهمه ومنهم من اجاب عن اصل الاعتراض
باد المراد بالشريف تفسير القرآن الذي هو مناط الاحكام فاذا يكون المراد بالبعض ما يكون مناطا لحكم من الاحكام الشرعية من
حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب والحائض ولا يخفى ان هذا انما يوافق غرض الفقيه لا الاصولي الذي هو منا فيه فالوجه ما تقدم
نختار البعض الدال على الحكم فلا يدخل في الشريف حروف التهجي ويدخل كل كلمة دالة على الحكم وكذا وما فوقها وهذا هو الموافق لغرض
الاصولي وذلك لان بحثهم عن الكتاب والسنة ليس الا من حيث كونه دليلا شرعيا والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى مطلوب خبري وبالجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة وهو قد يكون اسما او فعلا او حرفا ولهذا يجتنبوا عن احوال الخاص
والعام والمشترك والحقيقة والمجاز والامر والنهي وحروف المعاني وغير ذلك في المفردات وجعلوها اقساما النظم الذي هو
عبارة عن الكتاب فلو لم يحمل على ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة اينه نقد لا يعطى حكم القرآن للكلمة او الكلمتين فصاعدا
مالم يبلغ حد الاية عند اكثر الفقهاء فحرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم شرعي لكن ذلك امر متعلق
بنظر الفقيه لا الاصولي وقد ذكر الامام الشمل الائمة السرخسي بعد ما وافق الفقهاء في المبسوط وغيره ان ما دون الاية والآية القصيرة
ليست بمعجز وهو قرآن يثبت به العلم قطعا فتلخص من هذا المقام ان كل كلمة دالة على الحكم قرآن حقيقة لا حكما ولا عرفا وكل اية قرآن
حقيقة وحكما لا عرفا وكل تلك آيات فصاعدا قرآن حقيقة وحكما وعرفا فاختار الاصوليون الاول والامام الثاني في الزوائد
المشهور والامام الثالث هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام
وبحر بيانه قرآن اه والا فيخرج كل ما ليس بكلام تام وبالجملة تخصيص البعض لا تناف قرآنيته عند الكل في الاصولي والفقهاء

لا للمعنى الكلي الذي هو مناط الاصولي لانه صرح فيما سيأتي في موضع بانه لا يحصل معرفة القرآن الا بيان ما هو من الكلمات ويقرأ من اوله الى اخره وفي موضع اخر بانه لا يعرف القرآن الا بيان ما هو هذا التركيب المخصوص ويقرأ من اوله الى اخره وعلى ذلك صح ان المراد بالحدود والجموع ونحو ان يراد بالحد بعضه وذلك وأجيب بانه يجوز ان يعبر بهذه الكلمات وهذا التركيب ما يشمل الكل والبعض على القرآن وعلى بعضه وضمير من اوله الى اخره للاول راجع الى العلم بتوهم دلالة الكلمات عليه وفي الثاني الى التركيب المخصوص الشامل للكل والبعض ولا يخفى ما فيه من التعقيد مع اباء بعض مواضع الشرح عنه فان قيل اه لعله بعد ما صرح بان ظاهر الكتاب والقرآن يطلق على المجموع عند الاصوليين على المجموع وعلى ما هو جزء منه لا حاجة الى هذا السؤال والجواب الا انه اورد هما توطئة للسؤال الآتي لئلا يلزم عموم الاشتراك فيكون بل هو موضوع تارة للكل خاصة كما يستفاد من تقرير المصر ههنا وتارة لما يعم الكل والبعض فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد وهو الوضع الذي اعتبره الاصوليون لكن يكون حقيقة في البعض مجازا مرسلا من اطلاق العام باعتبار الاطلاق والارادة الخاص لكن لا بخصوصه لان ذلك مجاز مرسل آخر باعتبار عمومه كما اذا قيل رأيت انسانا وكان ذلك زيدا في الخارج فقيل لا يناسب كونه حقيقة وانما المناسب له ارادة الخاص بخصوصه فتأمل اه في شرح التلخيص يعني ان جعل التعريف المذكور اه قيل ظاهر الكلام يشعر بان المذكور من قبيل التعريف اللفظي الذي سماه الشارح العلم فيما سبق تعريفا اسميا لكن كلام المصر يدل على انه ليس من قبيل ما يسمى في الاصطلاح تعريفا اصلا بل هو تعيين احد محتملي اللفظ الذي قد علم السامع وضع اللفظ لهما فيجعل التعريف في قوله ثم ارادة تحقيقا لهذا الوضع ان اه على المعنى اللغوي وانما لم يحمل كلام الشارح على ما حمله المصر عليه لان قوله فيما بعد التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف ما نص عنه هذا وفيه ان التعريف اللفظي الذي سماه المصر اولا تعريفا اسميا عبارة عن تعيين معنى اللفظ وتفسيره وفي البيان ان هذا المعنى يصدق على تعيين احد محتملي اللفظ فيكون ذلك تعريفا لفظيا اسميا اصطلاحيا ولعله اشتبه في قوله المصر الآتي بل تشاخيصه ويتوقف ان المراد بالتشخص هو التمييز لا التعيين وبخرجها غايته ان ما يقع في التعريف اللفظي قد يعرف بالاشارة ونحوها كالمصحف الواقع في التعريف وذا لا ينافي كون نفس التعريف تعريفا لفظيا على انه كيف يسوغ للشارح ان يقرر كلامه على خلاف مرامه فالحق ان هذا الكلام محتمل لما ذكر وصح وان امضى عليه بعضهم وتمييزه اي لمعناه اذ لا معنى لتمييز اللفظ نفسه لانه ايضا مراد للكتاب فزيادة لان المراد بالوحي المتلو ما هو المعهود بين الناس بقرينة استناد التجمع اليه اذ لا معنى لجمع حقيقة الوحي المتلو فانتفى قيل تراه هذا هم بل غايته ان ما يصدق عليه الوحي المتلو مسمى بالكتاب والقرآن انتهى اذ لا يجوز اخذ حقيقة الوحي المتلو ههنا حتى يكون المصدق مرادا له دون نفسه ويخرج منسوخ التلاوة اه لعل تخصيصه بالذكر في الاخراج مع خروج سائر الكتب السماوية والاحاديث والنبوية والقراءة الشاذة في التعريف والام يكن التعريف مانعا لاجل انه بين ان سابقا انما منسوخ التلاوة والكتب السماوية السالفة والاحاديث الالهية والنبوية كلها تخرج بقيد المنزل وفي المصاحف يخرج بقيد المصاحف هو خروج ما عدا منسوخ التلاوة بقوله ما نقل الينا لكنه جمع بينهما في الاخراج بقيد واحد اختصارا في البيان في قسم المصاحف بما فسد لزم عليه بيان خروج منسوخ التلاوة فقط فلذا خصه بالذكر واما الكتب السماوية بقيد ما نقل فلان الاحاديث الالهية والنبوية تخارجه بقيد ما نقل او المراد ما نقل على انه كلام الله المنزل والكتب

نقله الحلبي وأقره عليه

حاشية

السماوية السائرة والقرآن والتوراة والانجيل والاحاديث النبوية السائرة

السماوية السائرة خارجة بقيد البناء وامّا القرآن الشائع فخارجة بقيد اولا وثانيا بقيد التواتر فلا حاجة

الى الكلام فيها وبهذا التحقيق اندفع ما قيل لا وجه للاختصار على مشهور التلاوة فان ما عداه واجب الترك بالبداهة

فلو قال ويخرج مشهور التلاوة وشاذها بما نقل البنا تواترا لكان احسن انتهى ترى ذلك لانك قد عرفت وجه

الاختصار وما ذكره هو الوجه الاحسن فليس ثمة اولا بشك احد في خروجه بالجمع بجموع القيود والتي من جملتها مشهور

التلاوة بسائر الكتب السماوية مع قصورها في اصل الغرض ايضا فان قلت خروف الاصولي انه تقريرا

الاعتراض هذا القرآن بمعنى المفهوم الكلي الشامل للكل والبعض على ما ذهب اليه الاصوليون وان كان موقوفا

موقوفا على معرفة المصحف ومعرفة المصحف موقوفة على معرفة القرآن بمعنى المجموع الشخصي ضرورة ان المصحف ما جمع فيه

القرآن فحينئذ اللازم كون معرفة القرآن موقوفة بمعنى المفهوم الكلي موقوفة على معرفة القرآن بمعنى المجموع الشخصي

فليس فيه توقف الشيء على نفسه حتى يكون دورا لحاصل الاعتراض انه لو حمل القرآن على مذهب الاصولي لا يلزم

الدور وكلامنا بهذا التعريف ببيان ماهية القرآن هذا في قراءة تقرير الاعتراض الاصولي لا يجري الا المفهوم الكلي

ومعرفة وان كانت موقوفة على معرفة المصحف لكن معرفة المصحف لا يتوقف على معرفته فقد يبعد الجادة كما قاله

في تقريره ومعرفته لا يتوقف على معرفة المصحف ولا معرفة المصحف على معرفته وان امكن تصاحبهما كل منهما

لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي بمعنى انا لا نسلم ان معرفة القرآن المصحف موقوفة

على معرفة القرآن بمعنى المجموع الشخصي دون المفهوم الكلي كيف ومعرفة المجموع الشخصي لا تكون الا بمعرفة المفهوم

الكلي لان المفهوم الكلي جزء المجموع الشخصي بحيث تتوقف معرفة المصحف على معرفة القرآن بمعنى

المجموع يلزمه ان يكون معرفة المصحف موقوفة على معرفة القرآن بمعنى المفهوم الكلي فيلزم الدور قطعا وكما ورد عليه

ان وصف الظاهر ان ذلك المفهوم الكلي في عوارض ذلك المجموع الشخصي لانه في ذاته فلا يلزم في التوقف

على الثاني التوقف على الاول اعني معرفة المفهوم الكلي سلمه وقال لو سلم اه وحاصله انه لو سلم معرفة المجموع

بدون معرفة المفهوم الكلي فانما يندفع الدور لو كان المعرف هو القرآن بمعنى المفهوم الكلي وهو ممنوع بل بمعنى كلام

الله على ان المعرف هو القرآن بمعنى المجموع الشخصي وفيه ان لو اريد بتعريف ماهية القرآن ح يلزم الدور

قطعا هكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام بل تشخيصه اي تعيين بخواصه اشار بهذا الى ان ليس المراد بالنظر

بالتشخيص التعيين بالاتيان ونحوها على ما يرائي من ظاهر تقرير المصنف حتى يكون التوقف حريا بالقبول بالاسر

اسيما اصطلاحيا على ما توهم لان ما توهم في التعيين بالاتيان ونحوها انما هو بالنظر الى معرفة المصحف لا بالنظر

الى تعريف القرآن وكلامنا فيه بل المراد بالتشخيص التمييز بالخواص وفيه ان النقل بين وقف المصاحف تواترا من خواصه

لمسة اللازمة البينة الشاملة فيكون تعريفا رسميا ويكون موضوعا له للقرآن يكون تعريفا لفظيا واسميا

كما في قوله تع القرآن كلام الله تع غير مخلوق اخرج على ما نقله الشارح في شرح العقايد عن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم

ذكر الامام الصفاني رحمه الله فيما جمعه من الموضوعات ان هذا الحديث موضوع ومن العجب ان اهل السنة استدلوا به

على عدم خلق القرآن والخصوم اجابوا بان المخلوق بمعنى المقروء ولم يتفطنوا بكونه موضوعا اقول تفصيل جميع

الفرق الاسلامية مما لا يناسب المقام والظاهر من اتفاقهم على انه حديث كونه حديثا مفهوما من ظاهر الكلام المتفطن

ومضاهيه

انه مخلوق الله وغير مخلوق للمخلوق لكن لما كان كلام الله مشتركا بين التفظي والنفسي على ما حققه الله في شرح العقايد
ولم يكن للتخصيص كلام الله ههنا بالتفظي واع اخذ اهل السنة ههنا على عمومه وجعلوه دليلا على كلامه الازلي
فكما ان الكلام مشترك بين التفظي والنفسي فكذا القران كذا في شرح العقايد وكل ذلك بعد ثبوت الكلام النفسي
بالبراهين القاطعة كاجماع الامة والتواتر عن الانبيا انه مع متكلم بكلام ولا معنى لحمله على انه مع خالق للكلام
في الشجرة اونحو ذلك او غير ذلك على ما زعمه المعتزلة فتدبر وهي صفة قديمة قائمة بذاته تع منافية للسكوت
والآفة اي الباطنيين بان لا يريد نفسه التكلم اولا يقدر على ذلك كما في شرح العقايد لله فكما ان الكلام ال
تفظي ونفسي فكذا ضرع اعني السكوت والخرس فيكونان ظاهريين وباطنيين كما ههنا وبين للعاقل الاريبة
يتصور النسبة على ما ينبغي وقد حققناها في تعليقاتنا على الخيالي عبارة عن ذلك المعنى القديم لا بمعنى انه
عين ذلك المعنى القديم لاستحالة بداهة ولا بمعنى انه ذلك المعنى مدلوله الوضعي لانه المدلولات الوضعية
حادثة قطعا بل بمعنى ان ذلك الكلام التفظي يدل عليه دلالة الاثر على المؤثر المبداء فان النطق الظاهري للانسان
كما يدل على مبداء له بغاير العلم والارادة كذلك الكلام التفظي الباري تع يدل على مبداء له بغاير العلم والارادة
وسائر الصفات وقد حقق ذلك في علم الكلام جعل القران اسما له اي في اصطلاح الاصوليين والا
ففي اصطلاح اهل الكلام مشترك بين النفسي والتفظي وقد سبق الاشارة اليه لا بد ان يساوي او الواو
اما عاطفة على مقدر اي لا بد ان يصح وان يساوي مثلا او لتاكيد اللصوق بين اسم لا وصح كما وضع مثلها بين الصفة
والموصوف ثم ان هذا اما بناء على ما ادعاه الصنع في تعريف الاصل من لزوم العكس والطرد للحد الحقيقي او على ان المساواة
تشرط لجودة التعريف والا فالشارح اشار هنالك الى انه لا حاجة الى المساواة لا يقال منشا السؤال قوله واعتبر في
تفسير ما يميز عن غيره الخ وحاصله انه يكفي في ذلك ذكر النقل وباقي الكلمات مسدوكة وحاصل الجواب ان التمييز
عن بعض الاغيار غير كاف في ذلك بل لا بد من التمييز عن جميع الاغيار يجب بحصل المساواة فلا بد من ذكر باقي القيود
كالتعبير عنه باسمه العلم اي يجب بنزيل ايهامه ان كان من الاعلام المشتركة والقرينة على هذا التقييد اضافة الاسم الى الضمير
فان الاصل فيها العهد الخارجي فاندفع ما قيل من ان السامع ان عرف ذلك الشخص وكونه مسمى باسمه العلم قبل سماعه عبارة
لم يحصل له موقوفة به لامتناع حصول الحاصل وكذا ان لم يعرفه وكونه مسمى به قبل ذلك لا شتراط فهم المعنى من اللفظ بالعلم
وذلك لان السامع يعرف ذلك الشخص لكن لا بوصف واسمه العلمي لكن لكون ذلك الاسم مشتركا بينه وبين غيره حصل
عنده بنزيل ايهام بنزول ذلك بتخصيص الاسم اياه لان غاية الحد التام فاذا لم يفد ذلك تعيين شخصانه فقد
افاد فائدة غير باقي الطريق الاولى فقيد اشار في الى ان الحد ة كلام المصنف وان كان المتبادر منه هو الحد الاصطلاحي المنطقي لكن المراد منه ما هو
الحد عند الاصوليين وهو التعريف الجامع المانع الشامل للحدود والرسوم فالمدعى عدم امكان الحد التعريف الذي يفيد تعيينه
بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين عند العقل سواء كان حدا منطقيا او رسما وما قيل من ان جعل الحد التام غاية في ذلك
وان كان متبادرا الى الاذهان لكنهم صرحوا بان الرسم المركب من جميع الذاتيات والعرضيات اكمل من الحد التام فتدبر
بان التشخيص والتعيين انما هو للذاتيات لاختصاص وجود العرضيات في الاخر فالكمالية في ذلك انما هو للحد التام على ان مثله
في الحقيقة تعريفان وظاهر ان في التعريف الواحد على مقومات الشئ اي الماهية او على مقومات ماهية الشئ على ما

تقدير الاضافة والا فالشخص هو مفهوم الشخص ولا يشتمل على الحد التام الشخص مركب اعتباري

لكون الشخص الذي هو جزء اعتباري والمركب الاعتباري وغير اعتباري قطعا ثم يحتمل أن اراد به الكلية — فان قلت

فنقرض بالواجب مع ان شخصه وان كان زائدا على ذاته عند المتكلمين ممكنة غير داخلة في هويته او التركيب يمنع في ذاته مع

وان اراد به الجزئية فلا يكفي في النقض اجيب باختيار الجزئية والمعنى ان بعض اشخاص مركب اعتباري قابل للحد

وقد يكفي نقضا للكلية اعني قوله اه كل شخص لا يحد على ان التركيب العقلي في الواجب مع تمام تقوم على استحالته

برهاني نعم التركيب الخارجي في الواجب مع محاذرة المتكلم ههنا في تركيب العقلي لا يقاوم اه جواب عن الايراد

المذكور باطلاق السند لو سلم ذلك اي كون التركيب في الحد الحقيقي اه يعني انا لا نسلم كون التركيب في الحد الحقيقي

في عدم قبول الحد بل في عدم قبول المركب الحد الا عتباري ولو سلم كون التركيب في الحد الحقيقي في عدم قبول الشخص

اياه لكن مجموع القرآن مركب اعتباري يكفي في عدم قبوله الحد ان بقال ان القرآن مركب اعتباري وما هو كذلك

لا يحد بالحد الحقيقي فلا حاجة الى باقي مقدماته مما اطاله من غير فائدة وما قيل من ان اللفظي والحقيقي ههنا ان حملا على

ما هو المتعارف يكون قوله لو سلم اه اشارة الى منع قوله تعريف المركب الاعتباري لفظي وان حملا على الاسمي والتعريف

كما هو رأي المصنف يكون منافيا لقوله والتركيب في الحد الحقيقي قيس شيئ اولا ينتظم قوله لو سلم ذلك مع قوله فيجوز على

القرآن مركب اعتباري على انه لا معنى ههنا لارتكاب خلاف ما هو رأي المصنف فالحق ان قوله لو سلم ذلك اه اشارة

الى قوله والتركيب في الحد الحقيقي وتقريره ما اشرنا اليه وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات جواب باختيار الشق

الثاني ووضع المحذور وحاصله ان عدم كونه حدا ليس بمحذور اذ لا نعلم ان زال المحذور مع ان زوال الحد والا لم يكن مطردا

ثم ان المراد بالحد ههنا ما هو الاصولي من كونه تعريفا جامعا ومانعا سواء كان مركبا في الذاتيات او في العرضيات او منهما

لا ما هو مصطلح المنطقيين مما هو المركب من الذاتيات فقط فلا يرد على هذا السند شيئ ثم يرد عليه ان ذكر العوارض

المشخصة لا يشخص المحدود لاحتمالها عند العقل ان يكون للاخر لكنه مندفع بان كلام الشيخ هذا انما هو في جنب

ذكر السائل انه اذا ذكر معها العرضيات يمكن زوالها فلا يكون حدا فرده بان ذلك ليس بمحذور سواء كان ذلك الا

الذكر مفيدا ولا واما القول بان العوارض المشخصة من ذاتيات الشخص وان اطلاق العوارض عليها انما هو بالنسبة الى الماهية

فعلى هذا يكون الكلام المذكور تحقيقيا ويكون الحد حدا منطقيا فليس شيئ لان ما هو من ذاتيات الشخص هو الشخص

لا العوارض المشخصة التي يكون سببا للتشخص وهو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك وحمل العوارض المشخصة

ههنا على نفس التشخصات الاصطلاحية المغيرة للتعيين بعيد جدا قال ذلك انما يحصل بالاشارة اي

لا بالتعريف فلا ينافي حصوله بمثل الانسان من القراءة فمراده الى اخره وبالجملة فالحصر المذكور اضافي بالنسبة الى الحصول بالتعريف

وكذا الكلام في قول المصنف فيما اقتصر الموقف على الاشارة واما اذا لم تقتصر على الاشارة كما وقع في تقرير كلام المصنف فلا حاجة

الى هذا الاعتبار بحسب الوجود اي بحسب الوجود الخارجي وان صح كان يمكن عند العقل اشتراكه بين كثيرين

فتحديد الجزئي بهذه الجهة انما يكون بالاشارة ونحوها وهكذا حال كل جزئي فما وقع لاهل المعقول في تعريف الجزئي من منع

قصر مفهومه اشتراكه بين كثيرين فانما هو بالنظر الى الوجود الخارجي فافهم الاباء بقراءة قوله الا خير

قدم الحصر الاشارة على القراءة في الوضعين وقدم الاشارة على القراءة في الاول وعكس الامر في الثاني اشارة الى الجواز طلبا

للتقرير

* ان العوارض المشخصة قابلة للتغير والتبدل بخلاف الذاتيات وانما عرفت بينهما بالاشخاص الاصطلاحية

فانها ما فات بفوات قول وعند زوالها تزول الحدود والاحكام المترتبة عليها لان الشخص الذي كان زيدا مثلا

بزوال الحدود المذكورة عنه لا يبقى زيدا بل شخصا آخر

قال التفتزاني ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة اى الموجودة فتحديدها لا يكون الا بالاشارة او تحديدها بما يكون
التحديد وما قيل قرائنه يكفي في تعريف حقيقة القرآن ان يقرأ من اوله الى آخره بحيث يحصل هيئة جميعة في خيال السامع
وح لا حاجة في ذلك الى الاشارة بان يقال هو هذه الكلمات فقد اجيب بان مراده ان الكلام في تعريفه التفصلي بحيث
يحصل حقيقة مسماه في حيث هو كذلك عند السامع لا مجرد الامتياز عند السامع عن غيره كما في الصورة المذكورة هذا
والحق ان الصورة المذكورة في قبيل ما يماثل الاشارة فهي داخلة فيما ذكر في المصر والاشارة فلا حاجة الى ما ذكره المجيب

والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء هذا مبني على امتياز النحو عن الصرف كما هو المشهور ولو جعل النحو
شاملا للصرف كما هو عند المتقدمين لقيل في تعريفه علم يبحث فيه عن احوال الكلم من حيث الهيئات سواء كانت
اعرابا وبناء او اعلالا او ادغاما فما اشار اليه في شرح الكشاف من ان التعريف المذكور للمعنى العام المتناول للصرف و
ان الاعراب والبناء مفسران بالهيئات الشاملة للاعلال والادغام تعسف جدا لا ينقدح في المحاكمة اه لعل ما ذكره في
المصر من قوله فان الاعراض الخ تنبيه اه بيان الواقع لان شان الاعراض الجزئية ذلك وقد تقرر في محله اه تشخصات المحاكمة
مدخلة في تشخصات الاعراض وانها لا تنتقل من محل الى محل لان الانتقال من خواص الاجسام واما ما قيل من ان تعدد المحاكمة
امر في الحقيقة والاعتباري لان تعدد ما ذكر يحصل بصدوره عن شخص واحد في زمانين فليس بشيء لان ما صدر عن الشخص
واحد في زمانين متعدد حقيقة كما صدر عن الاشخاص لان الصادر الاول يغاير للصادر الثاني منه حقيقة وتشخصا
كما لا يخفى على اولي النهى كقول امرء القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل قيل تثنية الفعل في مثله للتوكيد والاصل
ههنا قف قف وقيل بل هو خطاب لصاحبيه في الواقع وقيل العرب يخاطب الواحد بمخاطبة الاثنين ووجهه ان اقل اعوان
الرجل في ماله وابله اثنان فاقل الرفقة في ثلثة فكانه خاطبهما تذكيرا وتقبيحا كمخاطبة الاطلال والمنازل والبصيرون يتكرون
مثله لئلا يلزم الالتباس وقيل قفا خطاب للواحد واصله قفن فقلبت النون الخفيفة الفا كما اشار اليه ابن الحاجب في آخر الكافية
واكثر ما يجيء هذا في الوقف فاجري الوصل مجرى الوقف تخفيفا ونبك مجزوم جواب الامر والذكرى بمعنى التذكر وكلمة من متعلقة
بنبك واخر بسقط اللوى بين الدخول فحومل اى متقطع الرمل وهذه المعدودات متناول والباء متعلقة بقفا او بنبك
او منزل واراد بين اجزاء الدخول فاجزاء حومل لان كلمة بين لا تضاف الا الى المتعدد فلا بد من تقدير المضاف في كل منهما
او لا يستقيم العطف بالفاء الا بالتاويل المذكور وروى الا صمعي بالواو فلا حاجة الى التاويل

فيه اشارة الى ان التشخصية في القصيدة المذكورة لا تحصل الا بالتاليف المخصوص بين الحروف والكلمات منها والهيئة الحاصلة
والسكنات منها وذلك ظاهر واضح واما ما قيل من ان ملاحظة كون هذه الكلمات عين كون هذه ان ما ذكر موقوف على تاليف بين الكلمات الكثيرة وليس
كذلك لان مجرد ذكر له قبل الحرف الاول منه لا يمكن تعدده الا بتعدد المحاكي فليس بشيء اذ الكلام ههنا في تشخص القصيدة مع قطع النظر
عن المحاكي وفي ابيان ان ذكر لا يحصل بحرف واحد وكلمة واحدة فهم كل ذكر لا يمكن تعدده الا بتعدد المحاكي لكن الكلام ليس في ذلك
فان قلت قراءة مختلف حتم بزيادة الكلمات ونقصانها وتبديل الحركات الكلمات باخرى فان كان مجموع القرآن
عبارة عن تلك القراءات باسرها يلزم ان لا يكون ما قرأ احد منا بقراءة واحدة في المتواتر ان مجموع القرآن حقيقة ويلزم ان لا يكون
بحنثة ان كان حلف انه يقرأ مجموع القرآن وبعدم حنثه ان كان حلف انه لا يقرأه وهذا مخالف للعرف والشرع وان كان عبارة
عن تمام ما يشتمل عليه في القراءة الواحدة المعينة كان تحكما وان كان واحدة منها على الاطلاق فيلزم تعدده ذاته مع قطع النظر

قلت نختار الاول ويقال ان ظهور ان القارئ قرأ بجزء القرآن ولم يقف على جميع القراءة ولا يخفى ما في ذلك شرعا وعرفا او نختار الثالث ويقال لا يلزم من ذلك تعدد ذاته وانما التعدد هنا للقراءة على ان ظهور القراءة لا تعدد فيها في ذاتها مع قطع النظر عن تعدد المحال والحق ان مثل هذا الاعتراض وان توجه وروده على تقدير كون القرآن عبارة عن المجموع الشخصي كما دل عليه سوق كلام المصنف ههنا لكنه لا يرد قطعا على مذهب الاصولي من كون القرآن عبارة عن المفهوم الكلي ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي لان المتبادر من كلمة من ان تكون تبعيضية وفي البيان ان السور المذكورة ههنا عامة اما لكونها واقعة في سياق النفي تفيد التقدير والمعنى الكلام المنزل لعدم القدرة على المعارضة بسورة منه واما للعموم التحدي اذ لا فرق في ذلك بين سورة وسورة وعلى كل تقدير فالمعنى الكلام المنزل للاعجاز بكل سورة منه وظاهر ان ما يكون كل سورة بعضا منه لا يكون عبارة عن المجموع قطعا هذا احتمال تمام المراد بسورة من جنسه في الفصاحة فالتعريف ح يشمل الكل وهو ظاهر والبعض ايضا لان الاية الواحدة مثلا ايضا كلام منزل للاعجاز بسورة من جنسه في الفصاحة والبلاغة اذ لا شك ان كل اية من ايات القرآن في اعلى درجات البلاغة وان لم تبلغ الاعجاز الا بالسورة لان مادون السورة لقلته ربما يمكن للبشر الاتيان بمثله وان لم يقع فلا يلزم من ذلك عدم شمول التعريف ح لما دون السورة كما توهم وانما قلنا ان كل اية من ايات القرآن في اعلى درجات البلاغة لان لله تعالى في بكميات الاحوال وكيفياتها فيشتمل كل اية على جميع المقتضيات التي هي في نفس الامر وان وجد التفاوت بين الايات القرآنية من جهة ان الاحوال المقتضية للاعتبارات في بعضها اكثر من بعض فيكون المقتضيات المرعية فيه اوفر من المقتضيات المرعية في الاخرى لكن ذلك لا يمنع ان يكون كل اية منتهية في اعلى درجات البلاغة لما اشرنا اليه وما قيل من ان هذا انما يتم اذا ثبت ان الاية الواحدة كلام تام البتة او لا يوصف بالبلاغة في المشهور الا الكلام التام فقد قرع بان الكلام في تعريف البلاغة اعني مطابقة الكلام لمقتضى الحال اعم من ان يكون تاما او ناقصا وقد فصله الشريف في مطوله بعض متبرجم اوله اي بالتسمية او نحوها واخره اي بالانتهاء اليها ونحوها كما هو المتبادر فلا يرد عليه انه يشمل الاية لانها متبرجمة اولها واخرها فلا يلتفت الى ما قيل من ان التوجيه المذكور لا يفهم من التعريف فالاولى ان يقال بعض متبرجم توقيفا اي مسمى باسم كآل عمران فانه بعض من آل عمران وآية الكرسي كما ذكره الشارح في حواشي الكشاف اذ لا فرق بين النقرير بما يرد على احدهما يرد على الاخر والكل مدفوع بالبناء على المتبادر توقيفا اي اعلاما من الشارع بتلك الترجمة او تسميا كما في شرحه للكشاف او بالتسمية باسم كما اشار اليه في حواشي الكشاف فسواء كان او غيره رد عليه بان صاحب الكشاف خصص السورة بالقرآن وفسرها بالطائفة من القرآن المترجمة اولها واخرها توقيفا واقول لعل مراده بيان السور القرآنية لا مطلق السور والكلام في الثاني على ان كلامه لا يكون سندا على مثل الشارح وغيره ولو كان الامر كما ذكره لما احتاجوا ههنا الى اخذ كلمة منه مع ان صاحب الكشاف اعرف في مواضع باطلاق السور على سور الانجيل وغيره فعلى تقدير يكون السورة ههنا عاما فلا يلزم الدور ولا كذلك يشهد به تتبع الكشاف ولهذا احتاج اه لعل هذا الاحتياج انما هو بالنظر الى ظاهر التوقيف اعني كونه توقيفا للمجموع الشخصي كما اشار اليه سابقا يدل عليه ايضا قوله اي غير ذلك الكلام اه واما على تقدير كونه توقيفا للمفهوم الكلي فالاحتياج الى قوله منه انما هو لبيان ان تلك السورة من جنس المنزل بلاغة وفصاحة فتختص ح بالسور القرآنية ايضا لعدم وجود البلاغة في سورة الانجيل وغيره فعلى تقدير يكون السورة ههنا عاما فلا يلزم الدور ولا كذلك

احد الصالحين

فانه يستلزم الدور الا ان يحمل التعريف على التشخيص دون بيان ماهية القرآن هكذا ينبغي ان يحقق مباحث مقدمة الكتاب
مع تحقيق تعريفه حتى تحسن الشروع الى المباحث المتعلقة بالقرآن وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق