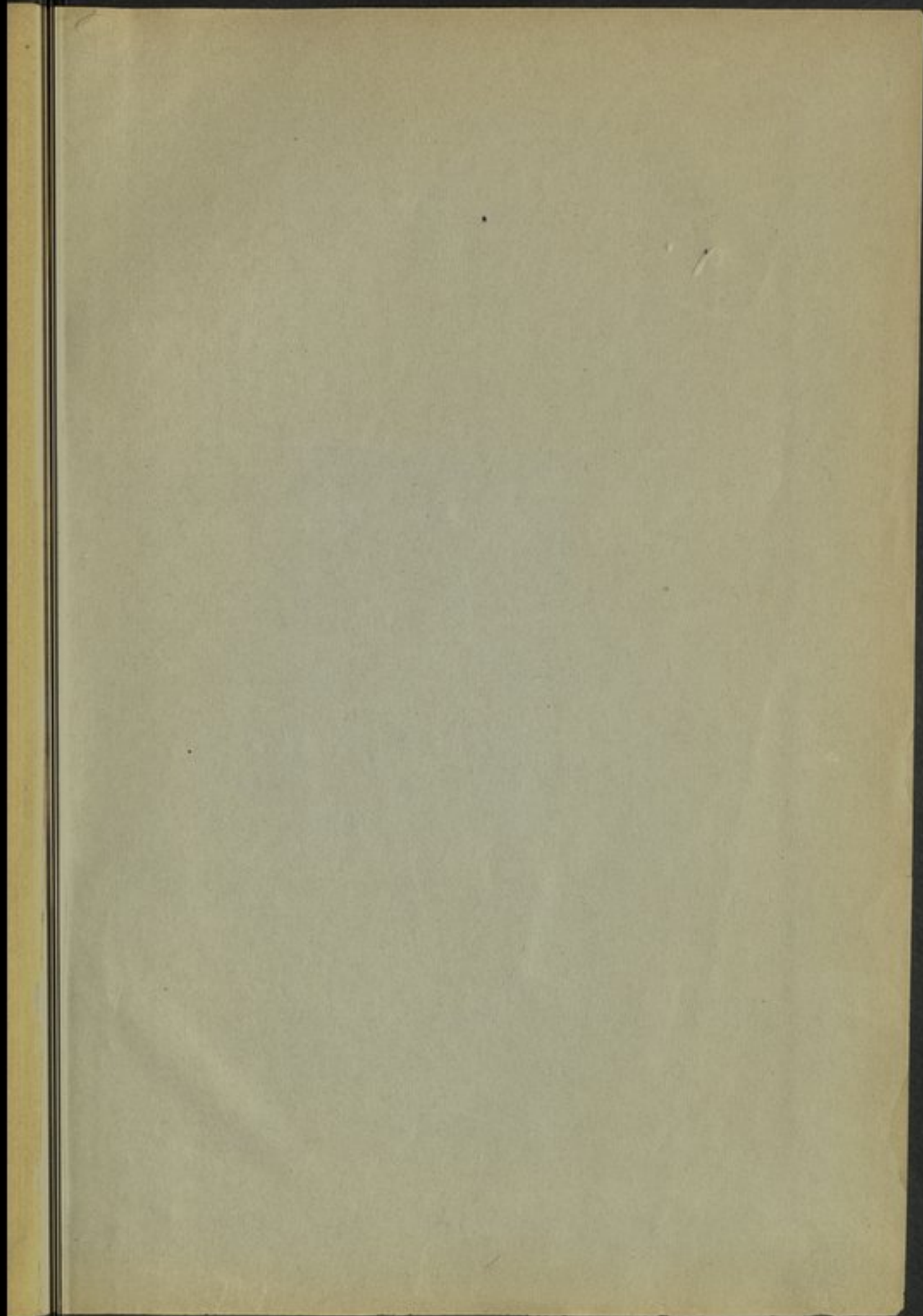


AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT



9.



(الجزء الاول)

(من شرح التوضيح على التنقيح)
(لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود)
(وعليه التلويح للإمام سعد الدين)
(التفنيزاني وحاشية الفزري على)
(التلويح وحاشية ملاخسرو)
(وعبد الحكيم عليه أيضا)

(تنبيه)

قد قدمنا في أول سلب العبضة التلويح
وبليه حاشية الفزري ثم بليه حاشية
ملاخسرو وحاشية عبد الحكيم مفصولا
بينهما جدول وفي أول الهامش شرح
التوضيح على التنقيح وبليه حاشية المرجاني
مفصولا بينهما جدول

(الطبعة الاولى)

(بالطبعة الخيرية لمالكها ومديرتها)
(السيد عمر حسن الخشاب)
(بمصر القاهرة)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الملك القدوس
السلام الغني المحي القادر
العلام والصلاة والسلام
على رسوله محمد سيد
الانام وعلى آله واصحابه
الاعلام مقاتب الهدى
ومصابيح الظلام على ان
ذكرنا بالآيات البينات
وفكرنا في الجليح المحكمات
المتقنات وبصرنا مباني
المعقول والمسموع
وشيرنا معاني الاصول
والفسرور وبسرلنا
الوقوف على مدارك
والحقوق لدى مباركة
وتنقيج الطيب مسن
الطبيث وتلخيصه عن
الفضول وهو الحديث
(أما بعد) فان كتاب
التنقيح ومرحه التوضيح
للعلامة المحقق صدر
الشرعية عبيد الله بن
مسعود كتاب هو المعول
عند الطلبة عليه
والرجوع في تحصيل
الاصول اليه وانه محمود



(كتاب التلويح)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(كتاب الفري)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على شمول نعمه الجسام ووصول الفقه في الدين من أصول نحر الاسلام حبيب الله محمد المصطفى
من بين الانام بكشف الكروب يوم القيام صلى الله عليه وعلى آله صلاة خالية بالدوام خالية عن وصمة
الانصرام (أما بعد) فان ارباب العقل متطابقون واصحاب النقل متوافقون على ان العلم وان
تشعبت اوائله وتنوعت فوائده اعز المطالب التي تفسر حها القراخ واربع المكاسب التي تجنح الي
تحصيلها الجواخ والعلوم الشرعية اشرف العلوم وانفعها واكل المعارف وارفها اذنها يتنظم
الصلاح للعباد وبقنم الفلاح في المعاد من تحليها فقد فاز بالقدر المعلى ومن تحلى عنها بحشر يوم
القيامة كن هو اعمى واصل الفقه من بينها اكثر فائده واربحها عائده وارفها مانارا واسبانها
اهية ومقدارا وقد صنف فيها علماء المذاهب وفضلاء المشارق والمغرب جزاهم الله تعالى عناخير
الجزاه ورزقهم وايانا حظ القام في دار البقاء كتب اشريفة وزر الطبقة غير ان كتاب التلويح من
مؤلفات الشيخ المحقق والخبير المدقق جامع الاصول والفسرور ناظم درر المعقول والمشروع أسوة
المدققين قدوة المحققين المؤيد بالتأييد الصمداني سعد المله والدين التفتازاني نعمه الله سبحانه
بغفرانه وأسكبه بفضل فصح حنانه اختص من بينه بجزايا الاخر يد عليها قد استخرج روضة هذا العلم به مقفحة
الارهار متسلسلة الانهار ثمرات التحقيق من عجائبه تجتني وذخائر التدقيق من غرائبه تقني

(كتاب ملا خسرو)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء

ففي كل لفظ منه روض من المنى * وفي كل سطر منه عقد من الدر

وقد كان قدما بلجلم في صدرى ويتخالج في قلبى ان أكتب عليه حوامتى نذال صغابه وقيظ عن وجوه
مخدراته نقابه وكان يعوقنى عن ذلك عواق الزمان وطوارق الحدنان الى أن شرح الله صدرى وان كان
يشفا صرته رضيع قدرى ومما قادنى الى الاقدام على هذا المطلب الاعلى الاخرى بعد ان قدمت رجلا
وأخرت أخرى اتى لما توجهت الى زيارة بيت الله الحرام طابا من ربي في اذلة عثرات الاثم مستيقظا من
هجمتى تشرفت في طلعتى ورجعتى بملأه الملك الهمام القرم الصمقام مرغم أنوف الفراعين معضرم
تيجان الخواقين مستعدا رباب الالباب معمد العصب الفرضاب في قراب الرقاب معزالحن والدنيا
والدين غيبات الاسلام ومقيت المسلمين
ملك ريبلثشوع منزل قدره * زهر الكواكب منه صف لعال
كهف التندى لبث المها مع الله * ثمان اذا دعت المسلول زال
السلطان ابن السلطان السلطان بايزيد خان ابن السلطان محمد بن مراد خان أجرى الله تعالى معاليه
على صفحات الانام وربط أطناب دولته باوناد الدوام ولازال مسنن العلماء بالطاقة متينا
* ورحم الله عبدا قال آمينا * فعمى بكال احسانه كما هو اللانق بعالى شانته ولما وجب على شكر نواله
والحمد لله على عظيم افضاله نذ كرت قول المنى
لاخيل عندك تهديها ولا مال * فابعد التطق ان لم يسعد الحال
فصممت هزى على تأليف كتاب يتضمن عنوانه شريف القابه ليهدى مطالعهه تحف الدعوات الى جنابه
ويكون نذكرة مسنى باقىة على مرور الليالي والايام ولا يفتنى بكرور اشهور والاعوام فتمرعت فى
حوامتى التلويح مستعينا بالملك الوهاب الملهم للصواب ومنفدا من روحانية الاسلاف الكرام بوأهم
الله تعالى واياها دار السلام مقنبا من أنوارهم مستضيئا من أشعة أقمارعهم
كالبهر يسقيه السهاب وماله * فضل عليه لانه من مائه
والمسؤل من الاذكياء المتخلين بجلى الانصاف المتخلين عن رذيلتى البغى والاعساف اذا عثروا على شئ
زلت فيه القدم أو طعن به القلم ان يستخسروا ان لكل جواد كبوة ولكل صارم نبوة وان من صنف فقد
استندق ومن ذا الذى رضى بجايه كلها * كنى المرء ببلان بعد ما يبه
وان لا ينسوى وذلك الملك العظيم الذى تسبب لهذا الجمع افضاله لازالت رايات آيات فضله منشورة الى يوم
النشور وأجناده الاجواد يجهجهم فى سبيل الله منصوره الى نفع الصور من دعواتهم فى خلواتهم ورجلواتهم
وها أنا أتمرغ فى المقصود مستعينا بالملك المعبود (قوله الحمد لله الذى أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء
الخ) الاحكام الاتقان والكتاب فى اللغة كالكتب والكتابة مصدر كتب بمعنى جمع معنى به المفعول للمبالغة
أو فعال بنى للمفعول كاللباس واطلاقه على المنظوم عبارة قبل ان يكتب لانه مما يكتب كما ظن بل لانه
مجموع بالفعل كالمقوش الا ان يقال هجر هذا المعنى فى العلم واشهر فى تصور اللفظ بحروف هجرانية
والبناء فى كتابه للسببية والاصول جمع اصل وهو فى اللغة ما يبنى عليه غيره من حيث يبنى عليه ويقابله
الفرع نقل فى العلم الى معان بجى وتفصيلها والشريعة نعم الفقه وغيره لاهاماد مع الله تعالى لعباده من
الاحكام من حيث انها كمورد الشارية وهى الدين أيضا لكن من حيث انه يطاع لها من دانه أى أطاعه والملة
لكن من حيث املاء المبعوث اياها على أمته من أمثالت الكتاب بمعنى أمليته فى سبل أو باعتبار الاتقان
عليها يقال مل القوم على كذا أى انفقوا عليه وانفساء تأنيث الاعر بمعنى الابيض أو الشربى من

وقد علقوا عليه
حوامتى ونعال سبق جلها
غوامتى وان كتاب
التلويح أكبرها حجما
وأكثرها بالغرب رجما
وأستفها اعتبارا وأوقها
اشتهارا وصاحبه فى تعرفه
باسمه العلامة وتهالكه
فى الانتصار لاهولاه تعزى
الى الاشعرية وآراء تنهى
الى الشافعية وقسرت
تعصبه على من لا يوافقوه
فى مذهبه ولا يساعده
فيما يهواه من مطلبه
وتصليبه فى انقضاء حاله
وامراء زحاله قد تصدى
للكشف عن أصول
الحنيفية بالتكلم على
اسانهم وأهم قصده
تزييف برهانهم وتضعيف
مشيد بنياتهم بطول
الكلام وتشتيعب
الاورهام ليشوش الافهام
وزعجها فى مطارح
الانظار ومسارح العقول
ويصد الناظر عن
مقصده دون الوصول
على منهاج مجسراه فى
شرح العقائد وتزييلها
على مهارى المعاقسد

قال رحمه الله (الحمد لله الذى أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة

العرة وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم استعير لكل واضح معروف والخطاب في الاصل
 توجبه الكلام نحو الغير للافهام نقل الى ما به الخطاب من الكلام والحقيقة أي المأثلة عن الاختلال
 والاعوجاج من الخنزف وهو في الاصل الاعوجاج في الرجل فاستعمل للميل الجرد اطلاقا لامر المقيد على
 لمطلق وخص الخنزف بمعنى المائل عن الباطل الى الحق وأطلق على المسلم وعلى الدين المستقيم باعتبار
 تحقق ذلك الميل فيهما والحق الياء للمبالغة أو على نسبة فرد الجنس اليه ولا يبعد ان يراد بالخنزف
 ابراهيم عليه السلام فيكون المعنى الملة المنسوبة الى ابراهيم الخنزف قال الله تعالى ذينا قميامة ابراهيم
 حنيفا واسماحة الجرد ووصفت الشريعة الحنيفة به لما فيها من رفع الاصر والاعلال وبالبيضاء لغاية
 وضوحها عند أولى الالباب أو لثقلها عن دنس الارباب ويحتمل ان تكون السمعة بمعنى السهولة
 والمسماحة المساهلة وسهولة هذا الدين لاشتماله على المرخصات ظاهرة قال الخطابي الكلام يحتمل التخييل
 تصوير الحال احكام أساس الشريعة ورفع بنائها وغاياتها اعتبارا ونشيبها لها بحال احكام الشجرة
 ورفع فروعها فعلى هذا يكون الاصول جمع أصل الشجرة والفروع جمع فرع الشجرة أي غصنها هذا
 كلامه ببيانته وفيه بحث أما ولا فلان التخييل من قبيل الاستعارة المصروفة ومن شرط الاستعارة تناسي
 التشبيه وقوله كشجرة طيبة ولو في فقرة أخرى صريح في تشبيه الشريعة على ما زعمه الخطابي من ان المراد
 بالكلمة الباقية الشريعة فيخرج الكلام من صلاحية الاستعارة كما أخرج في قوله تعالى ومن كل
 نأكول الحياض واستخرجون حلية تلبسونها مقابلة أعني وما يستوى العران هذا عند ذوات سائغ
 شرابه وهذا ملح أجاج عن الاستعارة الى التشبيه صرح به صاحب الكشاف مع انه أبعث في الانباء عن
 التشبيه مما نحن فيه وأما تانيا فلان الاستعارة المصروفة هي أن يذكر عين لفظ المشبه به ويراد المشبه
 وهذا صرحوا بامتناع أن في تفسير في الامثال ولو بتبديل حركة بانخرى بقضيبا المضرب وعلوه بأنها
 تخرج عن الاستعارة وههنا احكام الاصل بالكتاب ورفع الفروع بالخطاب ليس حال الشجرة التي هي
 المشبه بها فكيف يكون تخيلا اذا عرفت ذلك فالكلام اما من قبيل الاستعارة المرشحة بان يقال شبه نفس
 الشريعة بشجرة لها أصول وفروع استعارة بالكتابة وأثبت لها هاتين تخيلا ولها نفس الاحكام
 والرفع رشيحا فالاصول والفروع حقيقة واثباتها للشريعة مجاز عند صاحب الايضاح وبالعكس عند
 السكاكي واما محمول على الحقيقة اما بان يحتمل أصول الشريعة على أدلتها الكلية التي هي غير الكتاب
 أعني السنة والاجماع والقياس لا الكتاب أيضا لا يلزم احكام الشيء بنفسه ولا خيري اخرجه اذ يلزم
 بحكميته في نفسه بطريق الاولوية أو الاربعية بان يراد باحكام الكتاب لنفسه احكام معانيه واحكامه
 وصفه الذي هو الاعجاز فهو محكم ومحكم به باعتبارين أو يراد انه أحكم أدلة الاحكام بان جعل محكم كتابه
 الذي ينتهي اليه السنة والاجماع والقياس واحدا منها فصارت الاحكام بحكمة الاصول واما بان يحتمل
 على أدلتها التفصيلية الجزئية فوجه احكامها بالكتاب ان كل ما يدل على حكم شرعي ليس بالفا حد الاعجاز
 حتى يثبت ويتقرر بنفسه فهو محكم بغيره أعني ما هو معجز من الكتاب والظاهر ان المراد بالفروع في
 هذين الوجهين الاحكام العملية فانها فروع بالنسبة الى الاستقاديات واحكام الاصول اثبات حجيتها وافادة
 لقطعها ووجه استناد احكام الاصول الى الكتاب ورفع الفروع الى الخطاب ان الاحكام بواسطة اعجاز
 الكتاب وأما رفع الفروع فليس مختصا به بل لمطلق الخطاب أو لتعيين الكلام والتفنن في العبارة أو لان
 وصف الكتاب بالخطابية فيزال على ما ذهب اليه البعض ومعلوم ان رفع المدلول متأخر عن احكام
 الدليل فجعل المتأخر للمتأخر والمتقدم للمقدم وقيل المراد بالاصول العقائد الدينية لا الأدلة الاربعية حتى
 يلزم احكام الشيء بنفسه وبالفروع الاحكام العملية المبنية عليها وفيه بحث لان العقائد الدينية تجعل
 قولنا الكتاب حجة فانها من المسائل الكلامية المتعلقة بالصفات لان معناها ان كلام الله صادق
 في احكام المقادير بالكتاب يحتاج الى صفات ذكرها القوم على تقدير ان يراد بالاصول الأدلة على ان

يجاهر بالشرح وهو في الحقيقة محض جرح
 ويظا هر بالبيان ولا ينتج ذلك الاجتراح
 ويذر القواعد مسين والشواهد عشرين ويدس
 في اثناء ذلك لامر حبابه مطاعن في أمتهم ويدلس
 سوء المقارف بحكامسن لاجلهم على انه يحتلس
 ما فصله بالاستراق من الكشف الكبير وقبلا
 ما عن الكشف الصغير وتفسيره وما ألفاه من
 زخارف اجائه وجروجه يلتقطه من كتاب ابن
 الطاجب وحواشي شروحه على مجازي
 دأبه في أخذ البحث وترك الجواب والتعسف من
 محجة الصواب كالخطاب في اللبائي والملقط
 للعصبيادون اللذكي وقالب ابناء من بعده
 من العصور في اقتناع غارب القصور والاختراع
 بلا مع السراب والافتناع بالقشورون اللبباب
 يقصرون النظر عليه ويفسرون الاسلام

حتى أضحت كلمته الباقية راضية الأساس شامخة البناء كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء

فيه شائبة اثبات الأصل بالفرع لان ثبوت الكتاب فرع ثبوت لذات و بعض الصفات اللهم الا ان يتم الاحكام كون المحكم معتداه بالمحكم به وقد تحمل الاصول على القواعد الكلية الشرعية أعني الكبريات والفرع على النتائج والمراد بالاحكام الاصول في الوجهين الاخيرين اثباتها وتقرررها على وجه وكيد ورفع الفرع في الوجه الاوابع الا شجرة اظهارها و بناؤها على الاصول بمنزلة أشياء مرفوعة فوق أخرى واعلاؤها بحيث تصل اليها الاطوار وتدركها الافكار ويجوز ان يراد برفع الاحكام اعلاء مرتبتها في نفسها أو بالنظر الى الغير أو ابلاغها الى الغير من رفع القضية الى القاضي ولا يخفى ما في القرينين بعد رعاية براعة الاستهلال من صنعة الطبايق ومراعاة النظر وحسن موقع الاحكام من الاصول والرفع من الفرع (قوله حتى أضحت الخ) غاية لمجموع الاحكام والرفع وأضحت بمعنى صارت اختبرت عليها لما فيها من الانباء عن الظهور وحتى اما عطفة على ما هو ظاهر كلام المفتاح وصرح كلام الشارحين في قوله

وكنتم حتى من جناب ليس فارتقت * في الحال حتى صار ليس من جندي

وكان بأباه جماعة من الصلة أو ابتدائية أو جارة بتقدير ان بعدها كما ذهب اليه ابن مالك ولا بعد في ارتكاب التقدير لرعاية الأصل اعني الجسرفان الاستئناق والعطف من الفرع وقال الخطابي المراد بالكلمة الباقية الشرعية باعتبار ان جملها أو كلها وحى من الله تعالى أو انها كلام الرسول عليه السلام وفيه بحث أما اوله فلانه يلزم حينئذ اتحاد النافية والمقيا اللهم الا ان يعتبر في الرسوخ والشيوخ زيادة في الاحكام والرفع وأما الثاني فلانه بصير قوله كشجرة طيبة تكرارا اذ شبهت الشرعية بثلاث الشجرة سابقا اللهم الا ان يقال انه نصرح بما علم ضمنا وتوكيده أو يعتبر تخصيص المشبه به هنا بالاصناف المذكورة وقيل المراد بالكلمة كلمة التوحيد فانها مصرية بنى الشرىك واثبات النبوة لسيدنا محمد عليه السلام ومنضمنة لجميع الاعتقادات التي بمنزلة الاساس والعمليات التي بمنزلة البناء ووجه ترتيب رسوخ اساس الكلمة ونسوخ نتائجها على ما سبق ترتيب علمنا بها عليه وانت خبير بانه يمكن هذا ايضا فرفع ليراد الاول عن كلام الخطابي ثم الكلام بمقتضى التمثيل بان يشبه حال الكلمة الباقية في استحكام أسولها وعلو فروعها بحال قصر مشيد في شدة قواعده ورفوع ابنيته ويحتمل استعارة رسوخ الاساس لحال وقوع الاعتقادات على حدة واستعارة نسوخ البناء لحال العمليات كذلك ويحتمل الاستعارة بالنكابة كالا يخفى على المتأمل (قوله كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء) تلحق في قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء وروي مر فروع ان الشجر المذكورة هي النخلة قال القاضي يجوز ان يراد وفرعها أي افنانها على الاكتفاء بلفظ الجنس لا كتابه الاستغراق من الاضافة ورد عليه بان مثل غلام زيد لا يستغرق وجوابه المنع كما صرح به الشريف

البيضاء حتى أضحت كلمته الباقية راضية الأساس شامخة البناء كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء) أقول ان الشارح روح الله ووجه وأعلى في عرف الجنان فتوحه بعد ما وضع غرة كتابه وطرقة خطابه بالتمن بالشمسية قصر جميع افراد الحمد ووجه صلى الله تعالى متعلقا لذات على بعض انعاماته الذي يحيط بقوائد الدنيا وعوائد المعقب مع رعاية براعة الاستهلال وفي الصلاة على النبي عليه السلام دال على وجهه ليسفه أحد اليه وحيث عقول اولي النهى لديه توضحه موقوف على مقصد من الاولي ان الحقيقة متى أمكنت لا يصار الى المجاز سيما اذا تضمنت من اللطائف ما لا يوجد في المجاز وقد أمكنت ههنا مع ذلك تتضمن كما سيظهر ان شاء الله فلا تمثيل ولا استعارة ههنا أصلا الثانية ان لما أمرين ولكل منهما أصل يبنى هو عليه ورفع يستند هو واحد الامرين مع اعتبار في طريقه بترتيب على الاخر مع اعتبار في جانيه اما الامر ان فاحدهما الشريعة والاخر كلمة الشهادة وأما ان لكل منهما أصلا وفرعا لان الشرعية أصلها أصول

بار جوع اليه فينتظر
الفتور على انكارهم
ويتعلق القصور على
اصعاهم وابصارهم ولا
يقومون عنه الا وقد فات
عنهم المهتم المحبوب
ضعف الطالب والمطلوب
فوضعت هذه الحاشية
ملمصة محررة من هذه
التفاصيل منزهة عن
تلك الخصائص متكفلة
بجل مفرد وائل مورود
وترتيب مبدود وتهذيب
ممدود وضبط مقرر
وحذف مكرر في تحقيق
غامض وتدقيق فائض
وسميها (بحر زمامة
الغواشي) لازاحة
الغواشي) والله ولي
الهداية والارشاد وهو
سبحانه قريب مجيب عليه
توكلت واليه أئيب
(قوله حامدا) حال من
المستكن في عامل
انظر في أي بسم الله
ابتدى الكتاب حامدا
جعل التسمية والحمد
قيدين لاقتدائه وحالين
عنه تسوية لها ورعاية
للتناسب بينهما في

هي العقائد الدينية من علم الغزوات والصفات والنبوات ولها فروع هي الاحكام الفرعية العملية وكذا
 كلمة الشهادة لها اصل هو الايمان وفرع هو نفس العمل الصالح واما الترتيب فلان كلمة الشهادة
 مترتبة على الشريعة والايمان باعتبار رسوخه مترتب على العقائد باعتبار احكامها وكذا العمل باعتبار
 ارتفاعه وقبوله عند الرحمن مترتب على علم المذنب وارتفاعه وقبوله عند كافة اهل الايمان بسبب
 كونه حكم الملك المذنب كل ذلك سيظهر ان شاء الله تعالى اذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم ان الشارح شكر
 الله سبحانه قد اورد ثلاث الاول ايراد شيئا ثم رتب الثلاث الاخر عليها ترتيبا انيقا حيث اورد بالاحكام
 الايمان والتثبت العقلي المعنوي وبالاصول العقائد الدينية فان الاصل على ما سياتي ما يتنى عليه غيره
 حسيبا كان او عقليا بالشريعة ما شرع الله لعباده من دين الاسلام والدين وضع الهى سابق لذوى
 العقول باختيارهم المصمود الى الخير بالذات وهو الخشوع عليها بقوله واتبع ملة ابراهيم ولهذا ابدلها عنه
 في قوله ديننا قه باسمة ابراهيم ولكن سميت تلك الطريقة من حيث اظهرها الشارع لها دخول الخلق فيها ونيل
 حياة الارواح من زلال الرحمة والرضوان شرطا وشريعة ومن حيث انها المطلق لها والمجازاة عليها
 ديننا ومن حيث املاء المبعوث اليه اياها ملة وتوصف الشريعة بالفراة انبث الاغربة عن الشريعة او
 الابيض بالاستعارة للواضع المعروف لوجوده ما فيها ووجه احكامها ان اكثر العقائد مستفاد من
 البعض وان كان العقل مستغنيا عنه ولكن اذا طابق السمعى يتقوى ويثبت بالامرية واقوى السمعيات
 الكتاب لانه لا عباؤه ثابت بنقسه ومثبت لغيره وكل ما دل ذلك على ثبوته يكون محكما قطعاً ثم اورد بالرفع
 اعلاء القدر وتنويه الميزة ويخطا به الذي في اللغة توجيه الكلام نحو الغير بخطابه المنعطف بأفعال المكلفين
 بالاقتضاء او الضمير كاسياني وبالفرع الاحكام العملية وبالحنيفية ملة الاسلام المائلة عن الاديان
 الباطلة في المغرب الحنيف المائل عن كل دين باطل الى دين الحق وقولهم الحنيف المسلم المستقيم قدس
 وقد غلب هذا الوصف على ابراهيم عليه السلام حتى نسب اليه من هو على دينه والحنيفية الملة المنسوبة الى
 ابراهيم الحنيف وصفها بالسحرة بمعنى الجرد لرفعها التكاليف الشاقة النابتة على الامم السابقة
 وبالبيضاء لغايتها وضوحها واشتهارها عند اولى الالباب او كمال نقاشها عن دنس الشرك ودين الارتباب
 ووجه رفعها به ان اجابة الخواص والعوام وقبولهم تلك الاحكام ليس الا لكونها من آثار خطاب الملك
 العلام ثم رتب رسوخ اساس الكلمة وارتفاع بنائها على احكام اصول الشريعة ورفع فروغها على
 طريق الف والشرح حيث ذكر حتى الدالة على رتب ما بعدها على ما قبلها فاذا انما للاستدعاء المفيدة
 لذلك المعنى كافي فوهمهم نظرت اليه حتى ابصرته لا الخبر وهو ظاهر ولا العطف لانها لا تعطف
 الجمل ابدا كما تقرر في موضعه وارجو ان يكون ذلك كمال الشهادة الباقية بالنوع على السنة العباد الى يوم
 التناوب الى ابد الاباد وباساسها الايمان فان الاقرار مبني على التصديق ورسوخه اطمنان القلب
 عليه وبالبناء العمل الصالح فانه فرع الاقرار ولذا لم يخاطب به الكمارو بشوخه أى ارتفاعه عما الى
 الله وقبوله عنده ووجه الترتيب ان كلمة الشهادة فرع ثبوت الشريعة لانها تتضمن تصديق الرسول وهو
 لا يكون الا عند البعث ورسوخ الايمان مرتب على احكام العقائد اذ كلما استحكمت بالدلائل القطعية
 زداد الاطمئنان في الايمان وزالت الشكوك والاهام المورثة للطغيان وقبول العمل الصالح عنده
 تعالى مرتب على معرفة احكامه المستفادة من خطابه تعالى اذا العمل اغما يعا به اذا صدر عن عم كقال
 الامام الغزالي رحمه الله العلم بدون العمل جنون والعمل بدون العلم لا يكون ثم اورد تشبيها في غاية الاطف
 والبهاء وتشبيها في غاية الجلاء والصفاء حيث قال كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء اقتبأ من
 قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فليتنا مل فماذا كونه
 فان ما سواه في هذا المقام من الافكار والانتظار كشجرة خبيثة اجثت من فوق الارض ما لها من قرار

الامتثال بالحدسيتين
 الواردتين في الابتداء بهما
 بقدر الامكان وان كان
 المراد به فيهما الابتداء
 المعرفي المدب الذي يسع
 فيه التسمية والتعبد
 والتصلية وغيرها على
 ما هو المشهور وآثره
 على ما هو المتعارف عند
 الاكابر من اهل
 التصنيف من اقتداء
 اسلوب فاتحة الكتاب
 الحميد وتزويل الحكيم
 الحميد هضما لنفسه
 وكسرهما بتغيير ان
 هذا الكتاب من حيث
 انه تصنيفه ليس مثل
 تصانيفهم فلا يلزم بذلك
 الجعل محال فتم ورتك
 الاقتداء بهم والمشهور
 في تعريف الحمد انه
 الثناء باللسان على الجليل
 الاختيارى من نعمة او
 غيرها والثناء هو الوصف
 بالجميل على جهة التعظيم
 ظاهرا وباطنا فلا بد من
 اختيارية المحمودية الذي
 هو اسناد وصف حسن
 والحمود عليه الذي
 يترتب عليه الحمد ويتنى
 ذلك الوصف والفسوق

أو قدم من مشكاة السنة لاقتباس أنوارها سراجا وهاجا وأرضع لاجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا حتى صادفت بحار العلم والهدى تتلاطم أمواجها ورأيت الناس يدخلون في دين الله

في بحث تعريف المسند من حواشي المطول (قوله أو قد أتى قوله والصلاة) فصله عما قبله أي إذا بناه مستقلا في استنباط الحد وأراد بالابتداء الظاهر على طريق الاستعارة التبعية والمشكاة الكوة الغير النافذة أو الانبوبة في وسط الضد وبالسنه في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح العبادات النافذة وفي الأدلة ما صدر عن النبي عليه الصلاة والسلام غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير والافتقار للاخذ والنور كيفية ظاهرة بنفسها مظهرة لغيرها والضياء أقوى منه واتم ولهذا أضيف إلى الشمس في قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقد يفرق بينهما بأن الضياء ضوء ذاتي والنور ضوء عارضى هذا هو المشهور واعترض عليه بأن النور ينبى أن يكون أقوى على الاطلاق لقوله تعالى الله نور السموات والارض الآية وأنت خير بان هذا انما يرد اذا فهم من الآية الكريمة قيام النورية تعالى وليس كذلك بل النور فيها بمعنى المنور على ما قال اهل التفسير فليست مل والسراج القليلة المشعلة والوهج الوفاة من وهجت النار تخرج وهجا ووهجا يسكون العين فيها ثم الظاهر ان المشكاة استعيرت لعم الرسول عليه الصلاة والسلام ولا يقدح فيه ثبوت السن الفعلية لان معظم السن والمنطق على حقيقتها اقواله عليه الصلاة والسلام وبحتم استعارتها لنفس الرسول عليه الصلاة والسلام أول صدره أو لقبه وعلى التقدير المراد بالسراج الفاظ السنة وبأنوارها منطوقاتها ويجوز ان يجعل مشكاة السنة كل عين الماء أعنى من اضافة المشبه به الى المشبه وحينئذ المراد بالسراج منطوقات السنة وبأنوارها ما يستفاد من منطوقاتها من المفهومات واسناد الايقاد الى الله تعالى ايدان بأنه عليه الصلاة والسلام ما ينطق عن الهوى ويجوز ان يكون المراد بالسراج الرسول عليه الصلاة والسلام كما هو المناسب لقوله تعالى وسراجا منيرا فيكون استعارة مصرحة والوصف بالوهج ترشحا والمراد بالمشكاة حينئذ منبته وموضع بعته وبالايقاد من مشكاة السنة بعته منه وعلاحة هذا المعنى عدى عن والاجماع في اللغة العزم والانفاق وفي الاصطلاح انفاق المجتهدين من امة محمد عليه الصلاة والسلام في كل عصر على حكم شرعى والآراء مقولوب الآراء بتقديم الرأى الساكنة على همزة ممدودة لانه جمع رأى والافتقار الاتباع والالاتنا رجوع اثره فخصه من وهو معروف والقياس في اللغة التقدير بعدى بالباء وقد بعدى على تصعين معنى الاتقاء وفي اصطلاح الشرع مساواة فرع لاصل في علة الحكم والمناهج الطريق الواضح والمعنى كشف لاجل ان يتفق الناس على اتباع الرسول عليه الصلاة والسلام طريقا واضحا وقوله حتى صادفت بناء الخطاب غاية للجمع بين الايقاد والابضاح والقربانان ناظران الى قربى الفقرة السابقة على نشر اللف كالاختقار بحار العلم كل عين الماء وجه الشبه كثرة المنافع وجمع المشبه به اما بناء على تنوع العلم أو على تعدده باعتبار العلماء والهدى الارشاد والدلالة يذكروا وقد ورد في

قال (من مشكاة السنة لاقتباس أنوارها سراجا وهاجا) أقول فصله عما قبله لاستبداد ما أتاده في كونه مجموعا عليه فانه أيضا نعمة لا يمكنه كنهها كاقبلها ونظمه على نظام مجيب جامع للغواذرو رنية على ترتيب أتقى حاول القرائد فانه أورد نعمتين من أصول نعم الدنيا والآخرة ثم فرع عليهما فرع عين من الشم الفاخرة على طريق اللف والنشر بالترتيب بعبارات جامعة لفظا ومعنى تهذيب ذلك انه أراد بالابتداء الظاهر على طريق الاستعارة التبعية وبالمشكاة صدر النبوة أو قبلها على طريق الاستعارة التصريحية الاسلية فان كلا منهما مجمع للأنوار الرحمانية ومنبع للاسرار الربانية وعنى في لاصل الكوة الغير النافذة أو الانبوبة في وسط الضد وبالسنه في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح العبادات النافذة وفي الأدلة ما صدر عن النبي عليه الصلاة والسلام غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير وفي الاصل النظر بيقه والعادة مطلقا ويجوز ان يكون الايقاد ترشحا للاستعارة الاسلية وبأنوار السنة العلوم النظرية التي لا تتعلق بكيفية العمل والعملية المتعلقة

بينهما ما بين الحكاية والحكى عنه فان قيل فقيد اللسان مستدركا ويوجب خروج جملة تعالى وحده كل شئ غير ذى لهجة عن التعريف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا أحصى ثناء عبدك أنت كما أنبت على نفسك وقال سبحانه وان من شئ الا يسبح بحمده قلنا ذكره بيانا للواقع وتنصيصا على المسورد ودضا لاحتمال التجوز ونوطه للفرق بينه وبين الشكر ولما ثبت اختصاص الحمد بالثناء الاختيارى في المقسة العربية بشهادة ثقات النقلة فلا بد من تأويل الآية وتفسير المراد منها الى الله تعالى أو الخلق على المجاز فاعل المراد منه ومن امثاله هو الغاية المقصودة من الحمد وهو اظهار الصفات الكالبة وقد اشهر بين المحققين من أهل المعرفة اطلاق الحقيقة على المعنى المقصود من الشئ

أقواجا والصلاة على من أرسله لسطع الجملة معوانا وظهيرا وجعله لواضع الجملة سلطانا ونصيرا محمد

الكتاب العزيز معدى بنفسه وباللام وبان والفرق الذي ذكره الشارح في شرحه للكشاف من ان
معنى المتعدى الاذهاب الى المقصد والايصال اليه فلا يستند الا الى الله تعالى كقوله تعالى لنهد بينهم
سبلنا ومعنى اللزوم اقامة الطريق فيستدل به غيره مثل وان لنهدى الى صراط مستقيم وان هذا القرآن
يهدى للتي هي اقوم مع انه لا يساعده عليه كتب اللغة فان المذكور فيم ان التعدية لغة اهل
الجماز واللزوم لغة غيره منقوض بقوله تعالى حكاه عن ابراهيم عليه الصلاة والسلام فآتبعني آهتلك
صراطا - ويا وعن مؤمن آل فرعون يا قوم انبعثون اهدكم - سبيل الرشاد - وعن فرعون
وما اهدىكم الا سبيل الرشاد والاحمل على الحدف والايصال مما لا يقبل وتلاطم الامواج وهو ضرب
بعضها بعضا كناية عن الكثرة وزشج للتشبيه والافواج الجماعات (قوله والصلاة على من
أرسله الخ) اللام في لسطع متعلق بالمعوان والسطوع الارتفاع واصله الى الجملة من اضافة الصفة
الى الموصوف والمعوان اسم فاعل للجملة والتظهر امان ظهرته أي غلبته أو من ظهرت البيت علونه
فيكون المعنى الجماعل غالباً أو عالياً أو أرسله حال كونه كذلك ويحتمل أن يعتبر اشتقاقه من الظهور يقال
فلان ظهر قومه أي معتمد هم الكل في فيه مبالغة ليس في المعوان وهذا سقط ما ذكره الاستاذ المحقق
من ان في المعوان من المبالغة ما ليس في الظهور فكان الاظهر تأخيراً المتقدم لكنه عكس لرعاية السجع
فهو من باب التقيم لا الترفي كما في الرحمن الرحيم وقد يقال المعوان بمعنى كثير المعونة والظهير بمعنى مسخر
الاعانة فان الصفة المشبهة قد تضيف ذلك المعنى ومن البين أن المبالغة في الثاني أكثر ورده عليه أن الصفة
المشبهة لا تكون الا لازمة وأما مثل النصير فاسم فاعل كأنص عليه الشارح اللب فان قلت الصفة المشبهة
قد نشئت من التعدى كارجح قلت ذلك بان ينقل الى فعل بانضم فيصير لازماً ولا معنى له هنا كالا يحنى
والسلطان الوالي وهدي اما مفعول المبعوث بتضمينه معنى الجعل او مفعول له أو حال من الضمير في المبعوث
وكذا مبشر ونذير وعلى تقدير الحالبة اما أحوال مترادفة أو متداخلة والنذير اذ بمعنى الانذار كالتكبير
بمعنى الانكار فهو على حدف المضاف لاسباب مبشراً أي ذا انذار أو بمعنى المنذرو امان ان الفعل بمعنى المفعول

فان قيل اعتبار
الاختيارية في الحمد
يوجب أن لا يكون الثناء
على الصفات القديمة
حد الا ما ليست مستندة
الى الذات بالاختيار
قلت الثابت عن الثقات
ان الحمد لا يكون الا
بالافعال الاختيارية
وقوله تعالى على من
يبعثونك مقام محمودا
بجاز عن المدح ولا شك
ان الفعل الاختيارى
هو الذى يكون فاعله
مختاراً فيه يكون الاثر
ساردا عنه باختياره
مسبوقاً بعلمه وادائه
وقدرته والصدور
بالاختيار انما هو فى الاثر
دون مباديه لأن الفعل
نفسه يصدر عن فاعله
بالاختيار بان يستند
اليه بالاختيار لان الله
سبحانه بجميع صفاته
وأسمائه عندنا معاشر
الحنيفية قديم وجميع
صفاته وأسمائه واحد
متعال عن التعدد
والتكثير بالكلية منزّه
عن تحقق نسبة العروض

بها ويجوز ان يرجع الضمير الى المشكاة والسراج الحريث والفعل والتفرير الوارد كل منهما لبيان ما فيه
فوع خفاء وإهام من السنة على طريق التصريح الاصليه ووصفه بالوهاب بمعنى الوفاة من وهبت النار
انقدت والملا الامن توهج الجوهر تلالاً على طريق الترشيح للمبالغة وانما استندنا بقاد السراج الى الله
تنبيها على ان رسوله عليه السلام ما ينطق عن الهوى ولا يحنى لطف المبالغة والاستطراب فى التوسل
بسراج توفد من مشكاة السنة الى تحصيل أنوار فيها فان مثل ذلك ليس من شأن ذلك السراج ثم أراد
باجماع الآراء جمع رأى معناه اللغوى وهو الانفاذ والعزم وبقائه آثارها اتباع السنة يقال خرج من
اثره بكسر الهمزة أى فى اثره وهو يفتن من مابقي من الشئ فكان الخارج ينبع آثاره وحمل الذهاب أولاً
وبالقياس معناه اللغوى وهو تفكير الشئ بشئ آخر اذ الاصطلاح لا يناسب السياق والسياق والمعنى
كشف وبن لاجل ان يتفق اناس أو يعزموا على اتباع الرسول واختيار دينه وشريعته أمر به بنو سلون
اليه وسبيلاً منه بنو سلون اليه ثم رتب على الاول مصادفة بحار العلم والهدى لتلاطم أمواجه ووجهه
انك قد عرفت ان المراد بالانوار العالوم النظرية والعملية وقد وجد سراج كامل التور يتوصل به الى
استفادتها أولوا الابصار فلا يحرم كثرة العلوم النظرية والعملية حتى صارت كالبحار ورتب على الثانى رؤية
دخول الناس فى دين الله أقواجا وقواجا بدفوع ووجهه ان الناس اذا انصع لهم سبيل اتباع الرسول بحيث
لم يبق ان يوجد فيهم شالزم ان يتبعه من فيه شائبة من الادراك قال (والصلاة على من أرسله لسطع الجملة
معوانا) أنسول السطوع الارتفاع واصله الساطع الى الجملة من اضافة الصفة الى الموصوف واللام

المبعوث هدى للانام بمشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ثم على من التزم بمقتضى اشاراته
الدلالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان واعتصم في شريف
ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان

وتطرق الصدور وتصور
الاقتضاء والاستناد ولا
فرق بين العلم والقدرة
والحياة والارادة ونحوها
بما يسميه الاشاعرة
بالصفات الذاتية وبين
الخلق والفعل والترزيق
والتصور وغيرهما
بسمونه بالصفات الفعلية
في كونها قدسية بالذات
وعدم تعددها ومغايرتها
وزيادتها على الذات
وانما التكثر والتعدد
والتغابر والزيادة في
المشهورات دون المصدقات
وفي مرتبة الحكاية دون
المحكى عنه خلافا
لاخلاق الاشعرية على
اننا نسلم ان الله تعالى
يحمد بمقادير الحياة والعلم
والقدرة والارادة فقد
قال في لباب التفسير
وغیره ان الحمد يختص
بالفعل والمدح عام لانه
يجوز المدح على صفات
ذات الله تعالى كالهـلم
والقدرة وعلى صفات
فعله كالخلق والترزيق
ولا يجوز الحمد الاعلى
صفات الفعل انتهى
وعلى ذلك ورد قوله صلى
الله عليه وسلم الحمد لله
الهمود بنعمته المعبود
بقدرته وقول الحريري

ليس ثبت ونوله * أمن ربحانة الداعي السميع * فليس يشاهد عليه بل واز أن يكون مراده اثبات سماع
الجواب للداعي لاثبات اسماع الدعوة له أو يكون وقع على داعي الشوق اسم السميع لكونه سببا فيه
ولو سلم فشاذا لا يقاس عليه بخوابه ان القول بكون التذير بمعنى المنذر لتصریح الثقات به للقياس على
مشله وحذف مفعول داعيا المجرى الاختصار أي داعيا الانام بقوله هدى للانام أو للعموم بخطابية
المقام وعلى التقديرين فيه ايماء الى عموم دعوته ودخول العبيد والنساء في التكليف (قوله ثم على من
التزم الخ) ثم للترانخي الرئي والمراد من المقتضى والاشارة والدلالة والتواتر والنص والظاهر اعم من
المعاني المصطلحة وساحه الدارقناؤها والكرامة اسم من التكريم والاستصحاب جعل الشيء مصاحبا
والاستحسان عد الشيء حسنا والمعنى عدوا وغنجة جعل النبي عليه السلام اياهم مصاحبين لنفسه في
ساحته الشريفة وجعله اياهم حسنا فيها اقصارا ومغتنين مهذين للعلمين والمهاجرون هم الذين هاجروا
من مكة الى المدينة اتباعا للنبي عليه السلام والانصار كالعلم للقبيلتين من أهل المدينة وعسما الارس
والخرزج ولهذا جزاء النسبة الى لفظ الجمع فيقال أنصاري ومعوا أنصار الانهم نصر وارسول الله عليه
السلام قال الله تعالى والذين آووا نصر وادوا واحدا لانصار نصير كثير بن وأشرف وقوله والذين
اتبعوهم باحسان قال الاستاذ المحقق هو عطف على من التزم لاعلى قوله المهاجرين والانصار لانه بيان لمن
التزم وقد اعتبر فيه الجمع بين الامور الثلاثة التي هي الالتزام والاعتصام والاعتنام المذكورة وهذا
لا يتحقق الا في الصحابة والمهاجرين والانصار كناية عن مجموعهم فقد تم بيانه بما ولا دخل لغيرهما في هذا
البيان ولا صلوح له ذلك أن تقول قال القاضي في تفسير قوله تعالى يومئذ ينادون الذين كفروا وعصوا رسول
أي يود الذين جمعوا بين الكفر وعصيان الامر والكفرة والعصاة وما ذكره يظهر انه يحتمل ان

في لسطع منه لغة بمعنى انا وهو كثير المعونة والظهير مستمر الاعانة فان الصفة المشبهة تفيد ذلك المعنى ولم
يجعله صفة دعوا وانبيه على استقلاله في استمرار الاعانة أيضا كما قال صاحب الهداية ان الواو اتجدد
الكلام كافي القسم وانتصاهما على المفعولية لارسله على تضمينه معنى الجعل أو الحالية عن الضمير
البارز في أرسله والمعصية بادة الطريق والسلطان الوالي من السلاطة بمعنى القهر وهو المناسب للسياق
والسياق دون الحجة والبرهان والنصير مستمر التصبر والهدى الرشاد وهو هنا بمعنى الهادي وانتصاه
على المفعولية للمبعوث بتضمينه معنى الجعل فيكون مبشرا حالاً أو مباحا لان بطريق الترادف والتداخل
ونذير اما منزلا منزلة اللازم أو التقدير بمشرا ونذير الهسم وداعيا الى الله أي طاعته أو جنسه كافي قوله
تعالى والله يدعوا الى دار السلام باذنه أي بامر وحكمه منيرا أي مضبنا فان أثار الشيء واستناره بمعنى أضاء
اعتصم بكذا واعتصم به اذا تقوى فيها أي في تلك الدلالة بما تواتر ومعناه الاصطلاح لا يناسب المقام
والنصوص الظاهرة البيان الاحاديث الواضحة الدلالة في شريف ساحته أي ساحته الشريفة
والكرامة اسم من التكريم والاكرام والاستصحاب من استصعبه أي جعله مصاحبا لنفسه والاستحسان
عد الشيء حسنا أحقاه بحبته من المهاجرين بيان لمن في من التزم والذين عطف على من التزم والمراد
بهم التابعون ومن بعدهم من الاتقياء لاعلى المهاجرين والمراد بهم سائر الاصحاب لكن المهاجرين
والانصار لما تقدموا في الشرف والرتبة جعلهم متبوعين ومن سواهم اتباعا لهم باحسان أي ملتبسين
بالايمان والعمل الصالح واعلم انه ذكر الأدلة لاربعة أعين الكتاب والسنة والاجماع والقياس على

(وبعد) فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك المحصول

يكون المراد ههنا ثم على الملتزمين والمعتصمين والمغتمنين فيضع العطف الذي نفاه الاستاذ واعلم ان الشارح ذكر الادلة الاربع التي هي وحدها ومع الاحكام موضوع هذا العلم وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الترتيب ثم ذكر الاصطلاحات الشائعة بين اهل الاصول لرعاية الاستهلال (قوله وبعدها الخ) الواو للعطف وبعدها من الظروف الزمانية المقطوعة عن الاضافة منوبا والعمل فيه ان لم تقدر اما ما يفهم من السياق مثل أقول أو علم والفاء على توهم اما ومثله في بناء الامر على التوهم قوله

بدل اني لست مدركا ماضى * ولا سابق شيئا اذا كان جائيا

حيث جرى سابق على توهم البناء في مدرك وقد تقدر اما في الكلام ونصير الواو عوضا عنها وفيه ان هذا يقتضى مناسبة بين الواو واما معصمة تعويضها عنها ولك ان تجعل الواو عاطفة محضة لا عوضا عن اما فيكون التركيب بعد تقدير امان من قبيل قول صاحب المفتاح واما بعد فان خلاصة الاصلين ولا غبار في ذلك وقد يفرق بان ما وقع في المفتاح فذلكه لما سبق وضبط اجمالى بعد بيان تفصيلي وما نحن فيه من قبيل الاقتضاب فان قلت اذا جعل الواو عاطفة لا عوضا محضا يلزم عطف الاخبار على الانشاء لان الكلام السابق انشاء للعمد والصلاة واللاحق اخبار قلت لعل من يجعل الواو عاطفة يجعل الكلام من قبيل عطف القصة على القصة واما القول بان الكلام السابق اخبار بان الله تعالى مستحق للعمد بسبب اضافة بالصفات المذكورة ويحصل منه المقصود اعني انشاء الحمد لانه ثناء عليه بجهة التعظيم فلا يثنأ في مثله في الصلاة لانه لا يلزم من الاخبار بان النبي عليه الصلاة والسلام متعلق بالصلاة ومستحق لها الصلاة عليه اعني الدعاء له فقوله والصلاة على من ارسله الله الخ انشاء قطعا فيتحول الاشكال اني عطفه على قوله الحمد لله (قوله الجامع بين المعقول والمنقول الخ) أي ما يبحث في هذا العلم عن أحواله بعضه معقول كالاجماع والقياس وبعضه منقول كالكتاب والسنة وأيضاد لانه بعضها معقولة كالبدليل على كون الكتاب حجة وبعضها منقولة كالاكثر (قوله النافع في الوصول الى مدارك المحصول) المدارك جمع مدرك بمعنى موضع الادراك والمراد بها الادلة التفصيلية والموصول البقية والمراد به بقية الاحكام الشرعية الغير المستنبطة ويحتمل أن يراد بالمدارك ما أخذنا الاحكام الفقهيّة التي استنبطها الفقهاء وحصلت لهم وقد يجعل المحصول بمعنى الخلاصة والمغنى الى ما يستنبط بسبب هذا المصطلح من مواضع درك خلاصة المطالب التي هي الصلاح في الدنيا والنجاة في الآخرة الحاصلين باستنباط الاحكام الحاصل بهذا العلم فيكون هذا اشارة الى فائدته كما أن ما سبق اشارة الى مسائله

في مقاماته الحمد لله المدوح الامماء المحمود الالاء وقول أبي بكر الكللابي في معاني الاخبار وتعالى الله المدوح في أوصافه المحمود في أفضاله وقولهم الثناء على الله بكل أفعاله فهي جيلة والشكر على نعمائه فهي جزيلة والرضا بأفضيائه فهي جيدة والمدح بكل صفاته فهي جليلة قال نجم الدين النسفي هذا التفصيل منقول عن السلف رحمهم الله وهذا هو الحق الحقيق في الجواب وما اشتهر بين ضعفاء أرباب الطوائف مما يخالف ذلك فهو خارج عن نهج الاستقامة وطال عن صوب الصواب (قوله المواضع التي من لم جعلها الخ) تقديره المواضع التي لا يحتاج في حلها الى الاطّاب بشرحها ومن لم الخ فبقي حذف الصلوة باقامة ما يدل عليها مقامها كما في حذف الجزئية في نحو وقوله تعالى واذا قيل لهم اتقوا ما بين أيديكم وما خلفكم لعلكم ترحون وهو قوله اعرضوا بقرينة قوله الا آتى كانوا

الترتيب والاصول والفروع والمقتضى والاشارة والدلالة والتوازن والنص والظاهر والبيان والاستحسان والاستصحاب براعة الاستهلال فان بعضها منها وان لم يرد به معناه العرفي لكن يكفي في البراعة ان يذكر اعطيتنا سبب المقصود وان أريد معنى آخر كما تقر في موضعه قال (وبعد فان علم الاصول) أقول مثل هذا الفاء اما على توهم اما وعلى تقديرها في نظم الكلام فعلى هذا يكون الواو في وبعد كالعوض عن اما المعقول والمنقول والقياس وسائر الادلة ونقول كثير من مسائل الاصول مستدل الى العقل ان وجهي انترجع اذا تعارضتا بما بالذات أقوى مما بالعارض ونحو ذلك مما سنبين في موضعه ان شاء الله والمدارك جمع مدرك بمعنى الادراك والمراد بها الادلة التفصيلية والموصول البقية والمراد به بقية الاحكام الشرعية

أجل ما يتنسم في أحكام أحكام الشرع قبول القبول وأعز ما يتخذ لاعلام اعلام الحق عقول العقول وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والشرح للمدقق علم الهداية وعالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول ومنقح أعصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام أعلى

(قوله أجل ما يتنسم الى قوله نعم) يتنسم من نسمت الريح أى وجدت نسجها واما جعله من تنسم الريح أى نسمها فقيه أنه ينبى عن قصور القبول والقبول الاول ربح الصبا وهو مفعول بنسم لفاعله كما نوههم والثاني مصدر شبه مقبولية الشيء لكونها حاملة للملائمة المطلوبة برباض وحنان هي ملائمة للنفس من مطلوبة لها على طريق الاستعارة بالكناية واثبت له نسم الصبا تخيلا ويجوز أن يكون قبول القبول كالجين الماء ويتخذ على صيغة المبني للمفعول والاعلام جمع علم بمعنى الربة واعلاء الاعلام كناية عن الاظهار والتقوية والعقول الاول جمع عقل بمعنى الملبا وهو منصوب على انه مفعول ليتخذ والثاني جمع عقل بمعنى المشهور والمعنى علم الاصول أعظم الاشياء التي تكون مقبولة في اثبات احكام الشرع واتقانها واعزاز الاشياء التي تلحق اليها العقول لاطهار الحق وتقويته فان احكام احكام الشرع واطهار الحق يقتدر الى اشياء من العلوم وغيرها واعظمتها واعزها علم الاصول وهذا دعاء منه وكل حزب بما لديهم فرحون وان في قوله وان كتاب التنقيح بالكسر عطف على قوله فان علم الاصول والامام الذي يقتدى به والجمع امام أيضا ذكره في القاموس ونظيره هجان فاذا كره القاضي والجوهري ومن تبعهما في قوله تعالى واجعلنا للمتقين اماما جعل لضرورة اليه والعلم في قوله علم الهداية بمعنى الربة أو الجبل فانه أبلغ من أن يكون بمعنى العلامة وعالم الدراية بفتح اللام فانه أبلغ من كسرها ولوسلم صحته والتعديل النسوية وتعديل الميزان من مصنفات المصنف في ذكر معدل الميزان في وصفه لطافة وكذا في ذكر المنقح لان التنقيح أيضا من مؤلفاته والاضافة في معدل ميزان ان كانت مضمومة بان بشرط في عمل اسم الفاعل كونه بمعنى الحال والاستقبال كما هو المشهور فعدل سفة للامام كاقبله وما بعده وان جعلت لفظية بناء على ان اسم الفاعل بمعنى الحدوث يعمل مطلقا كاقبل فهو بدل وما بعده ليس نعت حينئذ لان القاعدة أن النعت والبدل اذا اجتمعا قدم النعت لانه يحجزه من متعونه وأخر البديل لانه تابع كلا تابع من حيث انه مستقل بمقتضى العامل والهداير صاحب الكشاف على الزجاج حيث زعم أن شديد العقاب ذي الطول وحده من بين الصفات بدل وعقل عنه الشيخ أبو حيان فاعترض عليه بان مساواة معرفة وهو تكررة فجعل مساواة نون وان نفسه بدلا لما وافق للقاعدة بل هو بدل من البديل الاول لامن البديل منه كما ظن لان تكرر البديل والبدل منه واحدا لا يجوز في غير بدل البداء نص عليه أبو حيان نقلوا وكان السرفيه أنه قد طرح فلا يبدل منه مرة أخرى هذا وتنقيح الجذع قطع ما تفرق من أعصانه

الغير المستنبطه بعد التنسم الشم كما قال صاحب الكشاف في الافعال تنسم الريح خوش بوييد باردا أو تنبع النسيم كما قال في الاساس تنسمتها تتبع نسيما أو وجد ان النسيم كما قال في قوله عليه السلام تنسموا روح الحياة أى أوجدوا نسيما والقبول الاول ربح الصبا مفعول تنسم فانه منعدا كما عرفت والثاني مصدر بمعنى المقبولية وضافته اليه من اضافة المشبه به الى المشبه كالجين الماء العقول الاول جمع عقل بمعنى الملبا والملاذ والثاني جمع عقل بمعنى القوة الدراكة الضرير العالم المنقح والعلم الجبل والدراية العلامة والانسب ههنا احد الاولين وعالم الدراية بفتح اللام هو الصواب والكسر خطأ التعديل النسوية وتنقيح الجذع قطع ما تفرق من أعصانه وفي ذكر هذين الملقطين كرمز الى معنى كتابين تعدد بديل الميزان والتنقيح

عنها معرضين قال الزنجشري في المفصل وقد جاءت التي في قولهم بعد التبا والى محذوفة الصلة باسمها والمعنى بعد الحطة التي من فظاعة شأنها كيث وكيث وانما حذفوا ليوهموا انها بلغت من الشوه مبلغا تقاصرت العبارة عن كنهه وقرئ تماما على الذي أحسن بحذف شرط الجملة ومع ان الحليل أعسر اربا يقول ما أنا بالذي قائل لك شيئا (قوله لم يسبقني على مثله أحد) من سبقته على كذا اذا غلبته عليه والسبقت وربما يجيى في صلته على لتضمنه معنى الغلبة كما في قوله تعالى الامن سبق عليه القول منهم والمعنى انه لم يسبقني أحد على الاتيان بأن يأتي بمثل المنتم المحتوم المشتمل على المحاسن المذكرة حتى يكون هو الحائز به دونى ونسبى السبق على مثله عن غيره يدل على تفرد واختصاصه به ونحوه هذا التركيب مستندا بما وقع في أبيات أبي بكر الكاساني رحمه الله حيث

الله درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصه كل مبسوط وافي ونصاب كامل من خزانه كل منتخب
 كاف وبجر محيط بمصنعي كل مديد وبسيط وكثر من معاسواه من كل وجيز وبسيط فيه كفاية
 لتقوم ميزان الاصول وتهديب اغصانها وهونها في تحصيل مبادئ الفروع وتعديل اركانها نعم قد
 سلك منها ما يجدي في كشف اسرار التصفيق واستنوي على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق مع
 شريف زيادات مامتها ايدى الافكار ولطيف نكات ما فتق بهارتق آذانهم اولوا الابصار ولهذا
 طار كالامطار في الاقطار وصار كالامثال في الامصار ونال في الآفاق

وقوله وافي سفة بعد سفة لكتاب وكذا كاف سفة بعد سفة لنصاب ولا يخفى ما في كلامه من ذكر اسامي
 الكتب مع كثرتها على وجه لا يحوم حوله شائبة تكلف (قوله نعم) تصديق لما سبق من المدح الموهوم للمجازفة
 وتقرير لما خلفه (قوله وقد سلك) استئناف في موضع التعديل والاستبلاء على الشيء التمكن منه والرسوخ فيه
 والامد الغاية ووصفه بالاقصى للمبالغة والمنار علم الطريق ورفع كناية عن شهرته والنكات بكسر التون
 جمع نكتة بضمها كبقعة وبقاع وهي اللطيفة من الكلام المؤثرة في القلب من النكت كالنقطة من النقط
 والمراد بها المسائل الحاصلة بالتفكير المؤثرة في القلب التي يقارنها نكت الارض نحو الاسبغ غالباً والفتق
 الشق والرتق شدة وفي قوله ما فتق بهارتق آذانهم اولوا الابصار مناقشة وهي ان رذكريدل على أنهم لم يسمعوا
 تلك النكات واما أنهم لم يتلفظوا بها ولم يصل فكرهم اليها فلا يفهم منه مع انه مقصود بالبيان ومما ارتضاه

واف سفة بعد سفة لكتاب وكذا قوله كاف سفة بعد سفة لنصاب وهو من المال القدر الذي يحب فيه
 الزكاة والمباني الدلائل نعم لتقرير الخبر السابق وقوله قد سلك دليل عليه فانه لما بالغ في وصف الكتاب
 كان مظنه ان يتوهم انه افرده في وجاه وجزاف فدفعه بان الامر كذلك فانه حقيق كلام القوم وفق ما اراد
 ووفق فيه فوق ما يعتاد مع زيادة لطائف لم تصل اليها الاذهان ودقائق لم تدخل في اصمخه الاذان
 الى الآن والاستبلاء على الشيء التمكن منه والرسوخ فيه والامد الغاية ووصفه بالاقصى للمبالغة
 من رفع حال عن الامد اوصفته له والمنار علم الطريق ورفع كناية عن شهرته بحيث لا يخفى على ذوي
 البصائر والنكات جمع نكتة كبقعة وبقاع وهي اللطيفة من الكلام المؤثرة في القلب والفتق الشق
 والرتق عكسه وضميراً اذا هم عائد الى الابصار المقدم رتبة واعلم ان المقصود من نفي مسمع اولي الابصار
 تلك النكات نفي ملزومه بطريق التكنية وهي نفي وصول فكر احد اليها فان العادة تقضي بان مثل
 تلك النكات اللطيفة اذا نبيه لها احد لا يتمكن من كتمها بل يذكرها قطعاً فيسمعها اولوا الابصار لان
 الحكمة ضالة الحكميم يأخذها أينما يجدها فسمعهم لازم للتلفظ عادة ونفي اللازم ملزوم لنفي الملزوم
 فان قيل المفهوم من العبارة نفي الاصفاء وذلك يحتمل أن يكون لعدم التفاهم اليها وعدم اعتدادهم بها
 فلنا اختيار لفظ نكات واضافة لطيف اليها ونسبة الرتق الى آذانهم يدفع ذلك الاقطار جمع قطر بمعنى
 الجانب والتاحية وصار كالامثال في الامصار في الدوران على اللسان والاشتهار ونال أي أصاب في
 الآفاق جمع اقق وهو طرف السماء والمراد بالبلدان خطا أي نصيبا عظيما كاملا والواو في ولا
 اشتهار للتعالم من خطاوا و اشتهار منصوب بنزع الخافض وهو الكاف والمعنى والحال ان ذلك الخط من
 الاشتهار ليس كاشتهار الشمس في غاية اشتهارها بل هو أزيد منه وتظهيره في كون الواو للتعالم قول الشاعر
 طرق لخيال ولا كيلة مدلج * سدك بأرحلنا ولم يتعرج

أول العطف على محذوف أي لا كاشتهار القمر في نصف الشهر ولا كاشتهار الشمس في نصف النهار وله في
 القرآن غير نظير واعلم انه ذكر أسماء كتب الاصول والفروع بحيث لا يشوبه شائبة التكلف ولا
 يعتربه وضعه التعمل والتعسف وهي الجامع والنافع والمدارك والموصول والهداية والميزان والشامل
 والخالص والمبسوط والوافي والكامل والخزينة والمنتخب والكافي والبحر والمحيط والمستصني والبسيط

قال
 سبقت العالمين الى
 المعالي
 بسابق ذكره وعلوه
 همه
 ولاح بحكمه متى نور
 الهدى
 في ليل بالفضالة
 مدله
 يريد الجاحدون
 ليطفوه
 ويسأبي الله الا أن
 يتبه
 في غاية السقوط فان ورود
 الاستعمال على بعض
 الوجوه لا ينسب صحة غيرها
 فقد جاء الباء في قوله تعالى
 الذين سبقونا بالايمن
 واللام في قوله تعالى ان
 الذين سبقتم لهم منا
 الحسنى والى في قوله تعالى
 سابقوا الى مغفرة من ربك
 على ان الجمة في العربية
 اغتاه وكلام الفصحاء من
 الشعراء الجاهليين
 كامرئ القيس وطرفة
 ابن العبد وعنترة بن
 شداد أو المحضرمين
 كسان بن ثابت الانصاري
 وليد بن ربيعة العامري
 وناغية الحمدي أو
 الطبقية الاولى من
 الاسلاميين كبير
 والقرزق وذى الرمة

حظا من الاشتهار ولا اشتهار الشمس في نصف النهار ولقد صادفت مجتازي بما وراه النهر لكثير من فضلاء الدهر أفتدة

دون المولدين منهم كابي فواس وأبي تمام الطائي وأبي الطيب علي مابنت في محله وأما أبو بكر الكاساني فانتهاه ومن متأخري الفقهاء الحنيفة رجعهم الله (قوله اليه بصعد الكلم الطيب) اقتباس طيب واقتناع طريف قد قطع الاطماع عن العثور على مثله وقد غبط المصنف جلة العلماء من أهل التأنيب بعده واتصل عنه جلال الدين السيوطي في خطبة كتابه الكلم الطيب والقول المختار في المأثور من الدعوات والاذكار ومحمد بن أحمد البردعي في خطبة معارك الكتاب (قوله والكلم ان كان جمعا) قد شاع اطلاق الجمع على الكلم وأمثاله ووقع ذلك من الرخصى وغيره من البارعين في اللغة فهو ان كان جمعا فوجه صحة توصيفه بالطيب انه من المجموع التي يفرق بينها وبين واحداهما بالتاء وكل جمع شأنه ذلك يجوز في وصفه التذكير والتأنيب ولا يتعين فيه التأنيب وليس مقصوده ان صحة التذكير في صفة

الخطابي في الجواب عنه أنه بالغ في اختصاص تلك النكات بالمصنف فتني معام أولى الابصار اشارة الى ان نطقهم وانضاجهم اياها أمر معلوم الانتفاء غير محتاج الى الذي ونما المحتاج اليه نفي معامهم فتفاء وفيه بحث ظاهر وهو ان نطق أولى الابصار لها اذا كان منقيا فمعامهم لا يكون الامن غير أولى الابصار ويلزم منه أن يكون انتفاء نطق أولى الابصار لها معلوما وانتفاء نطق غير أولى الابصار غير معلوم وهذا مما لا يرتضيه اولو الابصار ولا غيرهم فالصواب ان يقال قوله ما تنق بهارتق اذا نهم اولو الابصار بعد كونه تمثيلا أو استعارة بالكناية وتخييلا كناية عن عدم علمهم بها لان أكثر العلوم الدقيقة انما يحصل بالسمع عادة فالسمع كانه لازم لعلم تلك النكات كما ان طول التجادل لازم لطول القامة فذكر اللزم وأراد المزموم أو يقال العادة تقضى بان مثل تلك النكات اذا نسبها لها أحد لا يتمكن من كتبها بل يذكرها غالبا فيسمعها اولو الابصار فنفي السماع اللزم وأراد نفي التفظن المزموم والاقطار جمع قطره وهو الناحية والامثال جمع مثل وهو في الاصل بمعنى المثل وهو النظر ثم نقل الى القول الساخر المتداول المعمل مضر به مجورده نال - ظا أي أصاب نصيبا وافر (قوله ولا اشتهار الشمس في نصف النهار) مثل هذا التركيب شائع في كلام البلغاء قال

طرق الخيال ولا كلبه مدج * سدك بارحلنا ولم يتعرج

فالوارا مال العطف على مقدر واشتهار منصوب بترع الخافض والتقدير مثلا لا كاشتهار القمر في نصف الشهر ولا كاشتهار الشمس في نصف النهار ونكتة الحذف المبالغه بان نذهب النفس على مذهب يمكن أو للعالم باضمار فعل تقديره ولا يشتهر أو ولا اشتهر كاشتهار الشمس بل أزيد منه وما أورد على الثاني من أن لا اذا دخلت على الماضي غير الدطاء وجب التكرار نحو فلا صدق ولا صلى لجوابه أن ترك التكرار وقع في مواضع وان كان على الشذوذ منها قوله

لاهم ان الحارث بن جبلة * زنا على أبيه ثم قتله

وكان في جاراته لا عهد له * وأي أمر سبني لا فقهه

وقال أبو خراش وهو يطوف بالبيت

ان تغفر اللهم تغفر جا * وأي عبدك لا ألتا

على ان أبا علي القاسمي ذكر في قوله تعالى فلا تقم العقبه أن لا معنى له التكرار غير واجب وقد يجعل الفعل المنفي في أمثاله ماضيا فقط مستقبلا معنى فلا يجب التكرار انضافا لأن البيت الاول لا يحتمله وان جوزة الدما مبدئي لان المراد تقيح الافعال التي وقعت من المهدوي الماضي وقد يجعل قوله ولا اشتهار الشمس معطوفا على قوله نال حظا من الاشتهار بتقدير الفعل المذكور أي ولا اشتهر ووده الاستاذ بهد ما ذكر من انتفاء التكرار الواجب بان قوله ولا اشتهار بمنزلة بيان لقوله نال حظا فحصة عطفه عليه محل تأمل وجواب الاول قد عرف مما سبق صريحاً جواب الثاني أن يجعل الماضي بمعنى المضارع فلا يكون بياناً لقوله نال - ظا لان المراد منه الماضي وبه أيضا ندفع الاول (قوله ولقد صادفت مجتازي) الجملة معطوفة على خبر ان أو على جملة نال في الآفاق أي ولهدا الفرد صادف مجتازي ولجنتار ما مصدر مهي

والكثرة والوجيز والوسيط والكفاية والتقويم والتهديب والتحصيل والزيادة والنكات والنهاية والتعديل والمنهاج والبديع وكشف الاسرار والتعقيب والامد والاقصى والمار والتدقيق قال (ولقد صادفت مجتازي بما وراه النهر) أقول لما فرغ من وصف المصنف والتصنيف شرع في بيان سبب اقدامه

تهوى اليه واكباداهاغة عليه وعقولاجانية بين يديه ورغبات مستوقفة المطايا بالديه معصمين في

جعل زمانا على الانواع لا على طريق الاضافة او على حذف المضاف اى وقت اجتيازي على
ما عرف من المذهبين في آتيك خنوق النجم او اسم زمان واما جـ له اسم مكان كما جوزه الاستاذ وغيره
فبرد عليه ان الصفة صر حوايا جوبذ كرفي في مثله وانه لا يجوز مثل غمت مقنن زيد والجار في قوله بما وراه
النهر متعلق بنفس المجتاز على الوجه الاول وبما يتبعه من المصدر على الثاني او الجار والمجرور ظرف
مستقرو قح حال من المجتاز والباء بمعنى في ويحتمل ان يكون بما وراه النهر بدل من مجتاز واقتصر الشارح
في قول صاحب الكشاف ولما توجهت تلقاء مكة وجدت في مجتازى بكل البلدة من فيه مسكة على كون
المجتاز مصدرا او اسم مكان وتبعه السبذ ولا يظهر وجه تركهما كونه اسم زمان مع انه اظهر من كونه
اسم مكان (قوله تهوى اليه) اما بكسر الواو من هوى يهوى اى سقط او بغضها من هو به مـ سواء اى
احبه ضمن معنى التزوع فعدى تعديته فان قلت لم قال تهوى بصيغة الفعل مع انه اورد الاوصاف في
القران الاخر بصيغة الاسم قلت بل بما الى قوله تعالى فاجعل افئدة من الناس تهوى اليهم (قوله هاغة
عليه) قال الخطابي هو من هام بمعنى عطش لامن هام بمعنى تحم وذهب من العشق اذ الكيد اعم بوصف
بالعطش لا التصبر والعشق وفيه نظر لان لفظة عليه توجب اعتبار الحرص او مثله ولا فرق بين وصف
الكيد بالتصبر والعشق ووصفه بالحرص على ان الاكباد يجاز عن اصحابها (قوله وعقولاجانية بين يديه)

على التأليف صادفت اى وجدت مجتازى اما مصدر بمعنى في سلوكي فيمتعلق به الجار في قوله بما وراه
النهر واما مكان فيكون بما وراه النهر بدل لانه الكثير حال من مفعول صادفت وهو افئدة جمع فؤاد بمعنى
القلب قد علم عليه لضعفه في التنكير تهوى اى اشتاق اليه اى الى ذلك الكتاب من هوى يهوى من
باب علم يعلم بمعنى احب فلما عدى بالى علم انه ضمن معنى الاشتياق هاغة صر بصيغة عليه من هام بمعنى
عطش فلما عدى بعلى علم انه ضمن معنى الحرص جانية بين يديه اى جالس على ركبتيها فقدم ذلك الكتاب
للاستفادة منه والرغبات جمع رغبة والرغبة فى الشيء ارادته طى بالرضا والميل اليه والاستيقاق طلب
الوقوف والمطايا جمع مطية بمعنى المركب بمعنى رغبات طالبة لوقوف مرا كهم عند ذلك الكتاب حتى
يستأنسوا به ويستفيدوا منه معصمين متمسكين في كشف استاره في رفع حجب مشكلاته بالحواسي
بالجوانب والمراد ما يكتب فيها والاطراف عطف تفسيرى في الفصاح الحاشية حواسي الثوب وهى
جوانبه وفى المغرب قوله عليه السلام خذ من حواسي اموالهم اى من عرضها بمعنى من جانب من جوانبها
من غير اختيار وهى فى الاصل جمع حاشية الثوب وغيره بلوانبه فبطل ما قيل الحواسي هى الاواسط
بدليل قوله عليه السلام لا تأخذ من حرزات اموال الناس اى من نفائسها وخذ من حواسي اموالهم
اى اواسطها فن اعترض فى امر الكشف بالحواسي والاطراف يكون معصما بكله فلا يوافق قوله فانه
فى بحار امراره عن اللاتى بالاصناف اللهم الا ان يريد بالحواسي المصطلحة عند الطلبة وهى ما يكتب
فى اطراف الكتب من القوائد الساخرة للكاتب او لغيره وتسميتهم اياه بذلك لمناسبة انه فى وسط الكتاب
منسدرج لكنه غير ظاهر والعجب ان هذا المصنف كيف غفل عن قول المصنف رقيقة الحواسي اى
لطيفة الاطراف والجوانب عن اللاتى عن السواب بالاصناف بالفشور وانما عند القانع بمن لتضمنه
معنى التقاعد والاقتصار والمعنى مقتصرين فى بحار لطائفه عن العشور على فوائدها معانيه بالبعث عن
نواهر الالفاظ لا تحل من الحل بمعنى ازالة العقدة من باب نصر والا نامل جمع اعملة بمعنى رؤس الاصابع
والمعضل بكسر الضاد المشكل من اعضل الامر اشتدواستقلق شبه الاطار بانخاص من شأنهم ازالة
العقد بطريق الاستعارة المكنية واثبت لها الا نامل بطريق التخييل وشبه مشكلات الكتاب بالكيس

الكلام لازم الوجود على
كلما التقديرين ولا اشارة
ولا اعمافى كلامه على
اختياره انه جمع حتى برد
عليه ان فيه حرازة وان
الصواب وان كان جمع
بالواو على انه قد اعترض
على هذا المورد بان مواد
الواو الوصلية الدالة على
ان الجزء لازم الوجود قد
يؤدى بدون تصدير
بحرف العطف كما ذكره
فى شرح التلخيص ومثله
بما روى نعم العبد صهيب
لولم يخف الله بعصه وهو
متعد المؤدى على تقديرى
وجود الواو وعدمها فلا
وجه لرد احد هما
وفصوب الاخر قلت
وقد جوز اليبضاوى
وجه الله ان يكون قوله
تعالى قالت اى اعدو
بالرجن منسك ان كنت
تقيا للمبالغة اى ان كنت
تقيا متسورا فاقى اعدو
منسك فكيف اذ لم يكن
كذلك (قوله لاصولها)
جعل الشرع على طريقة
الاستعارة بالكتابة بمنزلة
النهر الكبيرى كثرة
فوائده وعموم منافعه
واثبت له الشارع تخيلا
وجعل اصوله التى هى
العقائد بمنزلة العطان

كشفت أسناره بالحواشي والاطراف فأنعم في بحار أمراره عن اللاتئ بالاسداف لا تحل أنامل الانظار
عقد معضلاته ولا يفتح بيان البيان أبواب مغلقة فلهذا بعد تحت حجب الاقفاظ مستورة وخراطة في
خيام الاستنار مقصورة ترى حوالها هممام شرفة الاعناق ودون الوصول اليها أعيننا ساهرة

أي جالسة على ركبتيه والريبات جمع رغبة من رغبة في الشيء أي اردته والمطابا جمع مطيبة وهي الناقعة
سميت مطيبة لانه ركب مطاها أي ظهرها وقيل لانه يطبى بها في السير أي يدعو أصل مطيبة مطبوه فلما
احتمت الواو والياء في كلمة واحدة وقد وسبق احداهما بالسكون قلبت الواو ياء وأدخمت الياء في الياء
والفقرتان بحتملان الكتابة عن كمال الطلب لان الجثو واستيقاف المطيبة لازمان له فاطلق اللذان
واريد بهما الملزومان اللذان هما المفصودان أصالة ولا يلزم في الكتابة إمكان حصول اللزوم لما ثبت له
اللزوم ويحتملان التمثيل بان تشبه الهيئة المنتزعة من أحوال العقل المشغوف المتوجه نحو جها تاما الى
تحصيل ما في الكتاب بالهيئة المنتزعة من أحوال الطالب لعلم من احدا الجاهل على ركبتيه امام المطلوب
منه المتوجه اليه بالكلمة اطلاقا للفظ المشبه به على المشبه ونحوه في الفقرة الاخرى ويحتملان الاستعارة
بالكتابة والتخييل تشبيها للعقل الموصوف بالطاب واثبات الجثو الذي من خواص المشبه به للمشبه (قوله
بالحواشي والاطراف) الحواشي اطراف العطف تفسيرى والمراد ما يكون فيها والاعراب انما
بما لا يعتد به فإرادها ذلك فلا يرد أنه قد يكون هي اللاتئ فلا يكون المعتصم بها فانها من اللاتئ بالاسداف
فانعم من القناعة وهي الرضا من الفروع وهو السؤال كما هو المشهور قال بعضهم الفروع يعجب بمعنى
الرضا أيضا وفي المثل خبر العنى الفروع وشر الفروع الخسوع وتعديته عن اتصين معنى القصور
أو الاعراض لما في الرضا من الاعراض عن طلب الزيادة لا تحل استئناف لبيان قصورهم وللهذا ترك
العطف والانا مل رؤس الاصابع جمع اتملة بفتح الميم والمعضل من أعضلى فلان أي أصابع أمره
وأعضل الامر أي استغلق وأمره معضل لا يهتدى لوجهه والبنان أطراف الاصابع واللام في البنان
للاستعراق لانه يقرينه قوله فلطائفه الخ (قوله فلطائفه بعد) معناه اني الآن وتقديره بعد ما مضى

المعقود بطريق المكنية وأثبت له العقد بطريق التخييل وقوله لا تحل ترشح للاستعارتين والبنان
أطراف الاصابع شبه أيضا البيان بخص من شأنه فتح الابواب المغلقة بطريق المكنية وأثبت له البنان
بطريق التخييل وشبه مشكلات الكتاب بخصزائن مغلقة الابواب بطريق المكنية وأثبت لها الابواب
بطريق التخييل وقوله لا يفتح ترشح للاستعارتين والقافية في فلطائفه لترتيب ما بعده من الجملتين على ما قبله
من الجملتين بطريق اللف والنشر بعد من الظروف المقطوعة عن الاضافة المنبذة على الضم والمضاد اليه
منوي بعد الزمان الماضي الى الآن الجب الاقفاظ أي الاقفاظ كالجب والمراد جمع خريدة وهي من
النساء الخبسة في خيام الاستنار أي أسنار كالجيا م مقصورة محبوسة مختفية ترى بصرفه عما قبله لكونه
مقرر ومؤكد له حوالها بفتح اللام أي جانب تلك اللطائف هممام شرفة الاعناق صفة لهم ما في الصحاح
استشرفت الشيء اذا رفعت بصرك نظرا اليه وبسطت كفك فوق حاجبيك كالذي يستظل من الشمس
واضافته الى الاعناق اضافة الى المفعول ولما كان أكثر ظهور الاستنار في الاعناق أسند اليها دون
حال من اعيننا ومعناه في الاصل أدنى مكان من الشيء يقال هو دون ذلك اذا كان أحط منه قليلا ثم استعبر
للتفاوت في الاحوال والرتب فقبل زيد دون عمرو في الشرف ثم اتسع فيه واستعمل في كل تجاوز وحد
وتخطى حكم الى حكم والاحدان جمع حدفة وحدفة العين هي سوادها الاعظم والمعنى ترى أعيننا ساهرة
الاحدان حال كونهم متجاوزة عن الوصول اليها الى غير واسيلة أي تلك اللطائف ولما كان أول ما يظهر

المفتنقرا الى الماء في حاجتها
الى التقوى بأدلتها من
الكتاب والسنة وغيرها
وأثبت لها الماء من
مشارع الشرع (قوله
ولفروعها الخ) جعل
فروع المحامد التي هي
الطاعات وصوالح الاعمال
بمغزاة الانجار المنسرة
والزروع وأثبت النماء
لها من ربح الصبا على
تلك الطريقة (قوله
أصول الشريعة الخ)
الظاهر أنه أراد بها
العقائد وعيانيها أدلتها
من الكتاب والسنة
وتسهيدها جعلها
مساوقا لصح النظر بما
للعقل السليم محكما متقنا
مصونا عن فساد المعنى
وركاكة النظم ومضافة
التركيب (قوله
وفروعها) فروع الشريعة
مسائلها الفرعية من
العبادات والمعاملات
ورقة أطرافها كونها
معضلة التفاريع
منشعبة الجزئيات ورقة
معانيها كونها غامضة
لا يصل اليها كل أحد
أو المراد من الاصول
ما يسم العقائد ورؤس
المسائل الفروعية التي
بشرك في فهمها العالم

فأمرت بلسان الالهام لا كوههم من الالهام ان أخوض في ليج فوائده وأغوص على غرر الاحداث
فرائده وانشر مطويات رموزه وأظهر مخفيات كنوزه وأسهل مسالكه شعابه وأذل شوارده سعابه
بحيث يصير المستن مشروحا ويزيد الشرح بياناً ووضوحاً فطفقت أقتسم موارد السهر في ظلم الديابجر
واحتمل مكابد الفكر في ظمما الهواجر را كبا كل صعب وذلول لاقتناص شوارده الاسول ونازفا
غلالة الجد في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من استمرار
الكتاب وأمطت عن وجوه خرائده قناع الارتباب ثم جعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف
حقائق التنقيح مشقلا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده
مع تنقيح لما أثر فيه المصنف بسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن تقريرات
تنفضح لورودها اصداق الاذان وتحقيقات تهتم لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات ينشط

من أثر النوم تغير الحدقة من جانب الى آخر أسند السهر الى الاحداث مباحثة في بيان حرمهم على
العثور على تلك اللطائف وبعدهم عن النوم ومقدمته فأمرت أي اذا كان الامر كذلك كأمرت بلسان
الالهام اما روبا صادقة أو جزم حصل له بعد الاستغارة الشرعية والخوض المدخول في الماء والليج
جمع بلية وهي معظم الماء واطرافه اللجج الى الفوائد من اضافة العام الى الخاص ان أريد بالليج معظمات
الموائد والافن اضافة المشبه به الى المشبه والعوض النزول تحت الماء والفرج جمع غرة وغرة كل
شيء أوله وأكرمه يقال فلان غرة قومه أي سيدهم وفرائد الدرر كبرارها والشعاب جمع شعب بكسر
السين طريق في الجبل والاضافة بيانية كشهر رمضان والشوارد جمع شاردة بمعنى نافرة والصعاب
جمع صعب تقبض ذلول والاقصام دخول في أمر بشككف ومشقة والديابجر جمع ديابجر بمعنى الليل المظلم
وأصله الديابجر حذف الياء ليناسب الهواجر واحتمل آثره على أحمل لان فيه كثرة عمل لبس في أحمل
والمكابد جمع مكبد بمعنى كبد وهو المشقة في الاساس المسافر يكابد الليل اذا ركب هوله وصعبوته
والظما العطش والهواجر جمع هاجرة وهي نصف النهار عند اشتداد الحر (قوله را كبا كل صعب
وذلول) استعارة تمثيلية حيث شبه الهيئة المنتزعة من فوسله بالانظار الشاقة والهيئة لاكتساب مشكلات
الاصول بالهيئة المنتزعة من ركوب الصياد كل مركب صعب وذلول لاصطيد فوافر الوحوش الترف
استخراج ماء البئر كاله الغلالة بالضم بقية اللبن في الصرع فعلا لاله بد بغيرته وفي اشارة الترف والغلالة
بنيه على بدله تمام الوسع والطاقه واعلم ان قوله را كبا اما ناظر الى قوله فطفقت اقتسم الخ فان اقتصاص
الشوارد يناسب اقتعام الموارد لانها تقتنص فيها غالباً (قوله ونازفا الخ) ناظر الى قوله واحتمل الخ فان الترف
يناسب احتمال المكابد في ظمما الهواجر لانه يقتضى كمال العطش الترف الاماطة الازالة والقناع ما ستر
به المرأة وجهها وفي الصحاح هو أوسع من المنفعة والمعاقد ما يتصل به المقاصد ويرتبط به أشد ارتباط حتى
يجرى مجرى الاجزاء منها قلنا جعد لونها عبارة عن الموضوعات والمبادئ (قوله تنفضح لورودها اصداق
الاذان) شبه تلك التقريرات بالمطر النازل في وقت الربيع والاذان المحيط بها بالاصداق يحكى أنها في
وقت يقال لها نيسان تعلق على وجهه الجرف تنفضح أفواها وكل ما ينفع بقطرة ويضم فاه ويرسب يكون
فرائد اكل ما يطعم فيكثر في جمع القطرات تنصاع درره والاعطاف جمع عطف بالكسر بمعنى الجانب
واهتزازها كناية عن كمال السرور لان الانسان اذا فرح فرحا شديداً يتحرك جانباه النشاط خفة تعرض
من السرور الكسل الثقائل عن الامر والطرب خفة تصيب الانسان لشدة سرن أو لسرور لكن أكثر
استعماله في الثاني التشكلان فاقد الولد والتمويل الاعتماد ومنون الر واية أصولها وأحدها والتعريج
على الشيء الاقامة عليه يقال صرح فلان على المنزل اذا جلس مطيته عليه وأقام كذا في الصحاح والمراد به

والعالمى وكونها مهددة
المعاني جعلها واضحة
الادلة ساطعة لجة بعيدة
عن الخفاء ووقوع الخطا
يبيته من يقف عليه ولا
يلتبس امره ولا يحتاج
الى بيان عالم واستنباط
مجتهد ومن الفروع
الفروع الجزئية
والمسائل الاجتهادية
المفتقرة الى استنباط
المجتهدين وبيان العلماء
وهذا أولى من الاول
(قوله والتصوص منصة
عرانس أكار أفكار الخ)
الظاهر المتبادر من هذا
الكلام الذى لا يخفى على
كل منصف ان المراد من
أكار الخ هو الماء ساني
الاستنباطية والاحكام
الفكرية الغامضة التى
يختص بلدركها المجتهدون
ويستخرجها الذين
يستنبطون ويظهرونها
على النصوص ظهور
العروض على المنصة
وجعل على المعاني الظاهرة
والاحكام المتبادرة من
النصوص عدول عن
الظاهر وصرف عن
المتبادر (قوله بسنة
بنيه المصطفى) سنته ما صدر
عنه من قول أو فعل أو
تقرير والضرب القولى

منها يخص باسم الحديث
 (قوله وفصل خطابه)
 الضمير المجرور اما راجع
 الى الله تعالى على طبق
 الضمائر المتقدمة
 تخشياً عن الانتشار في
 موضع الالتباس ولزوم
 التكرار بتعقيب العام
 بالخاص فقيهه بيان
 لصنعي المبين فان يحمل
 الكتاب قديمين بالكتاب
 وتأخير الصلاة عن فصل
 الخطاب لرعاية لتناسب
 والاحتراز عن الفصل
 بين المعطوف والمعطوف
 عليه بالكلام الطويل
 واما على النبي المصطفى
 لقربه فيكون من قبيل
 عطف الخاص على العام
 تنبيها على جدالة أمره
 ونخامة قدره لان القول
 هو الموضوع لبيان
 الشرائع والاحكام
 (قوله أي الخطاب
 الفاصل الخ) انما جعله
 مصدرا مبنيا للفاعل
 دون المبنى للمفعول
 لمناسبة المقام وقضية
 المرام من وصف الخطاب
 بكونه كاشفا ومبيناً
 لجملة الكتاب (قوله
 ان يؤدى المعنى بطريق
 هو أبلغ من جميع ما عده
 من الطرق) اعلم أن

من الزمان والمراد جمع خريدة وهي الحبيبة من النساء حوا اليها بفض الامام يقال قعدوا حوله وحوا له
 وحوليه وحوا اليه بفض الامام في الجميع بمعنى الجانب والاستشراق ان جعل من استشرق الشيء اذا رفعت
 بصرك نظرا اليه وبسطت كفلك فوق حاجيك كالذي يستظل من الشمس يلزم ان تكون اضافته الى
 الاعناق اضافة اسم الفاعل المتعدى الى الفاعل المجازي لان المقعول هو الذي ينظر اليه وليست الاعناق
 كذلك وقد نفاها صاحب اللب اللهم الا ان يجعل بمعنى الامتداد فيكون لازما مضافا الى الفاعل او يراد
 بالاستشراق لازمه وهو المدفوع كون الاضافة الى المفعول ودون حال من أعيننا وهو في الاصل طرف
 مكان معناه المكان المنخفض مكان الشيء قليلا مع دونه منه وهذا التقييد توافق مع الدون في الحروف الاصول
 ثم اتسع فيه فاستعمل لقدم الشيء وبين يديه للمناسبة الظاهرة كما استعمل لاخطاط في الاحوال والرب
 المناسب لاخطاط في المكان وفي المادة فقبل زيد دون عمرو في الشرف وفي القامة ثم استعمل في كل تجاوز
 حد وتخطى حكم الى حكم والاحداق جمع حدقة وحدقة العين سوادها الا اعظم وقد تجتمع على حدق
 وحداق وانما نسب الاستشراق الى الاعناق والسهر الى الاحداق لظهور اثرهما فيهما والكاف في كورهم
 بمعنى المثل ادخل بقصد المبالغة أي ليس ما وقع في قلبه مثل الوهم فضلا عن ان يكون اياه واللغة معظم
 الماء شبه فوائده بالماء فأنبت لها اللبج (قوله على فرر فرائده) غرة كل شيء اكرمه وانفرا ند جمع فريدة
 وهي الدررة الكبيرة معيت بها اما لانها لا نظير لها او باعتبار انها كانت منفردة في صدقها والشباب جمع
 شعب بالكسر وهو طريق بالجبل ومساكن الشعب كشجر الاراك والشوارب جمع شاردة بمعنى نافرة بحيث
 يصير المنز مشروحاته يرض للتوضيح به ليس شرحا تاما للتفصيح (قوله فطفقت أقصم الخ) لمفق يفعل كذا
 يطفق طفقا أي جعل يفعل قال الاخفش وبعضهم يقول طفق بالفتح يطفق طموقا والاقصام الدخول
 في الشيء بلاروية وهو دليل فرط الشغف والحرس والديابر جمع ديجور وأصله دياجير بالياء حذف
 طلبا لالزوم اجها بالهواجر وهي جمع هاجرة وهي نصف النهار والمسك بجمع كبعد على خلاف القياس وهي
 المشددة ويجوز ان يكون جمع مكبد بمعنى الكبد على ارادة انواع الشدة والطعام العطش وفي انقران
 تنبيه على كمال حرصه حيث بين انه كان يرتكب أشق الاعمال في الاوقات التي لم يكن يشتغل فيها أحديس
 عمل سوى الاستراحة والمراد بالصعب وهو في الاصل البعير الضعيف المتقاد والمزول وهو المقاد اما التفكير
 القوي والضعيف أو كل شاق وسهل من الاحوال وفيه تمثيل اذا الصائد للشوارد في الاغلب انما يكون
 فارسا زرق ماء البئر أي زحسه كله وغلالة الشيء يقبته يريد أنه بذل جهده كله في الوصول الى مقاصد
 الكتاب لا كما هو المعتاد في أخذ الاشياء من ابقائها شيء منها كما يفعله السائح من البشر والاماطة الازالة
 والخرا ند جمع خريدة وهي الحبيبة من النساء والفتناع المنقعة الواسعة (قوله الموسوم بالتلويح الى
 كشف حقائق التنقيح) لا يخلو لفظ الموسوم عن الابعاء الى ان الامم من الوسم كما هو مذهب الكوفيين لامن
 السمو على ما هو مذهب البصريين ثم اسم الشرح ان كان هو مجموع فالامر ظاهر وان كان التلويح وحده
 ولا شك ان المراد به اللفظ يحتاج الى ملاحظة المعنى اللغوي لتعلق الجار فان الاعلام من حين ما يقصد بها
 المعاني العلمية قد تلاحظ معها المعاني الاصليه بالتعبية ولهذا نادى بعض الكفرة أياكم بابي لفصيل
 والمعاهد ما يتصل بها المقاصد ويرتبط بها أشد ارتباط حتى يجري مجرى الاجزاء منها فلماذا جعلوها عبارة
 عن الموضوعات والمبادئ وفي قوله تنفض لورود الخ ابعاء الى ان تفسير برانه كما مطار توقع في أسداف الازهان
 الدرر والاعطاف جمع عطف وهو الجانب واتزره كناية عن السرور واذا الفرحان بصرك جاتناه نشاطا
 وهو المراد ههنا وقد يكون كناية عن التنبه وزوال الغفلة ذا غافل يتنبه بصره بجانبيه (قوله وتوجهات
 ينشط لاستماعها الكسلان الخ) في الصحاح اشكل فقدان المرأة وولدها وكذا اشكل والتكول التي فقدت

المذهب المنصور في جهة
 ايجاز كتاب الله تعالى
 كونه في الدرجة العليا
 من البلاغة والزينة
 القصوى من الفصاحة
 وقيل بأسلوبه الغريب
 ونظمه العجيب وقيل
 باشتغاله على الاخبار
 عن المغيبات وقيل
 بالصرفة وصد العقول
 عن المعارضة ولا ريب
 أن هذا الكلام يصح
 أن يكون تعريفا على
 الاول (قوله أصول
 الفقه) وهي الأدلة
 الاربعة الشرعية وعلم
 أصول الفقه سبب عرفه
 المصنف (قوله المضاف
 والمضاف اليه الخ)
 وتعريفها يعني عن
 تعريف الاضافة التي
 بينها وهي اختصاص
 الاصل بالفقه باعتبار
 كونه أصلا لوضوحه
 (قوله الاصل ما يتنى
 عليه غيره) هذا في أصل
 اللغة ونقل في العرف الى
 معان منها الرجح كافي
 قولهم الاصل الحقيقة
 وعدم الاشتراك
 والترادف والحذف ومنها
 انقاعه الكلية كافي
 قولهم الاصل أن النص
 مقدم على الظاهر وأن

معولاني متون الرواية على ما اشتهر من النكتب الشريفة ومعر جاني عيون الدراية على ما تقر من النكت
 للطفية وسجمد الغائص في بجمار التحفيق الفاض عليه أنور التوفيق ما أودعت هذا الكتاب الذي
 لا يستكشف انشاع عن حقائقه الا لما عر من علماء الفرقين ولا يستأهل للاطلاع على دقائقه الا البارع
 في أصول المذهبين مع بضاعة في صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل والله

ولدها وكذا الشكلى فعمل هذا لا يظهر وجه لخصه لفظ الشكلان اذ لا يوصف به المدكر على ما نقل الا أن
 يستعمل بمعنى الحزن مجازا ويشق منه الشكلان هذا ثم انه اختار في الفقرة الاولى الاستماع الذي يدل
 على الاعتماد والتكلف في السماع وفي القرينة الثانية أصل السماع لان الشكلان لا ينشط بنفس سماع
 تلك التوجيهات بل اذا سمعها في الجملة يتزلفا مسمعاها ويجعلها غرضا ومقصودا والشكلان يحصل له عند
 ابتداء سماع تلك التوجيهات الطرب والنشاط ولا يتوقف على كمال سماعها معولا حال من فاعل جاءت
 والتسويل الاعتماد و متون الرواية سمعها ومحكماتها من متن الشيء اذا صلب والتعريج الاقامة يقال
 عرج على المنزل اذا حبس مطبته عليه وأقام و عيون الدراية خيارها (قوله الذي لا يستكشف لقناع)
 اعترض عليه أولا بان الغرض من معرفة حقائق هذا الشرح ودقائقه انما هو سيرورة الشخص ماهر من
 العلماء وبارع في الاصول وقد جعل تلك المهارة والبراعة شرطا لهذه المعرفة وهما متناهيان وأجيب بان
 للمهارة والبراعة مراتب متفاوتة فيجوز أن يكون بعضها شرطا للشيء وبعضها الاخر ضرمانه واعترض
 ثانيا بان المفهوم من كلامه أن معرفة الكتاب لا تحصل الا بمعرفة هذا الشرح ومعرفة عبارة عن معرفة
 حقائقه ودقائقه وقد سمك بان هذه المعرفة موقوفة على المهارة والبراعة في الاصول فلا بد ان من كتب
 تحصل منها تلك المهارة والبراعة في الاصول في تحصيل علم الاصول الى تلك الكتب وقد
 ذكر أن هذا الكتاب مغزى عن كل ما سواه من الكتب * وأجيب بان المراد من الحقائق والدقائق التي
 أضيفت الى الشرح وسكبان معرفتها موقوفة على تلك المهارة والبراعة فالها من يداختصاص به ذا الشرح
 غير مشتركة بينه وبين غيره فيجوز أن تحصل المهارة والبراعة من سائر حقائق هذا الشرح ودقائقه التي هي
 المذكورة في كتب أخرى بضامه بواسطتها تحصل معرفة الحقائق والدقائق الخاصة بالشرح فلم يحصل
 الاحتياج الى كتاب آخر (قوله ولا يستأهل) أي لا يصير أهلا في الاصل فلان أهل تكدا وقد استأهل
 لذلك وهو مستأهل له سمعت أهل الجواز يستعملونه استعمالا واسعا فان دفع قول الجوهرى انك تقول أهل
 كذا ولا تقول مستأهل والعامية تقولون ان المفهوم من سياق كلامه القدر في لغة الاستئصال واختصاصه
 بأهل الجواز لا يفيد القدر فيه (قوله صناعة التوجيه والتعديل) هي علم الخلاف وقوانين الاكتساب
 والتحصيل علم المنطق والاحتياج الى الثاني فوق الاحتياج الى الاول ولذا أورد الاحاطة فيه والبضاعة
 في الاول وقد تحمل صناعة التوجيه على علم الخلاف والتعديل على علم العربية والله سبحانه هكذا في بعض
 النسخ وفي بعضها والله عز سلطانه سبحانه علم للتيسير مصدر سبغته بمعنى زهته تزجها بلبغا من سبغ اذا ذهب

هنا الاخصاري الاستدلال على ما ذكر غير متجاوز الى غيره و عيون الدراية مختارات الأدلة ومشعراتها
 ما أودعت مفعول سجمد الماهر الحاذق القريبان الحنيفة والشافعية ولا يستأهل اي لا يكون أهلا في
 الاصل فلان أهل تكدا وقد استأهل لذلك وهو مستأهل له سمعت أهل الجواز يستعملونه استعمالا واسعا
 فظهر منه قول الجوهرى تقول فلان أهل تكدا ولا تقول مستأهل والعامية تقول البارع الحقائق
 والمذهبان مذهب الحنيفة والشافعية وصناعة التوجيه والتعديل اشارة الى علم الخلاف وقوانين
 الاكتساب والتحصيل اشارة الى المنطق وانما قال في الاول مع بضاعة في الثاني احاطة لان الاحتياج الى
 المنطق فوق الاحتياج الى علم الخلاف الملى فعيل من ملو بضم اللام في الصحاح ملو الرجل سار ملبأ أي نقة

سبحانه ولي الاعانة والتأييد والملي بافاضة الاصابة والتسديد وهو حسي ونعم الوكيل (قوله حامدا)

وبعد لانك ابدت من سبحانه مما زهته عنه او من السج بمعنى الفراغ من الشغل كأنك جعلته فارغاً عنه

وانتصابه دائماً بفعل مضمر متروك اظهاره تقديره أسبح الله سبحانه ثم تزل منزلة الفعل فسد مسده والسلطان

فعلان من السلاطة وهي التمكّن والقهر وبطلق على الجملة أخذاً من هذا أو من السليط وهو الزيت اذ هما

الغلبة والتنوير الملبى على الشيء القادر عليه من ملوؤ بضم اللام وأصله ملئ، قلبت الهمزة ياء لوقوعها بعد ياء ساكنة قبلها كسرة كافي خطية (قوله وهو حسي ونعم الوكيل) فان قلت قد رد هذا التركيب في المطول بلزوم عطف الانشاء على الاخبار أو عطف الجملة على المفرد فكيف أوردته ههنا قلنا قد بينا في حواشي المطول أن الشارح حوز عطف الاخبار على الانشاء في مواضع من كتبه واعلم مقصوده هناك الرد على صاحب التخصيص حيث لم يجوز زعاطف الجملتين المختلفتين اخباراً وانشاء (قوله حامدا حال من المستكن في متعلق الباء أي بسم الله ابتدئ الكتاب حامدا) لما كان ظاهراً كلامه موهماً بان المتعلق الحقيقي للباء هو ابتدئ وليس هذا مختاره كما يصرح به كتب في الحاشية أن المراد ان الطرف حال عامله ابتدئ اذ المتعلق الحقيقي للباء قد ترك نسباً منسياً للدلالة على هذا المعنى صرح بان مفعول ابتدئ هو الكتاب وحينئذ لا معنى لجعل الجار والمجرور ظرفاً للقوا واقعاً موقفاً للمفعول لا ابتدئ لى هنا عبارته روجه الدلالة المذكورة أن حمل الباء على الصلة يجعل الطرف مفعول ابتدئ يستلزم أن يكون المفعول هو

فهو غنى وههنا قلبت الهمزة ياء لوقوعها بعد ياء ساكنة قبلها كسرة فادغم كافي خطية وهو حسي أي محسي وكافي ونعم الوكيل امام معترض على القول بجواز وقوع الجملة المعترضة في آخر الكلام أو عطف على هو حسي أو على حسي فقط وقد بطننا الكلام في هذه الوجوه وحققنا في حواشي المطول بما لا مزيد عليه بعمق الله وحسن توفيقه فمن أراد ذلك فليراجع عمدة قال (حامدا حال من المستكن في متعلق الباء أي بسم الله ابتدئ الكتاب) أقول اختلف في ان هذه الباء للمصاحبة أو الاستعانة فذهب صاحب الكشف الى الاول والقاضي الى الثاني ثم ان الجمهور على ان الطرف على الاول مستقر وعلى الثاني لغو وقد جوز صاحب اللباب والفاضل الاسترأبادي اللغوية على الاول أيضاً والمتبادر من ظاهر عبارة الشارح حيث جعل متعلق الباء ابتدئ اللغوية على أحد الاعتبارين لكنه صرح فيما قال بان الطرف حال والمعنى منبر كما بسم الله ابتدئ الكتاب ووجه ذلك ان المتعلق الحقيقي للباء هو منبر كما تقرر في نسبا منسياً فيجعل المذكور أو ماني حكمه متعلقاً بالمتعلق به وانما ارتكبه ههنا المشاعر بان للتسمية تعلقاً بالابتداء كما ان للعمد تعلقاً به أيضاً ليكون كالتوسطه لوجه الاشارة الذي ذكره وانما صرح بمفعول ابتدئ أعني الكتاب نظر الاحتمال حمل الباء على الصلة كما يصرح به فان المفعول حينئذ يكون هو التسمية فتعين الحالية من ضمير ابتدئ فان قيل هل يجوز أن يكون حالاً من المنقلب الى الطرف حتى يكون من الاحوال المتداخلة قلنا لا لأن اخلاها بالنسوية أكثر من ادخال العطف الذي سبأني لا يقال جعله حالاً عماداً كراغما يستقيم اذا كانت التسمية من كلام المصنف وليست كذلك على ما صرح به الشارح تصحياً الكلام المصنف حيث جعل الضمير في قوله اليه يصعد الكلم غير راجع الى لفظ الله بل هو حال من الضمير المستكن في فعل البداءة أو الشروع المقدر به التسمية أي أبدأ وأتوسع حامدا الا ناقول قياس التمرح على المتق فاسد لان المصنف لم يكتبها في المتن وصرح في الشرح بان قوله اليه من الاضمار قبل المذكور فتعين انها ليست من الكتاب وكتبها في الشرح وذكر بعدها الحال فتعين انها من الكتاب بخلافه حالاً عماداً كراغما المعترض بعد جزمه بان التسمية ليست من كلام المصنف باطل فجعل على ان متعلق الباء أيضاً اجنبي عن الحال أعني حامداً فلا تفرق في العبارة اشارة الى نكتة تخاف عن الاشارة اليها عبارة القوم ولا لتفسير

عام الكتاب قطبي ومنها الدليل كافي قولهم الاصل في هذه المسئلة الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس ومنها المقيس عليه ولكن النقل خلاف الاصل لا يصرف اللفظ الى المعاني المنقولة الامع وجود صارف ولم يوجد فالمراد منه المعنى اللغوي والمبتنى عليه العقلي للفقه هو الدليل فان قيل فالدليل هو ماد قطعاً فاي حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشاهل للمقصود وغيبه قلنا الابتاء وان كان شاملاً للعسى أيضاً الا ان الاضافة الى المعنى العقلي الذي هو الفقه تخصه بالعقلي فيستقيم المراد من غير تكلف وصرف لفظ عن ظاهره (قوله الابتاء شامل الخ) دفع للمعنى أن يتوهم ههنا من اختصاص الابتاء

حال من المستكن في متعلق البناء أي بسم الله ابتدئ الكتاب حامداً أو ترطيفة الحال على ما هو المتعارف
عندهم من الجملة الاسمية أو الفعلية نحو الحمد لله أو أجد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب
بينهما فقد ورد في الحديث كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بسم

التسمية لا الكتاب فنصر بوجه مفعولية الكتاب في اللزوم كون البناء صلة ابتدئ أعني انتفاء مفعولية
الكتاب وفي اللزوم بل يلزم في الملزوم وفيه أن هذا يقتضي كون الابتداء بمعنى الانشاء والاحداث
كإني قوله تعالى كابدأ كم تعودون لانه الذي يتعدى نفسه ولا يقتضي البناء ليكون صلة له وأما الابتداء
بمعنى جعل ما ابتدئ به سابقاً على غيره في كونه متعلقاً بالأمر الذي اعتبر الابتداء له كإني الابتداء في القراءة
بسم الله مثلاً فإن بسم الله أول ما يتعلق به القراءة وسابق على ما سواه في هذا فإنه يقتضي البناء صلة له وجعل
الابتداء على المعنى السابق وإن ترجع دلالة على تلبس كل المؤلف بالتبرك بأمره تعالى إلا أن قوله فيما بعد
الابتداء أمر إضافي أو أمر عرفي يعتبر متداه مناف لهذا إذ هو صريح في أن المراد بالابتداء المعنى الثاني
وهو الاقتناع ثم المفهوم من كلامه أن البناء لو كانت صلة للابتداء يكون الطرف لغوامع كون العامل
محدوفاً وهذا مبني على المشهور من مذهب النحاة من وجوب عموم المتعلق المحذوف في الطرف المستقروا أما
على المختار من المذهب وهو جواز خصوص العامل المقدر في الطرف المستقر بل أوليته عند وجود قرينة
لخصوص لكونه أكثر فائدة فالطرف مستقرح أيضاً فإن قلت لم يجعل حامداً حالاً من المستكن المنقل
في الطرف من عامله الحقيقي أعني متبركاً قلت لأن جعل التسمية قيداً لاصل الكلام والتعبد بقيد القبره
محل بالتسوية المقصودة بينهما نعم لو جعل بسم الله حالاً من المستكن في حامداً ليكون التأخر الصوري
للعهد من غيرا يتقدمه الذهني لكان أقرب إلى التسوية منه فإن قلت كلام الشارح مبني على كون التسمية
من كلام المصنف وسيصرح بان تسمية المتن ليست جزءاً منه قلت لا يلزم من عدم كون تسمية المتن جزءاً منه
كون تسمية الشرح كذلك غاية فوات التناسب وليس بحيث يوجب ارتكاب حذف الجملة ولعله ارتكبه
لمصنف في الشرح تبيينها على أن التسمية المقنن بها الكلام يجوز أن تكون جزءاً من ذلك الكلام وأن
لا تكون بل لا تفاوت في حصول الابتداء بينهما فليست أملاً (قوله أو ترطيفة الحال الخ) يعني ان المتعارف في
مقام الحمد أراد جملة يكون الحمد أو ما شئت منه عمدة فيها لا قيداً فعدل عنه ههنا لتسوية فلا يريد أن
الحال يقتضي عاملاً بعدد تقديره يكون جملة فعلية على ما قدره ههنا أو جملة اسمية وهذا التخصيص أما
أما حوز من قوله على ما هو المتعارف أو من جعل قوله نحو الحمد لله أو أجد الله صفة للجملة أو حالاً عنها
فقلت ذاق أجد الله يجوز أن يكون حالاً مثل حامداً فإذ كره لا يصلح أن يكون وجهاً لترجيح حامداً
عليه قلت الأصل في الجملة الاستقلال فلواتي بها كان ظاهراً في خلاف المقصود ولا أقل من استواء
الاحتمالين بخلاف حامداً (قوله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما) ان أريد بالتسوية بينهما
كونهما قبيدين للكلام ورعاية التناسب بينهما كونهما قبيدين من جنس واحد وهو الحال يكون قوله محاول

الاسلوب المشهور فائدة يعتد بها (قوله أو ترطيفة الحال على ما هو المتعارف عندهم) أقول يعني
أن المصنف لما رأى أن حديثي التسمية والتعبد متعارضان مع راءة كلام الشارع عن أمثاله وان ما ذهب
ليه القوم والتوفيق بينهما من مجرد جعل أحدهما على الحقيقي والاخر على الإضافي لا يصح فوهن شوب
ضعف مع الغيبة أراد ان يوفق بينهما بإدق وجهه وأحسنه بحيث تكون عبارته مشعرة به فاختر في الحمد
طريقة الحال تسوية بين الحمد وبين التسمية في مطلق القيدية ورعاية للتناسب بينهما في خصوصية الحال
فان التسمية أيضاً كذلك ومن الظاهر المكشوف ان المقيد لا يوجب جددون القيد فالابتداء لا يوجب جددون
كل واحد من التسمية والتعبد بل بدون الصلاة ونظرها لاها أيضاً قيود فيكون كما يصرح به أمر عرانيا

بالحسي كإبتناء البناء على
الاساس والسقف على
الجدران ونحو ذلك مما
يدرك الطرفان بالحواس
بناء على التباد وتعارض
ذلك إلى الادهان فلا يصح
تعريف أصل الفقه
بهذا التعريف لعدم
صدق الإبتناء على الذي
في أصول الفقه وحاصل
الدفح أن الإبتناء كما هو
شامل للحسي شامل
للعقلي فعني إبتناء الفقه
على أصله الذي هو الأدلة
الأربعة ترتب الحكم على
دليله ولا شأن أن
المصنف ليس في صدور
تعريف الإبتناء
وتقسيمه إلى أنواعه
وتعريف أقسامه وإنما
هو في صدور صحيح أخذ
الإبتناء في تعريف
الأصل المضاف إلى
الفقه ببيان أن الإبتناء
شامل لكل أنواعه
وأن الإبتناء فيما نحن فيه
هو ترتيب الخ اذ لم تكن
الشبهة إلا بحسب خفاء
معنى الإبتناء في أصول
الفقه فلا يريد أن ترتب
الحكم لا يصلح تفسيراً
للإبتناء العقلي لعدم
صدق على إبتناء لجاز
على الحقيقة والمعقول

فهو أبتروكل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجدتم فحاول ان يجعل الحمد قيد اللابتداء محالاً عنه كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان التصيين متعارضان ظاهراً

ان يجعل الحمد الخ نشر امر تباوان أريد بانسوية اتحادهما في النوع أعنى الخالبة كما هو المناسب وبالمناسبات اتحادهما في الجنس أعنى التقيدية بكون قوله فحاول الخ نشر امر شوشا وقوله فقد ورد في الحديث بين ان للعلمة الباعثة على رعاية النسوية رحاصه ان استحباب ابتداء الامور من التمام بالحدث وورود الحديث فيها انما هو على غلط واحد بل اتفقت فيذبحي أن يورد في الامثال متناسين بل متساويين بقدر الامكان فلهذا حازل المصنف الخ وفي قوله حالاً عنه حذف مضاف أي حالاً عن فاعله أو ناسخ لان الحال قيد للعامل فكأنه حاله ومعنى ذي بال ذو شرف وشأن يهتم به والمراد كل أمر ذي بال يلاحظ أنه كذلك ويقصد بالابتداء ولا يجعل وسيلة الى ابتداء آخر فلا يرد أن كلاً من التسمية والتعميد أمر ذو بال فلا بد له بمقتضى الحديثين من تسمية وتعميد آخر فيسلسل والابتدائي الاصل مقطوع الذنب والمراد كونه ناقصاً غير معتد به وفيه رمز الى ان نقصان الاول يسرى الى الآخر والجدتم مقطوع اليد من الجذم وهو القطع وليس من الجذام وهو الداء المعروف لانه يقال منه جذم الرجل بضم الجيم وهو مجذوم ولا يقال أجدتم كذا ذكره الجوهري ونقل جاز الله في الفائق أن الاجذم راجع الى الجذم والمصاب بالجدام واعلم أن صاحب الكشف صرح بان ما ذكر نقل الحديث بالمعنى اذ لم يوجد المذهب المذكور بعينه بل أخرجه الحافظ عبد الفاهر في أربعين وابو عوانة وابن حبان في صحيحهما كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو أجدتم وأخرج الشيخ شهاب الدين في تخرجه أحاديث الكشاف بل لا يبدأ فيه بسم الله فهو أقطع (قوله لانه قدم التسمية الخ) دفع لما يتوهم من أنه كيف أورد التسمية والتعميد على الترتيب المخصوص مع أنه مفقوت للتسوية المقصودة وتلخيص الدفع أن مقتضى التصيين التسوية بقدر الامكان وهي بان لا يقدم أحدهما على الآخر وهو محال وبعد تقديمه لو أتى التصان على ظاهرهما لقات العمل بأحدهما بالكلية فعلم ان المراد بالبدء فيهما أو في أحدهما الاضائي فعمل الابداء في حديث البسلة على الحقيقي وفي حديث الحمدلة على الاضائي وقدم التسمية عليه اقتداء بالكتاب والاجماع المعقد على تقديم البسلة على الحمدلة فيما اذا اجتمعا فلا يرد الاشكال بقوله تعالى انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فان قلت اذا جازنا خبير التسمية عن غير التعميد فمن التعميد أولى قلت بعد تسليم ان قوله تعالى انه من سليمان من مضمون الكتاب انما قدم اسمه تعظيماً لاسم الله ومخافة أن يقع الطعن والتنقيص عليه حين فتح الكتاب فوجه العدول هناك ظاهر

يعتبر متدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث وتقديره الامور المذكورة فيحصل التوفيق بينهما من غير احتياج الى حل أحدهما على الحقيقي والآخر على الاضائي على وجه تشعربه العبارة وان عبارات القوم وان أمكن أن نحمل على ما أفاده من التوفيق لكنها خالية عن الاشارة بظهور من هذا التقرير أن قوله فحاول ان يجعل الحمد قيد الابداء ناظر الى قوله تسوية بين الحمد والتسمية وقوله حال عنه ناظر الى قوله ورعاية للتناسب بينهما وقوله كما وقعت التسمية كذلك تشبيه في كلا الامرين ولما ورد أن هذا التوفيق انما يتأتى حل الابداء على العرف الممتد وهو خلاف الظاهر اذ لا يطلع عليه الا لاحاد من المدققين وأما اذا حمل على الظاهر المتبادر الى الاذهان ابتداء وهو كونه آتياً فلا يتأتى ذلك بين وجه تقديم التسمية مشيراً الى الابراد وجوابه بقوله لانه قدم لان التصيين متعارضان ظاهراً بناء على حل

على العلة (قوله وتعرفه بالخارج اليه لا يطرده) اعلم أن التعريف السابق للاصل هو الذي أورده في غير السلام وغيره من الاثمة الاعلام وعدل عنه في غير الدين من الخطيب الرزقي في الحصول وغيره الى تعريفه بالخارج اليه بضمه بزعم أنه تعريف بالاعم شامل للمراد وغيره (قوله اعلم أن التعريف يعنى التعريف الحقيقي المقابل للتعريف اللفظي الذي يفيد تحصيل صورة غير حاصلة في القوة المدركة وينقسم الى معرف للحقيقة التي عرفت وجودها بخصص باسم الحقيقي ويقابل الاعمى والى شارح للاسم باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج ويختص باسم التعريف الاعمى ويقع في المعادومات وفي الموجودات قبل العلم بوجودها وكل منهما كما يكون بالذاتي حسداً وبالعرضي رهماً فان اشتمل على جميع الذاتيات فهو الحد التام

والا فان اطلاق الامتياز
عن جميع ما عدا
واشتمل على الجنس
القريب فهو الرسم التام
والا فعد ناقص او رسم
ناقص هذا بخلاف
التعريف اللفظي فانه
انما يقيد احضار صورة
في المدركة بعد ان كانت
حاصلة في الخزانة لغير
المعرف لانفسه يتعلق
بالديهيات والنظريات
الحاصلة ومفاده تصور
معنى اللفظ من حيث
انه معناه لكونه مسبوقا
بلفظ وحشي غريب
مجهول المعنى والتصديق
بانه موضوع له المقصود
منه بالذات في العلوم
الحقيقية والتصوير
وبالعرض التصديق وفي
العلوم اللغوية بالتركيب
(قوله وشروط لكتلا
التعريفين الخ) على ما
الفاعل او المفعول
وبالجملة ان من شرط ذلك
هو صاحب المصطلح ومن
تابعه من المتأخرين وهو
غير مرضي عند المحققين
والمصنف انما بنى كلامه
على مذهب من عدل عن
التعريف المشهور
وعرفه بالاحتياج اليه بناء
على اشتراط المساواة في

اذا ابتداء باحد الامرين بقوت الابتداء بالاخر وقد أمكن الجمع بان يقدم أحدهما على الآخر
فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتابة الوارد بتقديم التسمية والاجماع
المعقد عليه وترك الماطف ثلاثا بشر بالتبعية فيحصل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا لامن

(قوله اذا ابتداء باحد الامرين بقوت الابتداء بالاخر) قيل لا نسلم هذا وانما يلزم لو لم تكن التسمية
حدانعم لو روي قوله عليه الصلاة والسلام بالحد لله برفع الدال لم يتبعه هذا لكن الظاهر ان الرواية بكسر ها
ولذا يقع الامتثال بالجملة الفعلية مثلا ونقل عن الشارح في الجواب ان من أتى بالتسمية لا يقال له حامدا
عروا وفيه نظر لان الحد العرفي على ما ذكره في شرح المطامع يتحقق في ضمن التسمية هذا وقال الخطابي كون
أحد الابتداءين مقول بالآخر اذا جعلت البناء في أحد والآخر متعلقة بالابتداء وجعلت في الحدتين
أيضا متعلقة بالبدء وأما اذا جعلت متعلقة بالحدوف كالالتباس والتبرك فلان الزمان الذي اعتبروه في
مقارنة الحال لوقوع مضمون عاملها جعلوه أعم من الحقيقي وهو الذي لا يفصل عما وقع فيه وتسميته
الاصوليون معيارا وغير الحقيقي وهو الذي يفصل ويسهونه ظرفا فيجوز أن يكون الالتباسان في زمان بهذا
المعنى فامكن وقوع الابتداء في حال الالتباسين من غير أن يلزم وجود ابتداء من متدافعين وذكر أيضا
انه يجوز أن يكون أحدهما اما بالجنان أو باللسان أو بالكتابة والآخر بما تسمى منها أو يكونا بالجنان لجواز
انظار شيئين معا لبال في كل مما ذكره بحث أماني الاول فلان معنى العموم الذي اعتبره الصاعقة في مقارنة
العامل انه يجوز أن يكون للحال زمان فاصل عن زمان عامله حتى يكون مقارنته اليه ببعضه لا يتقاسم فاذا قلت
جاني زيدرا كبا جاز تقدم الركوب على المحي بشرط امتداده اليه ومقارنته اياه وأما جواز عدم المقارنة
أصلا فم يقل به أحد في التسمية والتصعيد أحدهما آخر لا يكون شئ منه مقارنا للابتداء الذي ليس زمانه
انقسام ومعلوم أن الالتباس بامر لا يتحقق بدون تحقق ذلك الامر فلوقارن الالتباس بالتسمية والالتباس
بالصعيد ذلك الابتداء لزم وقوع ابتداء من متدافعين وأماني الثاني فلان التسمية والتصعيد المعتمد بهما
المرجوع منهما حصول التعمق والتبرك ما يكون عن قلب حاضر وتوجه تام ولا يتيسر التوجه التام الى شيئين
الامن المجردين عن العلائق البشرية ودواعي التصنيف في أصول الفقه فبالضرورة يقع أحدهما غير
معتمد به عاريا عن المقصود (قوله ثلاثا بشر بالتبعية) يعني أن المعطوف في اصطلاح الصاعقة يسمى بالتابع فيكاد
يتوهم أن تابعيته في اللفظ تدل على تابعيته في المعنى وربما عارض بان في ترك العطف احتفال كون

الابتداء على الا في الذي هو الظاهر المنبسط اذا ابتداء باحد الامرين على تقدير جملة على الا في بقوت
الابتداء بالاخر على ذلك التقدير بلا مريية وأما اذا حل على العرفي الممتد فلا يتصور الابتداء باحد
القيدين لما عرفت أن المقيد لا يوجب دون القيد فلا يتصور فيه التعدد والحال ان الجمع والتوفيق
بينهما ممكن حيثما أيضا حتى لو لم يكن ممكنا لكان من الجائز الا كتفا بالتوفيق السابق لكنه ممكن بحمل
احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي لخصص التسمية بالحقيقة عملا بالكتابة الوارد بتقسيمها
على الصعيد فلا يتوهم ورود الاشكال بقوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم وان
كان مدفوعا لان الكلام فيما اذا اجتمعتا في الاول وعملا بالاجماع المنعقد على تقديم التسمية عليه اذ
ما من شارح في التصنيف الا يرفد التسمية على الصعيد فكان من قبيل الاجماع الفعلي ثم لما ورد على
هذا الترتيب لما اعتبر بين التسمية وكان الظاهر عطف الثاني على الاول فواجبه تركه ايجاب بقوله ترك
الماطف يعني من الحالمين لثلاثا بشر بالتبعية فيحصل بالتسوية المطلوبة بمعنى ان العطف باعتبار الحاليسه
وهي بالنظر الى الابتداء المقدر وقد عرفت انها مستوية فيه لا تتفاوت بينهما بوجه من الوجوه فلو
عطف أحدهما على الآخر لاخل بالتسوية لان العطف لكونه من التوابع وان كان في الاعراب مشعرا في

فَاعِلٌ يَقُولُ لَانَ قَوْلِهِ وَبَعْدَ فَا نَ الْعَبْدُ عَلَى مَا فِي النُّسخَةِ الْمَقْرُوءَةِ عِنْدَ الْمُصَنِّفِ صَارَفٌ عَن ذَٰلِكَ وَأَمَّا عَلَى
النُّسخَةِ الْقَدِيمَةِ فَالْمَالِيَّةُ عَن هَذَا الصَّارِفِ فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ خَالَ عَنهُ وَأَمَّا تَفْصِيلُ الْحَدِّ بِقَوْلِهِ أَوْ لَا وَثَابِتًا فَيَجْمَعُ
وَجُوهًا الْأُولَى

حَامِدًا مِّنَ الْأَحْوَالِ الْمُتَدَاخِلَةِ وَتَخْلُفُهُ بِالتَّسْوِيَةِ أَقْوَى (قَوْلُهُ صَارَفٌ عَن ذَٰلِكَ) لِأَنَّ لِقَضَائِمَهَا الصَّدَارَةَ
تَجْمَعُ عَمَلٌ مَّابَعْدَهَا فَيَمَّا قَبْلَهَا وَلَا يَلْزَمُ وَقُوعُ وَوَالْعَطْفُ فِي إِثْنَاءِ الْمُعْطُوفِ لِأَنَّ الْمُعْطُوفَ حِينَئِذٍ مَجْمُوعٌ بَعْدَ
يَقُولُ الْعَبْدُ حَامِدًا وَهَذَا لَا يَجُوزُ كَمَا ذُكِرَ قَبْلَ أَكْرَمَتْ زَيْدًا عَمْرًا وَضَرَبَتْ وَأَمَّا مَا نُقِلَ عَنِ الشَّارِحِ مَن تَحَقَّقَ
الصَّارِفُ بِحَسَبِ الْمَعْنَى إِذَا الْمَعْنَى حِينَئِذٍ بَعْدَ حُدِّ اللَّهِ وَالصَّلَاةِ عَلَى رَسُولِهِ وَإِذَا كَانَ حَامِدًا خَالَ لَامِنٌ فَاعِلٌ يَقُولُ
يَكُونُ الْمَعْنَى بَعْدَ حُدِّ اللَّهِ وَالصَّلَاةِ عَلَى رَسُولِهِ يَقُولُ حَامِدًا فَيَلْزَمُ خِلَافَ الْمَقْصُودِ فِيهِ بِحَثِّ إِذْ بَعْدَ تَسْلِيمِ
الْمَعْنَى الْمَذْكُورِ خِلَافَ الْمَقْصُودِ لِأَنَّهُ لَمَّا سَلَّمَ عَمَلٌ بِعَدِّ ذَلِكَ بِلِ مَعْنَاءِ بَعْدَ الْإِبْتِدَاءِ بِالتَّسْمِيَةِ يَقُولُ حَامِدًا وَلَا
نَسَلَّمَ أَنَّهُ خِلَافَ الْمَقْصُودِ (قَوْلُهُ فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ خَالَ) عَنهُ قَبْلَ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ يَرِيدُ الْأَمْرَ فِي النُّسخَةِ الْقَدِيمَةِ عَلَى زَوَالِ
الْمَنَاعِ عَن كَوْنِ حَامِدًا خَالَ لَامِنٌ فَاعِلٌ يَقُولُ وَلَا يَلْزَمُ بَعْدَ ذَلِكَ مَن تَحَقَّقَ الْمَقْتَضَى الْمُرْجِعُ لِإِلْزَمِ الظُّهُورِ وَالْأَلَا
فَعَالِيَهُ تَحَقَّقَ جَوَازُ الْأَمْرِ مَعَ أَن تَوَجُّهُ السَّابِقِ يَقْتَضِي أَن يَكُونَ التَّعْبِيدُ قَبْلَ الْإِبْتِدَاءِ كَمَا كَانَ التَّسْمِيَةُ
قَبْلَهُ وَأَجِيبُ بَانَ تَعْلُقُ شَيْءٌ مِّنَ الْكَلَامِ الَّذِي يَقَعُ بَعْدَ التَّسْمِيَةِ بِهَا خِلَافَ الْمَعْهُودِ بِحَيْثُ لِيُوجِدَهُ تَطْبِيرًا سَجْمًا
فِي كَلَامِ الْمُصَنِّفِ فَانَّهُ لَمْ يَجْعَلِ تَسْمِيَةَ التَّنْفِيحِ مِنَ الْكِتَابِ حَيْثُ صَرَّحَ فِي قَوْلِهِ إِلَيْهِ بِصَدِّ الْكَلِمِ الطَّيِّبِ وَالْعَمَلِ
الصَّالِحِ رَفَعَهُ بَانَ أَضْمَارًا قَبْلَ الْمَذْكُورِ بِالْجَمَلَةِ ظُهُورَ الْعَامِلِ وَصَاحِبِ الْحَالِ سَبَبًا لِلظُّهُورِ وَأَنْتَ خَيْرُ بَانَ
بَعْلٌ حَامِدًا خَالَ لَامِنٌ فَاعِلٌ يَقُولُ بِقُوتِ الْعَمَلِ بِحَدِيثِ الْإِسْدَاءِ بِالتَّعْبِيدِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْكِتَابِ الْأَنَّى يَجْعَلُ
جَمِيعَ مَا ذُكِرَ بَعْدَ الْقَوْلِ دَاخِلًا تَحْتَهُ وَفِيهِ نَوْعٌ بَعْدَ سَجْمًا إِذَا الْوَحْظُ تَقَدَّمَ التَّأْيِيفُ عَلَى الْخَطْبَةِ الْمَشْتَبَهَةِ عَلَى
التَّصْبِيهِ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ مِّنَ كَلَامِهِ وَلَعَلَّ هَذَا عَوَالِ السَّرْفِ فِي تَبْيِيرِ النُّسخَةِ الْقَدِيمَةِ أَيْ النُّسخَةِ الْمَشْهُورَةِ (قَوْلُهُ
فَيَجْمَعُ وَجُوهًا) مَن جَمَلَةُ الْوَجُوهِ الْمُحْتَمِلَةُ الْغَيْرُ الْمَذْكُورَةُ فِي الْكِتَابِ أَنَّ الْمُرَادَ بِمُجَرَّدِ التَّكْرُرِ وَالتَّكْرُرِ أَيْ
حَامِدًا أَحَدًا كَثِيرًا مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى كَمَا فِي قَوْلِهِ نَعَالَى ثُمَّ أَرَجَعَ الْبَصَرَ كَرْتَيْنِ وَمِنْهَا مَا نُقِلَ عَنِ الْمُصَنِّفِ أَنَّ الْمُرَادَ
أَوْ لَا فِي التَّنْفِيحِ وَثَابِتًا فِي التَّوَضُّعِ وَيُنْبَغِي أَن يَجْمَعُ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ جَمَاعَةً مِنَ الْحَدِّ الْأُولَى وَالثَّانِي فِي التَّنْفِيحِ
فَتُوجِدُ الْمَقَارَنَةَ بَيْنَ الْحَالِ وَعَامِلِهَا وَأَمَّا جَعْلُهُ مَن قَبِيلِ

أُصْدَقَهُ فِي مَرِيَّةٍ وَقَدَامْتَرْتُ * سَجْمَابَةُ مَوْسَى بَعْدَ آيَاتِهِ التَّسْعِ

كَأَقْبَلِ فِيهِ إِنْ ذَٰلِكَ فِي الْجَمَلَةِ الْمَاضِيَةِ بِالصَّدَارَةِ بِسَدِّ كَمَا تَقَرَّرُ فِي مَوْضِعِهِ وَمِنْهَا بِنَاءٌ عَلَى أَنَّ الدِّيَابِجَةَ
مُتَأَثِّرَةٌ عَنِ الْكِتَابِ حَامِدًا أَوْ لَا عَلَى التَّوْفِيقِ لِلتَّسْتَعَالِ بِهَذَا الْأَمْرِ الْخَطِيرِ وَثَابِتًا عَلَى الْأَعْيَانِ وَالتَّيْسِيرِ

الْجَمَلَةُ بِتَبْعِيَّةِ الثَّانِي لِلأُولَى بِحَسَبِ الْوُقُوعِ وَإِنْ لَمْ يَقْتَضِهَا حِينَئِذٍ يَكُونُ قَوْلُهُ وَتَرَكُ مَعْطُوفًا عَلَى عَمَلٍ وَبِحْتِمَلِ
أَنَّ يَكُونُ مَعْطُوفًا عَلَى إِبْرَادِ حَاوِلٍ لَكِنِ الْأُولَى أَوْلَى لَفْظًا نَهَرَ بِهِ مَعْنَى لَزِيَادَةِ دَقَّةِ فِيهِ فَتَلْخُصُ مَن جَمِيعُ
مَا ذُكِرَ أَنَّ الْمُصَنِّفَ كَانَ وَفَّقَ بَيْنَ النَّصْبِ بِعِبَارَتِهِ عَلَى الْإِعْتِبَارِ الْأُولَى لِأَنَّ بِنَاءَهُ بِإِشَارَتِهِ عَلَى الْإِعْتِبَارِ
الثَّانِي لَهُ فَتَسَدَّرُ فَإِنَّ هَذَا الْمَقَامَ مِمَّا اشْتَبَهَ عَلَى أَقْوَامٍ حَتَّى ضَلَّ عَنْهُمْ الْمُرَامُ فَأَضَلُّوا كَثِيرًا مِّنَ الْإِنَامِ
(قَوْلُهُ لَانَ قَوْلِهِ وَبَعْدَ فَا نَ الْعَبْدُ الْمُتَوَسِّلُ) أَقُولُ لِأَنَّ إِنْ يَجْعَلُ عَمَلٌ مَّابَعْدَهُ فَيَمَّا قَبْلَهُ فَخُصُوصًا إِذَا قَدَّرَ مَا قَبْلَ
بَعْدَ مَا عَلَى النُّسخَةِ الْقَدِيمَةِ وَهِيَ هَكَذَا وَبِ حَلِيَّةِ الصَّلَاةِ وَجَلْبَانًا وَمَصْلَبًا يَقُولُ الْعَبْدُ الْمُتَوَسِّلُ الْخ
فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ خَالَ عَنهُ أَيْ عَن فَاعِلٍ يَقُولُ لِأَنَّهُ ثَابِتٌ فِي الظَّاهِرِ وَبِحَسَبِ مَن الْكِتَابِ وَخِلَافَهُ مَحْتَمَلٌ قَالَ
(فَيَجْمَعُ وَجُوهًا) أَقُولُ فَإِنَّ قَبْلَ مَثَلٍ يَحْتَمَلُ أَن يَكُونَ مَعْنَى أَوْلَى فِي التَّنْفِيحِ وَثَابِتًا فِي التَّوَضُّعِ قَدَا
لِلْإِنْتِفَاءِ الْمَقَارَنَةَ بَيْنَ الْحَالِ وَالْعَامِلِ حِينَئِذٍ اللَّهُمَّ الْأَنَّى يَجْعَلُ مَن قَبِيلِ قَوْلِ الشَّاعِرِ

أُصْدَقَهُ فِي مَرِيَّةٍ وَقَدَامْتَرْتُ * سَجْمَابَةُ مَوْسَى بَعْدَ آيَاتِهِ التَّسْعِ

التعريف الحقيقي
والاممي الزام عليه فما
قبل اشتراط الطرد في
مطلق التعريف ممنوع
لا سيما الاممي فان كتب
اللغة مشعونه بنفسير
الالفاظ عما هو اعم من
مفهومها وقد صرح
المحققون بان التعريفات
التافسة يجوز ان تكون
اعسم ليس بشئ على ان
ما وقع في كتب اللغة من
التفاسير غالبها التعريف
اللفظي دون الاممي على
ما ذكره السيد
الشريف (قوله ولا شأن ان
تعريف الاصل اعمى الخ)
اي ليس بلفظي حسني
يدفع الاعراض عن
صاحب المصطلح ومن
تابعه من المتأخرين بانهم
اغماطوا الطرد
والعكس في التعريف
الحقيقي والاممي واما
التعريف اللفظي فانهم
لا يبالون فيسه اهل
التصديق في عدم اشتراط
المساواة والطرد
والعكس بل في غيره من
التعريفات وهذا
التعريف لفظي فلا
يضره عسدم الاطراد
ومن لم يفرق بين
التعريف الاممي

واللفظي على كلام
المصنف بأنه يبين أن
لفظ الاصل في اللغة
موضوع للمركب
الاعتباري الذي هو
الشيء مع وصف ابتداء
الغير عليه أو احتياج
الغير اليه واعتراض عليه
بان هذا لا يدخل له في بيان
فساد التعريف اذ عدم
الاطراد مقسده اسميا
كان أو غيره ولم يثبت على
أن ما ذكره تفسير
التعريف اللفظي وهو
غير الاسمى وأن مقصود
المصنف هو الاحتراز عن
اللفظي دون الحقيقي
ثم كلامه ينادى أن
المقصود منه هو
التصديق بأن لفظ
الاصـل موضوع لذلك
وليس كذلك لان
المقصود تصور معنى
الاصـل مع قطع النظر
عن انطباقه على طبيعة
موجودة على أنه
لا يستقيم الا في العلوم
اللغوية (قوله لا يسمى
أسلا) أي في اللغة وهو
ظاهر ومن يدعي خلاف
ذلك فعليه البيان فلا يرد
منع عدم صدق الاصل
على الفاعل بأن الفعل
مرتب عليه ومستند اليه
ولامعنى للارتقاء الا ذلك

الحمد يكون على النعمة وغيرها فالحمد تعالى يستحق الحمد أولاً لان الكمال ذاته وعظمته صفاته وتأيينا
لجليل نعماته وجزيل آياته التي من جلتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب الثاني ان نعم الله
تعالى على كثيرها ترجع الى ايجاد وابقاء أولادها وابقاء نبيه فيصعد على القسمين تأسيما بالسور
المفتحة بالتعبد حيث أشير في الفاعلة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء وأولاً وفي

ثم المقصود من ذكر محتملات الكلام بيان المراد بانه ليس بخارج عنها وفي هذا تيسير لطريق
تحصيل مراد المصنف المطالب بانضباط موقع فكره ومطارح نظره على انه لا يجب أن يكون المراد أحد
محتملات اللفظ بالتعيين بل اذا كانت المحتملات كلها صحيحة في نفس الامر فكثيراً ما يكون الجموع بالنظر
الى مقصود المتكلم على السواء فلا يرد أحد ما يعينه ولا ينصب قرينة على تعيينه لتذهب نفس السامع كل
مذهب ممكن وما قالوا من انه لا بد للتعريف من قرينة معينة فانما هو عند تعيين مراد (قوله الكمال ذاته
وعظمته صفاته) أي لذاته الكاملة وصفاته العظيمة وههنا اعتراض مشهور وهو أن الحمد في المشهور إنما يكون
بإزاء أمر اختياري فلا يكون ذنه تعالى محموداً عليها ولا صفاته تعالى اذا ليست اختيارية والا لزم حدودها
على ما نقرر في الكلام وأجيب بان الحمد في مثله مجاز عن المدح كما في قوله تعالى عسى أن يعثروا لربن
مقاماً محموداً وقول الشاعر * الصبر يحمد في لمواطن كلها * والمدح يتم الاختياري اتفاقاً

وأما ما ذكره الشريف في حواشي الكشاف من انه أيضاً مخصوص بالاختياري عند صاحب الكشاف على
ما صرح به في تفسير قوله تعالى ولكن الله يحب اليكم الايمان ففيه بحث لان المفهوم المتبادر مما ذكره
صاحب الكشاف حال الاختيارية المدح به لا المدح عليه ولا يلزم بين اختيارية يتم ما لا يتم بشرط
أحد اختيارية المحمود به وقد يجاب عن الاول بان استحقاقه تعالى للحمد لم يخص وصفه دون وصف
لكون الكل في غاية الكمال وكانت ذاته تعالى كافية في جميع صفاته من غير احتياج الى الغير جعل استحقاقه
لجميع صفاته استحقاقاً ذاتياً عن الثاني بان تلك الصفات منبثه عن افعال اختيارية والحمد عليها باعتبار
تلك الافعال فالمحمود عليه اختياري في المآل وبان تلك الصفات اكون الذات كافيها بمنزلة افعال
اختيارية يستقل فيها افعالها ونشئت الخطابي في الجواب عن الثاني بما ذكره الآسدي من ان
صدور صفاته عنه سبحانه بالاختيار لا يستلزم حدودها لان قصده تعالى لما كان في غاية القوة
ونهاية الكمال جاز أن لا يتخلف عنه المقصود المختار بل يكونان معاً بالزمان مع تقدم الاختيار بالذات
وفيه بحث اذ لا يصح فيما يتوقف عليه الفعل الاختياري كالعلم والفسفرة والانسلاسل أو تقدم الشيء على
نفسه فتأمل (قوله من جلتها التوفيق) ان أراد بانعمة والنعماء والا لآء نفس النعمة فالتوفيق مصدر
من المبني للمفعول وان أراد بها الانعام بناء على أن الحمد على ما هو من اوصاف المحمود أو وقع فهو
من المبني للفاعل قوله تأسيما بالسور المفتحة بالتعبد قال في الحاشية بيان ذلك أن القرآن
يشتمل على خمس سور مصدرة بالتعبد والفاصلة لما كانت أم الكتاب أشير فيها الى نعمتي
الايجاد والابقاء في داري الفناء والبقاء اما الى الايجاد الاول بقوله رب العالمين فان الانحراج من العدم

قال (لكمال ذاته وعظمته صفاته) أقول أي لذاته الكامل وصفاته العظيمة فان قيل الذات هو كيف يستحق
الحمد والمحمود عليه يجب أن يكون فلا اختيارياً قلنا معنى استحقاق الذات استحقاقه بصفاته الذاتية
فانها لم تكن غير الذات وان لم تكن عينيه أيضاً أعطيت حكم الذات بخلاف الافعال يدل على ذلك ذكر
الصفات مع الذات وذكر الاستحقاق الفعلي في مقابلة الاستحقاق الذاتي ثم جعلت تلك الصفات لانها
عن الافعال الاختيارية أو اكون الذات كافيها بمنزلة افعال اختيارية يستقل فيها افعالها وقال بعضهم
الاقتضاء سبق الاختيار لحدوثه لجواز كونه بالذات بالزمان وليس بشئ لانه مخالف للمذهب لان
المتكلمين لا يقولون بان تقدم الذاتي قال (الى ايجاد وابقاء) أقول أي نقل عنه أنه قال ليس المراد أن أولاً

السبب الى الابد في الملائكة الى الابقاء. ثانياً الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الاولى والاخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالجملة من كماله ويوصل الى العباد من فوائده وفي الاخرة على

الى الوجود اعظم تزيينه وأما الى الابقاء الاول في قوله تعالى الرحمن الرحيم أي المنعم بجلالات النعم ودقائقها التي بها الابقاء وأما الى الابد الثاني في قوله تعالى مالك يوم الدين وهو ظاهر وأما الى الابقاء الثاني في قوله اياك نعبدك اياك نعوذ بك من الهم والحزن ذلك يعود الى الاخرة والوصول الى الجنة وسعة الرحمة ثم أشير في كل من السور الأربع السابقة الى واحدة من النعم الأربعة أتمنى سورة الانعام في الابد الاول وهو ظاهر وأما في سورة الكهف في الابقاء الاول فان نظام العالم بقاء النوع بكون النبي عليه السلام والكتاب وأتمنى سورة السبا في الابد الثاني لانسباقة الى اثبات المشرو والرد على منكري الساعة حيث قال سبحانه وتعالى وقال الذين كفروا لآئتنا الساعة التي تأتينا بغتة وهم لا يشعرون وأتمنى سورة الفاطر في الابقاء الثاني بقوله جاعل الملائكة رسلا على ما قيل انه إشارة الى نطق الملائكة لاهل الجنة بالتسليم واستقبالهم بالتعجيل والتكريم انتهى كلامه وأنت خبير بان غرضه وجدان الإشارة الى الحمد على الامور الأربعة المرتبة في السور الأربع المرتبة بحيث توجد الإشارة الى المقصود في أول الكلام وان وجدت الى غيره فيه أو فيما بعده لكن الانسب أن يشار الى الكل في الفاتحة بقوله رب العالمين فان الترتيب نعم الدينوية والاخر به وكلاهما فرع الابدان وحيث توجد كل ما فصله في الآية الأولى وعلى ما ذكره يحتاج أن يجعل اياك نعبدك من متعلقات الحمد وان يشار الى الابد الثاني في سورة السبا بقوله وله الحمد في الاخرة لانه أقدم وأولى (قوله وله الحمد في الاولى والاخرة) هذه الآية وقعت في سورة

وثانياً نظراً لاجداد الابقاء لظهور انهما متعلقان بما ذكر المراد ان في تفصيل الحمد وتعيينه بهما إشارة الى نعمتي الابد والابقاء أو لانهما على معنى جامد في أول الامر على الابد والابقاء في الدنيا وفي ثاني الحال على الابد والابقاء في الاخرة ثم ان القرآن يشتمل على خمس سور مصدرة بالتعجيل والافتحة لما كانت أم الكتاب أشرفها الى نعمتي الابد والابقاء في داري الفناء والبقاء أما الى الابد الاول في قوله رب العالمين فان الاخراج من العدم الى الوجود اعظم تزيينه وأما الى الابقاء الاول في قوله الرحمن الرحيم أي المنعم بجلالات النعم ودقائقها التي بها الابقاء وأما الى الابد الثاني في قوله مالك يوم الدين وهو ظاهر وأما الى الابقاء الثاني في قوله اياك نعبدك اياك نعوذ بك من الهم والحزن ذلك يعود الى الاخرة والوصول الى الجنة وسعة الرحمة ثم أشير في كل من السور الأربع السابقة الى واحدة من النعم الأربعة أتمنى سورة الانعام في الابد الاول وهو ظاهر وأما في سورة الكهف في الابقاء الاول فان نظام العالم بقاء النوع بكون النبي عليه السلام والكتاب وأتمنى سورة السبا في الابد الثاني لانسباقة الى اثبات المشرو والرد على منكري الساعة حيث قال وقال الذين كفروا لآئتنا الساعة التي تأتينا بغتة وهم لا يشعرون وأتمنى سورة الفاطر في الابقاء الثاني بقوله جاعل الملائكة رسلا على ما قيل انه إشارة الى نطق الملائكة لاهل الجنة بالتسليم واستقبالهم بالتعجيل والتكريم ولا يذهب على ذي درجة في صناعة التوجيه ان مراد الشارح وجدان الامور الأربعة المرتبة في السور الأربع المرتبة بحيث توجد الإشارة الى المقصود في أول الكلام وان وجدت الى غيره فيه وفيما بعده في سورة الانعام توجد الإشارة الى الابد الاول بقوله خلق السموات والارض وقوله خلقكم من طين ولا ينافيه وجود الإشارة بما بعده الى غيره وكذا في سورة الكهف توجد الإشارة الى الابقاء الاول بقوله أنزل على عبده الكتاب ولا ينافيه وجودها فيه أو فيما بعد الى غيره ثم لا يخفى ان الأولى لانسباقة الإشارة في سورة السبا الى الابد الثاني من قوله وله الحمد في الاخرة لانه أقدم وأولى قال (على معنى انه يستحق الحمد الخ) أقول هذا توجيهاً لعبارة المصنف وتصريح

وان كلامه في باب المجاز يدل على أن كل محتاج اليه فهو أصل حيث قال وإذا كان الأصلية والفرعية من الجانبين يحوى المجاز من الطرفين كالجزم مع الكل فان الجزء يتبع الكل والكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء أصلاً وذلك لانه انما يدل على تحقق وصف الاصلية فيها وصحة التوسيف بها لاعلى ورود اللغة باطلاقة ووقوع استعماله (قوله والفقهاء الخ) اعلم أن أسماء العلوم المدونة تقع على مسائل هذا الفن التي هي مقصود المدون وهذا هو الحقيقة في عرف الصناعة وعلى التصديقات المتعلقة بها والتعريف الثاني للفقهاء وهو المتداول بين أصحاب الشافعي ناظر اليه ومبني عليه وعلى الملكات الحاصلة من مزاولتها وهو بهذا المعنى هو الذي عيرفه الامام أبو حنيفة رحمه الله وهو حقيقة الفقه وما كان يطلق اسم الفقه في الصدر الاول الاعلى

ولعنان الثناء اليه ثانيا

هذه الملكة الفاضلة الشريفة والبصيرة الراضعة النبية وصاحب هذه الملكة الغالبة هو المحقق والفقير على الحقيقة وفقه أي حنيفة وسائر الأئمة الاجلّة وكبراء العصاة والتابعين وأعلام الامّة بهذا المعنى وكأولاً يتمكنون بها من فرط الاطلاع على أحكام الشريعة وأسرار المعرفة وغوامض مسائل الحكمة واستنباط المسائل الفروعية والوقوف على دقائقها عن أدلتها التفصيلية وأمام من يحفظ المسائل الفقهيّة عن أدلتها وجعلها المدوّلة بها من غير حصول نقل الملكة فهو الفقيه والعالم بالفقه بمعنى صاحب العلم بالصناعة والمسائل المدونة وهذا الحال هو الغالب على علماء القرون الوسطى قال الغزالي في بيان تبديل أسامي العلوم الفاشرة الى معان أخرى لم تكن مرادة لاهلها منها احم الفقه تصرفوا فيه وخصوه بعلم الفتاوى والوقوف عليها وعلى

ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى وآخردعواهم أن الحمد لله رب العالمين فان قلت فقد وقع التعرض للعمد على الكبرياء والا لآء في داري الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا أي صار فاعطفا على حامدا

القصص الا انه لا وافي له الحمد بل نظم الآية الكريمة وهو انه لا اله الا هو له الحمد في الاولى والاخرة ووقع في سورة السبا الحمد لله الذي له مافي السموات وما في الارض وله الحمد في الاخرة فذكر القاصي أن تقديم الصلوة يعني له في الحمد في الاخرة للاختصاص فان النعم الذي يوهبه قد تكون بواسطة يستحق الحمد لا بجمها ولا كذلك نعم الاخرة وأراد بما ذكره الفرق بين ما وقع في صدر السورة أعنى الحمد لله وقوله له الحمد وفيه بحث لان الصلوة قدمت في آية القصص أيضا مع ان الحمد هناك وقع بإزاء النعم التي يوهب أيضا على أن قوله ولا كذلك نعم الاخرة ممنوع رأي وساطة أقوى من شفاعته رسول الله عليه السلام والملائكة والصالحين وغامض شفاعته مقام محمود الاله بحمده الاولون والآخرون كما رواه البخاري وأيضا تقديم الصلوة كما أفاد الاختصاص فيما ذكره أفاده اللام الجارية في قوله الحمد لله الذي له مافي السموات وما في الارض فلم يتضح الفرق اللهم الا أن يصار الى ما ذهب اليه الجدي في تفسير الفاتحة من أن الاختصاص الذي أفاده التقديم نبوي والذي أفاده الحمد لله انبئني وبذلك أبطل قول الشارح والشريفي ومن وافقهما باستواء تخصيص الجنس والاستغراق في المناقاة لمذهب الاعتزال ظاهرا وقد فصلناه في حواشي المطول فليتنظر فيها (قوله التي لا عين رأت الخ) تلجج الى قوله عليه السلام يقول الله تعالى أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ذخر من به ما اطعمت عليه هكذا أورد الامام البخاري الحديث النبوي في تفسير الم سجدة قالوا هذا من الغريب حيث استعملت به معربة بجمروة بين وخارجة عن المعاني الثلاثة لها وهي كونها اسم للدع ومصدر بمعنى الترك واسم امر فالكيف وفسر به بغير وتماثل أن يقول جاز أن تكون مصدرا بمعنى الترك ومن للتعليل والمعنى أعددت لعبادي الصالحين من أجل تركهم ما علمتموه من المعاصي فلا تكون خارجة عن المعاني الثلاثة (قوله فان قلت فقد وقع التعرض) منشأ السؤال الوجه الثالث لا الاول لعدم التعرض فيه للعمد في دار البقاء ولا الثاني لعدم التعرض فيه للعمد على الكبرياء أيضا وقد يجاب عن السؤال بأن معنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا أكثر الحمد

بان أولاً وثانياً بمعنى في الدنيا والاخرة ولهذا قال في السؤال الاخير فعلى الوجه الثاني يكون حامدا الخ وان جعل تفسير الآية يؤل معنى العبارة اليه أيضا (قوله واليه) أي الى قوله وفي الاخرة على ما شاهد من كبريائه قال (فان قلت فقد وقع التعرض الخ) أقول الفاء في قوله فقد وقع التعرض تدل على ان منشأ السؤال هو الوجه الثالث يعني اذا أراد بالحمد أولاً والحمد ثانياً هذا المعنى الذي فيه فقد وقع التعرض للعمد على الكبرياء والا لآء في دارين وهو متناول في الثناء فيبقى قوله ولعنان الثناء اليه ثانياً مكرراً محضاً وتلخيص الجواب ان استعمال الثناء ههنا من قبيل استعمال المقيّد في المطلق كالمشفر للثبوت بقرينة ذكره به الحمد فيكون الثناء بمعنى التعظيم مطلقاً ومعنى صرف الثناء اليه قصد تعظيمه وبسبب التقرب اليه في كل ما يصلح للتقرب به اليه من الاقوال وصرف الاموال وانما احتاج الى ذكره بعد ذكر الحمد اشارة الى أنواع العبادات فان نعم الله التي من جملتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون باللسان فلا وجه للاقتصار عليه وقد يقال ان الثناء وان لم يتناول مساوي الاحوال لكن صرف عنان الثناء الى جنبه تعالى كناية عن قصد تعظيمه وبسبب التقرب اليه في كل ما يصلح للتقرب به من الاقوال والاحوال فان هذا لفصداً بلزماً ذلك الم صرف ولينقل

قلت

قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الاخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى وتقدس عالمه الماتعني المستحق للثناء ووجهه فان قلت من شرط الحلال المقارنة للاهل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لا بتدئ بل الظرف حال والمعنى متبركا بسم الله ابتداء الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر بمتممها

(قوله قلت معناه قصد تعظيمه) يريد ان الكلام من قبيل النكابة فان قصد تعظيم من يصرف الى جنابه العنان والتقرب والتوجه اليه بالكلية ملزومات عرفية بصرف العنان اليه فاندفع الاعتراض بان هذا التمايز مستقيم لو كان الثناء متناولا لغير الاقوال ولكنه كالتجدي يختص باللسان وان حمل الثناء على المعنى العام مجازا فيجمل الحمد عليه فاي حاجة الى ذكر الثناء ووجه الدفع ظاهر على انه لا يجزم باختصاص الثناء باللسان بل المفهوم من كتب اللغة انه الايمان بما يشعر بالتعظيم ويمكن ان يدفع السؤال ولو قيل باختصاص الثناء باللسان بوجه غير ما ذكره الشارح وهو ان المصنف لما عدل عن الجملة الاسمية الى الفعل على ثبوت جميع محامد الحامدين له افادته بقوله ولعننا الخ بناء على ان لام الثناء للاستغراق (قوله فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر) اراد باستيجاب التعمير الشكر انه تعالى اوجب الشكر عليها بتبليغ الشارع لانها تستوجب عقلا لانه خلاف مذهب الاشاعرة ثم المفهوم من وجوب الشكر العرفي وقد صرحوا بذلك (قوله وفيه اشارة) قبل هذا اشارة الى جواب آخر يعني ان تقديم الظرف اعني اليه للاختصاص فمن ذلك القول تخصص جنس التسمية تعالى ولم يفهم هذا من الكلام السابق اذ لو سلم دلالة اللام الجارة في الله على الاختصاص التبوي فالمستفاد منه حصر فرد الحمد القائم بالحامد لا حصر جنسه (قوله من جميع الجهات) يحتمل ان يتعلق بالصرف وبالثناء على ارادة الوارد والاول اظهر (قوله ليست الباء صلة لا بتدئ بل الظرف حال) يعني فالعامل انما هو مطلق الابتداء لا الابتداء بالتسمية والابتداء

هذا اليه فليأمل قال (وفيه اشارة الى ان الاخذ) أقول لما بين صحة قوله ولعننا الثناء اليه ثانيا واثباته اراد ان يبين خاصية افلاها بعض خصوصيات ذلك التركيب وهو تقديم اليه على ثانيا فانه يفيد قصر صرف اعنة التعظيم من جميع جهات الاقوال والافعال وصرف الاموال الى جنابه تعالى فيكون اشارة الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق بالكلية ويصرف اعنة التعظيم من جميع تلك الجهات الى جنابه تعالى حال كونه عالمه الماتعني المستحق للتعظيم بتلك الجهات وحده فان ذلك القصد يلزم هذا العلم قال (فان من شرط الحلال الخ) أقول منشأ هذا السؤال قوله وفيه اشارة الى ان الاخذ في العلوم الاسلامية يعني ان هذه الاشارة انما تتم اذا وجد من المصنف الشروع بمقارن بالحمد وصرف الثناء وهو يتوقف على صحة كون حامدا وثانيا حال من الابتداء او لا صحة له لان من شرط الحلال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية لانه آتى وكل من تلك الاحوال يقتضى زمانا وتخصيص الجواب ان الابتداء انما يكون آتيا قطعاً اذا كان الباقي بسم الله صلة للابتداء وليس كذلك لانه يفترض ان يكون المشروع فيه اسم الله تعالى لا الكتاب بل الظرف حال والمعنى متبركا بسم الله ابتداء الكتاب والابتداء امر عرفي متمم من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث وبقاربه التبرك بالتسمية والحمد والصرف والصلاة وغيرها فان قيل التبرك من الافعال الخاصة والمقدر في الظرف المستقر يجب ان يكون من الافعال العامة كما تقرر من الصوقنا قد صرح المحققون من شراح الكشاف ان تقدير الفعل العام اذ لم توجد قرينة الخصوصية واذا وجدت فقد رما افادته مثلا لو قلت زيد على الفرس او

دقائقها وامم الفقه في العصر الاول كان مطلقا على علم الاخرة ومعرفته دقائق آفات النفوس والاطلاع على الاخرة وعقارة الدنيا وليست أقول ان اسم الفقه لم يكن متناولا للفتاوى في الاحكام الظاهرة ولكن كان بطريق العموم والشعور أو بطريق الاستتباع فتصرفوا فيه بالتخصيص لا بالنقل والتحويل ومن ذلك التوجيه قد جعل الآن عبارة عن صناعة الكلام ومعرفته طرق الجادة والاحاطة بها والقصدرة على التشدق فيها بتكثير الاسئلة واثارة الشبهات وتأليف الازمات ومنافضات الخصوم وهذه الصناعة لم تكن يعرف منها حتى في العصر الاول بل كان يشتد منهم التكبير على من كان يفتخ باب من الجدل والمماراة وكان التوحيد عندهم عبارة عن امر آخر لا يفهمه أكثر المتكلمين وان فهموا لم يتصفوا به ومنه الحكمة فان اسم الحكيم صار يطلق على الطبيب

من حين الاختلاف في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسجيم والحمد والصلوة فان قلت
 فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا بالحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل وحينئذ يلزم
 الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المزدوف أى وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع
 (قوله وعلى أفضل رسوله مصليا) لما كان أجل الاسم الواصلة الى العبد هودين الاسلام وبه التوصل الى
 التعميم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه الصلاة والسلام صار الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى
 فأردف الحمد بالصلوة في ترك التنصير بحج باسم النبي عليه السلام على ما في النسخ المقررة تنويه بشأنه وتنبية
 على ان كونه أفضل الرسل عليه السلام أمر جلي لا يخفى على أحد والخطبة بالسكون شيل تجتمع للسبان
 من كل أوب استعيرت مضمرا ونجلى هو السابق من أفراس السبان والمصلى هو الذي ينلوه لان رأسه عند

وعلى أفضل رسوله
 وآله مصليا وفي خطبة
 الصلوات مجليا و صلبا
 (وبعد) فان العبد
 المتوسل الى الله تعالى
 بأقوى الذريعة عبيد
 الله بن مودين تاج
 الشريعة

المطلق أمر عرفي ممتد فحصلت المقارنة بهذا الاعتبار وفي هذا اشارة الى وجه آخر للجمع بين نصي الابتداء
 بالتسمية والابتداء بالتعميد لكن فيه بحث وهو انه لا حاجة في تحقق المقارنة الى اعتبار الابتداء أمر عرفيا
 ممتدا اذ يكفي فيه وجود ابتداء المشروع فيه بعد زمان التلبس بالامور المذكورة بلا واسل لان الشروع
 جعل كلا منهما موجودا تقدير ادفع العرج كما اعتبر النية المتحققه في ابتداء العبادة متحققه في جميع أجزائها
 تقدير ادفعه ككيف وعلى تقدير كون متعلق الباء من الافعال الخاصة على ما هو المختار لا تصح
 المقارنة الا بهذا الاعتبار ويمكن أن يقال هذا انما يتأتى اذا جعل الخطبة خارجة عن الكتاب والافق أن
 التعميد حصل الشروع في أول جزء من الكتاب مع عدم مقارنة التصلية الا أن يعتبر الابتداء ممتدا أو
 يجعل الابتداء بمعنى الانشاء لا الافتتاح فتأمل (قوله فان قلت فعلى الوجه الثالث الخ) هذا مبني على أن
 المراد بالاول وثانيا الدنيا والاخرة كما هو المراد في الآية اذ لو أورد بهما أول الامر وثانيه أى حامدا أول
 مرة على كماله المعلوم بالمجته وفواله الواصلة الى العباد في الدنيا وحامدا في ثاني الحال على ما علم بالخبر الصادق
 من كبريائه ونعمائه التي تشاهد في الاخرة لم يحتج الى جعل حامدا ثانيا بمعنى ناويا بالحمد كما لم يحتج اليه في
 الوجه الثاني واعلم أن ارادة الحال والاستقبال معا من اسم الفاعل فوجب الجمع بين الحقيقة والمجاز
 للاتفاق على أن شارب غدا بمجاز فلا بد على الوجه الثالث من التأويل وان لم يوجد نص في المقارنة
 (قوله في دار السلام) المراد منه الجنة مطلقا سميت به لسلامتها عن النقص والافقة أولانها دار بسم الله
 تعالى والملائكة فيها على من يدخلها والمؤمنون بعضهم على بعض أرا الاضافة الى الله تعالى تكريم بالان
 السلام من أسماء الله تعالى (قوله استعير للمضمار) أى المبدان معنى به لوقوع تضمير الفرس ورباضته فيه
 والمراد بالاستعارة هو المعنى الاعم الشامل للمجازات كلها كما هو مصطلح الفقهاء والانساب بالمعنى
 الغوى لا المعنى الذي اصطلح عليه البيهقيون لان هذا من ذكر الحال رارادة المحل فهو من المجاز المرسل

والشاعر والمتمج حتى على
 الذي يدرج القرعة
 على أكف السوداء
 في شوارع الطرق
 والحكمة هي التي أتى
 الله عز وجل عليها فقال
 ومن يؤن الحكمة فقد
 أوتي خيرا كثيرا وقال ابن
 خلدون كمال التوحيد
 حصول صفة منه
 تشكيكها النفس كما أن
 المطلوب من الاعمال
 والعبادات أيضا حصول
 ملكة الطاعة والانقياد
 وتفرغ القلب عن
 شواغل ماسوى المعبود
 وحصول ملكة راضية
 للنفس يحصل عنها علم
 اضطرارى لها هو
 التوحيد وهو العقيدة
 الايمانية وهو الذي
 يحصل بها السعادة
 وتعرف أى حقيقة
 رجه الله ظاهر الانطباق

من العلماء أوفى حاجتنا أوفى النصرة لقد ركب معدود وشهم وكان أمس من الاستقراء قال (فان
 قلت فعلى الوجه الثالث) أقول الفاء في قوله فعلى الوجه الثالث يدل على أن كون السؤال ناشئا عما قبله
 يعتبر اذا اشترط مقارنة الحال للعامل وتلك المقارنة تفسد الوجه الثالث لانه يقتضى حينئذ أن يكون
 حامدا ثانيا بمعنى ناويا بالحمد وعازما عليه ليكون الحمد مقارنا للعامل الحال الذي هو ابتدئ فان الحمد في
 الاخرة لا يقارن ابتداء الكتاب الا بهذا التأويل وهو فاسد لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز فان
 الحمد حقيقة في معناه ومجاز في النية والمعزم فاذا أريد بها مبدء النظر الى اول حقيقة ونظرا الى ثانياية
 يلزم الجمع بينهما بالضرورة وتخصيص الجواب ان الجمع انما يلزم اذا اتحد لفظ حامدا في اول وثانياية وليس
 كذلك بل يجعل الكلام من قبيل المزدوف ويقدر حامدا آخر في ثانياية فتعدد لفظ حامدا ويراد بالاول
 معناه الحقيقي وبالثاني معناه المجازى فلا جمع ولا فساد قال (والخطبة بالسكون شيل الخ) أقول هذا ما اختاره

صلو به ومعنى ذلك تكثير الصلاة وتكررها أو أشار بالمجلى الى الصلاة على النبي وبالمصلى الى الصلاة على الال لانها انما تكون ضمنا وتبعيا ثم لا يخفى حسن ما في قرآن الحمد والصلاة من التخصيص وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكتابة والتخييل والترشحع وما في الرابعة من التخييل

على هذا المعنى ولا يفيد سواء وهو لا يرد منه الا اياه ولا يضره عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الاعلام كسئلة الدهر المنكرو وجال اولاد الكفار ومكان الجنة والنار أو الخطأ في الاجتهاد ودوام تجديد الحوادث الى يوم النقاد واختلاف الآراء لتعارض الادلة أو لعدم فراغ القلب أو معارضة الوهم أو عدم مساعدة القرصة ثم لما انقرض السلف الصالحون وذهب القرون الفاضلة الاولون وانقلبت العلوم كلها صناعا غلب اسم الفقه وغيره في المسائل المدللة وصارت هي حقيقة المرادة من هذا الاسم وأما الذي يحفظ المسائل لاعن أداتها فهو ليس بقية أصلا ولا يصدق عليه هذا الاسم الشريف بمعنى وهو حال غالب القرون المتأخرة المشتهغلين بالفقه (قوله ما لها وما عليها) يعان جيسع المنافع والمضار للنفس ويشعلان أقسامهما الاخروية والديسوية

ثم هذا مبنى على ما اختاره الجوهرى والمفهوم من الاساس أن يكون حقيقة فيها حيث قال الحلبي محل الخليل للسابق ونقال للتخييل أيضا مما ينبغي أن يعلم أيضا أنه لا ضرر في ههنا الى حل الحلبي على المصنوع اذ يمكن أن يقال تشبيهه نفسه حال كونه مصليا بالمجلى والمصلى يتضمن تشبيه المصليين الاخرين بالآخر من افراس السباق فيجوز أن تكون الحلبي عبارة عن المجموع والمصنف من بينهم بمنزلة المجلى والمصلى نعم كلمة في أنسب المصنوع لكن لا يجبت فوجب ارتكاب الهجاز (قوله أو أشار بالمجلى) يعنى جعل نفسه باعتبار الصلاة على النبي عليه السلام بمنزلة المجلى وباعتبار الصلاة على الال بمنزلة المصلى لانه جعل الصلاة عليه وعليهم نفسها بمنزلة المجلى والمصلى (قوله لانها انما تكون ضمنا وتبعيا) وأما استقلاله لا فقبل حرام وقيل مكروه كراهة تنزيه والقياس هو الجواز كما جاز طلب الرحمة لكن صارت الصلاة شعرا ذكر الانبياء والملائكة ولذا أجمعوا على جواز الصلاة عليهم استقلا لا على غيرهم تقيما لمنظرة انهم فيها يحتملها وكذا وقع في كلام الله تعالى أو مثل عليهم صلوات من ربهم وكذا في كلام الرسول عليه الصلاة والسلام (قوله من الاستعارة بالكتابة والتخييل والترشحع) حيث شبه الشاء بذي عنان في الايصال الى المقصود وأثبت له العنان تخيلا وأتى بالصرف الملائم للاستعارة منه ترشعا للمكنية والمقصود بصرف العنان صرف ذى العنان به وجعل عنان الشاء من قبيل لجين الماء وجعل الشئ ترشحع التشبيه وهم (قوله وما في الرابعة من التخييل) قيل في بيانه المناسب لاضافة الحلبي الى الصلوات ان تعتبر الصلوات هيئة كالاجواد ونفسه كالراكب عليها وشبه هيئته باعتبار الصلوات الصادرات عنه مرة بعد أخرى بهيئة راكبي الاجواد المترتبة في العدد وفيه بحث لان التعلية والتصلية من صفات المركب لا الراكب فينبغى أن يجعل المشبه به هيئة الاجواد المترتبة لاهيئة راكبيها على ان المفهوم منه اعتبار التخييل في تمام القرينة ولا يصح ذلك لانها ليست لفظ المشبه به على قياس ما قررناه في قوله أحكم بكتابة اصول الشريعة فالصواب أن يعتبر التخييل في نفس قوله مجليا ومصليا بان يشبه الهيئة المعقولة المترتبة من حال نفسه ومن حال سائر المصليين في سبعهم البليغ في الصلاة وتفاوت مراتبهم فيها واجتهاد كل واحد في السبق المعنوي على غيره وحصول هذا للمصنف بالهيئة الحاصلة للمجلى والمصلى مع سائر افراس السباق وأطلق لفظ المشبه به على المشبه وحينئذ يكون ذكر الصلوات في قوله وفي حلبي الصلوات تجريد هذا التخييل وتكون في نفسها استعارة بالكتابة تشبيها بالسباق في كونها مقصودة بهتمام غاية الاهتمام واثبات الحلبي لها تخيلا لم اقتصار على ما ذكره في القرائن اقتصار على ماله

الجوهرى والمفهوم من الاساس أن يكون حقيقة فيها حيث قال في بيان الحقيقة الحلبي للسباق ويقال للتخييل التي تأتي من كل أوب حلبي قال ومعنى ذلك تكثير الصلوات حيث أريد بالمجلى السابق والمصلى اللاحق بالنظر الى نفسه لان يكون مجليا بالنظر الى شخص ومصليا بالنظر الى آخر اذ لا يلف فيه ولا مبالغة قال (وما في القرينة الثانية من الاستعارة) أقول حيث شبه الشاء بجمواد من شأنه الايصال الى البغية بطريق المكنية واثبت له العنان بطريق التخييل ولعنان الشاء الذي يلائم المشبه بطريق الترشحع قال (وما في الرابعة من التخييل) أقول المناسبة لما ذكره في القرينة الثانية من تشبيه الشاء بالجمواد ولافادة الحلبي الى الصلوات أن تعتبر الصلوات كالاجواد ونفسه كالراكب عليها وتشبيه هيئته باعتبار الصلوات الصادرات عنه مرة بعد أخرى بهيئة راكبي الاجواد المترتبة في العدد وفيه من

وان تقديم المفعولات في القرائن الثلاث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذا لم يصر لاي تناسب المقام وان انتصاب اولادنا على الظرفية واما التنوين في اولامع انه اقل التفضيل بدليل الاولي والاوائل كالتفضلي والافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو حينئذ منصرف لا وصفيته له اصلا

حسن ظاهرا ولا يقدح فيه احتمال الكلام لو جوه آخر (قوله وان تقديم المفعولات الخ) المعمول الاخير في القرينة الثانية اعني اليه خارج عن عموم المفعولات بقريته ما سبق من الاشارة الى ان تقديمه للعصر (قوله مع انه اقل التفضيل بدليل الخ) هذا مذهب جمهور البصر بين حيث ذهبوا الى انه اقل التفضيل من وول ولم يستعمل هذا التركيب الا في اول ومنصرفاته والقياس في تأنيثه وولي كفضلي لكنهم قلبوا الواو الاولي همزة وقيل اصله أوأل من وأل اي بجبالان الصفة في السبق فأبدلت همزته واوا تخفية غير قياسي وقيل أول من آل أي رجع لان كل شئ يرجع الى أوله فهو اقل بمعنى المفعول كاشهر وأحمد قلبت همزته واوا قلبا شاذا فادغمت وقال الكوفيون هو فوعل واصله وأول نقلت الهمزة الى موضع الفاء ونصر يفة كتصرف اقل التفضيل واستعماله عن ميطان لهذا القول وأما قولهم أوله أولتان فسي شرح الرضي انه من كلام العوام وليس بصحيح لكن الزمخشري قال في الاساس تقول جل أول وناقته أوله اذا تقدمت الابل (قوله فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل) والاكثر حينئذ الانصراف وبعض العرب يمنع من الصرف اعتبار الوصفية في الجملة وان خفيت تقول ما بقيته مذعام أول بضع أول حكى سيويه عن الخليل أنهم جعلوه ظرفا كأنه قال مذعام قبل عامك ولا يعد أن يقال جرسفة المرفوع على توهم الجر في الموصوف لان ما بعد مذم قد يجر فعدم الانصراف حينئذ ايضا للوصفية كما قاله الجمهور ويرى منه عطف المجرور على المنصوب على توهم الجر في المصطوف عليه كما في قوله

بدالي ابي است مدرك ما مضى * ولا سابق شيئا اذا كان جائيا

المبالغة ما لا يخفى قال (وان تقديم المفعولات في القرائن الثلاث الاخيرة) أقول قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الأحاد الى الآحاد واطراد وقوع المفعولات الثلاث في أوائل تلك القرائن والتعليل بان الحصر لا يناسب المقام وما سبق ان تقديم اليه بقيد الحصر يدل باجتماعها على أن التقديم خارج عن المقصود بل التقدير أن تقديم المفعولات الثلاث في القرائن الخ فليست أمثل قال (مع انه اقل التفضيل بدليل الخ) أقول هذا مذهب البصر بين فان جمهورهم على أنه من تركيب وول ولم يستعمل هذا التركيب الا في أول ومنصرفاته والقياس في تأنيثه وولي كفضلي لكنهم قلبوا الواو الاولي همزة وقال الكوفيون هو فوعل من وأول نقلت الهمزة الى موضع الفاء ونصر يفة كتصرف اقل التفضيل واستعماله عن ميطان لكونه فوعلا وأما قولهم أوله وأولتان فن كلام القوم وليس بصحيح كذا في شرح الرضي وليس بالمرضى لان صاحب الكشاف قال في الاساس تقول جل أول وناقته أوله اذا تقدمت الابل قال (فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل) أقول قال الرضي يقال ما بقيته مذعام أول بوقع أول صفة لعام أي عام أول من هذا العام وبعض العرب يقول مذعام أول بضع أول وهو قليل حكى سيويه أنهم جعلوه طردا كأنه قيل مذعام قبل عامك ثم قال في تأويل أول بمنبل اشكال لان أول الشئ أسبق أجزائه فعسى أول عامك أسبق أجزائه اما من اللبالي أو الايام أو الأوقات ومعنى قبل عامك الزمان الذي يتقدم جميع أجزائه ولو كان بمعنى قبل ذلك لكان محذوف المضاف اليه ووجب بناؤه على الضمة ويجوز أن يكون أول ههنا بمعنى أول عامك ويكون الطرف صفة لعام أي عام كان في زمان أسبق من عامك جعل للزمان زمانا توسعا ولا يعد أن يقال انه جرسفة المرفوع على توهم الجر في الموصوف لان ما بعد مذم قد يجر فعلى هذا يكون أول مجرورا لا منصوبا بهذا كلامه وأنت خير بان الاشكال انما يراد لو كان مر فوعلا ما ذكر من الوجهين

فالضمة يساق الحكمة الكلية وكون اللام للارتفاع وعلى لتضمر واستعمالهما في هذا المعنى شائع ذائع وورودهما على هذا النحو مطرد في كتاب الله تعالى وغيره كما في قوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها ولا يعدل عن ذلك الا في ما لا اشتباه فيه كقوله ان الله وملائكته يصلون على النبي الآية وقوله سلام عليكم وسلام على المرسلين ورحمة الله عليه (قوله ويراد عمه الماخ) بأن يجعل تمييزا عن نسبة المعرفة الى الموصول أي معرفة النفس عمل مالها من حيث انه يجب ويندب ويحرم وبكره ويساح نخروج الاعتقادات والوجدانات لتبادر أفعال الجوارح من العمل ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم هو مبني على كون المراد منه التصديق وهو بعيد وقد عرفت أنه ليس بمراد المصروف ثم يحتاج الى تكلف آخر في شموله مثل التبية والصوم وأنت خير بما في تفصيل

وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقبته عاما اول واذا لم يجعله صفة صرفته
تقول لقبته عاما اول ومعناه في الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام (قوله سعد جده) فيه
ايجام اذا جلد البنت وأب الاب (قوله وفقى الله) التوفيق جعل الاسباب متوافقة للسبب ويعدى باللام
وتعديته بالياء تسامح أو تضمن معنى التشریف والمصنف كثيرا ما يتسامح في صلوات الافعال ميلامنه
الى جانب المعنى (قوله وفقض) من فضضت ختم الكتاب ففضضته والفض الكسر بالتقريب واختتمت

ثم المفهوم من كلام الشارح انه اذا جعل ظرفا ينصرف لان اعتبارا ظرفية يحتاج اليه في الانصراف
البنية حتى يرد ما تركه أولا فلينأمل (قوله واذا لم يجعله صفة صرفته) هذا ايضا من صريح كلام
الصحاح وما ذكره الخطابي من أن هذا مستفاد من الصحاح طريق مفهوم الخالفة ليس بشئ وتحقيق
الفرق بين المنصرف وغيره أن لفظ اول للم لم يكن مشتقا من شئ مستعمل على القول الصحيح حتى فيه
معنى الوصفية فلم يعتبرها الا مع ذكر الموصوف ظاهرا فاذا قلت لقبته عاما اول يعتبر اول صفة للعام
ومعناه اول من هذا العام أى عام قبيل هذا العام الذى نحن فيه بأن يكون هذا العام عام ثمانين والعام
الاول عام تسع وسبعين واذا قلت لقبته عاما ولا يجعل بدلا من العام ظرفا محضا متعلقا بلقبته ومعناه
عاما سابقا في الجملة على هذا العام بأن يكون في الصورة المذكورة عام تسع وسبعين أو عام ثمان وسبعين مثلا
هكذا قيل والظاهر أن الفرق بين المعنيين ليس الابانة باعتبار في صورة الوصفية سبق هذا العام على المقابل
وسبق العام الاول عليهما فبقية زائد على سبق هذا العام وفي الثانية لا يعتبر سبق هذا العام على
المقابل (قوله ايجام اذا جلد البنت وأب الاب) ان حمل ايجام على المعنى الاعم الذى يتعارفه العامة
وهو استعمال لفظ له معنيان واردة أحدهما مطلقا فالامر ظاهر وان حمل على المعنى المصطلح وهو
ذكر لفظ له معنيان قريب وبعيد مع ارادة البعيد فاقتضاه على ما ذكره لان كون البنت الذى هو
المراد في مقام الدعاء معنى للجد هو المحتاج الى البيان وأما كونه معنى بعيدا بعد ذلك وكون أب الاب
معنى قريب على الاطلاق فما لا يشكر (قوله تسامح أو تضمن) المراد بالتسامح استعمال اللفظ في غير
حقيقته بلا قصد علاقة مقبولة اعتمادا على ظهور الفهم في ذلك المقام وبالتضمن أن يقصد بلفظ

اذا ذكر اول مع عام أو نحوه وهنالك كذلك ولفظ الشارح ههنا اشارة الى ما ذكرنا قال (وهذا معنى
ما قال الخ) أقول عبارة الصحاح هكذا هو واذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقبته عاما اول واذا لم يجعله
صفة صرفته تقول عاما اول ومن أن ذكره فقد كان محاسنه قريبا والفرق بين المثالين ان الاول في الاول
صفة عاما ومعناه عاما سابقا في الجملة على هذا العام بأن يكون عام تحسين أو أربعمين أو ثلاثين أو نحو ذلك في
الصورة المذكورة قال (سعد جده ايجام اذا جلد البنت وأب الاب) أقول فان قيل ايجام أن يطلق لفظ
له معنيان قريب وبعيد وراد البعيد اعتمادا على قرينة خفية والمعنيان ههنا متساويان لا تفاوت
بينهما بالقرب والبعيد ولو سلم فالدليل لا يقيد المطلوب لان مجرد كون الجدل للمعنيين لا يقتضى ايجام قدا
معنى أب الاب ههنا قريب لذكره بعد تاج الشريعة والمراد البنت بقريته كون انجحه جده دعاه له نفسه
وان خفيت ودقت والشارح رحمه الله نبه على الاصل واكتفى في الباقي بدلالة السباق والسيما قال
(أو تضمن معنى التشریف) أقول التضمن أن يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى آخر
يناسبه ويدل عليه بذكر شئ من متعلقاته كقولك أجد ابن فلان لاحظت مع الحمد معنى الانهاء ودلت
عليه بذكر صلته أعنى الى أى أنى اليك جده وفائدة التضمن اعطاء مجموع المعنيين حقهما فالقولان
مقصودان معا قصد أو تبعا فان قيل اللفظ ان كان مستعملا في المعنيين معا كان جمعا بين الحقيقة والجاز
وان كان مستعملا في أحدهما لم يقصد به الاخر فلا تضمن قلناه هو مستعمل في معناه الحقيقي والمعنى

سعد جده وانجحه جده
يشول لما وفقى الله
بتأليف تنقيح الاصول
أردت أن أشرح مشكلاته
وأفتح مغلفاته معراضا عن
شرح بعض المواضع التي
من لم يحلها بغیر اطباق
لا يحل له النظر في ذلك
الكتاب واعلم أني لما
سودت كتاب التنقيح
سارع بعض اصحاب
الى انساخه ومباحثته
وانتشر النسخ في بعض
الاطراف ثم بعد ذلك وقع
فيه قليل من التغيرات
وشئ من المحسور الاثبات
فكتبت في هذا الشرح
عبارة المنقح على النمط
الذي تقرره عندى لتغير
النسخ المكتوبة قبيل
التغيير الى هذا النمط
ثم ما يسر اعنائه وفض
بالاختتام ختامه
مشملا على نعر يفات
وهج

المصنف رحمه الله في
الشرح من التعديلات
في تطبيقه على
التصديقات (قوله عن
دليل) قبل عليه لادليل
عليه أصلا لالافه ولا
اصطلاحا ورد بأن يدل
عليه كلام الراغب

مؤسسة على قواعد المعقول وتفسيرات هر صفة بعد ضبط الاصول وترتيب اتيقلم يسبقني على مثله ادمع تدقيقات غامضة

الكتاب بلغت آخره والحنام الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاختصاصه عن نظر الانام بمنزلة الشيء المحتوم الذي لا يطلع على مخزونه ولا يحاط به تودعته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعه عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الحنم (قوله مؤسسة على قواعد المعقول) أي مبنية على الوجوه والشرايط المذكورة في علم الميزان لا كما هو ذاب قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود (قوله وترتيب اتيقلم) أي حسن مجيب يريد به بعض ما تصرف فيه من التقديم والتأخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن الا يبق والصواب لم يسبقني الى مثله

حيث قال المعرفة اعم لما يحصل من العلم بعد تذكر المهور والاسندلال بالانوار ولذلك لا يقال في صفات الله تعالى انه عارف وقال أبو بكر الكللابي في كتاب معاني الاخبار المعرفة حكمها أن يعلم الشيء بالليل والعلامة بايجاب حقه وممعت أبا القاسم الحكيم رحمه الله بقول المعرفة معرفة الاشياء بصورها ومعانيها والعلم علم الاشياء بمقتضاها هذا على أن شهرة أن التقليد لا يدخل في معنى العلم في شيء وقد وقع عليه الاصطلاح كائنه ولكن لوجه للتقييد بالاخروية ولا بالجزئيات اللهم الا على الاصطلاح (قوله) فان أريد به ما الخ) قيل جزاؤه قوله ففعل الواجب كافي ما بعده وقوله فاعلم معترضة بالقاء كقوله

معناه الحقيقي ويراد معناه آخر تابع له بلفظ آخر دل عليه بذ كرها هو من متعلقاته كيلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فتارة يجعل المذكور أصلا والمحذوف حالا وتارة بعكس فان قلت اذا كان المعنى الآخر مدلولاً عليه بلفظ محذوف لم يكن في ضمن المذكور فكيف قيل انه متضمن اياه قلت لما كان مناسبة المعنى المذكور معونه ذكر صلته قرينة على اعتباره جعل كانه في ضمنه ومن ثم كان جعله حالا وبالعالم المذكور أولى من عكسه وترجيح العكس بدلالة حذف صلة المذكور كرسلة المتروك كما ذكره صاحب الكشف مردود بان ذكر صلة المتروك انما يدل على كونه مراداً في الجملة اذ لولا ذلك لم يكن مراداً أصلاً ثم ان التضمن وان كان بابا واما عاشا ناعى كلام العرب حتى نقل عن ابن جنى أنه قال لو نقلت تضمينات العرب لاجتمعت مجازات الا أن المصنف لما كان كثير اياً بما سمح في الصلوات في مواضع لا مجال فيها للتضمن ملامنه الى جانب المعنى جعل قرينة على احتمال بناء الكلام ههنا أيضاً على التسامح والتردد بين الأمرين واليه أشار بقوله والمصنف كثيراً ما يتسامح الخ (قوله ثم جعل عرضه الخ) حمل فض الحنم على عرضه على الطالبين وعدم منعه عنه بعيد من وجهين الاول أن المستفاد من عبارة المصنف كون النقص بنفس الاختتام لا بالعرض بعده الثاني أن الظاهر أنه لا مدخل للعرض في اقتضاء التسمية بالتوضيح فان المتعارف تقدمها على العرض والمنبأ در من تعاطف الجمل في المعتمد تأثير كل منها في الثاني فالاولى أن يقال الكتاب قبل التمام ليكون في كتم العدم بانه دام به بعض أجزائه يشبه بالشيء المحتوم في مجرد تحقق المانع عن الاطلاع على مخزونه فجعل رفع المانع بنفس الاختتام بمنزلة فض الحنم (قوله والصواب لم يسبقني الى مثله أحد) أي الصواب بالنظر الى أصل اللغة كما نقل عن الشارح فلا يرد جواز التضمن بحسب اللغة لانه صواب بحسب اللغة لا بحسب أصل اللغة نعم يقال سبق عليه بمعنى غلبته لكن ليس المعنى على هذا كما نقل أيضاً عن الشارح لان المنفى حينئذ كون الترتيب مغلوباً لا مغلوباً عليه

الآخر مراد بلفظ محذوف ويدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته فتارة يجعل المذكور أصلا والمحذوف حالا كما قيل في قوله تعالى ولتسبحوا لله على ما هداكم كانه قبل ولتسبحوا لله حامدين على ما هداكم وتارة بالعكس فيجعل المحذوف أصلاً والمذكور مفعولاً كما هو حالاً كما قيل في قوله تعالى يؤمنون بالغيب انه تضمن معنى أي يعترفون به مؤمنين وما نحن فيه من هذا التفسير والمعنى لا شرفن الله تعالى بتدقيق الاصول موقفاً له فان قيل اذا كان المعنى الآخر مدلولاً عليه بلفظ محذوف لم يكن في ضمن المذكور فكيف قيل انه متضمن اياه قلنا لما كان مناسبة المعنى المذكور معونه ذكر صلته قرينة على اعتباره جعل كانه في ضمنه ومن ثم كان جعله حالا وبالعالم المذكور أولى من عكسه قال (والصواب لم يسبقني الى مثله أحد) أقول أعترض عليه بأن للتضمن مجازاً لا واسعاً في كلام العرب حتى نقل عن ابن جنى لو نقلت تضمينات العرب لاجتمعت مجازات فيبوز أن تضمن ههنا معنى الوقوف والاطلاع احد الطر يقين السابقين أي لم يقف على مثله سابقاً اياه ولم يسبقني واقفاً على مثله فرد في الحاشية بان المراد الصواب بحسب أصل اللغة والاقتداء كرناً أن المصنف كثيراً ما يتسامح في صلوات الافعال ملامنه الى جانب المعنى وأما سبقه غلبته ليس المعنى ههنا على هذا

سبقت المعاني الى المعاني * (قوله لم يبلغ) سفة تدقيقات والعاذ محذوف أى لم يبلغها فرسان علم
 الاسول الى هذه الغاية من الزمان أو المراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيه ككون
 من وضع الظاهر موضع الضمير وتعدية البلوغ بالجمع ليعنى الوصول والانتهاه (قوله سميت هذا الكتاب)
 جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير ليكتمال العناية بتمييزه فان قلت لما ثبتت الثاني لثبوت الاول
 فيقتضى سببيه مذكور بعد التسمية الكتاب بالتوضيح فلو وجهه قلت وجهه ان الضمير في انما

فلا عبرة بمنع الخطأى لعدم كون المعنى على الغلبة مستند وقوعه في خطبة الصحاح فان عبارة الصحاح
 هكذا على ترتيب لم أسبق اليه وتهذيب لم أغلب عليه فالسبق هناك موصول بالى كما هو الصواب والغلبة
 موصولة بعلى داخلية على ضمير التهذيب لا متعدية اليه بنفسها فيكون التهذيب مغلوبا عليه وما نقاه
 الشارح كون السبق موصولا بعلى داخلية على الترتيب والغلبة متعدية بنفسها اليه على أن يكون الترتيب
 مغلوبا لا مغلوبا عليه ولا معنى له ههنا أصلا فان هذا من ذلك فان قلت المفهوم من كلام صاحب
 الكشاف في تفسير قوله تعالى وما نحن بمسبوقين على أن نبدل أمثالكم ان سبقته عليه يحى بمعنى غلبته
 عليه فلم لا يحمل قول المصنف على هذا المعنى ويحكم بان تعدية السبق بعلى خطأ مع ورودها في القرآن
 قلت عبارة الكشاف هناك هكذا سبقته على الشئ اذا أعجزته عنه وغلبته عليه ولم تمكنه منه ومعلوم أن
 ليس مراد المصنف بقوله لم يسبقنى عليه أحد لم يعجزنى عنه أحد بل مقصوده دعوى التفرد في الترتيب
 بخصوص وهذا ظاهر جدا وان خفى على البعض نعم كان الانسب أن يذكر الشارح في الحواشى هذا
 المعنى أيضا ويبين أنه غير مراد فان هذا الاستعمال أو فى بما أورده المصنف مما ذكره وبين أنه غير
 مقصود للمصنف هذا ولا يخفى حسن تركه لفظ نحو ونحوه في قوله سبقت العالمين الخ والمصراع منسوب الى
 الحكيم عمر الجليام غمامه

بصائب فكرة وعلوهمه * ولاح بحكمتى نور الهدى
 لبالى بالضلالة مدلهمه * ريد الجاهلون ليطفؤه
 * وبأبى الله الا أن يتمه *

(قوله ليكالم العناية بتمييزه) ويمكن أن تجعل النكتة قصدا لتعظيم كاذ كره صاحب الكشاف في قوله
 تعالى ربنا ما خلقت هذا باطلا وقوله ان هذا القرآن هدى للتى هي اقوم وههنا نكتة اخرى وهى
 التنبية على أن تسميته بالتوضيح لاجل انصافه بالصفات السابقة كاذ كره صاحب الكشاف في وجه
 اختيار أولئك على هم في قوله تعالى أولئك على هدى من ربهم وتحقيقه أن أسئل اسم الاشارة أن يكون
 لمشاهد والكتاب ليس بمشاهد حقيقة فينبى أن يعبر معه الاوصاف المذكورة ليجتاز بها ويجعل

لا يقال ان التضمين أيضا صواب بحسب اللغة لا بانقول العبارة أصل اللغة ولا اصالته في التضمين
 نعم عكس أن يقال سبقته على كذا يحى بمعنى غلبته عليه كما قال الله تعالى وما نحن بمسبوقين على ان
 نبدل أمثالكم وعدم كون المعنى ههنا على هذا النوع ولا يخفى على الفطن تركه لفظ نحو ونحوه
 في قوله * سبقت العالمين الى المعاني * نقل هذا الشعر عن الحكيم عمر الجليام وغمامه
 بصائب فكرة وعلوهمه * ولاح بحكمتى نور الهدى
 لبالى بالضلالة مدلهمه * ريد الجاهلون ليطفؤه
 * وبأبى الله الا أن يتمه *

قال (وضع اسم الاشارة موضع الضمير ليكالم العناية بتمييزه) أقول فان قيل ههنا نكتة اخرى أبلغ
 وأحرى مما ذكر وهى التنبية على أن تسميته بالتوضيح لاجل انصافه بالصفات السابقة كاذ كره في قوله
 تعالى أولئك على هدى من ربهم فلو وجه اختياره عليها فلما وجهه ان تلك النكتة فهمت من لما كما صرح

لم يبلغ واحد من فرسان هذا
 العلم الى هذا الامد سميت
 هذا الكتاب بالتوضيح
 في حل غوامض التنقيح
 والله تعالى مسؤول أن
 يعصم عن الخطا والخلل
 كلامنا وعن السهو
 والزلل افلاما وافرمانا

فاعلم فعلم المرء
 ينفعه *

ان سوف يأتي كل
 ما قلنا

وهو جزه باعتبار تضمينه
 قوله ففعل الواجب وقيل
 بل هو من قبيل حذف
 الجز واقامة دليله مقامه
 أى يلزم الواسطة لان
 ما يأتي به المكلف كقوله
 تعالى وان يكذبوك فقد
 كذبت كذبت رسل من
 قبلك أى فاصبر ولا تحزن
 فانه قد كذبت رسل من
 قبلك (قوله ما يأتي به
 المكلف) من الهيئة
 المركبة التى تسمى
 بالصلاة والحالة التى تسمى

بالصوم وغير ذلك مما هو
 أثر صادر عنه فطرف فعله
 ايقاعه وطرف تركه
 عدم مباشرته اياه (قوله
 من الوجدانيات) لا يقال
 هى تدرك بالوجدان
 فكيف يشملهامعرفة

لشرح المذكور الموصوف بأنه شرح لمشكلات التنفيع وفتح لفظاته وانعام مثل هذا الشرح مع
اشتماله على الامور المذكورة يصلح سبباً للتوضيح في حل غوامض التنفيع (قوله اليه بصعد)
افتتاح غريب واقتباس لطيف أي بالضمير قبل الذكردلالة على حضور ذكر الله تعالى في قلب المؤمن سيما
عند افتتاح الكلام في أصول الشرع وإشارة إلى ان الله تعالى متعين لتوجه المحامد اليه لا ينقصر إلى
التصريح بذلك ولا يذهب الوهم إلى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وإعلاء إلى ان
الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي أن يكون مطمح نظره ومقصود هيمته جناب الحق تعالى وتقدس
ويقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت إلى ما سواه لا يقال ان ابتدئ المتن بالتسمية فلا ضمير قبل الذكرد
وان لم يتدأزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي في العمل بالسنة

(اليه بصعد الكلم الطيب)
افتتح بالضمير قبل الذكرد
ليدل على حضوره في
الذهن فان ذكر الله تعالى
كيف لا يكون في ذهن
عند افتتاح الكلام
كقوله تعالى وبالحق أنزلناه
وبالحق نزل وقوله تعالى
انه قرآن كريم وقوله
الطيب صفة الكلم والكلم
ان كان جمعاً وكل جمع
يفرق بينه وبين واحده
بإتاء يجوز في وصفه
التذكير والتأنيث نحو
نخل خاوية ونخل منقعر

كالمشاهد فكانه قال سميت الكتاب الموصوف بذلك اذ مشهور أن بناء الحكم على الوصف بشعره عليه
وليس في الضمير هذه التكنية قبل هذه التكنية فهت من لما كاصرح به في الجواب فلو أريدت به أيضاً
لكان للتأكيده وقد تقرر أن التأسيس أولى من التأكيده وفيه بحث اذ لا يزيد دلالة التأسيس على أن انعام
الكتاب نفسه سبب لهذه التسمية ولم يورد السؤال الا لان مدلول الكلام ليس الا هذا وأما دلالاتها على
أن للقيود التي بعدها خلاف في السببية وانها ليست لبيان الواقع فقط فغير واضحة اذ لا قول بدلالة قوله تعالى
ولما توجه نلقاهم مدبرين قال عيسى بن مريم في سببها السبيل على أن لخصوص مدبرين دخلا في السببية لرجاء
موسى عليه السلام الهداية من ربه محل نظر وأما ذكره الشارح في سرد الجواب فاعلموا ما هو مأخوذ من
قربنة العقل والمقام لدفع السؤال وليس في اللفظ اشعار بذلك اذ لم يذكر كرام الاشارة لان ضمير الغائب
راجع إلى ذات الموصوف وليس فيه ما يقتضي فهم انصاف ما يرجع اليه بالاصفات فليست أملى (قوله أي
بالضمير الخ) قيل فيه اشارة إلى أن قول المصنف في التوضيح بالضمير متعلق بمحذوف وهو الايمان لا يافتح
حتى يرد أن الافتتاح بالجواب والمجورول بالضمير والتقدير افتتح كتابه آتياً بالضمير قبل الذكرد (قوله على
حضور ذكر الله تعالى في قلب المؤمن الخ) لم يقل على حضور الله كما هو الظاهر تنبيهاً على أن ضمير حضوره في
عبارة المصنف راجع إلى الذكرد بدليل قوله فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون في ذهن ثم ان صحة الاضمار
تقتضي حضور المرجع وتعيينه لكونه مراداً من الضمير لكن اقتضاؤه للدلول أظهر ولذلك أورد الدلالة
فيه ولا اشارة في الثاني ولما لم تكن التكنية الثالثة من مقتضيات الضمير ولو ازمه كان دلالة الاضمار
قبل الذكرد على كونها عرضاً أخى فأوما إلى ذلك بقوله اعلم (قوله لا يقال ان ابتدئ المتن بالتسمية الخ) قد
يجاب عنه بعد تسليم كون التسمية جزءاً من الكتاب بان كلاماً من السهلة والجدلة لما كان الابتداء بها
سنة مستقلة بالحديث كان كل منهما مستقلاً في كونها مبدؤاً بماتروك بالملاحظة مع آخره فلو أعيد
الضمير من احدهما إلى ماني أخرى دخلت الأخيرة في حكم التبعية وخرجت عن حكم الاستقلال ولهذا
لم يقل أحد بان اراد الجلالة في الحديث من باب وضع الظاهر موضع الضمير فليقهم (قوله لا يقال ان ابتدئ المتن بالتسمية الخ) قد
العمل بالسنة الخ) أول الجواب يشعر باختبار الشق الثاني من الترديد المذكور في السؤال وآخره يشعر
باختبار الاول والتعيق أن الجواب مبني على الاستفسار وتخصيصه أنه ان أراد الابتداء بمقيد يكون

النفس بمعنى ادراك
الجزئيات عن دليل
لانا نقول ثبوتها في نفس
الامر يدرك بالوجدان
وأما الحكماء من الوجوب
والنسب والحرمة
والكراهة فلا تدرك الا
بالدليل كما في العمليات
تدرك حقائقها بالعقل
والحس اذ ليس المراد من
معرفة النفس بها
تصوراتها ولا التصديق
بشيوته بل معرفة احكامها
(قوله معرفة مالها وما
عليها من العمليات) قيل
عليه اعتراضه على
التعريف الثاني بأنه
لا يجوز أن يرد بالاحكام
كلها ولا بعضها المعين ولا

به في الجواب الا في فلو أريدت به أيضاً لكان للتأكيده وقد تقرر أن التأسيس أولى من التأكيده قال
(لا يقال ان ابتدئ المتن بالتسمية فلا ضمير الخ) أقول تلخيص السؤال أن التسمية ان جعلت جزءاً
من الكتاب فلا ضمير قبل الذكرد لان اسم الله تعالى حيث ذكركون مذكور في الكتاب كالضمير وان لم
تجعل جزءاً منه لم يترك العمل بالسنة لان الكتاب امر ذكروا بال ولم يبدؤا فيه باسم الله وتلخيص الجواب
اختبار الشق الثاني من الترديد (قوله لم يترك العمل بالسنة) قلنا لا سلم ان العمل بالسنة يقتضي جزئية

أن نذكر التسمية باللسان أو تخطرها بالبال أو نكتب على قصد التبرك من غير أن نجعل جزأ من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب الصمد والحركة الى اليمين مكانا وجهة اسنبر للتوجه الى العالى قدر اومرتية والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحدة بالباء واللفظ مفردا لانه كثير ما يسمى جمعاً نظراً الى المعنى الجنس ولا اعتباراً بجنس اللفظ والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتأنيث قال الله تعالى كأنهم أعجاز نخل منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال كأنهم أعجاز نخل خاوية أى متأكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير

المهم واراد عليه مع عدم تعيين المراد في اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة ورد بان المراد في هذا التعريف هو معرفة كل نفس ماله وما عليها وهذا

أمر ممكن بأى معنى يراد المانع من ارادة جميع الاحكام في التعريف اثنى كون حوادث العالم كثيرة غير داخله تحت حصر الخاصين وضبط المتجهدين بخلاف ما نحن فيه والحق ان من عرف الفقه بهذا اراد الفقه بمعنى الملكة الفاضلة كما قد سلف (قوله لانه اراد الشمول الخ) بل لا يمكن له زيادته لانه اراد به الملكة الواحدة البسيطة (قوله ومن ثم سمي الكلام الخ) والصواب سمي العقائد أو علم التوحيد والصفات أو أصول الدين لان الكلام ليس من علوم السلف بل هو مذموم عندهم قال أبو حنيفة رحمه الله فإلله عمر وبن عبيد فانه فتح بابا من الكلام وقال أبو يوسف أعلم ما يكون الرجل بالكلام أجهل ما يكون بالله عز وجل وقال مالك اياكم والبديع قبل وما البديع قال أهل

التسمية جزأ من الكتاب فالجواب اختيار الشق الثاني ومنع الملازمة المذكورة فيه وان اراد الابتداء مطلقاً عن هذا القيد فالجواب اختيار الشق الاول ومنع الملازمة المذكورة فيه ثم المراد بقوله أن نذكر التسمية باللسان أن نذكرها به مفرداً وبجسور القلب والتوجه التام الى معناه وكذا المراد بقوله أن نكتب على قصد التبرك كما سبق من أن التسمية والتعميد المرجوع منهما حصول العين والبركة ما يكون عن قلب حاضر وتوجه تام و اراد بقوله أو تخطرها بالبال أن تخطرها مجردة عن الذكر باللسان والكتابة لكن اخطاراً مفرداً بتوجه تام وبذلك يظهر التقابل بين الاقسام الثلاثة ويندفع توهم التنافي بينه وبين ما سبق من أن الابتداء باحد الامر من بقوت الابتداء بالآخر بناء على جواز أن يتلفظ بالتسمية أو تخطرها بالبال ويكتب التعميد معاً وذلك لما سبق من أن التوجه التام الى شئتين لا يتأتى عن له داعية التصنيف في الاصول واما الجواب بان كلامه سابقاً في التسمية والتعميد الواقعين جزأ من الكتاب وحيثما يتبع الجمع بينهما بالابتداء الحقيقي فما لا يلتفت اليه لانه هناك بصدد بيان التعارض الظاهري بين الحديتين المطلقين فلا بد أن يحمل كلامه على العموم هذا فان قلت قوله أن نكتب على قصد التبرك من غير أن نجعل جزأ من الكتاب يدل على أن الكتاب عبارة عن النقوش وقد صرح في شرح المفتاح بانه عبارة عن الالفاظ والعبارات قلت بعد جواز استعمال اللفظ الموضوع للموضوع في النفس للعلاقة القوية صرح الشارح في شرح المقاصد بان الكتابة تصور اللفظ بحر وفهماً نسبة وأن المكتوب هو اللفظ وان كان مثبت في الصحف هو النفس فقولا ككتب الكتاب لا يقتضى كون الكتاب نفساً (قوله والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة) قيل كلمة من في الموضوعين ابتدائية الا أن الابتداء باعتبار الاتصال والمعنى أن الكلم حال كونه ناشئاً من الكلمة متصلها بمنزلة التمر حال كونه ناشئاً عن التمرة متصلها وتفيضه أن اتصال الكلم بالكلمة مثل اتصال التمر بالتمر وقيل معناه نسبة الكلم من الكلمة بمنزلة نسبة التمر من التمرة اذ الكلم نازل في النسبة من الكلمة بمنزلة التمر في النسبة من التمرة وأصل

التسمية من الكتاب وعلى كل تقدير من هذه التقديرات الثلاث يكون الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب لان انشاء الجزئية منه بوجوب عدم التذكير فيه لا يقال القول بالكتابة المذكورة ههنا يتأني في قوله سابقاً لا ابتداء باحد الامر من بقوت الابتداء بالآخر اذ يجوز حينئذ الابتداء الحقيقي في الامر من في زمان واحد بان يتلفظ بالتسمية أو يخطرها بالبال ويكتب معاً وايضا قوله أن نكتب على قصد التبرك من غير أن نجعل جزأ من الكتاب يدل على أن الكتاب عبارة عن النقوش وقد صرح في شرح المفتاح وغيره بانه عبارة عن الالفاظ والعبارات لانما يجب عن الاول بان كلامه سابقاً في التسمية والتعميد الواقعين جزأ من الكتاب كما يظهر من التأمل فيما سبق وحيثما يتبع الجمع بينهما بالابتداء الحقيقي وهو ظاهر وعن الثاني بان بين الالفاظ والمعاني والنقوش علاقة قوية وهي الذاتية والمدلولية فكما جاز استعمال اللفظ الموضوع للفظ في المعنى وبالعكس فلذلك يجوز استعمال اللفظ الموضوع للموضوع في النفس قال (ثم الكلم غلب على الكثير) أقول يعنى انه وان كان مفرداً بحسب أصل الوضع لكنه غلب على الكثير

لا يستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد غرور مرة الا ان الكلم الطيب
بئذ كبر الوصف يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من ابيته الجمع فلا ينبغي ان يشك في انه جمع كتمور وركب
وانه ليس بجمع ككسب ورتب في قوله والكلم ان كان جمعا حزانة لا تخفى

الكلام الذين يشككون
في ذات الله تعالى وصفاته
ولا يسكتون كما سكت
عنه السلف وقال
الشافعي رحمه الله لان
التي الله تعالى بكل ذنب ما خلا
الشرك اُحب الي من ان
الفساد بشئ من الكلام
وقال احمد بن حنبل
لا يطلع صاحب الكلام
أبدا وقالوا فين أوصى
بكتب العلم يباع من
تركه كتب الكلام ولا
تفقد وصيته فيه وغير
ذلك من مطاعهم فيه
وانما الكلام فن وضعه
المعترلة ونوارته
الاشعرية منهم وانما هي
به لانه لا يقصد به العقائد
ولا الاعمال بل انما يقصد
به مجرد الكلام ومحض
المراء والجدال لا يكشف
عن حقيقة مبدء او معاد
ولا يؤول الي صاحبه
برأي وصحح اعتقاد (قوله
وقيل) القائل أصحاب
الشافعي (قوله والباقي
فصل) نخرج بقوله
الاحكام العلم بالذوات
والصفات وغيرهما من
المفردات ويوصف
الشريعة الاحكام العقلية
كسقوط العالم والحسية
كاحراق النار والوضعية
كرفع القاعل ونصب

هذا التركيب اوقع في النسبة بالتقرب والبعد شاع استعماله بمن (قوله لا يستعمل في الواحد البتة) ظاهر
كلامه يدل على انه يستعمل في الاثنين ولكن الفاضل الرضي صرح بانه لم يستعمل الا فيما فوق الاثنين
(قوله بئذ كبر الوصف يدل على ما ذكرنا) قيل عليه بئذ كبر الوصف لا يدل على ما ذكرنا بل هو ان يكون
بنا ويل الموصوف بالمد كركاذ كرسا صاحب الكشاف في قوله تعالى وبث منها رجالا كثيرا ونساء ان بئذ كبر
الكثير لتأويل رجلالا بالجمع أي جمعا كثيرا وجوابه ان الاصل عدم التأويل فلا يصار اليه ما لم يدل عليه
دليل وقد قام في الرجال دون الكلام فتعين الافراد (قوله مع ان فعلا ليس من ابيته الجمع) ان قلت هذا يدل
على انه ليس بجمع صبغى ولا يدل على انه ليس باسم جمع كالقوم وارسط حتى ثبت انه اسم جنس فما الدليل
على ذلك قلت الاستعمال في الواحد مع دخول التام دليل على انه اسم جنس فان كلاما من الامر ين منصف
في اسم الجمع (قوله كتمور وركب) جمعه في المشبه به بين اسم الجنس واسم الجمع دليل ظاهر على ان مراده
انه ينبغي ان لا يشك في الجمعية بحسب المعنى اذ هو القدر المشترك بينهما الصالح لارادته في هذا المقام (قوله
حزانة لا تخفى) الحزانة وجمع في القلب من تحيط ونحوه والمراد بها ما يدغدغ القلب وينتفر عنه الطبع قال
الخطابي يمكن دفع الحزانة بان للتردد في الجمعية الصبغية وجهالانه قد ذكر الرضي ان مذهب الاخش
ان جمع اسماء الجوع التي لها آحاد من تركيبها كركب جمع خلا فالسيويه ومذهب الفراء ان كل ما له واحد
من تركيبه سواء كان اسم جمع كباقر أو اسم جنس كتمر جمع وفيه بحث لان الدليل لمقام على صحة مذهب
سيويه وبطلان مذهبهما فالتردد فيهما والتسوية بينهما لا يتخلو عن حزانة ولذا فرغ الشارح الحزانة على

بميت لا يستعمل في الواحد أصلا حتى توهم الامام المطرزي انه جمع كلمة ونسبه صاحب اللباب حتى قال
انه جمع كثيرة يتناول ما فوق العشرة وليس كذلك لوجهين الاول انه قد يوصف بالمد كركاذ كروا شئ من
الجمع يوصف به وفيه بحث لان بئذ كبر الوصف لا يدل على افراد الموصوف لجواز ان يكون لتأويل
الموصوف بالمد كركاذ كرسا صاحب الكشاف في قوله تعالى وبث منها رجالا كثيرا كركب تأويل
رجالا بالجمع أي جمعا كثيرا والثاني ان ابيته الجمع محصورة مضبوطة وهذا البناء ليس منها ويمكن
ان يذكروا وجه آخر وهو انه ليس بجمع صحة لانه ليس بالواو والنون أو بالالف والياء ولا يجمع تكسيرا لان
الواحد فيه على السلامة فان قيل لمانه ليس جمعا صبغيا لكن لم لا يجوز ان يكون اسم جمع كالقوم
والرط قلنا ان المحققين من النحاة قد فرقوا بين اسم الجنس المفرد واسم الجمع لوجهين الاول ان اسم
الجمع لا يطلق على الواحد والاثنين أصلا بخلاف اسم الجنس والثاني ان الفرق بين واحد واسم الجنس
وبينه فمما واحد يتم اتبايا ونحوه وروى أروا التام نحو غرور مرة بخلاف اسم الجنس ولا شك ان
الوجه الاول وان لم يوجد جدها ناعراض الاستعمال لكن الثاني موجود فلا وجه لاسم الجمع ايضا فبين انه
اسم جنس يفرق بينه وبين واحد وليس من ابيته الجمع الصبغى لا ينبغي ان يشك في انه جمع كتمور وركب بناء
على الاول اما كونه كتمورا في النظر الى الوضع لا الاستعمال واما كونه كركب فالنظر الى الاستعمال لا الوضع
لماتفر ر أن الركب اسم جمع دون الكلم لكنه لم يستعمل في الواحد فصار كركب ولا ينبغي ان يشك في انه
ليس بجمع ككسب ورتب بناء على الثاني وان كان في مفرداتها تاء لانها جمعا من صبغية تغير حال مفرداتها
فألم يبق شك في واحد منهما في استعمال كلمة الشك حيث قال والكلم ان كان جمعا حزانة طاهرة

والصواب وان كان بالواو (قوله من محامد) حال من الكلام بيان له على ما قال النبي عليه السلام هو سبحانه الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر ذاقها العبد عرجها الملك الى السماء فخيابها

(من محامد لاصولها من
مشارع الشرع ما
ولقر وعها من قبول
القبول غاه) القبول الاول
ريح الصبا

ابطال جميعته الصبغية باقامة الدليل بعد ان ذكر ان بعضا ذهب اليها وقيل في دفع الحزارة كلمة ان
مجمولة على الشك من مخاطب فان ان قد تستعمل فيه أيضا كما تقرر في المعاني فكأنه قال والكلام ان وقع
شك في جميعته الصبغية بناء على قول بعض أئمة الصوفى فلاشك في جميعته الجنسية وأنت خبير بان دفاعه من
البحث السابق مع ما فيه من البعد على أن الشك في الجمعية الصبغية لا يجامع الجزم بالجمعية الجنسية
لثقتنا في بينهما فالصواب أن يقال فلاشك في جميعته المفروقة باتاء (قوله والصواب وان كان بالواو)
اعترض عليه بان المراد بالجمع على هذا اما الجمع الصبغى فلا يصح ترتيب الجزاء على الشرط وهو ظاهر
واما الجمع الجنسي فيلزم أن يكون نقيض الشرط أولى بالمزوم منه للجزاء كما هو مقتضى ان المستعملة
لا وصل والربط اللذان على أن الجزاء لازم الوجود في جميع الازمة في قصد المتكلم ولا يستقيم ههنا لأن
نقيض ذلك وهو اللام الجمعية الجنسية قد يكون بكونه مفرد اللفظا ومعنى وقد يكون بكونه جمعا صبغيا وعلى
التقريرين لا يجوز في وصفه التذكير والتأنيث وأجيب بان المراد مطلق الجمع وجزاء الشرط محذوف
والمذكور في موضعه دليل عليه بحدف صفراء والتقدير والكلم وان كان جمعا جاز في وصفه التذكير لانه
جمع يفرق بينه وبين واحد بالشاء وكل جمع كذلك يجوز في وصفه التذكير والتأنيث ولاشك أن نقيض هذا
الشرط وهو كونه مفردا نسب باستلزام ذلك الجزاء والدليل على ذلك الحدف وعلى تعيين المحذوف
ظهور أن لا معنى لترتيب قوله فكل جمع الخ على كون الكلام جمعا بطريق الجزائية وأن المقصود بيان جواز
تذكير الوصف وذكر جواز تأنيته استطرادى وبيان للواقع في ههنا بحث وهو ان مؤدى ان الوصلية
الذاتية على أن الجزاء لازم الوجود قد يؤدى بدون تصديران بحرف العطف كاذ كره الشارح في المطول
بمثلا باء بقوله عليه السلام نعم العبد صهيب لو لم يخف لله لم يعضه فيصعد المؤدى على تقديري وجود
لواو وعدمها فلا وجه لرد الثاني وتصويب الاول فليتامل (قوله حال من الكلام بيان له) لا وصف له لانه
يجب حينئذ تقدير المتعلق بمعرفة فيقضى الى حدف الموصول مع بعض صلته والبصريون لا يجوزونه
كذا ذكرنا في أمثاله وفيه بحث لجواز أن يقدر المتعلق اسم فاعل بمعنى الثبوت لا الحدوث اذ يكفي للعمل
في الطرف راحة الفعل ولذا يعمل فيه ما هو أبعد في العمل عن اسم الفاعل بمعنى الثبوت كتحرف التي
في قوله تعالى وما أنت بنعمة ربك بجنتون ونظائرهما (قوله على ما قال النبي عليه السلام هو سبحانه الله
الخ) تذكير الضمير بباء على أن الكلام ليس جمعا صبغيا فهو أيضا دليل عليه وجها ما استعاره من

المفعول وبالعملية
الا اعتقادية كجمعية
الاجماع ووجوب الايمان
وبقيد كونها من أدلتها
علم الله تعالى والملائكة
والانبياء وبقيد
التفصيلية المسائل
الاجالية المبحوث عنها في
أصول الفقه وعلم الخلاف
كالقضى وانساق كما
يقال ان ثبوت الوجوب
بالمقتضى واتقاه بالناسق
فان العلم الحاصل من تلك
الأدلة ليس فقها قال
السيد الشريف الحق انه
ليس دليلا أصلا ولا
يقيد شيئا حتى يتعين
المقتضى والناسق وذلك هو
الدليل ولا حاجة الى
اخراج التقليد فان اسم
العلم لا يشمله أصلا ولكن
العلم المراد ههنا ما يشمل
الظن فانه قد يستعمل
ويراد به المعنى الأعم كافي
قوله تعالى ما لهم به من علم
الاتباع الظن وان كان
الشائع استعماله في المعنى
الاخص الذي لا يشمل
الظن كما في قوله تعالى

والصواب وان كان بالواو الوصل واعلم أن ظاهر عبارة المصنف محتاج الى التوجيه فاذا وحده لم يبق اشكال
و بعضه ما ذكره الشارح من الاحتمال وذلك أن قوله ان كان جمعا شرط حدف جزاءه لدلالة قوله فكل
جمع الخ والشرطية مع البتة صغرى وكل جمع الخ كبرى و لقياس دليل على جواز تذكير وصف الكلام
وتقدير الكلام أن الطيب مع تذكيره صفة الكلام لان الكلام ان كان جمعا يجمع بفرق بينه وبين واحد
بألتنا وكل جمع كذلك يجوز في وصفه التذكير والتأنيث فالكلم يجوز في وصفه التذكير والتأنيث ولذا وقع
الطيب مع تذكيره صفة له فعلم أن المصنف جزم بالجمعية الجنسية حينئذ لا يمكن حل كلمة ان على الشك
فيه بل يجب أن نحمل على الشك من مخاطب بباء على قول بعض أئمة النحويين فان لم يستعمل فيه أيضا
كما تقرر في المعاني فكأنه قال والكلم ان وقع شك في جميعته الصبغية بناء على قول بعض أئمة الصوفى فلاشك في
جميعته الجنسية فينبذ لا يبق حزارة قال (من محامد حال من الكلام بيان له على ما قال النبي عليه
السلام الخ) أقول اعلم ان هذا الموضوع من معارك الانتظار ومبارك الافكار كم زلت في مضايقه

وجه الرحمن فاذا لم يكن له عمل صالح لم تقبل وانما صلح الجمع المنكر بيا للمعرف المستغرق لما سبق ومن ان التكرة تعم بالوصف كما مرأة كوفية ولان التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم

استقبال محبا الرجل أي وجهه بالسلام ووجه الرحمن مجاز عن ذاته ثم الاقرب أنه أورد الحديث مؤيدا لارادة المحامد من الكلم ههنا لان المحامد أيضا من جنس الكلمات المذكورة في الحديث لالان المراد بالكلم ههنا ما ذكر في الحديث الا أن يحمل الحديث على معنى أن الكلم هي هذه الكلمات وأمثالها فيكون بيا للكلم على طريق التمثيل والافلوأريد بالكلم ههنا ما دل عليه الحديث بظاهره لم يصح البيان بالمحامد الموصوفة لانها أهم من الكلم بهذا المعنى وأيضا لا معنى لعموم الكلم واستغراقه حينئذ اللهم الا أن يعتبر المحال وما ذكره الخطابي من أن التنكير باعتبار المحال لومى عمومها فالجمع المنكر تحتل هذا العموم أيضا فلا حاجة الى اعتبار العموم بالوصف ففقيه أن الاحتمال لا يكتفى في العموم بل لابد من شيء يفيد الشمول كاللام وكل والوصف فظهور أنه لابد من اعتبار العموم بالوصف لمن لا يقول بعموم الجمع المنكر (قوله من أن التكرة تعم بالوصف) اعترض عليه بان عمومها لا يدفع السؤال لان المحامد لا تتناول الجميع أفراد المحامد الموصوفة وأنها بعض أفراد المحامد المطلقة التي هي الكلم الطيب فلا يصح تفسير الجميع أفرادها وأجيب بان الكلم الطيب هي المحامد الموصوفة بالوصف المذكور بالنسبة وما خلا عن هذا الوصف لا يصعد اليه تعالى وهذا انما يستقيم اذا جعل الصعود اليه تعالى مجازا عن قبوله سبحانه وتعالى اياه وأما اذا جعل مجازا عن صعود الكنية بهجته كما يشعر به الحديث فلان المفهوم

الافدام وضلت في دقائقه العقول والاورهام فان أردت العثور على تحقيق المقام فاستمع لما يتسلى عليك من الكلام فأقول وبالله التوفيق أراد بالكلم الطيب كل لفظ دل على الايمان وتعظيم الملك المنان كما أريد ذلك بكلمة طيبة في قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة الآية وبالجملة الاقرار باللسان المرتب على التصديق الجناني والمستتبع بالعمل الاركافى بانه عبارة عنه فيكون عبارة عن المحامد الموصوفة فيصدق تعريف الحمد عليه ويظهر صحة كونها بيا للكلم المعروف لكن لما توجه أن معنى الكلم الطيب مع قطع النظر عن عمومه وخصوصه مبهم ولا دخل للرأى فيه فهل لبيانها بالحمد الموصوف أصل في الشرع ينبى بان ذلك مبني على ما ورد في الحديث من بيانها بالحمد الذي اکتفى فيه ببيان حال الفرع لا ببيان على حال الاصل الا أن بيانها ليس باعتبار خصوصية الكلمات المذكورة فيه بل باعتبار دلالتها على الايمان بما يجب أن يؤمن به فان قوله سبحانه الله يدل على تترهه عن التقاض والحمد لله يدل على انصافه بجميع صفات الكمال والباقي على وحدانية الله تعالى حتى لو عبر عن ذلك بعبارات أخر متغيرات كان كل ذلك منها كلما طيبا أيضا فظهر أن قوله على ما قال النبي عليه السلام لا يدل على أن الكلم الطيب ههنا أيضا محمول على ما بينه الرسول عليه السلام حتى يرد أنه لا معنى لعموم الكلم واستغراقه حينئذ اللهم الا أن يعتبر المحال وفيه بعد وانه لا يصح البيان في المحامد الموصوفة لانها أهم من الكلم بهذا المعنى ثم لما ورد على كون من محامد بيا للكلم الطيب ان اللام فيه للاستغراق لانه الاصل حيث لا عهد سبماني مقام الحمد والجمع المنكر ليس بعام عند المصنف لاشترائط الاستغراق فيه فكيف يصح أن يقع غير العام بيا نا اجاب عنه بوجهين الاول انه وان كان منكر الكنه موصوف بصفة عامة وسببى في مباحث العام التكرة الموصوفة بصفة عامة والثاني ان تنكيره للتكثير وهو مناسب للتعميم لحمل عليه بهذه المناسبة وتحقيقها ان القوم صرحوا بان التكرة المفردة حللتها بمعنى الجنسية والوحدة فيكون لا اجالس الارجال معناه رجلا واحدا فيصحت بما استه رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينه دالة على ان القصد منها الجنسية دون الوحدة فلا يختص بعض الافراد بل هم كالوصف بصفة عام والكلم مما يصح تعليله بهذا الوصف

ما لهم به من علم ان ينبعون الا الاظن حيث أثبت لهم الظن مع نقي العلم عنهم فلا يرد ان الفقه من الظنيات فلا يصح أخذ العلم في تعريفه ثم هذا التعريف بناؤه ان التصديق يتعلق بالنسبة التي بين الموضوع والمحمول وهو على خلاف مذاق الصديق فان النسبة لا يمكن الانتفاع اليها بالذات لكونها معنى حرفيا غير مستقل بالمفهومية بل يجب أن يحصل الاحكام على القضايا فان الحكم قد يطلق على الغضبية (قوله كوجوب الايمان) اعترض عليه بالانسان لم ان الشرع يتوقف على وجوب الايمان ونحوه سواء أريد بالشرع خطاب الله تعالى أو شر به النبي عليه السلام وتوقف التصديق بنيت شرع النبي عليه السلام على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم ودلالة مجرزه لا يقتضى توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبه ما فاقبته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير

والحمد جمع محمودة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة أو غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة
 النعمة بالأظهار وتعظيم المزم قولاً أو عملاً أو اعتقاداً فلا اختصاص الحمد باللسان كان يسان الكلم بها
 أنسب والمشارع جمع مشرعة الماء وهي مورد الشاربه والشرع والشرع ما شرع الله تعالى لعباده من الدين
 من الحديث أن اسكلم الصاعد بالمعنى المذكور قد لا يقبل لعدم مقارنته للعمل الصالح وقد يجب
 بان العموم بحسب المفهوم لا ينافي أن يبين المراد باخص منه كتمام فضة (قوله جمع محمودة) هي بكسر
 الميم الثانية مصدر ويقتضها خصلة بحمد عليها (قوله مقابلة الجميل الخ) فيه مساهلة لان الحمد اللغوي
 نفس الثناء باللسان لا مقابلة الجميل به وقوله والتعظيم يحتمل أن يكون معطوفاً عليها لبيانها أو على
 الثناء ببيانها وتفسير ان الشارح ذكر في شرح الكشاف أنه ترك التقييد بالاختيارى مع وجوبه في
 الحمد لان الجميل صفة الفعل وهو بالاختيار وفيه بحث لان الجميل المحمود عليه يتناول الوصف ولا
 يختص بالفعل اذ لا شئ في شيوع حدث زيد اعلى علمه بلانا ويل ويمكن أن يجاب عنه بان أهل اللغة
 لا يفرقون بين الفعل والقول ولذا يطلقون اسم الفاعل على لفظ الامم فلفظ الفعل عندهم بم
 الصفات (قوله والشكر مقابلة النعمة بالأظهار) الظاهر أن المراد بالأظهار اظهار النعمة ففيه بحث
 لان اللزوم في الشكر على المعنى المشهور كونه في مقابلة النعمة في قصداً الشاكر ونفس الامر وتعظيم
 النعم يجوز أن يكون بوصفه بالانعام وبغيره فليس فيه اظهار النعمة سبحانه في قوله الاعتقادى نعم قد يفسر
 الشكر في كتب اللغة المعنوية بالثناء على المحسن بذكر معروف أعطاء قال في مختار الصحاح الشكر هو
 الثناء على المحسن بما أولا كمن المعروف وفي الجمل الشكر الثناء على المولى بمرور بوليه اذ لا ريب
 في أن المتبادر من أنى عليه بمرور يعطيه أنى عليه بذكره باللسان فلا بد على هذا أن يكون مفهوم
 الشكر لغة اظهار النعمة باللسان بذكر معروف المحسن والثناء به عليه ويؤيده أنه ضد الكفران

فانه يعلم من ذلك تعليق الكلم على ما هو جديده اوصف الا ان القرينة لا تنصرف في الوصف لا قطع بالعموم
 في مثل غرة خير من جرادة وعلت نفس ونحو ذلك ولا كل وصف قريبه له لا قطع بانه لا عموم في مثل
 نصير رجال طما فاذا أفاد الوصف والتكبير بحسب اقتضاء المقام العموم في المفرد المشتمل على الوحدة
 المنافية للعموم فلان يفيد في جمع الحمد المشتمل على الأكثر المناسبة للعموم أولى فان قيل قد صرح
 الشارح في مباحث الاستثناء ان الفاعلين بعموم التكررة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق
 فكيف يصح هنا استدلاله بالوصف على الاستغراق فلما مقصوده هنا توجبه كلام المصنف وهو معنى
 اشتراط الاستغراق فيه وهو قائل بعموم التكررة الموصوفة وما ذكره نعمة فسيبين بيانها اذا كان أو انه ان
 شاء الله ثم لما علم مما سبق ان الكلم الطيب مما بين بالحامد الموصوفة بالوصف المنكور وكان كل من
 الحامد ومهمات ما ذكر في وصفه والاستعارات المعنوية فيه محتاجا الى الايضاح أو ضعه بقوله والحامد
 جمع محمودة الخ وبعد ما حقق الوصف وحال الموصوف بين فائدة ذلك لوصف بانها التامم الى قوله تعالى
 ضرب الله مثلا كلمة طيبة الآية وذكر فيه ان الحمد كشجرة لها أصل وفرع أصله الايمان
 والاعتقادات وفرعه الاعمال والطاعات فلما توجه عليه ان هذا التشبيه اذا كان أصل الحمد وفرعه
 حمداً أيضاً كان أصل الشجرة وفرعها شجرة أيضاً وقد سبق ان الحمد فعل اللسان فقط وأصله فعل
 الجنان وفرعه فعل الاركان دفعه بقوله وتحقيق ذلك وحاصله ان أصل الحمد فعل اللسان وفرعه أيضاً حمد
 من جنسه لان الحمد في الحقيقة عبارة عن فعل ينهي عن تعظيمه مطلقاً فالاعتقاد أصل من جنس الحمد
 اللساني لولا ذلك لكان ذلك الحمد كشجرة غير ثابتة لعدم أصلها والعمل فرع من جنسه لولا لما كان له قبول
 عنده تعالى والمقصود من تعميم الحمد وحمداً ان أصل وفرع الحمد اللساني من جنسه ايتم تشبيهه لان

لا ما يتوقف على الشرع
 البتة والا لكان الحدائم
 من المحدود لتناوله مثل
 وجوب الايمان مع ان
 المحدود لا يتناوله حينئذ
 لعدم توقفه على الشرع
 صريح في كون وجوب
 الايمان مثالا لما لا يتوقف
 على الشرع قلت لا بل
 يحتمل كونه مثالا
 للخطاب وقوله مع ان المحدود
 أي ما لا يتوقف على
 الشرع المستفاد تحديده
 من تحديد الحكم وهو
 ما تعلق الحكم بالوجوب
 او نقول نسمع في العبارة
 وأراد نفس الايمان مع
 ان في ثبوته عنه كلاما ولو
 سلم بعد التنبأ والتي
 عبارة المصنف في هـ إذا
 المقام ناعد فوجه
 السيد قدس سره (قوله
 ثم الشرعي) أي ما يؤخذ
 من الشرع نظري يتعلق
 بالاعتقاد أو عملي يتعلق
 بكيفية العمل (قوله
 العملية تخرج الخ) أورد
 عليه بأنه إذا أريد من
 الحكم مصطلح أهل
 الأصول انما يصح إذا
 كان الحكم شاملا لنظري
 وليس كذلك ادليس في
 كون الاجماع حجة اقتضاء
 ولا تخيير ووجوب
 الايمان يخرج بقيد

أي أظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبي عليه السلام جعلها على طريقة الاستعارة
 المكتوبة بمنزلة فروضات وجنات فأثبت لها مشارع ردها المتعشون الى زلال الرحمة والرضوان وهذا
 الطريق أثبت لقبول العبادة الذي هو مهيب الطاف الرحمن ومطلع أنوار الغفران وريح الصبا التي بها روح
 الابدان ونغما الاغصان فان القبول الاول وريح الصبا ومهيب المستوي مطلع الشمس اذا استوى الليل
 والنهار ويقابلها المدبور والعرب زعم ان المدبور تزعم السحاب وتضخه في الهواء ثم تسوقه فاذا علا
 كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بهضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا تسمى به
 الامتجار والقبول الثاني من المصادر الشاذة لم يسمع له ثاب وانما الزيادة والارتفاع يقال في ينمي غما ونغما

وهو ستر النعمة وأما على التفسير المشهور الذي ساق الكلام عليه فلا (قوله جعلها على طريقة
 الاستعارة بالكتابة الخ) جعل الشارح في كل من القرية تين استعارة بالكتابة واستعارة تخيلية والاحسن
 ان يقال في كل منهما استعارة بالكتابة واستعارة ان تخيلتان أما في الاولى فجعل الشرع كأنه سر
 لكبير الجارى في كثرة الفوائد وعموم المنافع استعارة بالكتابة وانبات المشارع لها استعارة تخيلية
 وجعل انعامها التي هي أصول لها مدنى افتقارها الى التقوية بانها من الكتاب والسنة وغيرهما بمنزلة
 العطشان المقتدر الى الماء استعارة بالكتابة وانبات ان لها ماء من مشارع الشرع استعارة تخيلية وأما
 في الثانية فجعل قبول العبادة بمنزلة مهيب الصبا استعارة بالكتابة وانبات ريح الصبا استعارة
 تخيلية كاذ كره الشارح وجعل الاعمال الصالحة المنتجة للثواب بمنزلة الامتجار المنيرة استعارة
 بالكتابة وانبات لنماها من ماء القبول استعارة تخيلية (قوله ومهيب المستوي مطلع الشمس)
 انما قال المستوي لان الصبا قد يشك عن مطلع الشمس ويسمى الازبب والصايبه كأن انكباء المدبور
 تسمى بالبرياء والهبب أيضا (قوله تزعم السحاب وتضخه) الازجاج القلع والانتصاص الرفع والكشف
 في المشهور متعدد فينبغي أنه يحتمل على حذف المفعول أي كشفت عنه أنصاصة والتوزيع الجمع
 والكشف القطعة وينزل اما من الانزال والاسناد مجازي أو من النزول ومطرا تسمى أي ينزل مطره (قوله
 لم يسمع له ثاب) هذا قول أبي عمرو بن العلاء وعند اكثر من ثبت الولوج أيضا بمعنى الحرص وجوزي
 لصاح أن يكون الوضوء مصدرا وفي الكشاف الوقود بانهم مصدر وقد جاء فيه الفتح أيضا (قوله

المراد بالمحمد المدكورة هي ما هو المعنى الاعم فاضمحل ما توهم ان ما ذكره رحمه الله من ان المراد من الحمد
 الاعتقادات الحفية والاعمال الصالحة ياتي محل الكلام على ما ذكره الرسول عليه السلام فاذا لم يكن
 عمل صالح لم يقبل يدل على عدم دخول العمل الصالح في الكلام الطيب وان تفسير الكلام بالاعتقاد
 والعمل حسن فليست مل قال (فأثبت لها مشارع) أقول أي بطريق التمثيل (قوله ريم ذا الطريق) أي طريق
 الاستعارة المكتبة حيث جعل قبول العبادة من حيث انها مهيب الطاف الرحمن ومطلع أنوار الغفران
 بمنزلة مطلع الشمس الذي هو مهيب الصبا ومطلع أنوار الشمس أثبت لذلك القبول لازم مطلع الشمس وهو
 ريح الصبا بطريق التخييل (قوله فان القبول الى قوله تسمى بها الامتجار) بيان لقوله بها روح
 الابدان ونغما الاغصان لانه اكنى بالخير في الاسر لكره المقصود واستلزامه الاول ونغما اول
 ومهيب المستوي لما قالوا ان انكباء الريح الناكبة التي تنكب عن مهيب الرياح الاربع القوم والنكب
 في الرياح اربع فنكباء الصبا والجنوب تسمى الازبب ونكباء الصبا والشمال تسمى الصايبه ونكباء
 الشمال والمدبور البرياء ونكباء الجنوب والمدبور الهيب (قوله لم يسمع له ثاب) قال الجوهري الوضوء
 بالفتح الماء الذي يتسوأ به والوضوء أيضا مصدر من فوضت للصلاة مثل الولوج والقبول ثم قال وعكس
 عن أبي عمرو بن العلاء القبول بالفتح مصدر ولم أسمع غيره وذكر الاخفش في قوله تعالى وقودها الناس

ينمو وتواو حقيقة التماز بآدة في أقطار الجسم على تناسب طبيعي ثم في وصف المحامد بما ذكر تلعب إلى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء فإن المحامد لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة شجرة لها أصل هو الإيمان والاعتقادات وفرع هو الأعمال والطاعات وتحقق ذلك أن الحد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة إلا أن حمد الله تعالى على ما صرح به الإمام الرازي في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وبنبي عن تعظيمه من اعتقادات صفاته بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والبيان بما يدل عليه من الأعمال فالاعتقاد أصل لولاه لكان الحمد كشجرة خديشة اجتمعت من فوق الأرض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد غناء إلى الله تعالى وقبول عنده بمغزلة روحه لا غصن لها وشجرة لا ثمرة عليها إذا العمل هو الوسيلة إلى نيل

تلعب إلى قوله تعالى ضرب الله مثلا الآية) أي اعتمد ووضع مثلا كلمة طيبة أي جعل كلمة طيبة كشجرة طيبة وهو تفسير لقوله ضرب الله مثلا ويجوز أن يكون كلمة بدلا من مثلا أو عطف بيان له وكشجرة على التقديرين صفتها أو خبر مبتدأ محذوف أي هي كشجرة وأن يكون مفعول ضرب ومثلا لخالها منها تقدمت عليها وأن يكون أول مفعول ضرب اجراء له مجرى جعل ومثلا ثانيهما (قوله وتحقق ذلك أن الحمد الخ) هذا التحقيق يفيد كون الأصل والفرع داخلين في المحمودة كما أنه كذلك في المشبهة به أعنى الشجرة وإنما احتج إليه ليجعل كمال المناسبة بين المشبه والمشبه به والأصل والفرع المضافان إلى شيء وإن جازا اعتبارهما على أن يكونا خارجين عن ذلك الشيء وهو مبني على الأول ومبني للثاني ويتأني ههنا في الأصول بلا كلفة لأن المحمودة التي هي الثناء باللسان لها أصل هي مبنية عليه وله من مشارع اشروع ما هو الاعتقاد الراعي الإسلامي الذي لو لم يحصل لم تنطق المحمودة أصلا فإن قول القائل الحمد لله مثلا بدون ذلك الاعتقاد ليست محمودة لكن قوله لفرعها يخرج إلى ذلك التحقيق لأن القول يكون الأعمال الصالحة متفرعة على لسان اللسان الذي هو الحمد لا يتخلو عن وصف وأنت تخبير بان هذا التحقيق لا يتم على تقدير كون المراد بالحمد الحمد اللغوي إذ ليس العمل والاعتقاد داخلين فيه غاية أنه ههنا اصطلاحا آخر يصح عليه ولو لم عوم الحمد فغايته حينئذ أيضا إذ ثبت أن الكلم الطيب كالمحمدة شاملة للاعتقاد وأفعال الجوارح وهذا ليس يتناول بيئته أيضا وقد يقال لم يرد ذكر تفسير الرازي تعميم الحمد المذكور ههنا كما هو ظاهر عبارته بل أراد تأييد تشبيه المحمودة بالشجرة وتوضيح مراده أن الحمد اللغوي وإن كان فعل اللسان إلا أن الحمد ما فسر بوجه آخر أخذ فيه الاعتقاد والعمل ظهوره ما أمران معا إذ إن في تحقق الحمد سماني حمد الله تعالى وإن خرجا عن مفهوم الحمد اللغوي المراد ههنا حتى كان نسبة الاعتقاد إلى الذكر اللساني كنسبة أصل الشجرة إليها في أنه لولاه لم يتبرر نسبة الأعمال الصالحة إليه كنسبة فرع الشجرة إليها باعتبار أنها اكتملة فكأنه يزداد وينمو بحسبها كزيادة الشجرة بحسب فروعها وأغصانها فليتنامل (قوله اجتمعت من فوق الأرض) أي استؤصلت من فوقها لأن عرونها قريبة منه من فرارأي من استقرار (قوله لما كان للحمد غناء إلى الله وقبول عنده) ظاهره يدل على أن الطاعة القولية لا تقبل بدون العمل ولا وجه له وانظروا أن معنى الآية الكريمة والله أعلم ليس عدم قبول الكلم الطيب بدون العمل الصالح بل أنه يكمل به وكذا المراد بما في الحديث على ما قيل حتى كأنه أراد أنه لم يقبل قبولاً يكون مع العمل الصالح فلا بد أن يؤول كلامه بهذا (قوله إذا العمل هو الوسيلة الخ) فإن قلت هذا وإن

والجسارة فقال الوقود المطب والوقود بالضم لا ينعاد وهو الفاعل قال ومثل ذلك الوضوء وهو الماء والوضوء وهو الفعل ثم قال وزعموا أنهم ما نعتان بمعنى واحد الوقود والوقود ويجوز أن يعني بهما المطب ويجوز أن يعني بهما الفعل وقال غيره القبول والولوج مفتوحان وهما مصدران شاذان وما سواهما من

الشرعية لأنه غير متوقف على الشرع ورد بان المراد من كون الاجماع حجة كثر الأدلة وجوب العمل بمقتضاها بالاستدلال بها والاستنباط منها واتممكن من الاقتناء بموجبها لتحصيل الامتثال بالاحكام المكلف بها فثبت الحاجة إلى اخراجها بقيد العملية وهو يفيد ذلك إذ ليس المراد هو العمل بما ثبت بتلك الأدلة حتى يكون من جملة العمليات ولا يلزم أن يكون العلم به من الفقه المصطلح وما قيل هذا القيد يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي أصولي فصح كونه أجزيا للكلام المصنف ان الحكم الشرعي من معاني الجواز هو الإباحة ولا نص ارادتها منه في الاجماع وأما العصة فليست من الاحكام الشرعية على ما صرح به القائل ولا نص أيضا لان الاجماع حجة لازمة والاحكام الثابتة بواجبة (قوله أي العلم الحاصل) لازحة

الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل
 فاشارة المصنف الى ان لشجرة المحامد اصلان بانها هو الاعتقاد الراجح الاسلامي المبني على علم التوحيد
 والصفات وفرعاً نامياً الى الله تعالى مقبولاً عنده هو العمل الصالح الموافق للشرعية المطهرة المبني على علم
 الشرائع والاحكام و اشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصح: الكلام الطيب بتقديم الطرف المفيد
 للاختصاص ولفظ المضارع المبيى عن الاستمرار (قوله على ان جعل) تعليق المحامد ببعض النعم اشارة
 الى عظم امر العلم

(على ان جعل اصول
 الشريعة ممهدة المباني
 وفرعها رقيقة الحواشي)
 أي لطيفة الاطراف
 والجوانب (دقيقة المعاني

وافق قوله تعالى ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون الا انه يخاف قوله عليه السلام لن يدخل احدكم الجنة
 بسمله فاجهه وما التوفيق بين الآية الكريمة والحديث الشريف قلت ذكر بعض المحققين ان الباء
 في الآية الكريمة باء المقابلة وهي الداخلة على الاعواض كاشترت به بالفاء وكافأت احسانه بضمه
 لا للسببية كما في الحديث لان المعطى بعوض قد يعطى مجازاً وأما المسبب فلا يوجد بدون السبب فلا
 تعارض بين الآية والحديث لاختلاف محلي الباءين جمعاً بين الادلة وقد يتوقف أيضاً بان الجنة ميراث
 الاعمال بحسب الظاهر وان كان في الحقيقة تفضلاً منه تعالى وقيل نفس الدخول بالتفضل وتيسر
 المراتب بالاعمال كاقال عز من قائل ولكل درجات مما عملوا ورجع الجنات في عبارة الشرح وعطبت ورفع
 الدرجات على نيل الجنات أوفق بهذا التوجيه لكنه يحتاج في قوله تعالى ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون
 الى الحذف أي ادخلوا درجاتها وكذا في قوله تعالى وتلك الجنة التي أوردتموها بما كنتم تعملون أي أوردتم
 مراتبها والله أعلم (قوله والعمل الصالح يرفعه) الاستشهاد به مبني على أن المستكن في رفعه راجع الى
 العمل والبارز الى الكلام الطيب وقد يعكس لان العمل لا يقبل الا بالتوحيد (قوله هو الاعتقاد الراجح
 الاسلامي المبني على علم التوحيد والصفات) قيل ان أراد بعلم التوحيد والصفات معناه الاصل فهو عين
 الاعتقاد الاسلامي وان أراد علم الكلام فذلك الاعتقاد مندرج فيه وعلى كل تقدير لا يصح جعله مبني
 عليه والجواب بعد تسليم اندراج الاعتقاد المذكور في علم الكلام وعدمه صحة جعله مبني على اجزائه
 الاخرى ان جعل الاعتقاد مبني على العلم باعتباره تقييده بالسوخي ولاشك ان ذلك لسوخي مبني عليه
 فليتأمل (قوله وفرعاً نامياً) دل هذا موافقاً لقوله وافرعهما من قبول القبول غناء على ان القبول للفروع
 مع ان قوله عليه السلام فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل يدل على قبول الحمد نفسه (قوله بتقديم الطرف
 المفيد للاختصاص) فان قلت قد تقرر في المناسبات ان اعتقاد الخاطب في التخصيص يجب ان يكون مشوباً
 بخطا فيبقى قوله فيما سبق ولا يذهب الوهم الى غيره وتزيل اعلم المصعب منزلة الجاهل الخاطي كما في
 تعلمي بصب ان احششته لا يلائم هذا المقام قلت ما ذكرته غماه في القصر الاضافي لا الحقيقي ادعائياً
 كان أو محققياً واما قول بان القصر ههنا رد على الكفرة المحوزين صعود الكلام الى غيره تعالى والمراد
 من الوهم في قوله ولا يذهب الوهم الى غيره وهم المؤمن فلا ينافي فتعسف لا يعني (قوله اشارة الى عظم امر
 العلم الخ) وجه الاشارة والدلالة ان المحامد العامة التي من شأنها ان تعلق بجميع النعم لما علفت بهفيد
 مباني الاصول التي هي موضوع هـ. د. ا. لعل دل على تعظيم هذه النعمة لايمانها الى انها كانت اكل النعم وما
 عداها منزلة منزلة العدم وتعظيمها يستلزم تعظيم نفس الموضوع ولاشك ان شرف الموضوع وعظمته

توهم تعلقه بالاحكام حتى
 لا يخرج به التقليد وقد
 عرفت أنه لا حاجة الى
 اخراجه والقول بان
 الحاصل بالدليل هو العلم
 بالشي لا نفسه ممنوع
 فان الحكم بان الصلاة
 واجبة والاذان سنة
 بمعنى نسبة الوجوب
 والاستئذان الى الصلاة
 والاذان وبمعنى انضوية
 اشريعة الصالحة
 لتعلق التصديق بها
 وبمعنى ما ثبت بالخطاب
 من الوجوب والندوب
 وغيرهما لا ريب في أن
 ثبوتها بنسبة اليها بالدليل
 بل الحاصل بالدليل أولاً
 وبالذات هو الشئ من
 حيث هو وبالعرض العلم
 بمعنى الصورة الحاصلة
 التصورية أو التصديقية
 هذا (قوله ولاشك ان
 مكرر) لان التقليد
 خرج بقوله ذكرها عن
 الادلة والعلم الحاصل
 بان ضرورة أو بالحسب
 كعلم جبرائيل والرسول

المصادر فبني على الضم قال (تعليق المحامد ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم) أقول أما الاشارة فمن
 حيث ان جميع المحامد التي من شأنها ان تعلق بجميع النعم اذا علفت ببعض منها فقد يدل ذلك البعض
 غاية شرفه وكأله منزلة كل النعم وبدل ما عداها منزلة العدم وأما عظم أمر العلم فلان شرف الموضوع بقيد
 شرف العلم والاصول المراد ههنا الادلة الكلية موضوع هذا العلم كما سيأتي ان شاء الله تعالى فاذا عظمت

الذي وقع التصنيف فيه ودلالة على حلاله تقدره والشرعية تم الفقه وغيره من الامور الثابتة
بالادلة الشرعية كسئلة الرؤية والمعاد كون الاجماع والقباس حجة وما شبه ذلك واصول الشريعة
ادلتها الكلية ومباني الاصول ما يتبنى هي عليه من علم الذات والصفات والنبوت ونحوها تسويتها
واسلاحتها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة في علم الفقه
ومعانيها العلى الجزئية التفصيلية على كل مسألة مستقلة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل
أحد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد

يفيد شرف العرو وعظمه (قوله من علم الذات والصفات) الجمع المحلى باللام قد ينسج منه معنى الجمعية
ويجعل للجنس والصفات ههنا من هذا القبيل ادليس مبني الاصول المذكورة علم جميع الصفات فان
بعضها مما لا يثبت بالادلة السمي فامر الابتناء فيها بالعكس (قوله وفروع الشريعة احكامها المفصلة) قد سبق
عموم الشريعة لهذه الاحكام فاضافة الفروع اليها من اضافة الجزاء الى الكل بخلاف اضافة الاصول
فانها من اضافة الدليل الخارج عن المدلول اليه ولو فسر اصول الشريعة بالعقائد ومبانيها بادلتها لم
ينفك النظم قال المطايعي يمكن ان يقال الاضافة في ادلتها ليست الى المدلولات بل هي ايضا من اضافة
الجزء الى الكل فان الشريعة تنقسم الى جزأين أدلة هي اصول ومدلولات هي فروع فيكون تناسب
الاضافتين مراعيا وفيه بحث اذا وجد حيث لا تقيد الادلة بالكلية كما فعله الشارح فان قلت فروع
الشريعة التي تناول غير الفقه شاملة لبعض مسائل الكلام كسئلة الرؤية والمعاد فإمره تفسير الفروع
بالاحكام المبينة في الفقه قلت وجهه ان الفروع شاع في عرف المشرعة بالاحكام الفقهية فاذا اطلقت
تبادر هي منها دون مسألة الرؤية غاية ان يثبت للشريعة ثلاثة اشياء اصول وفروع وواسطة مثل مسألة
الرؤية ولا يضري امكان درج الواسطة في أحد الطرفين فان قلت لما فسرت اصول الشريعة بادلتها كان نفس
الشريعة فروعا لا واسطها الا ان يثبت لها فروع آخر قلت كون الشيء فرعاً عنه لا يتنافى ان يكون له فرع
(قوله ومعانيها العلى الجزئية الخ) ان قلت ما المراد بقول المصنف وفروعها رقيقة الخواشي قلت هذا من
قبيل الكناية فان كون حواشي الشيء أي أطرافه وجوانبه رقيقة لازم عادي لكون نفسه رقيقاً وكونه
رقيقاً لازم لكونه لطيفاً مرغوباً كافي التوب فيتوهم فروع الشريعة حواشي رقيقة لا تتقل منها الى
لطايفها مرغوبينها ويكون كتابتها عنها ولا يلزم في الكتابة امكان المعنى الحقيقي عند المحققين كما تقرر
في موضعه ان قلت فمعنى كون ههنا من التعم التي تستوجب الحمد قلت لان الشيء اللطيف المرغوب

بتعليق الحمد لتهميد مبانيها لزم تعظيم العلم الباحث عن احوالها بالضرورة قال (والشريعة تم الفقه
 وغيره من الامور الثابتة بالادلة التعمية) أقول وههنا بحث من وجوه الاول ان الشريعة اذا عمت الفقه
 وغيره لم يستقم اضافة الفروع اليها لان عمومها يقتضي دخولها تحتها والاضافة تقتضي خروجها عنها
 فان جعلت من اضافة الجزء الى الكل أو الجزئي الى الكل لم يستقم في اضافة الاصول اليها لان كلام
 الكتاب والسنة ليس من الشريعة بالمعنى المذكور وان جعلت في الفروع من اضافة الجزء الى الكل
 وفي الاصول من اضافة الدليل الى المدلول بنفسه كالتعم والنظم ولو اريد بالشريعة معنى الدين وحمل
 الاضافة على التوسع كافي ما لك يوم الدين لم يرد ذلك الثاني ان جعل عالم الصفات مطلقاً من مباني اصول
 الشريعة ليس كما ينبغي لانها حينئذ تنوقف عليه مطلقاً فلا يوضح الاستدلال في بيانها باحد الاصول
 المذكورة وقد استدلل المشارح رحمه الله في المقاصد وغيره في غيره على كونه تعالى سبحانه بصيرا
 بالكتاب اللهم الا ان يقال الدليل الحقيقي هو العقل والكتاب للتأييد الثالث انه ادعى ان جميع ذلك
 نعم تستوجب الحمد وليلا يطابق ادار بطالين بوجهين الاول ان اولهم قد عليه تمهيد بيان اصول

عليهما السلام لوضع
اخراجها فيكونها عن
الادلة ادلا معني لكون
العلم من الادلة ناشئاً منها
وما حوزا عنها الا كونه
حاصلاً بالاستدلال بها
ولو اعتبر قيد اللطيفة
فالامر اظهر (قوله قيل
خطاب الله الخ) قيل
عليه المذكور في كتب
الشافعية انه تعريف
للحكم الشرعي المتعارف
بين الاصوابين على
ما صرحوا به في كثير من
من كتبهم وما في بعض
المختصرات ان الحكم
خطاب الخ فانما اردوا به
الحكم الشرعي اشارة الى
المعهود في المقام فتوهم
منه المصنف الخلاف
بينهم وجوز ان يكون
المراد في تعريف الفقه
فاحتاج الى التكلف في
تبيين فوائده القيود
وتعريف في تفسير مراد
القوم وجعل الشرعي
على معنيين واران منه
في التعريف ما يتوقف
على الشرعي ولا يدرك
الا بالخطاب واحترزه
عن مثل وجوب الايمان
وكون الاجماع حجة وعمم
العملية من افعال
الجوارح وغيرها والثاني

ما يفهم من خطاب الله
 بمعنى المأخوذ منه سواء
 توقف عليه أم لا وأنت
 خير بان ارادة الاسناد
 من الحكم لا يستقيم
 أيضا فكأنه يحتمله
 في بادئ الرأي كذلك
 يحتمل الخطاب أيضا بل
 حمله عليه أسلم من حمله
 على الاسناد ثم على تقدير
 حمله عليه لا مندوحة
 مما ارتكبه المصنف في
 اصلاحه واتفاق
 الشافعية على خلافه
 لو سلم لا يصدده عن ذلك
 هذا (قوله يشمل جميع
 الخ) قيل عليه بل
 لا يشمل خطاب النبي
 عليه السلام وأولى الامر
 والسيد على عبده مع أنه
 حكم لوجوب طاعتهم
 وأجيب بأنه انما وجبت
 على من يأمر به بما يوجب
 الله تعالى اياها فلا حكم
 الاحكامه (قوله يخرج
 ما ليس كذلك) من
 الخطابات المتعلقة بآدانه
 تعالى وصفاته العلية
 وأسمائه الحسنى
 وأحوال النشأة الآخرة
 وتفصيل أمور اقيامة
 وبخليقته من انحصص
 المينة لآحوالههم
 والخبار المتعلقة

اذ بالشريعة نظام الدنيا وتوابع العقبي وبدقة معاني الفقه ورفع درجات العلماء ونيلهم الثواب في دار
 الجزاء وفي هذا الكلام اشارة الى أن علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية
 بأدلتها التفصيلية موقوفة على معرفة أحوال الأدلة الكلية من حيث توصل الى الاحكام الشرعية
 وهي موقوفة على معرفة الباري وصفاته وصدق المبلغ ودلالة مجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام

يكون الاشتغال به اتم وتحصيلها كمال فيكون الفوز نتيجة أوفر (قوله اذ بالشريعة نظام الدنيا) يعني
 فيكون تمهيدا لمباني أصولها المفوضية اليها ائمة عظيمة تستوجب الحمد عليها وهذا ظاهر جدا فلا يراد ان
 أول محمود عليه التمهيد المذكور ولم يذ كرفي للدليل ونفس الشريعة ليس بمحمود عليها وقد ذكرت فيه
 فالدليل لا يطابق الدعوى (قوله فوق لفقه ودون الكلام الخ) قيل عليه كون الشيء موقوفا عليه الشيء
 لا يفيد شرفه بالنسبة اليه كالعربية الموقوفة عليه للتفسير وقد يجاب بان المراد من التوقف المذكور
 توقف الفرع على الاصل لا توقف ذى الآلة والمشروط على الآلة والشروط وفيه بحث اذا تظاهر
 توقف الفقه على الاصول توقف ذى الآلة عليها فلا يبعد أن يكون الفقه أشرف من الاصول كيف
 ولولا لم تدون الاصول ويؤيده جعل أصول الفقه لقباله لم يحسه واطلاق الاصل والفرع لا يضرهم
 توقف الاصول بل جميع العلوم الشرعية على الكلام ليس بطريق الخدمة بل الافاضة والرئاسة

الشريعة ولم يذ كرفي الدليل والثاني أن نفس الشريعة ليست بمحمود عليها وقد ذكرت في الدليل
 وبالجملة بعض المطلوب ليس بلازم وبعض اللازم ليس بمطلوب ويمكن أن يقال انه من قبيل التذبيح
 ببيان حال النزول على بيان حال الاعلى بطريق دلالة النص فكانه قال اذ بالشريعة نظام الدنيا وتوابع
 العقبي فاذا استوجب الحمد لان يستوجب تمهيدا أصولها أولى واعلم أن المصنف والشراح لم يتعرضوا
 لحمل قوله دقية الحوائث سوى ما قال المصنف لطيفة الاطراف والجوانب واطاهر أن المراد
 بالاطراف والجوانب وجوه الاشارات والدلالات والأحداث لا وجوه الاحتجاج لان دخولها في دقة المعاني
 وبلطفها خفاؤها عن بعض البصائر فان الشيء اذا لطف خفي عن الابصار فان (وفي هذا الكلام اشارة
 الى أن علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام) أقول أي في جعل الادلة الكلية التي هي موضوع علم
 الاصول أصولا للشريعة الشاملة للفقه وجعل علم المذات والصفات والنبوت مباني تلك الاصول
 اشارة الى أن علم الاصول أعلى مرتبة من الفقه وأدنى من الكلام أما الاشارة الى الاصل فلان معرفة
 الاحكام الجزئية مترتبة على أدلتها التفصيلية باجها موقوفة على أحوال الادلة الكلية توقف الفرع على
 الاصل لا توقف ذى الآلة والمشروط على الآلة والشروط وبانظر الى المعرفة في الجملة كدوقف الكتاب
 والسنة على العربية ومعرفة تعالى على العقل والآثار وتوقف الصلاة على الموضوع ونحو ذلك فان توقف
 الاصل يوجب نقاد حكم الموقوف عليه على الموقوف ورئاسته له على الاطلاق وتوقف عليه بخلاف
 الثاني وأيضاً العلم لو تبين حيثية موضوعه في علم آخر يكون أدنى مرتبة من ذلك الاخر والفقه بالنسبة
 الى الاصول كذلك فانه انما يبعث عن أحوال أفعال المكلفين من حيث الحلال والحرمه وتلك الحيثية
 انما تبين في الاصول كما اشار اليه بقوله من حيث يتوصل الى الاحكام الشرعية وأما الاشارة الى الثاني
 فلان معرفة أحوال الادلة الكلية من الحيثية المذكورة فرع ما يشتمل عليه علم الكلام وهو ظاهر فليزم
 توقفه على الاصول بالضرورة فاضمحل ما توهم أن كون معرفة شيء موقوفة على معرفة شيء آخر لا يقتضي
 كون الموقوف عليه أشرف الا يرى توقف معرفة الكتاب والسنة على معرفة العربية مع أنها ليست
 بأشرف مما بل هي آلة والآلة لا تكون أشرف من ذى الآلة وان اكتسب من شرفه شرفا فان الصلاة
 موقوفة على الوضوء وليس أشرف منها والعقل آلة لا تبدأ الى معرفة تعالى وليس بأشرف منها قال

الباحث عن أصول الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام (قوله بنى على أربعة أركان) بمنزلة البديل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر من جهة ان المتلحى اليها يامن من غوائل عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كافي لجبر الماء والاحكام الجزئية تستند الى أدلة جزئية ترجع مع كثرتها الى أربعة دلائل هي أركان قصر الاحكام فذكرها في أثناء الكلام على الترتيب

بنى على أربعة أركان
قصر الاحكام واحكامه
بالحكمت غاية الاحكام
وجعل المشاهات

ولذا عد رئيس الكل فهو اشرف من الكل الا ان صاحب الغيبة وغيره فالوفاي حق ترتيب الكتب بحسب الوضع ان الفقه يوضع فوق الكلام ولا أدري ما وجهه ذلك ان تقول التقدم بالرتبة غير التقدم بالشرف والمفهوم من كلام الشارح هو الاول ويتردد حتى في العربية أيضا (قوله عن أحوال الصانع والنبوة والامامة الخ) لا يلزم من عطف النبوة وما بعدها على ما هو موضوع علم الكلام عند البعض كونها منه حتى يردانه لم يقل به أحد إذ قد يكون البعث في المسئلة بحمل أحوال الاعراض الذاتية عليها كما سيجي في الصانع تعالى موضوع على ما هو مختار القاضي الارموي وبعث الرسول ونصب الامام والحشر وأحكامه من الاعراض المبعوث عنها ويبحث أيضا عن عرض كل منها (قوله بمنزلة البديل من الجملة السابقة) أي بمنزلة بديل الاشغال لكونها أوفى بإفادة عظم أمر العلم وجلالة قدره من الجملة السابقة وانما يجعلها بديلا اصطلاحيا مع أنه أظهر في كونه سببا لتلك العطف لان المبدل منه يجب أن لا يكون مقصودا بالنسبة والجملة الاولى ليست كذلك وأما قيل من أن البديل من التوابع فيقتضى كون المبدل منه معربا مع أن الجملة السابقة ليست كذلك لانها في صلة أن ولا محل لها من الاعراب وانما الاعراب للجموع فبما بحث لان كون التوابع ما يتلوا سابق في أحوال أخرى على الاكثر فالتقييد بذلك بناء على الغالب صرح به في الباب وشرحه للسيد عبد الله كيف لا والعطف بالحرف أيضا من التوابع مع ان العطف على الجمل التي لا محل لها من الاعراب كثير وقد صرح الشارح في شرح المفتاح بان فائدته في مثل قام زيد وقدم عمر والتشريف في الوجود (قوله شبه الاحكام الشرعية بقصر الخ) كثيرا ما يكتفى في التشبيهات بذكر وجه الشبه في أحد الطرفين اعتمادا على ظهور الجامع

بأعمالهم لا بما هو كذلك
(قوله بالاقتضاء) قيل
عليه لا حاجة الى زيادته
لان قيد الحيشية مراد
والمعنى خطاب الله
المتعلق بفعل المكلف
من حيث هو ومكلف
وليس تعلق الخطاب
بالافعال في صورة النقص
من حيث انها أفعال
المكلفين بل من حيث
انها أفعال صادرة من
الموجودات وهو ظاهر
ولا يخفى أنه لو وضع ذلك
فيكون لا يصرح أول دفع
الوهم أول البيان والتوضيح
دون الاحتراز على ما هو
الشائع في التعريفات
(قوله اما تكليفي الخ)
اشارة الى أن أو تقسيم
المحدود وتنويه لعدم
امكان جمعها في حد واحد
بدون التفصيل
لالتشكيك والترديد حتى
ينافي التعريف والتعديد
وانما يتعرض لما قيل
ان الخطاب قديم والحكم
حدث لكونه متصفا
بالحصول بعد العدم

(بنى على أربعة أركان) أقول قصر الاحكام بمنزلة البديل من الجملة السابقة انما قال بمنزلة البديل من الجملة السابقة لانها ليست بديل منها حقيقة اما فقط لان المبدل منه يجب أن يكون معربا لان البديل من التوابع والجملة السابقة ليست كذلك لانها في صلة أن ولا محل لها من الاعراب للجموع وأما معنى فلان المبدل منه يجب أن يكون مقصودا بالنسبة والجملة الاولى ليست كذلك قال (شبه الاحكام لشرعية بقصر الخ) أقول بوجه عليه ما أورده أولا ان المتبادر من ركن الشيء يكون داخل فيه فلا وجه لجعل الأدلة الخارجة عن الاحكام أركانها وثانبا أن مذكوره ههنا ينافي ما ذكره آخر ان قصر الاحكام يشتمل على محكم ونص ومثابه ويحمل فانها أقسام الكتاب كقول ثم ذكر أقسام الكتاب ومن التكلفات الشنيعة والتعريفات البشعة ما قيل انه جعل الاصول الاربعة أركان للاحكام مبالغة في تلبس الاحكام بها تقيها على غاية احتياجها اليها فان احتياج الكل الى جزئه أقوى وجوه الاحتياج ولهذا الشكنة أيضا جعل الاحكام مشتملة على أقسام الكتاب فالوجه الصحيح في توجيه كلام صاحب التنقيح أن يقال أراد بالاركان الأدلة الاربعة الاجابية وبالقصر الأدلة الجزئية التفصيلية المتفرعة على الاجابية ولراجعة اليها وهو المناسب بقوله أولا في المنز وأكبه في المحكمات الى قوله بحملات كتابه كما اعترف به الشارح حيث قال ثم ذكر بعض أقسام الكتاب اشارة الى أنه كما يشتمل القصر على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو دونه ثم قال كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم الخ وقوله ثانيا في الشرح على الوجه الذي بنى الشارح قصر الاحكام عليها فاعلم أن ظاهر هذه العبارة وكذا عبارة التلويح حيث قال

ومعلا بالحدوث كالحلل
 بانسكاح والحرمه بالطلاق
 بعدما كان حراما وحلالا
 لما أنه مبني على كون
 المراد من الخطاب هو
 الصفة القديمة القائمة
 بذاته تعالى التي يسميها
 الاشاعرة بالكلام
 النفسي وهو غير مستقيم
 بل المراد منه ما هو
 المبحوث عنه في علم
 الأصول مما يقع به
 الخطاب ويصح التساؤل
 والتجاوب ويمكن توجيهه
 للفهام وبيان المقصد
 وافادة الافهام وذلك انما
 هو خطابات الله تعالى
 التي تضمنها كتابه
 وحديث النبي عليه
 السلام وخطابه من نحو
 قوله تعالى اقيموا الصلاة
 وآتوا الزكاة وأطيعوا
 الله ورسوله وقوله عليه
 السلام سلوا حكم
 وصوموا شهركم وكل
 ذلك خطاب لمن بلغه من
 الموجودين وقت
 النزول وورد الوحي
 بعده بلاسرف والقول
 بان الحكم قديم والتصنف
 بالحصول بعد العلم هو
 التعلق والحادث ليس
 بمؤثر فيه ولا موجب له بل
 هو اماره عليه ومعرفة

الذي بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلاثة
 الاول صريحا والقياس بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المعنى من أي القائلين المتأملين في النصوص
 وعمل الاحكام من قوله تعالى فاعبروا يا اولي الابصار بقول اعثرت الشيء اذا نظرت اليه وراعت حاله
 والمعنى الاثر الذي يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في القياس
 فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام في متن السنة
 ولاخفاء في تقديمه وانما يؤخر حيث يؤخر لعارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما
 يشتمل القصر على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل
 اليه غير رب القصر وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه

ولذا اقتصر ههنا على ذكر وجهه في جانب المشبه والجامع في الحقيقة أمن المتجس من العذاب ولم يذكر
 العذاب بما لم يهربر لان أكثر عذاب الآخرة وقواوذكرا هو عذاب النار ثم لا يخفى ما في توجيه الشارح
 من العذاب فان أركان الشيء داخله فيه والادلة الاربعة خارجة عن الاحكام فلا يناسب جعلها أركانها وايضا
 لا معنى لقوله قصر الاحكام مشتمل على الحكم الخ لان المشتمل على الامور المذكورة هو الكتاب الخارج عن
 الاحكام والقول بان وجهه بل الاصول الاربعة أركانها لا يحكم بمبالغة في تلبس الاحكام بها وتبنيها على غاية
 احتياجها اليها فان احتياج الكل الى جزئه أقوى وجوده الاحتياج ولهذه اللمحة أيضا جعل الاحكام مشتملة
 على اقسام الكتاب أو أن الأركان جعلت بمعنى قوائم القصر وأساسه الذي يركن اليه أي يعيل ومعنى
 اشتغالها على الاقسام اشتغالها على ما ثبت بالاقسام تكلفات والوجه أن يقال القصر استعير للدلائل للجامع
 الذي ذكره أولان الدليل يشتمل على الاحكام ويتضمنها ويظهر الاحكام منه كما أن القصر يشتمل على ربه
 ويتضمنه ويظهر هو منه واضافته الى الاحكام لا يهية فعلى هذا يكون اطلاق قصر الاحكام على الأدلة
 والقول باشتغالها على الامور الاربعة على ظاهره ويؤيده نذكر الضمير في أحكامه وأن الحمد في هذا التوجيه
 على أوال ما هو أقرب الى العلم الذي هو صمد التصنيف فيه أعنى موضوع علم الاصول وهو الأدلة الاربعة
 (قوله الذي بنى الشارع الاحكام عليها) الضمير عائد الى الأركان والضمير العائد الى الموصول محذوف وهو
 عليه (قوله ثم العمل بالقياس) غير الاصول حيث زاد العمل ايما الى الخطأ طدرجته عن درجة تلك الدلائل
 لا شعاره بان موجب القياس وجوب العمل لا وجوب الاعتقاد ثم انه امامه طرف على تقديم الكتاب أو على
 الكتاب بتقدير عامل في المعطوف مغاير لعامل المعطوف عليه كما في قوائم علقها بنا وما باراد أي سقيتها
 ما باراد او التقدير ههنا ثم اعتبار العمل بالقياس (قوله فان قلت ليس ترتيب الشارع الخ) قيل المفهوم من
 سوق كلامه أن المراد بتقديم بعض الأدلة على بعض انه اذا تعارض ثمان منها يعمل بمقتضى ما حكم بتقديمه
 لحيث يشكل الامر في تقديم الكتاب على السنة من حيث انه كتاب اذ يرجح أهم ما حذفته من جهات

الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليها غير مستقيم لان فيها عائد الى الموصول فلا وجه للتأنيث اللهم الا
 أن يقال الضمير فيها عائد الى الأركان والعائد الى الموصول محذوف وهو عليه قال (ثم العمل بالقياس)
 أقول انما زاد لفظ لعمل ههنا لان السوق اقتضى ذكر القياس فلو قال ثم يستقم اذا لم يبق بعد القياس
 حتى تقدم فراده عطف على تقديم الكتاب فان الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليه ثم تقديم
 الكتاب على السنة والسنة على الاجماع والاجماع على القياس فاذ لم يوجد شيء من الثلاثة تبين العمل
 بالقياس وقد يقال وجهه الزيادة التنبية على أن العمل كما أنه مقصود في القياس مراد ههناك أيضا
 لكن ترك ذكره فيها ايمانا بانها في حد ذاتها مطلوبة بحيث لا ينبغي أن يكون العمل فيها ملغوظا لاحد
 بخلاف القياس فان الحكم عه لا يظهر الا بالعمل فكان العمل فيه ما خوذ به سدا لا اعتبارا وكيف يكون

وعلى منشابه هو غاية في الخفا وموجمل هو دونه وسببي تفسيرها (قوله مقصورات) أي محبوسات جعل
 خيام الاستنارة مضرية على المتشابهة بحجة لا يرجح مدوه وظهوره أسلا على ما والمذهب من أن
 المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله وفائدة نزله ابتلاء الراضين في العلم عنهم عن التفكير فيه والوصول إلى ما هو
 غاية منتهاهم من العلم بأسراره فكأن الجهال مبتلون بتصصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان
 في الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقوف وترك ما هو محبوب عندهم إذا ابتلاء على أحداً فإما يكون بما هو على
 خلاف هواه وعكس منتهاه (قوله يكبح عنان ذنهم) تقول كبحت الدابة إذا جديتها بالبلد بالجماع لكي تقف ولا
 تجرى (قوله أودعها فيها) أي أودع الله الأسرار في المشابهات والإبداع متعد إلى مفعولين تقول أودعته
 ما لا إذا فعلته إليه ليكن وديعة عنده وإنما عداه بنى ناسماً أو تضميناً عن الأدرج والوضع (قوله منصه)
 هي بفتح الميم المكان الذي يرفع عليه العروس للجلوة من نصبت الشيء إذا رفعته والعروس نعت يستوي فيه
 الرجل والمرأة مادام في أعراسهما يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرسين وفي هذا الكلام
 نوع حرازه لأن المعاني التي أظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والأحكام

الترجيح التي ذكرت في موضعه بلان تفاوت فينبغي أن لا يخص جهة التقديم بذلك فإن الكتاب مقدم على
 السنة في الشرف من جهة إعجازها ومن جهة تعلق الأحكام كثيرة به مثل صحة الصلاة بقراءته ووجوبها فيها
 وحرمة قراءته على الجنب والحائض إلى غير ذلك (قوله جعل خيام الاستنارة الخ) قيل عليه إذا جعل قوله بنى
 على أربعة أركان الخ بمنزلة البدل من الجملة السابقة كما ذكره الشارح لزم أن يكون لكل من الجمل المتعاطفة
 ههنا دخل في تعهد علم الذات والصفات وما بعده وعلى ما اختاره المصنف من أن المتشابه لا يعلم تأويله إلا
 الله لم يظهر لآزله دخل فيما ذكره ذلك أن تقول يكفي لتكون الجملة اللاحقة كالبدل من السابقة كون
 الثانية أرفى من الأولى تأدية الغرض المسوق له الكلام وهو ههنا الدلالة على شرف العلم وجلالة قدره
 بالإعلاء إلى شرف موضوعه ولاشأن جعل الله سبحانه بعض الكتاب مما لا تصل العقول البشرية إلى
 كنهه المراد منه واستبداده تعالى بعلمه كالأموال التي تنفرد رب القصر بالوصول إليه نوع تقسيم شأنه
 فليتنامل (قوله والوصول إلى ما هو غاية منتهاهم من العلم بأسراره) فإن قلت عطفه على التفكير يستدعي أن
 يكون العلم بالمتشابه منهيًا ولا تخفى ركا كنه قلت المراد بالمنع المنع القوي لا النهي الشرعي فلا ركا كنه (قوله
 فكما أن الجهال مبتلون الخ) الأولى ماني شروح أصول فخر الإسلام أن الابتلاء بالامعان في الطلب للعالمين
 الغير الراضين وذلك بعرفة غير المتشابهة من أقسام الخفاء لا للجاهل والاليم بقيد الراضين فائدة (قوله
 تقول كبحت الدابة الخ) فيه إشارة إلى أن قول المصنف يكبح عنان ذنهم يشتمل على استدراك والظاهر
 أن يقول يكبح ذنهم وإلى أن تعدية الكبح عن ليس على أصل اللفظة بل بتضمين معنى الصرف وإلى أن
 اذهان الراضين مائلة إلى التفكير فيما ردد عليها والوصول إلى معناه متوجهة إليه جدا (قوله ماداماني
 أعراسهما) أي نعت لهما يطلق عليهما ماداماني حال مباشرة العرس فإذا انقضى لا يقال لهما العروس بل

مقطوع النظر مع كونه مأخوذ في ماهيته قال (ماداماني أعراسهما) أقول ليس قيد القول يستوي بل
 لقوله نعت بلاحقة أصاقه بذلك والمعنى نعت لهما ماداماني قال وفي الكلام نوع حرازه حاصل الاعتراض
 أن المتبادر للنصوص منفية لتنازع الأفكار أن تكون مفهوماتها والأحكام المستفادة منها آثارا
 للأفكار وغرات لها وليست كذلك لتبوتها في الواقع وإبقائها للعالم باللغة مع قطع النظر عن فكر المتفكر
 ونظيره وقوله فكانه أراد جواب عنه وحاصله أنه لم يرد بالمراسم فهو مات النصوص حتى يلزم ذلك بل أراد
 بها الأفعال المستنبطة من النصوص التي ثبت الحكم في النصوص عليها لإظهار أحكام الفروع نتاج
 الأفكار وإن لم يكن مفهومات النصوص وأحكامها كذلك وهذا يختلف المجهلون في الأولى دون الثانية

مقصودات خيام
 الاستنارة ابتلاء لقابوب
 الراضين فإن انزال
 المشابهات على مذهبنا
 وهو الوقف اللدزم على
 قوله تعالى وما يعلم تأويله
 إلا الله لا ابتلاء الراضين
 في العلم يكبح عنان ذنهم
 عن التفكير فيها
 والوصول إلى ما يشاقون
 إليه من العلم بالأسرار
 التي أودعها فيها ولم يظهر
 أحداً من خلقه عليها
 (والنصوص منصه
 عرائس أ بكر أفكار
 المتفكرين) منصه
 عروس مكان يرفع عليه
 العروس للجلوة (وكشف
 الفناع عن جمال
 مجلات كتابه بسنة نبيه
 المصطفى

له إذا العلل الشرعية إنما
 هي أمارات ومعرفات
 والحادث يصح لذلك
 كالعالم للصابغ فمع كونه
 منافقاً للماسيبي من
 المصنف وغيره من أن
 الفقهاء يطلقونه على
 ما ثبت بالخطاب من
 الوجوب واخوانه وهو
 عندهم حقيقة فيه مبني
 على ما ذهب إليه
 المتأخرون من الأشاعة

وخصـل خطابه) أي
الخطاب الفاصـل بين
الحق والباطل (صلى
الله عليه وعلى آله
وأصحابه

والمعتزلة من اثبات أمور
تكون واسطة بين صفات
الله تعالى من العلم
والقدرة والكلام
والارادة والخطاب
والتكوين وبين المعلوم
والمقدور الخ هي مبدأ
لصدور آثار تلك الصفات
في مظاهرها ويسمونها
التعليق وهو خلف من
القول وإنما نظروا به من
غير تفصيل معني له ومن
انه لا تأثير في السال
الحادثة شرعية كانت
أو عقلية وإنما هو ظاهر
مذهب الاشعري
وتثبت به المتأخرون من
أتباعه ولا يقول به
الفقهاء من الحنفية
وعبدهم من ارباب
التصديق وهذا الابناني
استقلال الواجب في
الايجاد والخلق وكونهما
من خواصه تعالى (قوله
بان هذا سبب ذلك الخ)
واعلمه ترك ذلك المانع
ككشف العورة المانعة
للصلاة فله تحوله في الشرط

المستفادة منها وهي ليست نتائج أفكار المتفكرين بل أحكام الملأ الحق المبين فكانه أراد أن المهتمدين
يتأملون في النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون أحكاما وعقائقا هي نتائج أفكارهم
الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة (قوله وفصل خطابه) أي خطابه الفاصل المميز بين
الحق والباطل أو خطابه المفصول الذي يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى
الفاصل أو المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم أمره وغمامة قدره اذا السنة

الزوج ويستويان فيه أيضا على الاصح (قوله وهي ليست نتائج أفكار المتفكرين الخ) لان نتائج أفكارهم
ملزومة للظواهر وجواز الخطأ فيها بل وقوعه في الغالب والممانى الاربعة للنصوص أعني مفهوماتها والاحكام
المستفادة منها وضعا وهي التي أظهرت بالنصوص اظهارا تاما تشبه جلوة العروس على المنصة ملزومة
للظهور ورواها من منع الخطأ وقد أشار الى الاول بوصف الملك بالمبين أي المظهر والى الثاني بوصفه بالحق أي
الثابت هو لجميع مائه وعنه فهما متغايران قطعاً (قوله فيطلعون على معان) الظاهر أن المراد بالمعاني العطل
الجزئية كما مر وقد يقال أراد المصنف بقوله والنصوص منصفة عرائس أبقار أفكار المتفكرين أنهم
يستخرجون منها بقوة قرائعهم الوفاة معاني دقيقة لا يتبادر اليها أذهان العامة سواء كانت علما الحكم أو
غيره كما فهم ابن عباس رضي الله عنه من قوله تعالى اذا جاء نصر الله والفتح الخ قرب أجل الرسول عليه
السلام واستحسنه عمر رضي الله عنه ولم يفهم من حاضري مجملته سواء وهذا الابناني كونها أحكام الملك الحق
المبين لانهم ليسوا بوجدان بل مستنبطين فقط فلا دخل في هذا الكلام ولا حاجة الى تخصيصه بعلم الحكم
(قوله ويستخرجون أحكاما) قيل ينبغي أن يريد بالاحكام المستخرجة من النصوص بطريق الدلالة
والاشارة لا المستنبطة بطريق القياس والاختلال ترتيب ذكر الاركان الاربعة على الوجه الذي ادعى رعايته
وقد يقال مراده بذكر الاركان على الترتيب ما في قوله وكشف عن جمال مجملات كتابه التي قوله بعد فان وأما
ذكر القياس ههنا فإمما وقع سابقا على ذكر اركان الاحكام على الترتيب الاستطراذي وذكر الاستطراذي
لا ينافي هذا الترتيب (قوله الظاهرة على النصوص) مرفوع صفة لنتائج أي النتائج الظاهرة على النصوص
بمنزلة العروس على المنصة بالنسبة الى تلك المفعول الاعلام من المهتمدين فكيف نتائج أفكارهم أمر واقعي
وكونها ظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة بالنسبة اليهم ادعائي أولان تلك الامور لما أدى
اليها ظن المهتمدين ولو بما فطنته نوع من الوهم والريبة وجب عليهم العمل بها بل صار قطعيا بملاحظة قياس كما
سيأتي فكانها كالعروس على المنصة في الظهور ولهذا التأويل ذكر لفظه كأنه فليستأمل (قوله على أن المصدر
بمعنى الفاعل أو المفعول) واقصر المصنف على الاول لانه أنسب بالمرام الذي هو وصف خطاب النبي

لا يقال فاذا أريد الاعمال المستنبطة والاحكام المستخرجة بطريق القياس اختل ترتيب ذكر الاركان
الاربعة على الوجه الذي ادعى رعايته فيجب أن يريد بالاحكام المستخرجة من النصوص بطريق الدلالة
والاشارة لانا نقول أريد بالذكري الاستقلال بشهاده التام في العبارة فلا ينافيه الذي ذكر
الاستطراذي فلا اختلال ولا اشكال (قوله الظاهرة على النصوص) مرفوع صفة لنتائج قال (أي خطابه
الفاصل بين الحق والباطل الخ) أقول كل من الوجهين مناسب يكشف القناع عن جمال مجملات الكتاب
أما الاول فلان كشف الحديث عنه باعتبار فاصليته وأما الثاني فلان الحديث ذالم يكن بحيث لا يلتبس
على من يخاطب به لا يكشف القناع عن جمال الجملة لما يأتي في موضعه أن البيان اذ لم يكن شافيا قد
ينقلب الاجمال الى الاشكال الا أن المصنف اقتصر على الاول لان استلزامه الثاني أظهر من استلزام
الثاني له قال (وهذا من عطف الخاص على العام الخ) أقول يعني أن بيان الجمل كما يكون بالقول
يكون بالفعل كبيان الصلاة والجمع بالافعال ونحو ذلك الا أن ما بالقول أقوى لوجوه ثلاثة الاول أنه

ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبني عليه أكثر الأحكام المتفق على حجيته بين
 الأنام (قوله ما رفع) أي مادام رايات مراسم الدين من فروع غالبية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في
 اعلاء كلمة الله واحياء مراسم الدين فإن الحكم المجمع عليه من فروع لا يوضع ومنصوب لا يخفف (قوله
 جليل الشأن) أي عظيم الامر باهر البرهان أي طالب الحق فائقها من كوز أي مدفون من ركزت الرمح
 غرزته في الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الجارة العظام شبهها باعتبار انه الصعبة الجزلة
 لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفقتين أو الحاجب
 يعدي بالي فاصل الكلام من موزالي غوامض حذف الجار وأوصل الـ عمل فصار غوامض مستند اليه
 والنكتة اللطيفة المنعسة من نكت في الارض بانضيب اذا ضرب فأنزها بعنى قد أو ما الى التكت
 اللطيفة اللطيفة في أثناء اشارته الدقيقة

عليه السلام بكونه كاشفا ومبيناً لمجملات الكتاب هذا وذكر الخاطائي في حواشيه المطول أن انهاء
 الفصل على المعنى المصدرى ووصف الخطاب به على طريق المبالغة كما في رجل عدل أنسب ما عليه أئمة
 المعاني على ما نص عليه الشيخ عبد القاهر في قوله فإتمامها إقبال وادبار وفيه بحث لأن الفصل اذا بنى
 على معناه الحقيقي كان مضافاً الى معموله الذي هو له فلا يحسن جعل تلك النسبة مجازاً عقلياً وما ذكره
 الشيخ في نسبة المصدر الى ما تقدمه مما هو له لا فيما أضيف اليه والفرق ظاهر على المنصف كما أوضحته في
 حواشيه المطول (قوله وهذا من عطف الخاص على العام) قيل يجوز أن يكون العطف على ظاهره
 بان يرجع ضمير خطابه الى الله تعالى فان مجمل الكتاب قد بين بالكتاب أيضاً وتدرج بيان فيه احتراماً عن
 انتشار الضمائر في كلام واحد مع الالتباس وبيان لصنعي المبين واختلاف الكلام عن التكرار وحينئذ
 تأخير الصلاة عن قوله وفصل خطابه لرعاية تناسب قرائن الكلام والاحتراز عن الفصل بين المعطوفين
 بالكلام الطويل (قوله من فروع لا يوضع ومنصوب لا يخفف) سبذ كرفي مباحث الاجماع جوا
 نضع الاجماع وان كان قطعاً عند غير الاسلام وجواز نضفه عند الجمهور أيضاً إذ لم يكن قطعياً فان حمل
 الاجماع ههنا على القطعي فبني على مذهب الجمهور وان حمل على المطلق فكأنه مبني على ندرة نضع
 الاجماع وان كان جائزاً في الجملة (قول المصنف باقوى الذرية) المراد به علم الاحكام والشرائع كما قال
 جده في ديباجة الوفاية وشكر من خص علم الاحكام والشرائع بأنه احدى الوسائل والذرائع أعنى
 ما يستقيح به المراد (قوله من ركزت الرمح) هذا تفسير يدل على أن الرمز غرز الشئ في الارض بحيث
 لا يكون معطياً ومستوراً بالتراب ففيه اشعار بان صعوبة فهم المعاني من أصول غير الاسلام ليس من جهة
 بعد هاعن الفاظه لانهما تقرأ من بينها بل بجزالة تلك اللفاظ واطاقه الله المعاني (قوله فاصل الكلام
 من موزالي غوامض) لم يجعل التقدير من موزاليها على أن يكون خبر مقدم على غوامض لان فاعله قوله
 التقدير ورعاية المناسبة مع السوابق في الافراد والتبعض على خلاف الاصل وهو تقديم الخبر بلا نكتة يعتمد
 بها أولان الواجب حينئذ من موزة بالتأنيث فان قلت من موزة حينئذ مستند الى الجار والمجرور كما في
 ممرورها فلا يجب التأنيث قلت اذا اعتبرنا طرف مستند اليه لم يجوز حذفه كمدح جواز حذف الفاعل الا
 بان يحذف الجار ويوصل الفعل وهذا لا ينافي اعتبار الاصل من موزاليها وحينئذ يجب التأنيث (قوله

موضوع للبيان بخلاف الفعل وهو ظاهر الثاني أن أكثر الأحكام مبنية عليه بخلاف الفعل وهذا أظهر
 الثالث أنه متفق على الجلية بخلاف الفعل فانه ليس بموجب عندنا كما سنبين في موضعه ان شاء الله وايضا
 اختلف في جواز كونه بياناً للمعجم وان كان الجمهور على جوازه بخلاف القول فانه متفق عليه فان قيل
 قسم ثالث من السنة فلم يتعرض له قلنا لندرته ولكن بيانته ابعده من بيانته الفاعل قال

ما رفع اعلام الدين
 باجماع المجتهدين ووضع
 معالم العلم على مسالك
 المعتمدين (أراد معالم العلم
 العليل التي يعلم القانس
 بها الحكم في المغيب وأراد
 بالمعتمدين بكسر الباء
 القانسين ومسالكهم هي
 مواقع سلوكهم باقتماد
 الفكر من موارد النصوص
 الى الاحكام الثابتة في
 الفروع فبدأ سلوكهم
 هو لفظ النص فيعبرون
 منه الى معانيه اللغوية
 القاطرة ثم منها الى معانيها
 الشرعية الباطنة فيبدون
 فيها علامات وأمارات
 وضعها الشارع ليهتدوا
 بها الى مقاصدهم ولما قال
 بنى على أربعة أركان
 قصر الاحكام ذكر الأركان
 الأربعة وهي الكتاب
 والسنة والاجماع والقياس
 على الوجه الذي بسى
 الشارع قصر الاحكام
 عليها (وبعد فان العبد
 المتوسل الى الله تعالى باقوى
 الذريعة عيب مستند للدين
 مسعود ابن تاج الشريعة
 جده سعدة وسعدة جده
 يقول لما رأيت غول العلماء
 مكبني في كل عهد و زمان
 على مباحثة أصول الفقه)
 أي مقبلين عليها من أك
 على وجهه فقط عليه
 فان من أقبل على الشئ
 غاية الاقبال فكأنه أك
 عليه (للشيخ الامام مقتدى
 الأئمة العظام غير الاسلام
 على البرزدي نواه الله
 تعالى دار السلام وهو
 كتاب جليل الشأن باهر

والنظر تأمل الشيء بالعين والامعان فيه والنهظ النظر الى الشيء بمؤخر العين واللعاظ بانفخ مؤخر العين والتنقيح التهذيب تقول نفعت الخدع وشذبت اذ قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن في لبه وتنظيم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي مترتبة متناسقة والكلام لا يخجل عن تعريض ما بان في اصول نحو الاسلام زوايا يجب حذفها وشذات يجب نظمها ومقاتل يجب حملها وانه ليس بمبني على قواعد المعقول بان يراعى في التعريفات واللمح ثم انظرها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم ينفك اليه المشايخ (قوله مـ وورد فيه) أي في ذلك المنقح الموسوف يعني كتابه وكذلك الضمائر التي تأتي به ذلك (قوله لان الاعجاز في الكلام أن يؤدي المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عدها من الطرق) ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم أن يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والابتن بمثله من أعجزته

البرهان هو كوز كنوز معانيه في حضور عبارته وصر موزعوا مض نكته في دقائق اشاراته ووجدت بعضهم طاعين على ظواهر ألفاظه لقصور نظرهم عن مواقع الحظاظه) أي لا يدركون بامعان النظر ما يدرك هو بلحاظ عينه من غير أن ينظر اليه قصدا (أردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت) أي طلبت (تبيين مراده وتفهيجه وعلى قواعد المعقول تأسيه وتقسيمه موردا فيه زبدة مباحث المحصول وأصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بدعيه وندقيقات غامضة منبوعة تحلوا الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضابط والايجاز متشبها باهداب السمر متمسكا بعسرة الاعجاز) اختار في الاعجاز العسرة وفي السمر الاهداب لان الاعجاز أقوى وأوثق من السمر واختار في العسرة لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام أن يؤدي المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عدها من الطرق ولا

وانظر تأمل الشيء بالعين والامعان فيه) مبني على ما قال الجوهري النظر تأمل الشيء بالعين والانصب بمقام المبالغة أن يجعل بمعنى التفكير والاعتبار بان يجعل من النظر المعدي بني وأما باعتبار الامعان فيه فبعد تسليم كونه وصفا زائدا على نفس النظر يحمل نظرهم في مقام المبالغة على الكامل (قوله بمؤخر العين) هو على وزن مؤمن ما بالي الصدغ كما أن المقدم بوزنه ما بالي الانف (قوله والكلام لا يخجل عن تعريض ما الخ) قبل عليه المفهوم من هذا الكلام أن فيه تعريضه بعد من التصريح والحال أنه كالتصريح بمجاد كره والالكان المصنف يريد التفصيل الحاصل المحال وأجيب بأنه لم يقتصر التعريض بوجوده وانما هو الشذات والمقاتل على الاطلاق بل بوصف كونها واجبة الحذف والنظم والحل وازادة التنقيح وما عطف عليه انما يستلزم وجود أصل الزوائد وما عطف عليها لا وجوب ازالتها لان هذه المعايير كثيرا ما تكون في مرتبة لا يلتفت اليها عند حصول المقصود (قوله وفي التقسيمات عدم تداخل الاقسام) قيل عليه ان أراد عدم تداخلها ولو بالاعتبار فليس في اصول نحو الاسلام تداخل بهذا المعنى وان أراد عدم التداخل بالذات فكثيرا من اقسام تقسيمات المصنف متداخلة (قوله أي في ذلك المنقح الخ) قيل كان ينبغي أن يقع هذا التفسير في ضمير تأسيه وتقسيمه فان المؤسس والمقسم على قواعد المعقول كتابه لأصول نحو الاسلام (قوله أن يؤدي المعنى) قد يفهم أن يؤدي على صيغة المعلوم حتى يكون سفة للكلام كالاغماز ولا احتياج الى ذلك لان المعنى على حذف البناء أي بان يؤدي كما يدل عليه قوله بل المراد أن اعجاز كلام الله انما هو بهذا الطريق (قوله لانه لا يلزم أن يكون بالبلاغة) حتى

(ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم أن يكون بالبلاغة) أقول فيه بحث وهو أن المفهوم من هذا التعليل أن الاعجاز ان لم أن يكون بالبلاغة جاز أن تكون التأديبة طريقا للاعجاز ولا يلزم منه كونه تفسير العوليس بمقتضى لان غاية ما لزم من ذلك كون التأديبة طريقا للاعجاز ولا يلزم منه صحة تفسيره بل يلزم أن لا يصح لان طريق الشيء لا يحمل عليه والتفسير يجب أن يحمل على المفسر فالاولى أن يقال لانه ليس نفسه ولا صادقا عليه أما الاول فظاهر وأما الثاني فلان تصادق المشتقات كالتناطق والاضاحل مثلا لا يقتضي تصادق ما أخذها كالناطق والضعف الا أن يكون أحدهما بمنزلة الجنس للآخر كما لتعصرك والمأشئ فانه يصح حينئذ حل الاعم على الاخص نحو المشئ حركة وههنا لا تصادق المشتقات فضلا عن تصادق ما أخذها لان التأديبة المذكورة لما كانت سفة للمعنى والاعجاز سفة للفظ امتنع تصادق مطلقا وقاية ما يمكن أن يقال مراده المبالغة في نفي صحة تفسيره بها ولو بطريق التسامح فان المفهوم اذا كان لازما لشيء مساويا له في الصحة في مبانها بحسب الصدق يجوز تفسيره به بطريق التسامح كقوله ير الفصاحة بالخلوص وعلم المعاني بالتبسع وههنا ليس كذلك فان التأديبة المذكورة مع بيانها للاعجاز غير

جعلته طائرا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه مجعزا فاقبل انه
بلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلاو به الفريث وقيل بصرف الله العقول عن
المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية
الفصاحة على ما هو الرأى الصحيح فباعتبار انه يشترط في اعجاز الكلام كونه ابليغ من جميع ما عداه يكون

لوزم ذلك لحاز تفسيره بماسمحة كافي نعر يف علم المعاني يتبع خواص ترا كيب الكلام ففيه سبالغة
في نفي صحة تفسيره بها ولو بطريق السامع بان يراد به كون الكلام بحيث يؤدي معناه بطريق هو ابليغ من
جميع ما عداه ونظير هذا بعينه ما ذكره الشريف في أول البيان من حواشي المطول حيث قال انهم وان
عرفوا الدلالة بماذا فهم لكنهم ناسمحو في ذلك اذ لم يقصدوا به معناه الصريح بل ما يفهم منه مما هو وصفه للفظ
اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الدلالة تصفة اللفظ والقهم ليس صفة
له فلا بد وان يقصد بماذا كوفي نعر يفها معنى هي صفة فاندفع ما يقال المفهوم من تعليله ان الاعجاز لوزم
ان يكون بالبلاغة جاز ان تكون التأدية المذكورة تفسيره مع انه لا يستقيم لان غاية ما لزم من ذلك جواز
ان تكون تلك التأدية طريقا للاعجاز ولا يلزم منه صحة تفسيره بها كيف وطريق الشيء لا يحمل عليه
والتفسير يجب ان يحمل على المتفسر نعم لو قال في التعليل لانه ليس نفسه ولا صادقا عليه لكان أظهر
(قوله وقيل باخباره عن المغيبات الخ) وردبانه يلزم ان لا تكون السورة التفسير المشتملة على ذلك مجعزة
اللهم الا ان يراد بالمغيبات البواطن وفيه ما فيه (قوله وقيل بصرف الله الخ) وفيه ان الانسب حينئذ ترك
الاعتبار ببلاغته لانه كلما كان أنزل في البلاغة كان عدم تيسر المعارضة ابليغ في الاعجاز (قوله بل المراد ان
اعجاز الخ) لكن ذكر هذا بصورة الحمل على الاعجاز ببلاغة في حصر السببية بالنظر الى الظاهر (قوله
فباعتبار انه يشترط الخ) يعني اذا كان اعجاز الكلام بالبلاغة يشترط كونه ابليغ من جميع ما عداه لانه
يشترط ذلك في الاعجاز مطلقا حتى يلزم منافاته لما ذكر سابقا من جواز عدم ككون الاعجاز بالبلاغة
قيل ان اراد بكون الاعجاز واحدا لا تعدد فيه وحدته باعتبار مفهوم صادق على افراده وهو كون
الكلام ابليغ من جميع ما عداه فالصعرا ايضا واحدا باعتبار مثل هذا المفهوم وهو دقة الكلام ولطف
ما تحده وان اراد انه لا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة كما يدل عليه قوله في الصعور وهو يقع على
طرق متعددة الخ فهو ممنوع واجب بالمراد هو الاول ولكنه مضبوط بمنزلة حقيقة فوعبة جزئياته
متماثلة بخلاف مصر الكلام فانه مفهوم واسع الشمول جزئياته متغايرة الماهية مثل اللطف الحاصل من
الفصاحة واللطف الحاصل من البلاغة والحاصل من كل من التمامات حتى انه يجوز ان يجمع فردان من
الصعور بخلاف الاعجاز وبالجملة كون الاعجاز اقرب الى الوحدة من الصعور مما لا ينبغي ان يشك فيه
فاسب افراد الاول وجمع الثاني وقد يقال في وجه افراد هذا وجمع ذلك ان الكلام من قبيل

مساوية هي في الصعق لحاز تفسيره بها بطريق السامع كافي لنفسه بين المذكرين لا يقال ما ذكر من ان
مفهوم الاعجاز اعم من ان يكون بالبلاغة وغيره فانما يكون ذلك في معناه للقوى واما ما قصد المصنف
من المعنى الاصطلاحي الذي هو وصف القرآن فهو حاصل بالبلاغة لا غير على ما هو الرأى الصحيح لا ما شق
ليس له مفهوم اصطلاحي سوى ما ذكره الشارح فن ادعى ذلك فعليه البيان ولو سلم فخصوله بالبلاغة
اذا كان مبنيا على الرأى الصحيح لا يكون متغايرة فظاهر ان الاعجاز متفق عليه وانما الاختلاف
في سببه فقط وعلى ما ذكره يلزم ان يكون في السبب والمسبب جيدها ومنشؤه الغفلة عن قول الشارح ولهذا
اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه مجعزا لا يقال له لا يجوز ان يكون معنى الاتفاق على
كونه مجعزا الاتفاق على اطلاق لفظ مجعز عليه وهو غير الاشتراك لا ما يقال الاشتراك اللفظي خلاف

يكون هذا الا واحدا واما
الصعور في الكلام فهو
دون الاعجاز وطريقه فوق
الواحد فاورد فيه لفظ
الجمع (ومعنيته تنفيع
الاصول والله تعالى مسئول
ان يجمع به مؤلفه وكاتبه
وقارنه وطالبه ويجعله
خاصا لوجهه الكريم انه
هو البر الرحيم

فان ما يكون وجوده مانعا
فعدمه شرط له
والتفصيل ان الحكم
الموضعي عند الحنفية
سنة اقسام الركبة
والعائسة والسببية
والشرطية والمناعية
واللامنة وعند الشافعية
ثلاثة بالسببية والشرطية
والمناعية والفسوق بين
العلة والسبب بعد ثبوت
التوقف فيهما هو ظهور
المناعية بين المسوقوف
والموقوف عليه الباعث
لشرعية الموقوف
كالقتل للغصاص في الامة
وبدونه مع الاضمار في

واحد لا تعد فيه بخلاف مصر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف مأخذة وهذا يقع على طرق متعددة
ومراتب مختلفة فلهذا قال اهداب الصعر بلفظ الجمع وعروة الايجاز بلفظ المفرد وهو ادب الثوب ما على
اطرافه وعروة الكوز كايته التي تؤخذ عند اخذته وهي اقوى من الهدب لخصها بالاجاز الذي هو اوثق
من الصعر وفي الصحاح الصعر الاخذة وكل ما لطف مأخذة ودق فهو مصر وممنى تمسكه بذلك مبالغة في
تلفيف الكلام وتأدية الممانى بالعبارات اللائحة الفاتحة حتى كأنه يتقرب الى الصعر والاجاز وههنا
بجنان الاول ان كون طريق تأدية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في
الاعجاز بل لابد من العجز عن معارضته والاثبات بعثله ومن الطرق المحققة والمقدرة

الاستعارة بالكناية والتخييل فقد شبه الاعجاز باناء نفيس فيه شئ مطلوب وأثبت له ما هو من خواص
المشبه به عادة وهي العروة الواحدة وشبه الصعر بثوب لطيف مرغوب وأثبت له ما هو من خواصه عادة
وهو الاهداب وهذا الفرق أظهر فليفسهم (قوله بخلاف مصر الكلام) قيل الكلام اذا وصل في
اللطافة والبلاغة الى مادون مرتبة الاعجاز حتى سارغر يسار عما يدخل في حد الخوارق فاطلق عليه
الصعر لكونه مثله في نهض القلوب ونحوه بل واخرق العادة والظاهر ان المصنف اراد قوله فهو دون
الاعجاز هذا المعنى فراد تفسير مصر الكلام بأنه كونه فيما دون مرتبة الاعجاز بسبب رفته ولطف
مأخذة الا ان الاعجاز اوثق منه والالتم في محله اذ ليس هذا الموضوع موضع بيان (قوله وهي اقوى من
الهدب) ولهذا اختار فيه التمسك الذي هو الاخذ بالقوة لكونه اقوى من التثبت الذي هو التعلق (قوله
وههنا بجنان) الاول في قوله من جميع ما عداه والثاني في قوله لا يكون الا واحدا (قوله غير كاف في
الاعجاز) لاحتمال أن يوجد في الطرق المقدرة ما يعارضه ويمكن أن يقال هذا الاحتمال اغما بتصور اذا لم
تكن الطرق المحققة غاية ما يمكن للبشر وقد حقق في الكتب الكلامية أن مجهزة كل نبي بما يتناهى فيه
قومه بحيث لا يتصور المزيد عليه كالصعر في زمن موسى عليه السلام والطب في زمن عيسى عليه السلام
والبلاغة في زمن سيدنا محمد عليه السلام على أن من جلة الطرق المحققة طريق تأدية المعنى القسري ولا
شك أن الابلغية منه تكفي في الاعجاز نعم لا يشترط ذلك والالزم أن لا يكون جميع سور القرآن مجزأ ما أنه
غير كاف فلا ولو خص الطريق بالطرق البشرية لم يستقم ابطال الشق الثاني بان انه سبحانه قادر على الاثبات
بمثل القرآن ويمكن أن يدفع هذا بان الكلام في اعجاز كلام الله تعالى أعنى المنقول بين دفتي المصاحف
فوارق المراد بالطرق المحققة ما عدا طريق تأدية معنى القرآن كما يدل عليه صريح قوله ابلغ من جميع ما عداه
ولاشك أن الابلغية منه لا تكفي في الاعجاز فليتنا مل (قوله بل لابد من العجز عن معارضته والاثبات بعثله)
المراد بالهجز المذكور عجز البشر في كل زمان ماض أو حال أو آت وطريق العلم بها هو الذوق السليم فلا

الجملة كالنصاب للزكوة
في السبب (قوله والبعض
الخ) قيل لانه لا حاجة
اليه لاننا لانسلم أن خطاب
الوضع حكم فانا لانسميه
حكما وان اصطلح غيرنا
عليه فلا مشاحة معه
وعليه اصلاح تعريفه
ولو سلم فسرادنا من
الاقضاء والتخيير اعم
من الصريح والضمني
وخطاب الوضع من قبيل
الضمني اذ معنى سببية
الدلول وجوب الصلاة
عنده ومعنى شرطية
الطهارة وجوبها في
الصلاة أحرمة الصلاة
بذاتها ومعنى مانعية
العبادة حرمة الصلاة
معه أو وجوب ازالها
حالة الصلاة وكذا في جميع
الاسباب والشروط
والموانع وقال بعض
المحققين الواجب دخول
الخطاب الوضعي في
الجنس وهو الخطاب
المتعلق بافعال العباد وذا
أريد تعريف الاعم يراد
وضعا ولا يفتق الى ما قبل
من أنه لا يراد لان معنى
السببية وجوب الاثبات
عند السبب بضم

انظر فلا يصار اليه الا لهبل وليس فليس قال (وههنا بجنان) أقول مورد البحث الاول قول المصنف
هو ابلغ من جميع ما عداه وتوضيحه انه اما ان يريد بجميع الطرق الطرق المحققة الموجودة فقط أو المحققة
والمقدرة جميعا لا سيلا الى الاول لان كون طريق تأدية المعنى اعلى اللفظ ابلغ منها فقط غير كاف في
الاعجاز اذ لابد فيه من العجز عن المعارضة والاثبات بعثله وهو لا يصلح بمجرد كونه ابلغ منها فقط لاحتمال
أن يوجد في الطرق المقدرة ما يعارضه والاولى الثاني لان كونه ابلغ منها جميعا غير مشروط فيه لان الله
قادر على مثله ومورد البحث الثاني قوله ولا يكون الا واحدا وتوضيحه أن هذا غير مستقيم بل مراتب
الاعجاز أيضا فرق الواحد فان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب كل منهما احدا لاعجاز على ما صرح به
أمة الماني وحاصل الجواب عن الاول اختيار الشق الثاني من الترديد

حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه مجهزاً فمعنى قوله ابلغ من جميع ما عداه والثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلاهما مجهز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الإيجاز وحينئذ يتعدد طريق الاعجاز أيضاً بان يكون على الطرف الاعلى أو على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققاً ومقدراً حتى لا يمكن الاتيان بمثله للغير وعن الثاني ان الاجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف صغر الكلام فانه ليس له حد يضبطه (قوله اصول الفقه) الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين

• (أصول الفقه) أي هذا
أصول الفقه أو أصول
الفقه ما هي فغيرها أولاً
باعتبار الاضافة وثانياً
باعتبار أنه لقب لعلم
مختص صوص

الوضع على هذا الاقتضاء
لانه عند تحقق الدولك
لا عند وضعه سبباً
فاخراجيه من الجنس
اصطلاحاً وان لم يقبل
المشاحة يقبل قصور
لحافظ وضعه فانه لا ينبغي
اختيار المرجح وسوح على
الراجح (قوله لكن الحق
الخ) قبل عليه لا توجيهه
لهذا الكلام أصلاً لان
الخصم يمنع كون الخطاب
الوضعي حكماً كونه خارجاً
عن التعريف ويجعل
الخطاب التكليفي أعم
منه شاملاً له فاي ضروره
في تقاير مفهوميه ما بل
كيف يفقد العام والخاص
وأنت خبر بان كلام
المصنف في هذا المقام
مع من ذهب الى أنه حكم
وأنه مبين للتكليفي على
ما هو الحق كما عرفت به
قال السيد الشريف أن
المصنف نقل عن بعضهم
أنه لم يرد فيه قيد الوضع
بناء على أن الاحكام
الوضعية داخله في

ردا القصائد السبع المعقفة للمجوز عنها قبل زمن النبي عليه السلام (قوله حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط) الاولى أن يقول بدل قوله غير مشروط غير محقق لان قوله أن يؤدي المعنى بطريق ليس تعريفاً لاعجاز الكلام على ما ذهب اليه الشارح بل بيان أن اعجاز القرآن واقع بهذا الطريق وحينئذ نفي الشرطية لا يفتح في المقصود ألا يرى أن من قال هذا الامر واقع بالوجه الفلاني لا يرد عليه أن بعض ما اعتبر في ذلك الواقع غير مشروط في هذا الامر والشرطية التي اعتبرتها سابقاً للدفع المناهضة ليس في كلام المصنف ما يدل عليها ليكون الوارد عليها اعتراضاً على المصنف وانما تكلفت في حياض الكلام الشارح بقدر الامكان فليتامل (قوله أن الطرف الاعلى من البلاغة) ان جعل من بيانية أو تبعيضية يكون الطرف الاعلى وكذا ما يقرب منه مرتبة من البلاغة ويصدق عليها أنها مجهزة وان كان الشائع اطلاق المجهز على نفس الكلام وان آيت فاجدل من الميلية أي الطرف الاعلى من جهة البلاغة ولا حذف عليها (قوله وعن الثاني أن الاعجاز) ظاهر تقريره بقيد توحيد نفس الاعجاز والكلام مسوق لبيان توحيد طريقه وذلك أن نصير الى حذف المضاف أي أن طريق الاعجاز ثم الضمير في قوله باعتبار أنه حد راجع الى المجهز المفهوم من الاعجاز وتوحيد المجهز بالاعتبار المذكور يستلزم توحيد طريق الاعجاز باعتبار أن كون الكلام ابلغ من جميع ما عداه (قوله فانه ليس له حد يضبطه) وأما لطف المأخذ ودفنه فقد عرفت أنه مفهوم واسع الشمول وليس أمراً معيناً كما امتناع المعارضة (قوله الكتاب مرتب على مقدمه وقسمين) ان قلت هذا يخالف لقول المصنف فيما بعد فيضع الكتاب على

(٣) (قوله كونه ابلغ منها جميعاً غير مشروط فيه) قلنا لان سلم قوله لان الله تعالى قادر على مثله قلنا المراد بما عداه من الطرق كلام الله تعالى فان الاعجاز ليس الا في كلامه تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه أنه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققاً ومقدراً ومن غفل عن المراد بما عداه من الطرق قال في الشق الاول معترضاً ان كونه ابلغ من الطرق المحققة غير مشروط لان المعاني التي ذكرت في التفسير في مواضع عبارات مختلفة وطرق متعددة كقصة موسى عليه السلام وغيرها يجوز أن يكون بعض تلك العبارات ابلغ وأعلى طبقه من البعض الآخر ولا يخرج البعض الآخر بذلك عن كونه مجهزاً فظهر أن كونه ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة ليس بشرط وحاصل الجواب عن الثاني أن المراد بوحدة الاعجاز الوحدة النوعية الاعتبارية بمعنى انه حد من الكلام لا يمكن للغير معارضته ولا يناقها التعدد والصفات في جهتها التي هي البلاغة على ما حققناه في حواشي المطول بما لا مزيد عليه بخلاف صغر الكلام حيث لا حد له يضبطه ولا وحدة تنجمه

(مباحث المقدمة)

قال (الكتاب مرتب على مقدمه وقسمين) أقول فان قيل هذا يخالف قول المصنف فيما بعد فيضع الكتاب

لان المذكور فيه امان مفاصد الفن اولا الثاني المقدمة والاول امان يكون البحث فيه عن الادلة
وهو القسم الاول اوعن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا يبحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول
مبنى على اربعة اركان الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مذيل بياني الترجيع والاجتهاد والثاني
على ثلاثة ابواب في الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه وسنشرح بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف
العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة بوجه واحدة ان يعرفها بتلك الجهة

قسمين فكانه اراد بالكتاب هناك ما سوى المقدمة قلت المراد هناك وضع مقاصد الكتاب ولا حاجة
الى التزام اطلاق الكتاب على بعضه (قوله لان المذكور فيه امان مقاصد الخ) المشهور ان الكتاب
عبارة عن الالفاظ والعبارات وقد يطلق على دوالها من حيث هي دوالها وعلى مدلولاتها من حيث انها
كذلك فان جعل الكتاب ههنا عبارة عن المعاني فالامر ظاهر وان جعل عبارة عن الالفاظ والعبارات
فان كان المذكور فيه عبارة عن المعاني فكونه من مقاصد الفن على حقيقته وقوله الثاني المقدمة فيه
تجاوزا وحذف أي لفظ الثاني المقدمة وان كان المراد منه الالفاظ فالامر بالعكس وقس على هذا قوله
والاول امان يكون البحث فيه الخ ثم ان المقصود بيان وجه حصر المصنف كتابه في الاجزاء الثلاثة
وهو الحصر الجعلي لا العقلي ولا الاستقرائي لا بيان انحصار الكتاب في اجزائها الا انه ثابت معلوم وان كان
الفن باحتيا عن غير الادلة والاحكام اوعن احدهما فقط وكذا انحصار اجزاء كل من القسمين فلا يناسب
قوله اذ لا يبحث الخ ثم انه قد يدكر في كتب الفن المبادئ الموقوف عليها الذات المسائل والخاتمة التي
يحتاج اليها في تكميل مقاصد العلم فكان الانسب ان يتعرض لعدم جعل كل منهما مقاسما برأسه (قوله
وهو مذيل بياني الترجيع والاجتهاد) أي القياس مذيل بهذين البابين فهما من نعمة الارقان وتوابعها
فكانهما داخلان فيها فلا يردان نقضا على كون القسم الاول مبنيا على اربعة اركان (قوله مسوقة
لتعريف العلم) وتعرفه بالوجه المذكور في الكتاب يتضمن الاشارة الى الغاية اذ يعلم منه ان المقصود
التوصل الى الفقه (قوله ان يعرفها بتلك الجهة الخ) اذ لو لم يتصورها بوجه تاحتمال طلبها وان توجه الى
تصور كل واحد منها بخصوصه تعذر عليه او تعسر وعلى كل من التقديرين لا يامن قوت المقصود
والاشغال بغيره اماعلى الاول فلانه لا يتفرع عن شرط الطلب اعنى تصور المطلوب اليه واما على

على قسمين قلنا قوله ذلك به فراعته من المقدمة فالمراد بالكتاب ما سواها وبخالف ذلك فيضع باضاه دون
الواو قال (وهو مذيل بياني الترجيع والاجتهاد) اقول هذا جواب سؤال تقديره ان القسم الاول
كيف يكون مبنيا على اربعة اركان وفيه بيان سوي الارقان باب الترجيع وباب الاجتهاد وتقدير
الجواب ان ذين البابين من نعمة الارقان وتوابعها فكاهما داخلان فيها قال (لان من حق الطالب
لكثرة المضبوطة الخ) اقول اعلم ان الطلب لكونه فعلا لا يتأتى الا بارادة متعلقة بخصوصية المطلوب
معرفة على امتيازها عما عداها فاذا كان متكثر الكثرة جهة واحدة كما في ما نحن فيه فحقه أي اللاتئني بحال
ان الطالب ان يعرفه بتلك الجهة والابضونه ما بينه وبينه بضع وقته فيما لا يعيه وذلك لانه لو لم يتصوره بوجه
احتمال طلبه وان تصورهما معا بعمه وغيره لم تتعلق الارادة بخصوصه وان تصورهما فقط وتخصيلها في ضمن
جرتين لا يعينه لم يتميز المطلوب عنده ولم يامن ان يؤديه الطلب الى غيره فيغوت ما بينه وبينه يشغل بغيره وان
توجه الى تصور كل واحد منها بخصوصه تعذر عليه ذلك لان لم يتناه وتغير ان تناهت بما هو المطلوب فان
احتمال العلوم اعما وضعت بازاء قوه عدمه وان جاز ازيدا فروعها بهادته وبين وعلى التقديرين يلزم
الغوات والنصياع اماعلى الاول فظاهر واما على الثاني فلانه حيث ذكره صرف كثيرا من اوقانه ان ذلك قد عما
لا يني ما فيها بتصيل المطلوب فيلزم ما ذكره وفي هذا البحث زيادة تحقيق وتدقيق ذكرها في الحواشي قال

التعريف لان الاقتضاء
اعلم من الصريح
والضمي ثم رد على هذه
الطائفة بان الحكم الوضعي
كسبية الزنا لو حوب
الخدمتلا مفهوم والحكم
التكليفي كوجوب الجلد
مفهوم آخر وان لم
أحدهما الاخر في بعض
الصورتان في ايجاب
الجلد على الزاني فكيف
مختلفين في الحقيقة
والخطاب الذي تعلق
بالجلد يصدق عليه انه
خطاب متعلق بفعل
المكلف بالاقتضاء
بخلاف الخطاب الذي
تعلق بالزناوه لا اقتضاء
فيه أصلا نظر الى ما يتعلق
به اعم قد فانه خطاب فيه
اقتضاء وذلك لا يدرج
في الحد كما لا يخفى ولا بد
لهم من زيادة قيد لا يتم
اعترفوا بكونه حكما
وزعموا اندراج في الحد
بدونه وقد اطل المصنف
زعمهم فهذا كلام موجه
لا ينجبه عليه شيء مما
ذكره (قوله تعلق شيء الخ)
قبل فيه ناسخ لان
الحكم الوضعي الخطاب
بتعلق شيء بشئ بكونه
سبب له أو شرط او مانعا
وليس بشئ لان الحكم في

ليأمن قوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثرة مضبوطة بتعريفه الذي به يتميز عند الطالب وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم فحين نشوق نفس السامع الى التعريف يتميز لعلم عنه قال المصنف هذا الذي اذكره اصول الفقه

عرف الفقهاء لما كان عبارة عما ثبت بالخطاب كالوحوب يكون الحكم الوضعي هو تعلق شيء بشئ لا الخطاب به لا محالة فكيف يصح النسبة الى السامع (قوله بالحكم على هذا الخ) وفيه ما عرفت ثم لا يتناول الحكم الانشائي والشرطي فانه ليس حكما يعنى استنا أمر الى آخره ايجابيا أو سلبيا بل الحكم فيه بالانفصال والانفصال وسلبه الا أن يقال ان الحكم في الشرطية أيضا في التالي والمقدم فيسده بمنزلة الظرف أو الحال على ما هو مذهب الشافعية وينسب الى أهل العربية وهو مما لا يرضاه الحنفية وغيرهم من أهل الحقيقة والحق ان العلم بمعنى التصديق الأدعائي إنما يتعلق بالمحكوم عليه وبه حال كون النسبة ابطه بينهما (قوله رد عليه أوجب عنه بأن المراد من الخطاب ما ثبت به وبأن الحكم هو الايجاب والتصریح وتخصوهما وإطلاقه على الوجوب والحرمه تامة وبأن الحكم نفس خطاب الله

الثاني فلان باقي الوقت بما لا يسع تخصيص المطلوب أو عمل بمتقاعد عنه وان تصورهما بما يعجزها وغيرها لم تتعلق الارادة بخصوصها ولو اندفع الى طلبها من حيث انه جزئي للمفهوم العام قبل ضبطها بجهة الوحدة لم يتميز عنه العلم المطلوب ولم يأمن أن يؤديه الطلب الى غيره فيشوق ما يعنيه و يضيع السمع فيما لا يعنيه فقول الشارح ليا من قوات المقصود والاشتغال بغيره إشارة الى رد الامة ابن الأثير بن ولظهور بطلان الاول لم يتعرض له لكن فيه مناقشة وهي انه لا معنى لها القوات المقصود والاشتغال بغيره لان المفرد وض انه لم يتصور شيئا بخصوصه سوى الامر الشامل وهو ليس بمطلوب ولم يصر شيئا مطلوباً فلم يصنف شيء بمغايرة المطلوب الاول اللهم الا أن يقال مراده ما يصير مطلوباً بحقيقة في المال واعلم أن المشهور ان الطلب فعل اختياري لا يتأني الا بارادة متعلقة بخصوصية المطلوب وسوقه على امتيازه عما عداه وبه صرح الشريف في حواشي شرح المختصر وهذا مستلزم مثل ان الماشي يجب ان يتصور عند كل خطوة موضع رفع قدمه ووضعها والمسافة الواقعة بينهما ارتفاعاً وانخفاضاً وسرعة حركة رجله و بطئها الى غير ذلك واللازم محمل بحث ولا كلام في الجواز وإنما التردد في الوقوع ثم ان المطلوب اذا كان كثرة لها جهة واحدة فعند معرفتها بتلك الجهة وطلبها لا شئ ان المطلوب كل واحد منها لا تلك الجهة مع انه لم يتصور كل واحد بوجه مخصوص به يمتاز عما عداه بل ربما لم يتصور واحد منها كذلك بل بوجه شامل فقوله لم الطلب لا يتأني الا بامتيار المطلوب عما عداه على الاطلاق محل بحث (قوله وكل علم فهو كثرة الخ) ان حمل على مذهب الاخفش وهو جواز زيادة القام في الخبر فظاهر وان اريد تطبيقه على مذهب الجمهور فيحمل على حذف الصفة بقرينة المقام أي كل علم يفرد بالتدوين فيكون المبتدأ مكررة موصوفة بفعل فيجوز دخول القام في خبره وحذف الصفة بالقرينة شائع منه قوله تعالى ياخذ كل سفينة آية صالحه ثم ان الشارح سأل الكلام على ان التعريف وتحقيق الموضوع من المقدمة واعتراض عليه بان جهة وحدة العلم غير مختصرة في التعريف وتحقيق الموضوع اذ جاز أن يكون الغاية ومرجع الاعتراض الغائية ولا يلزم من كون حق طالب الكثرة معرفتها بجهة الوحدة كون حق طالب العلم معرفته بهما بل معرفته بجهة وحدة مطلقاً ولو كانت غيرهما وأوجب بان مراده ان التعريف والموضوع من آحاد جهة الوحدة ومن حق طالب العرفان هما لغاية البصيرة فكأنما من جملة ما يكون حق الطالب تلك القاعدة فيكونان من مقدمات الشروع على بصيرة (قوله به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم) أراد بامتيار العلم في نفسه امتيازه مع قطع النظر عن الطالب وعلمه بقرينة جعله هذا مقابلاً للامتيار عند الطالب وليس مراده بقوله وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم انه بالموضوع لا يتميز عند الطالب بل مراده انه يمتاز في نفسه أيضا بخلاف التعريف فتقدم به في قوله به يتميز عند الطالب ليس للعصر وإنما اقتصر على ذكر الامتيار بالتعريف والموضوع ولم يذكر الامتيار بالغاية لان الامتيار بهما أقوى أما بالتعريف فظاهر وأما بالموضوع فلانه سبب للامتيار في نفسه وعند الطالب (قوله فحين نشوق الخ) ان قلت المذكور فيما سبق كون العلم كثرة مضبوطة بالتعريف والموضوع فلم خص في وجه التعريف كرتشوق نفس السامع الى التعريف دون الموضوع قلت لان أقوى طرق الامتيار هو التعريف ولان الامتيار به إنما هو بتصور المعرفة والامتيار بالموضوع إنما هو بالتصديق بانه موضوع وان تصور مقدم على التصديق فالشوق اليه أقرب

اغناء السامع من السؤال او قال عن لسانه اصول الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبى نظرا الى ان المعنى العلمى هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافى بمنزلة البسيط من المركب

(قوله اغناء السامع عن السؤال) فان قلت الاخصر والاطهر في هذا الاغناء ان لا يذ كر هذا الكلام ويورد مكانه تعريف العلم فالقائده في هذا الشطوبيل قلت فيه كمال ايقاظ السامع وحث بليغ على تلقى ما يرد كما لا يخفى واعتراض بان التعريف المقصود في المقدمة تعريف فن الاصول والذي كان السامع سائلا عنه هو لا يبان مدلوله لفظ اصول الفقه باعتبارين واجب بان ذلك لا يتم بدون هذا عرفا لان ما يشاقق اليه يلزمه الاشتياق الى سوابقه فتأمل (قوله اصول الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه) سبب الكلام يدل على ان السؤال عن تعريف اللقبى فالتأنيث اوليا باعتبار القواعد والتذ كيرنايبا على ظاهره (قوله هو المقصود في الاعلام) أى هو المقصود في الاعلام الاصطلاحية بالنظر الى ذلك الاصطلاح فاصول الفقه لما كان علما عند ارباب الفن المشروع فيه جعل اصلا في القصد فلا يرد انه ذر يقصد المعنى الاضافى بحسب المقام (قوله وانه من الاضافى بمنزلة البسيط من المركب) معنى كون اللقبى بمنزلة البسيط من الاضافى ان الاول يلاحظ في مفهومه الوحدة والثاني يلاحظ في مفهومه الكثرة وهذا القدر لا يكفي للتقديم فلا يرد ان كلاما من معنى الاصول والفقه مغاير للمعنى اللقبى أما الفقه فظاهر وأما الاصول فلانها جمع اصل بمعنى المبنى وسيصرح المصنف فيما سياتى بان المراد بالاصول الادلة الاربعه وهى غير المعنى

(قوله بكل اعتبار) أقول كل من التعريفين مقصود ههنا اعنى مقدمة الشروع على صيرة أما اللقبى فلما ذكر في الشرح قبيله وأما الاضافى فلان الجزء الاول وسبيله الى ما هو من المبادئ التصورية لان الاصول المراد بها الادلة الاربعه اما نفس الموضوع ان كان الادله فقط أو بعضها ان كان الادلة والاحكام جميعا على ما سياتى وأباما كان مقصودها من تلك المبادئ ولهذا قال المصنف في المتن فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وجزؤه الثاني لا يحتاج اليه اللقبى لاعتباره فيه أيضا فله وضعف ما قبل ان المقصود في هذه المقدمة هو التعريف اللقبى وما يتبعه من بيان موضوع العلم الملقب باصول الفقه وحصر أقسام هذا الكتاب المؤلف فيه فان هذه الامور من مقدمات الشروع لما تضمنه الكتاب من هذا العلم لكن المعنى الاضافى قرن بالمعنى اللقبى في البيان لما بينهما من علاقة النقل وملاحظة المعنى الاضافى الى المعنى الثاني اللقبى قال (نظرا الى ان المعنى العلمى هو المقصود في الاعلام) أقول يعنى أن اللفظ اذا نقل الى العمليه يكون فيه معنيين منقول عنه ومنقول اليه والمقصود فيه هو المعنى الثاني وفيه بحث لانه ان أراد أن المقصود فيه ذلك مطلقا فلا نسلم ذلك كيف وقد يقصد الاضافى بحسب المقام وان أراد أن المقصود فيه ذلك من حيث كونه علما لمناه لكنه لا يفيد لان ذكر الاضافى ههنا ليس من حيث العمليه اللهم الا أن يراد أنه المقصود في الاعلام الاصطلاحية بالنظر الى ذلك الاصطلاح فانه لما كان علما عند ارباب الفن المشروع فيه جعل اصلا في القصد قال (وانه من الاضافى بمنزلة البسيط من المركب) أقول فيه بحث لانه ان أراد أن اللقبى بمنزلة الجزء من الاضافى فلا بأس بذلك اما بحسب اللفظ فلا تحادهما واما بحسب المعنى فلان كلاما من معنى الاصول والفقه مغاير للمعنى اللقبى أما الفقه فظاهر وأما الاصول فلانها جمع اصل بمعنى المبنى وهو المعنى اللقبى فان قيل المراد بالاصول ليس المبنيات مطلقا بل مبنيات الفقه فيتناول المعنى اللقبى لان مسائل الاصول مبنيات الفقه وأدلة له كما سياتى وقرر ان حقيقة العلم هي المسائل فلما لا نسلم أن جميع مسائل الاصول مبنيات الفقه وأدلة له كيف وسيأتى أن بعضها من مسائلها البيان ثم اناط وقيود معتبره في مسائل هي المبنيات للفقه وان سلم فيكون هذا المعنى مستفادا من مجموع

فلا يجاب هو نفس قوله اصل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمنعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يعنى يجابا الى ما فيه الحكم وهو الفعل يعنى وجوبا وهما متضدان بالذات مختلفان بالاعتبار ورد به استعمال اللفظ في معنى غير متعارف وبان التقيقه العريفية في الحكم هو ما ثبت بالخطاب من الوجوب وغيره وبان الاجاب والوجوب من مقولتين متباينتين بالذات الفعل والاعمال فكيف يتحدان ومع ذلك الفساد كله فهو اعتراف بحدوث الحكم والخطاب وقد عرفت أنه الحق وقد أنكره سابقا وتصفى بان الحادث هو التعلق وان العليل الشرعية امارات وخاض كالذى خاضوا بان المراد من الخطاب الذى هو سبب الفقه توجيه لكلام نحو الغير للافهام هو ما يقع به الخطاب وهو ههنا الكلام النفسى الازلى ومن ذهب الى أن الكلام فى الازل يسمى خطا بافسر

والمصنف قدم الاضافي نظر الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه ما خود في التعريف اللقبى فان قدم
تفسيره امكن ذكره في اللقبى كما قال المصنف هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه والاحتجاج الى
ايراد تفسيره تارة في اللقبى وتارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب ولما كان اصول الفقه عند قصد
المعنى الاضافي جماعا وعند قصد المعنى اللقبى مفردا كعبه الله قال فمعرفة اولها باعتبار الاضافة

اللقبى (قوله رالى ان الفقه الخ) اى معنى لفظ الفقه وتفسيره ما خود فيه كما يدل عليه قوله والاحتجاج
الى ايراد تفسيره تارة في اللقبى وقوله فان قام تفسيره اى تفسير هذا اللفظ فهو من قبيل الاستخدام
(قوله والاحتجاج اى ايراد تفسيره تارة في اللقبى وتارة في الاضافي) اما الاحتجاج الاول فلانه ما خود من غير
فى مفهوم اللقبى واما الاحتجاج الثانى فليعلم انه مفهوم لفظ الفقه لان لفظ الفقه وان وقع جزء المعرف
ومعناه الاصلى جزء المعرف لكن المعرف لم يعلم منه انه معناه اذ لا يريد دلالة التعريف اللفظى للمركب
الاضافى على ان مجموع هذا المعنى لمجموع هذا اللفظ اما ان هذا الجزء من المعنى اهدا الجزء من اللفظ فلا
فيا ضرورة نفس الحاجة عند قصد تعريف الاضافى الى ايراد تفسير لفظ الفقه مرة اخرى ان قلت فليورد
لفظ الفقه فى تعريف اللقبى وتفسيره ثم ليذكر فى تعريف الاضافى بلا احتجاج الى ايراد تفسيره لسبق العلم
به - يثبت من حيث ذاته ومن حيث كونه مفهوم لفظ الفقه قلت لا وجه لذلك لان للافتقار الى تعريف
ان يكون فى ذاته تاما مفيدا للمطلوب غير مشتمل على مجهول (قوله ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى
الاضافى جمعا) قيل يبنى هذه العبارة التى اهدا اجزائها الاصول وثانها الفقه وثالثها الاضافة
لا الاصول المضافة الى الفقه وفيه بحث اما اولها لان العبارة المركبة من هذه الاجزاء الثلاثة لا توصف
بالجمعية بل الموصوف بها هو الجزء الاول واما ثانيا فلان جعل الاضافة جزءا من العبارة غير مستقيم ولعل
الباعث على ما ذكر ان ظاهر كلام اشرح مشعر بان المعرف عند قصد المعنى الاضافى جمع وبان ما هو

اصول الفقه والكلام انما يبنى اذا استفيد ذلك من الاصول فقط وغاية ما يمكن ان يقال المراد بالاصول
القواعد التى جعل المصنف اللقبى عبارة عن العلم بها وهذا المعنى يستفاد من الاصول المقيدة بالاضافة
فقط الى الفقه وان قيد غير المجموع والمقيد حقيقة للمعنى اللقبى هو الاصول فقط لكن هذا الاعتبار على
ان المعنى اللقبى هو العلم بالقواعد والجزء من الاضافى واقراعد لكن لما كان بينها وبين العلم بها ملازمة
قوية نزل منزلتها ولعل انما قال بمنزلة البسيط لذلك لانه لا يلائم نصريح المصنف فيما يأتى بان المراد
بالاصول الادلة الاربعه فليتامل قال (فان قدم تفسيره) اقول اى تفسير الفقه بان يقدم تعريف
اصول الفقه باعتبار الاضافة قال (والاحتجاج الى ايراد تفسيره تارة فى اللقبى) اقول اعلم ان مراد
اشارح بيان سبب عدول المصنف عن طريقه ابن الحاجب وسلك طريقه اخرى وما ذكره بقيد ذلك
لان التعريف اللقبى الذى ذكره ابن الحاجب يشتمل على تعريف الفقه من حيث الذات لا من حيث كونه
مدلول لفظ الفقه فاذا قدم التعريف اللقبى يحتاج الى اعادة تفسير الفقه فى التعريف الاضافى مرة اخرى
اي عرف من حيث انه مدلول لفظ الفقه كما فعله ابن الحاجب بخلاف ما اذا قدم الاضافى حيث يعرف الفقه
حينئذ بالحديثين فلا يحتاج الى اعادة تعريفه فى اللقبى بل يكفى ان يقال هو العلم بالقواعد التى يتوصل
بها الى الفقه كما فعله المصنف فلا اعتراض بانه يمكن ان يقال فى اللقبى انه العلم بالاحكام التى يتوصل بها الى
الفقه لم يبين معنى الفقه ثم يوجد فى تعريف الاضافى ولا يحتاج الى تفسير الفقه مرة اخرى لا يرد على
اشارح لانه لا يمدح فى غرضه كما عرفت وهو مع ذلك باطل فى نفسه اذ لا معنى حينئذ للافتقار الى تعريف
الاضافى لان المفسر حينئذ لا يصول فقط قال (ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافى جمعا)
اقول يعنى هذه العبارة لى احد اجزائها الاصول وثانها الفقه وثالثها الاضافة لا الاصول المضافة الى

الخطاب بالكلام الموجه
للفهم أو الكلام
المقصود منه افهام من
هو متبني لفهمه وكل
ذلك لهو الحديث وفضل
الكلام لا يرتضيه
الشريعة ولا يثبت عليه
قدم الاسلام والكلام
النفسى ايس مما يقع
به الخطاب ويتصور
توجيهه للفهم والبحث
عنه لا يتعلق به الفرض
الاصولى ولا يناسب
المقام (قوله يخرج منه
الخ) اوجب عنده بان
الافعال التى يتوهم
تعلقها بفعل الصيبي
متعلقة بفعل الولى فانه
يجب عليه اداء الحقوق
من مال الصيبي ورده
المصنف من وجهين
ذكرهما فى الشرح
(قوله كونها مندوبة
الخ) قيل عليه معنى
كونها مندوبة ان الولى
ما مورد بان يحرضه على
الصلاة وبامر به بقوله
عليه السلام مروهم
بالصلاة وهم ابنا سبع
ورد بان كون صلواته
مندوبة استحقاق الثواب
بها وان لم يلزم العقاب
بتركها وتحريض الولى
أمر آخر خارج عنه هذا

بتأنيث الضمير وقال فالآن نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم بشعر بمدح أو ذم
واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح (قوله)
أما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول (والمضاف اليه) وهو الفقه

جمع عند قصد المعنى الاضافي ومفرد عند قصد المعنى اللقبى واحد لكن كل منهما خلاف الواقع أما الاول
فلان المعروف هو المركب الاضافي وهو ليس بجمع وأما الثاني فلان المفرد تمام اللفظ والجمع جزء منه ففي
عبارته تسامح وفي وجهه تذكير الضمير وتأنيثه في الموضوعين جنباً لتذكير (قوله وقال فالآن نعرفه) ولم
يورد لتذكير الضمير ما هو قريين العبارة التي وقع فيها التأنيث أعني قوله وتأنيثاً باعتبار أنه لقب لعلم
مخصوص لاحتمال أن يكون التذكير فيه باعتبار الجزاء لا بما ذكره (قوله واللقب علم بشعر بمدح
أو ذم) أي باعتبار معناه الاصلى فإنه قد يلاحظ حار العملية تبعاً ولذلك انتهى شراً أن يذكر الشخص
بعلمه الدال في أصله على ذم اذا كان يتأذى به ثم الفرق بينه وبين الكنية على هذا التفسير بالحيشة فاشعار
بعض الكنى بالمدح والتم كابي الفضل وأبي جهل لا يضر وقد يقال الاعلام اما مصدر باب أو أم أم لا
الاول الكنية والثاني اما مشعر بمدح أو ذم أم لا الاول اللقب والثاني الاسم فعلى هذا تقابل الاقسام
بالمذات ونقل القاضي في شرح الاوضح عن الام أن من الكنية ما مصدر باب أو بنت وبعض أهل
الحديث يجعل العلم مصدر باب أو أم مضاف الى اسم حيوان أو صفة كابي الحسن كنية والى غير ذلك
لقبا كابي تراب (قوله وأصول الفقه علم لهذا الفن) قيل هو علم جنس لان علم أصول الفقه كلى لتناوله
افراداً قائمة بأشخاص وتحقق وضعه أن الواضع ضرورية من المسائل وما يلحق بها بتلاحق الآراء بما
يجمعها وعين اللفظ بهذه الملاحظة الاجمالية بازاء جميع الخصوصيات دفعة وقيل هو علم نخص لان
الاعلام الجنسية اعلام تقديرية لا بصار ايها الا ضرورية والحق هو الاول لانه ان اعتبر المسمى نفس
القواعد واصول سواء علمها زيد وعمرو لم يكن المسمى نخصاً حقيقياً كما صرح به الشارح في تحقيق قوله
والشخص لا يحدون اعتبر القواعد القائمة بالمذون لم يكن أحدنا اذا قامت به تلك القواعد عالمها بذلك
العلم ومن اليمين أنه ليس كذلك واعتبار الوضع عامار الموضوع له خاصاً بعيد (قوله فيحتاج الى تعريف
المضاف وهو الاصول) الاحتياج الى معرفة المضاف ههنا باعتبار جوهره وباعتبار هيئته الجمله لانها

أما تعريفها باعتبار
الاضافة فيحتاج الى
تعريف المضاف والمضاف
اليه فقال (الاصول
ما يبنى عليه غيره)
فالابتناء شامل للابتناء
الحسي وهو ظاهر
والابتناء العقلي وهو
ترتب الحكم على دليله
(وتعريفه بالمحتاج اليه
لا يطرده) وقد عرّفه
الامام في المصنف - قول
بهذا

(قوله لا يصح) قيل عليه
هذا اليتأني على مذهب
من صرف الحكم بهذا
التعريف فانهم
مصرحون بان الحكم
بالنسبة الى الصبي الا
وجوب أداء الحق من ماله
وذلك على الولي
وللمصنف أن يبطل
ما صرحوا به اذ لا يربى
أنه يتعلق بافعاله أحكام
كثيرة كحصة الايمان
والصلاة والذكر
والتلاوة وغيرهما من
العبادات وبطلان
الطلاق والعتاق والهبة
وغير ذلك وانقول بان
الحصة والفساد ليس من
الاحكام الشرعية لان
كون المأني به مساوقاً لما

الفقه وان سبق اليها بعض الاوهام بلا معان قال (واللقب علم بشعر بمدح أو ذم) أقول يعني باعتبار
مفهومه الاصلى فان ذلك قد قصدت به اقول (وأصول الفقه علم لهذا الفن) أقول قيل هو من اعلام
الاجناس لان علم أصول الفقه كلى يتناول افراداً متعددة اذا القائم منه زيد غير القائم بهم ومفوضاً
وار اتخذ معلوماتها فان قيل ترابيد بعض المسائل بحسب تلاحق الافكار بنا في العلمية لان الموضوع
له حيث هو الحقيقة المتحددة في الذهن وهي لا تقبل التزايد قلنا الموضوع له اتفاقاً بين وأصول يمكن أن
يتوصل بها الى استخراج المسائل الزائدة أو المجموع بمنزلة الاركان الزائدة فكذلك لا يتغير المسمى بنفسها فكذلك
يزادتها فان الطفل مثل اذا سمى باسم ثم زاد بعض اجزائه بحسب كبر السن والعمية ونحو ذلك لا يتغير
المسمى بذلك ولا يتخلل به عملية فكذلك هذا قال (فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه
وهو الفقه) أقول معرفة المضاف من حيث هو مضاف تنوق على معرفة المضاف اليه فاذا احتاجنا الى
تفسير أو تعيين وجب تقديم المضاف اليه على المضاف ولذا قال الامة في الاحكام أصول الفقه مؤلف
من مضاف ومضاف اليه وان يعرف المضاف اليه فلا جرم يجب تعريف معنى اللفظ أولاً ثم معنى الاصول
ثانياً والجب من ابن الحاجب والمصنف كيف ذهب عليها هذا عكسا اللهم الا أن يقال انها لم تعتبر
الحيشة المذكورة

لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البيئيه ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا له لعل بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة كما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبني له مستندا اليه فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبنى عليه الشيء من حيث انه يبنى عليه وبهذا القيد يخرج ادلة الفقه مثلا من حيث

ورده بالشرع أو مخالفا له أمر يعرف بالعلم ككون الشخص مصليا أو تارك الصلاة ومعنى

جواز البيع بعبءه مدفوع بان كون المأني به موافقا الى آخره انما يمكن معرفته بعد ورود الشرع فيكون حكما شرعيا على أن صحة الفعل عند الشافعية عبارة عن كونه مفسدا للفضاء والفساد بخلافه وقد صرح الامام في الاحكام بان الفسادة والفساد من الاحكام الوضعية (قوله ثم أداء الوالي حكم آخر) وهذا في غاية الظهور لان وجوب أداء الخلق من ماله مسبوق بشيئ الحق في ذمته من ماله وذات نفس الوجوب عليه فيتنفرع عليه وجوب الاداء عليه لكن الوالي يؤدي عنه بطريق النيابة بحكم الشرع ليجزئه عن الاداء ولو سلم عدم دخوله تحت الحكم التكليفي فلا ريب في دخوله في الحكم الوضعي اذا تعلق الصبي سبب لوجوب الضمان (قوله فينبغي أن يقال بأفعال العباد) قبل عليه

بمنزلة الجزء الصوري له فعدم التعرض لها كما عدم التعرض لتعريف الاضافة (قوله لان تعريف المركب يحتاج الى الخ) أي تعريف المركب من حيث هو مركب تركيبيا خاصا يحتاج الى معرفة مفرداته الغير البيئية من حيث يصح كونها اجزاء منه فان الباني مثلا يحتاج الى معرفة اجزاء البيت من حيث يصح البناء بها وما يتعلق بذلك من الاستقامة والاعوجاج ونحوهما لا من حيث انها بسيطة أو مركبة أو نحو ذلك مما لا دخل له في صحة تركيبه منها (قوله لانها بمنزلة الجزء الصوري) انما لم يقل جزء صوري لما سبق من أن الاضافة ليست جزءا من العبارة لان الجزء الصوري انما يستعمل في الاجسام لان الجزء الذي به الشيء بالفعل جزء صوري مطلقا كما يدل عليه سوق كلامهم في بحث العلة والمعلول وان كان كلام الشريفي في تعريف الفكر صريحا في ذلك (قوله لعل بان معنى اضافة المشتق الخ) يعني قد علم هذا في اللغة ولم يطرأ لها نقل وكثرة استعمال في غيره هذا المعنى حتى يقع اشتغال في ذلك العلم وتردد بخلاف المضامين وفي تخصيص الحكم المذكور بالمشتق وما في معناه كما اشار اليه هنا وصرح به في حواشي شرح المختصر نظرا لانه حاصل في أجبني كتابه زيد اللهم الا ان يلاحظ تأويل المصدر بان مع الفعل فيكون في معنى المشتق ولا ضرورة الى ذلك مع أن ذلك التأويل لا يلائم الاضافة (قوله فاصل الفقه الخ) فان قلت معرفة لمضاف من حيث هو مضاف تتوقف على معرفة المضاف اليه فيجب أن يقدم تعريفه كالفعل الا انه في الاحكام فلم يعكس المصنف قلت لان الحفاء ههنا عدم معلومية ذاتي المضافين لا باعتبار جسيمة الاضافة ولذا لم يتعرض لتعريفها فقد تم تعريفها هو مقدم وهو المضاف (قوله ما يبنى) اما على صيغة المجهول لا يبنى بمعنى منعها يقال في الصحاح ابنتي دارا وبني بمعنى واما على صيغة المعلوم يقال بناء عليه فابنتي

قال (لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البيئية) أقول يعني من حيث يصح تركيبها مثلا لا بد في معرفة البيت من معرفة الارض والجدار والسقف من حيث يصح تأليف البيت منها لا من حيث انها اجزاء وأعراض ونحو ذلك فان قيل ان اريد معرفة المركب بكنهه فلا بد من معرفة مفرداته كذلك وان اريد معرفته بوجهه ما فلا حاجة الى معرفتها أصلا بطوار تصور به باعتبار عرض فلما لم يصح منوع بل المراد معرفته من حيث هو مركب تركيبا خاصا فلا بد من معرفة المفردات من حيث يصح تركيبها بوجه خاص فان البناء يحتاج الى معرفة اجزاء البيت من حيث يصح البناء بها وما يتعلق بذلك من الاستقامة والاعوجاج ونحو ذلك لا من حيث انها مركبة أو بسيطة أو نحو ذلك اذ لا دخل لها في صحة تركيبه منها وأصول الفقه مركب اضافي دال على معنى كذلك فلا بد من معرفة مفرداته من حيث يصح الاضافة بينهما قال (ويحتاج الى تعريف الاضافة) أقول لا يقال قد اعترض آتينا بان المركب انما يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البيئية ومعنى الاضافة بين كما عرفت به أيضا حيث قال للعلم بان معنى اضافة المشتق الخ ولا يكون تعريفها محتاجا اليه لاننا نقول المعلومية المستفادة من معرفة قواعد العربية التي جعلها مبادئ للاصول لا تقتضي البيئية بمعنى البدئية المنقبة عن التفسير وهو ظاهر لمن له آني مسكة (قوله اضافة المشتق وما في معناه) أولى من قول بعض المحققين اضافة اسم المعنى لانه مهم لولم يرد به هذا لم يستقم وأراد بجاني معناه مثل الاصل فانه بمعنى الدليل أو المبني (قوله ما يبنى) على صيغة المجهول

هذا لا يجدي نفعاً لان
 تعلق الحق بماله أو ذمته
 ليس بتعلق لأفعال
 العباد لا يندرج في
 تعريف الحكم وقد
 علمت جوابه فيما سبق بان
 نفس الوجود يترتب
 عليه وجوب الاداء
 فينوب عنه الولي هذا
 (فصوله ما ثبت بالقياس
 الخ) قبل عليه كذلك
 الكتاب والسنة
 والاجماع فانها كاشفة
 عن خطاب الله تعالى
 ومعرفة له وهذا معنى
 كونها أدلة الاحكام ورد
 بان الأدلة الثلاثة
 كاشفة عن الحكم
 الثابت في نفس الامر
 بامر الله تعالى بخلاف
 القياس فانه كاشف عن
 العلة المستنبطة من
 موارد الأدلة الثلاثة
 ولذا عدت الثلاثة أصولاً
 مطلقة والقياس أصلاً
 من وجه دون وجه
 فلذلك خصه المصنف
 بالذكر (قوله والشرعية
 ما لا يدرك الخ) قبل عليه
 ما ورد به خطاب الشرع
 عند الأشاعرة في قوة
 ما لا يدرك لولا خطاب
 الشرع اذا لجمال للعقل
 في ذلك الاحكام فلو كان

انها تبقى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فرع لا اصول وفيه دلالة على انه لا بد منه في تعريف
 الاضافيات الا انه كثيرا ما يحدف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر مثل لراجع والقاعدة
 الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به هنا الدليل و اشار المصنف الى ان النقل خلاف الاصل ولا
 ضرورة في العدول اليه لان البناء كما يشمل الحسي كبناء السقف على الجدران وابتداءا اعلى الجدار على
 اساسه واعصان الشجر على دو حته كذلك يشتمل البناء العقلي كبناء الحكم على دايته فهنا يحتمل على
 المعنى اللغوي وبلاضافة الى الفقه لذي هو معنى عقلي يعلم ان البناء هنا عقلي فيكون اصول الفقه
 ما يتقن هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتداه الا دليله وبهذا يدفع ما يقال ان المعنى العرفي
 اعني الدليل مراد فطفاى حاجه الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتداء الشيء على
 الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعاً قلت اراد بالبناء الحسي كون الشئ من محسوسين وحينئذ يدخل
 فيه مثل ابتداء السقف على الجدار وابتداء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر او اراد ما هو المشتمل
 في العرف من ان ابتداء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنياً عليه وموضوعاً فوقه مما يدرك بالمش
 وحينئذ يخرج مثل ابتداء الفعل على المصدر من الحسي ولا يدخل في العقلي بتفسيره والحق ان ترتب الحكم
 على دليله لا يصلح تفسيره بالبناء العقلي وانما هو مثال له للقطع بان ابتداء المجاز على الحقيقة

(قوله في العرف الى معان آخر) ونقل في الاصطلاح الى معنى آخر وهو المقبول عليه (قوله الى ان النقل
 خلاف الاصل) ان جعل ترتب الحكم على الدليل تفسيره بالبناء العقلي مطلقاً والمراد ان النقل خلاف
 الاصل فلا يقال ان الاصل نقل الى الدليل لعدم الضرورة اذ يصدق عليه انه مبني عليه بالابتداء العقلي نعم
 يقال ينقل الى الراجح والقاعدة الكلية وان حمل على التمثيل والمراد ان النقل خلاف الاصل فلا يقال بان
 الاصل نقل في العرف الى معنى من المذكورات لانه يصدق على كل منها انه مبني عليه بالابتداء العقلي اذ
 المرجوح كالمجاز مبني على الراجح كالحقيقة والمسائل الجزئية مبني على القاعدة الكلية (قوله على
 الجدران) الجدران جمع حدر بفتحين والحدر والحائط وجمع الجدران حدر بفتحين (قوله ولا معنى
 لمستند لعلم الخ) أى استناد اقربىا وبجسب ما يتعارف ويتبادر فلا يرد المنع على الحصر بان العلم يستند الى
 أشياء آخر كالتراجع والاجتهاد وغيرهما لكن اصول الفقه على هذا التفسير لا يصدق على الفن
 المخصوص اذ ليس نفس أدلة لفقه بل هو العلم الباحث عن احوال الأدلة الاجمالية (قوله وبهذا يدفع الخ)
 أى بان النقل خلاف الاصل فلا ضرورة في العدول اليه (قوله وانما هو مثال له) فيجذب ذنبه قول المصنف

فان ابنتى متعده صرح به الجوهرى (قوله مثل اراج) يقال الاصل الحقيقة ويراد الراجح على المجاز والقاعدة
 الكلية يقال لها اصل وهو ان الحقيقة مقدمة على المجاز والدليل الاصل في هذه المسئلة يكتب
 والسنة ونحو ذلك قال (وبهذا يدفع ما قبل الخ) أقول أى بان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة تدعى
 اليه لان كونه معنى الدليل مستفاد من الاضافة الى الفقه من غير شمول الغير اقصود به دفع ما يقال ان
 المعنى العرفي اعني الدليل مراد فطفاى حاجه الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان
 الحاجة اليه عدم الاركان الى محذور النقل وأما محذور الشمول لغير المقصود فينبغ بالاضافة كما
 عرفت قال (فان قلت ابتداء الشيء على الشيء) أقول بتحقيق السؤال ان البناء من مقولة لاضافة وعلى
 اضافة معدوم في الخارج فلا وجه لتوصيفه بالحسي المستلزم للوجود الخارجي أما الصغرى فظاهرة وأما
 الكبرى فلما ذكره جمهور المحققين وأكثر الفلاسفة من أدلة مفسرة في علم الكلام حتى ان بعضهم
 الفلاسفة قالوا بوجود بعضها استدلالاً بانها قطع بوقوع السماء وتخمينة الارض وأبو زيد بنون عمر ونحو
 ذلك سواء وحدها اعتبار العقل أو لم يوجد فيكون كل من ذلك موجوداً علينا الاعتبار باعتبار ما ورد به بان

والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما شبه ذلك ابتناء

وهو ترتيب الحكم على دليله بأن يقال مراده ان الابتناء شامل للابتناء الحسي والابتناء العقلي الذي في المبحث أى اصول الفقه وهو ترتيب الحكم على دليله ونما اقتصر على ذكر هذين القسمين لان هذا الكلام قد دفع شبهة منوهمه على أن تعريف الاصل لا يصدق على الذي في اصول الفقه لان الابتناء لا يكون الاحتمال وفي اصول الفقه لا يعقل ابتناء حسي فلما لم يعتبر في الشبهة غير الابتناء الحسي الذي في اصول الفقه اقتصر في جوابها أيضا عليها كما أنه قال الابتناء كما يشمل الابتناء الحسي بشمل الابتناء الذي في اصول الفقه فقوله وهو ترتيب الحكم على دليله حيث تدعى ظاهره أو يقال مراده من قوله وهو ترتيب الحكم ان الابتناء العقلي في اصول الفقه هو ترتيب الحكم وعلى هذا يكون قوله وهو ترتيب الحكم على خلاف ظاهره فتأمل (قوله والاحكام الجزئية على القواعد الكلية) قبل العلم بالقواعد الكلية يستلزم العلم بالاحكام الجزئية فلا يخرج الابتناء الذي فيه عن ابتناء الحكم على دليله وأجيب بان المراد ابتناء الحكم على القواعد من حيث هي قواعد لا من حيث انها أدلة ليس ابتناء الحكم على الدليل من حيث هو دليل فتخرج وقيل في بيان ان القاعدة الكلية ليست دليلا على الحكم الجزئي انه لو كان كذلك لم يوضع لفظ الاصل مرة لا ريبل وأخرى للقاعدة الكلية وليس بشئ لان الخصوص معتبر في اوضع الثاني كوضع الدابة للفرس مع انها دابة أيضا (قوله والمعلولات على عللها ونقش فيه) بان العلة يستدل بها على معلولاتها التي هي احكامها المبنية

القطع انما يصدق قولنا السماء فوقنا كافي قولنا زيد اعشى وهو لا يستدعي وجود الفوقية والعمى في الخارج فانه يلزم اذا كان الخارج ظرفا لوجود شئ ولا يكفي كونه ظرفا لنفسه وتحقيق الجواب ان توصيفه بالحسي لا يستلزم وجوده الخارجى وانما يستلزمه اذا اقتضى نسبة شئ الى الحسي كونه محسوسا وليس كذلك لجواز أن تكون نسبته اليه لتكون طرفيه محسوسين كما قيل في وجه نسبة الحسي فاذا أريد بالحسي هذا المعنى يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار لتكون طرفيه محسوسين بالبصر وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر لتكون طرفيه محسوسين بالسمع ولو سلم انها تقتضى ذلك لكن لم لا يجوز ان لا يعتبر التصديق المبني على اعتبار العقل بل يكفي بما يفهم بحسب العرف من ابتناء السقف على الجدار وابتناء بعض أجزاء الجدار ونحو ذلك محسوس وان كان يقتضى العقل معقول محض فاذا أريد بالحسي هذا المعنى يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر ومنه اذ لا يعد ذلك محسوسا في العرف أيضا ولا يدخل في التقسلي بتفسيره وهو ترتيب الحكم على دليله ولا راسطة فيبطل تفسيره لانه عقلي عما ذكر وكيف لا يبطل تفسيره وهو مثال له جزئي من جزئياته فان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما أشبه ذلك ابتناء عقلي قطعا ولا يصدق على شئ منها انه ترتيب الحكم على دليله اما ان أريد بالحكم ودليله الحكم والدليل الشرعيان فظاهر واما ان أريد بهما الاعم فلان الحقيقة لا تدل على المجاز بل الدال عليه هو اللفظ مع القرينة كما ثبت في موضعه وكذا القاعدة الكلية ليست دليلا على الحكم الجزئي والالم يوضع لفظ الاصل مرة للدليل وأخرى للقاعدة الكلية وكذا المصدر لا يدل على الفعل المشتق بل الامر بالعكس وظاهر واما عدم صدقه على ابتناء المعلولات على عللها فعمل منافسته لان العلة يستدل بها على معلولاتها التي هي احكامها المبنية عليها فليتأمل فان قيل لم لا يجوز ان يكون هذا تعريفا للمثال بحذف اداة التشبيه للايجاز قلنا التعريف بالمثال في قوة التعريف بالعرضيات لان وجه المشابهة يكون امر اعرافا فوجب ذكر الاداء ليفهم منها التشبيه فينتقل منها الى الخاصية المميزة فلذلك لا يجازى الا دى الى تسمية وانما قالوا جده الذي يقبله المنصف ويطبق بتدقيق المنصف أن يقال لم يرد به تفسير الابتناء حتى يرد عليه مذ كبر بل تعيين ما هو

خطاب الله الخ تفسيرا للحكم على ما زعمه لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البنية أى تفسيره ورد بان الفرق بين المعنيين ثابت على ما ذهب اليه غيرهم والمصنف في تعريف رأى الاشاعة فلزوم التكرار عليهم لا يضره والحق أن المذهب المنصور عند الحنفية أن العقل يستقل في ذلك بعض احكام الشرع لكن ورد الشرع لا بد منه في شرعية الحكم ولزوم التكليف هذا فان اعترف بذلك الاشعري فالفرق بين المعنيين بين والا فزعمهم في وهن على وهن على أن التصريح بما علم التزاما شائع في التعارض وغيرها (قوله فيدخل في حد الفقه) اعترض عليه بانها يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المصطلح وهو ممنوع كيف وهى اخلاق وملكات نفسانية قد جعل العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق واحترز عنها بزيادة قوله عم الا على المسرفة وأجيب بان

عقل (قوله واعلم ان التعريف اما حقيقي) الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل أولا فالاولى الماهية الحقيقية أي الثابتة في نفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية أي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور

عليها والجواب ان ذوات الاشياء الخارجية من حيث هي ذوات لا يسميها احد بالحكم ولو سلم فالبناء على الدليل ابتناء بحسب الحصول العلي وعلى العلة ابتناء بحسب الحصول العيني ولذلك قد يكون الدليل هو المعلول ولو سلم فلاشئ ان المعقولات الظاهرة مبتدأة على العلة الحقيقية كالعلم مع الصانع ولا دلالة في العلة بحققها قطعا (قوله الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت الخ) ليس المراد فيه مفهوم الماهية المعدود من المعقولات الثابتة اذ لا تحقق له اسلا بل ماصدق عليه ذلك المفهوم كالحيون الناطق والمراد بوجودها وجود جزئياتها وظهر الفرق بينهما وبين الجنس والنوع لان المراد بهما مفهومهما ولا وجود له بذلك المعنى بل الموجود ماصدق عليه مفروض ذلك المفهوم (قوله ولا بد فيها من احتياج الخ) قال الفاضل الشريف قبل فيه بظراذم اللازم انما هو احتياج الماهية الى الاجزاء لا احتياج الاجزاء بعضها الى بعض واعترض عليه بانه ذكر في شرح المواضع ان هذا الحكم الكلي يدعي والتشليل للتوضيح المناقشة ههنا واهية جدا والجواب ان كلامه في شرح المواضع انما هو في الماهيات الواحدة وحده حقيقة لاني الحقيقة المفسرة بماله ثبوت في نفس الامر ومع قطع النظر عن الاعتبار فان هذا التفسير يشمل مثل العكس وقد صرح ذلك الفاضل بانه ليس واحدا وحده حقيقة ولا احتياج لبعض اجزائه الى البعض والمناقشة التي

المقصود ههنا وذلك لان مقصود المصنف ههنا على ما بينه الشارح تعميم الاصل لدليل الحكم الشرعي حسدرا عن ارتكاب خلاف الاصل الذي هو النقل بقدر الامكان فلا يحرم جعل الابداء ملاما لحسي بالاستطراد والابتناء العقلي المقصود هنا هو ترتيب الحكم على دليله اذ الفائدة في التعميم لغير المقصود فكانه قال ولا يبناء العقلي وهو ههنا ترتيب الحكم على دليله فليبتأ مثل فانه دقيق وبالقبول حقيق قال (الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت) اقول فيه اشكال وهو ان المفرد في الكتب ان الماهية من المعقولات الثابتة التي لا تحقق لها في الخارج وان تحقق والثبوت والوجود الفاظ مترافة فان الوجود عندنا منصرف في الخارج اذ لا نقول بالوجود الذهني فلامعنى لقوله الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل وهو ظاهر ولا نقوله أي الثابتة في نفس الامر لان معنى وجود ثبوت في نفس الامر انه موجود في حد ذاته اذ ليس وجود ذلك باعتبار المتصور وفرض الفارض بل وقطع النظر عن كل اعتبار وفرض كان هو موجود وذلك الوجود اما أصلي أو ظلي لا سيبل الى الثاني لا نالا نقول به فتعريف الاول وقد بطل فان قيل المراد بوجودها وجود جزئيات لا تصدق عليه قلنا نحن نبتدئ المعنى لقول الجنس والنوع من الاعتباري بمعنى المعدوم في الخارج بل الجواب ان المعدود من المعقولات الثابتة انما هو مفهوم الماهية والماهية المراد فيها ههنا ليس مفهومها بل ماصدق عليه ذلك المفهوم والمراد بوجودها وجود جزئيات ماصدق عليه ولا وجود لمفهومها به ذا المعنى أيضا فظهر الفرق بينهما وبين الجنس والنوع لان المراد بهما مفهومهما ولا وجود لهما به ذا المعنى بل الموجود ماصدق عليه مفروض ذلك المفهوم قال (ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض الخ) اقول أي لا بد في الماهية الحقيقية من احتياج بعض الاجزاء اذ لو استغنى كل عن الآخر لم يحصل مهما ماهية واحدة حقيقة كالجزء الموضوع يخمس الانسان قال الفاضل اشرف قدس سره في شرح المواضع قالوا هذا الحكم الكلي يدعي والتشليل للتوضيح والمناقشة ههنا لان اللازم انما هو احتياج الماهية الى الاجزاء لا احتياج

واعلم ان التعريف اما حقيقي كونه من الماهيات الحقيقية وتاما امي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من امور هي اجزائه باعتبار تركيبها ثم وضعنا لهذا المركب اسما كالاسل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الامي هو تبين ان هذا الاسم لاي شيء وضع

بطلان الطرد بالنظر الى آثار الملكت المذكورة لانها من الصبر والشكر والتواضع والبذل واللين والتكبر والامم يطلق عليها على آثارها ولا ريب في أن العلم ببعض تلك الآثار غير داخل في معنى الفقه مع حصول التعريف اياه وشأنه الاصطلاح في الاحكام العملية أن يراد بهما ما يست باعترافه فيتم ازل العلم بالاحوال القلبية التي تسمى الوجداتيات المبحوث عنها في علم الاخلاق والتصوف ولذلك قالوا ان الاحتراز عنها حديث يحدث وعن الكلاميات

فوضع بازائها اسمان غير احتياج الامور بعضها الى بعض كالاسم الموضوع بازاء الشيء ووصف ابتداء
الغير عليه والفقهاء الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة
المختلفة الحقيقية والتنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المنفقة الحقيقية في جواب ما هو والتثليل
بالمركبة من عدة امور لا يتنافى كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على ان الحق انها انما يقال لها
الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذ انهم هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسمها ما
ان يكون له ماهية حقيقية او لا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء او جوها
واعتبارات منه فتعرف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعرف بحقيقتي
يفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالاعتراضات او بالمركب منهما وتعرف مفهوم
الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعرف باسمه يفيد تعيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا

أفادها في هذا الموضوع حقة (قوله والتثليل بالمركبة الخ) هذا يشعر بان القبول المذكورة جزء مفهوم الجنس
والنوع وايت قبول المفهوماتها (قوله ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسمها الخ) الظاهر ان لفظ ما في ما يتعقله
عبارة عن الامر الخارجي وما في حكمه وضمير بازائه راجع الى الحاصل في العقل المفهوم من قوله ما يتعقله
الواضع وقوله اما ان يكون متعقله أى الذى حصل في عقله بالذات وقوله فتعرف الماهية الحقيقية لمسمى
الاسم على حذف المضاف أى الجزئيات مسمى الاسم فان الماهية انما هي للامور الخارجية او ما في حكمها
بل سيصرح الشارح بان مسمى اللفظ بمفهومه وافراد مفهومه فيقال لكل من زيد وعمر ومسمى الرجل
فلا حاجة الى الحذف ويرد عليه ان ما يتعقله الواضع يجوز ان يكون نفس الماهية الحقيقية وذلك ان تقول
الامر الخارجي والذهني متحدان في الحقيقة وانما الاختلاف في الوجودين ولذا يقال الاتيان في الخارج اعيان
وفي الذهن صور فله اعتباران متغايران اعتباران محسوسه في الذهن واعتباره من حيث هو مقارنة بلا حظ
الاعتبار الاول كما في جمع ضمير بازائه وتارة يلاحظ الاعتبار الثاني كما في الاشارة اليه بقوله ذلك الشيء
فليتأمل (قوله وتعرف مفهوم الاسم الخ) أى من حيث انه مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم
أعم من ان يكون له حقيقة أم لا بان يكون معدوما واعتباريا محضاً فيسدرج فيه اثنا في الواقع في مقابلة
الاول الذي وقع في قوله وعلى الاول ولذا لم يتعرض له ولم يقل وعلى الثاني كما هو الظاهر في السياق (قوله يفيد
تعيين ما وضع الاسم بازائه الخ) هذا موافق الكلام المصنف ويدل على ان التعريف اللفظي تعريف اسمي

الاجزاء الى بعض الماهية قال (كالاسم الموضوع بازاء الشيء ووصف ابتداء الغير عليه) أقول انما قال هكذا
ولم يقل بازاء الشيء الذي يبتنى عليه غيره ونحوه تحقفاً لمعنى التركيب اذ لو قال كذلك يفهم ان الموضوع
له هو المقيد لا المركب قال (بالتثليل بالمركبة من عدة امور الخ) أقول جواب عما يرد على المصنف ان
المتبادر من تثليل الماهيات الاعتبارية بالمركبة اختصاصها بما يجب ان يوجد من الماهية الاعتبارية
بسيطة وتقرير الجواب ان التثليل بالمركبة لا يقتضى الاختصاص بما هو لا يتنافى كون بعض الاعتبارات
بسائط لان المقصود توضع الماهية الاعتبارية بعتقال وهو لا يقتضى ايراد الامثلة من كل نوع ولئن سلم
انه يقتضى الاختصاص بما قلنا في نفسه لان تلك البسائط انما يقال لها في العرف الامور الاعتبارية
لا الماهيات الاعتبارية فلا بأس في خروجها قال (ما يتعقله الواضع ليضع بازائه الخ) أقول فيه بحث اما أولاً
فلا ما في ما يتعقله الواضع ان كان عبارة عن الامر الخارجي وما في حكمه لزم ان لا يكون الموضوع له معنى
ومفهوماً حاسلاً في العقل وقد صرحوا بخلافه وان كان عبارة عن الصورة العقلية لم يصح قوله اما ان يكون
له ماهية حقيقية لان الماهية انما هي للامور الخارجية وما في حكمها واما انما يقال فلان ذلك الشيء اشارة الى
ما يتعقله الواضع فيكون المعنى اما ان يكون متعقله نفس حقيقة متعلقة وفساده لا يتخفى واما الثاني فلان

عرف معروف بخلاف
قوله عملاً فان العرف لم
يجر فيه على ذلك (قوله
ولا يزداد) قيل عليه وقع
اصطلاح الشافعية على
ان العلم بضرورات
الدين بمعنى ما بهم كونه
من الدين ضرورة
لا يدخل في معنى الفقه
ولا يمد منه فلا بد لهم
من استخراجها عن
التعريف ورد بان
ذلك التخصيص خلاف
الظاهر من العبارة فلا
تحمل عليه من غير
دليل على انه يلزم منه
ان لا يكون غالب علم
العصاية بالاحكام
الشرعية من الفقه
لكون ذلك من جملة
الضروريات لهم لتلقيهم
الاحكام من في رسول الله
صلى الله عليه وسلم (قوله
هذا القيد ضائع) قيل
عليه اذا كان اصطلاحهم
على ذلك لا يكون القيد
المخرج له ضائعاً ولا القول
يكونها من الفقه صحبها
عندهم ولا الاصطلاح
على ذلك صالحاً للاعتراض
عليهم ورد بان الاصطلاح
على هذا القول لم يكن
صحبها لما عرفت من
خروج علوم العصاية ولا

الغضنفر الاسداو لانه يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجالا كقولنا الاصل ما يفتى علمه غيره
 فتعريف المعدومات لا يكون الا مباحثا للاحقائى لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون امبيا
 وقد يكون حقيقيا اذ لهما مفهومات رفقائى فان قلت ظاهرا عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية
 حقيقى البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية مسمى البتة قلت فى العدول عن ظاهرا العبارة مسمى
 الا ان التعقيب ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وما هيته الثابتة فى نفس
 الامر وتعريفها بما اذا الاعتبار حقيقى البتة لانه جواب لما السئى لطلب الحقيقة وهى متأخرة عن هل
 البسيطة لطالبه لوجود الشئ المتأخرة عن ما الذى لطلب نفسه بالاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من
 حيث انها مفهوم الاسم ومنه نقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بما اذا الاعتبار مسمى البتة لانه جواب
 عن ما لى لطلب مفهوم الاسم ومنه نقل الواضع فهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشئ
 بان يكون منتهى الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرح جوابا وقد ينفرد التعريف الحقيقى

والمفهوم من كلامه الموافق انه غيره حيث قال بعد تفصيل التعريف الحقيقى باقسامه وههنا قسمان
 آخران من التعريف الاول التعريف بالمثال والثانى التعريف اللفظى وعليه نص الفاضل الشرى بالله
 أعلم وعلى ما ذكره الشارح ههنا يخرج من التعريف الاعمى ما يفيد تفصيل مفهوم من غير أن يقصد بيان
 الواضع مع انه لم يدل فى الحقيقى ايضا (قوله فى العدول عن ظاهرا العبارة مسمى) فانه اذا اعتبر بقدا الحيشية
 وقيل المراد كتعريف الماهيات الحقيقية من حيث انها ماهيات حقيقية بتقييم الكلام لكن ليس فى
 ظاهرها تحقيق بل الصيق ان الماهية الحقيقية الخ (قوله المتأخرة عن ما الذى لطلب تفسير الاسم وبيان
 مفهومه) المفهوم من كلامه وجوب هذا التأخر وفيه بحث لان طلب التصديق بالوجود غير متوقف على
 تصور تمام مفهوم الاسم الذى هو مطلوب ما شارحة للاسم بل يجوز أن يعلم ان هذا اللفظ مفهوم وما قبل
 أن يتصور ذلك المفهوم بخصوصه بسئل عن ذلك المفهوم أهو موجود ام لا ثم بعد العلم بوجوده يتصور
 بخصوصه وبالجملة لا بد من تصور المفهوم قبل طلبه بما اشارحه للاسم فلم لا يكتفى بهذا التصور فى طلب
 وجوده (قوله قد ينفرد التعريف الحقيقى والاعمى) لوقال الحد الحقيقى والاعمى لكان انساب بما قبله (قوله

ذلك فى قوله اما ان يكون المتعقل متعلقا والجواب عن الكل ان اختياره عبارة عن الاول (قوله لزم أن
 لا يكون الموضع له معنى حاصل فى العقل) قلنا انما يلزم ذلك لو رجع ضمير بارائه الى ما وليس كذلك بل راجع
 الى الحاصل فى العقل المفهوم من قوله ما يتصفه الواضع فان الواضع انما يتصور الاشياء بوجوده ومعان
 ويضع بارائه تلك الوجود والمعنى فى الفاظنا من تلك الاشياء قد يكون لاحقائى وماهيات فى نفس الامر وقد لا
 يكون فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انه ماهية حقيقية أى مع العلم بها وملاحظتها على
 تعريف حقيقى بمعنى حد تاما ان افاد تصور الماهية فى الماهى بالذاتيات كلها وانقصا ان افاد تصور هافيه
 ببعضها ويسمى رهما ان افاد تصور هافيه بالعرضيات المختصة أو المركبة منها ومن الذاتيات وتعريف
 مفهوم الاسم وهو الذى تعقله الواضع فوضع الاسم بارائه سواء ما صدق عليه ماهية حقيقية فى نفس الامر
 وان لم تصور ولم يلاحظ أولا أن تعريف الاسم بقيد تبيين ما وضع الاسم بارائه اما بلفظ أشهر كقولنا الغضنفر
 الاسدا أو بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم فظهر ان التعريف الاعمى ما لا يكون تعريف
 الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث هى سواء لم يكن تعريف الماهية أسلا بل يفتى ان اللفظ لاى
 معنى وضع أو كان تعريف الماهية الاعتبارية أو الحقيقية لكن لا من حيث هى بان لم يعلم تحققها
 بعدد الاسمى بهذا المعنى يقال له لفظى ايضا على ما قاله الشارح فى حواشى شرح المختصر أى الحد اللفظى
 عند المحققين هو أن يقصد بيان ما تعقله الواضع فوضع الاسم بارائه سواء كان بلفظ مرادف أو باللازم أو

سواء كان تعريفهم واعاظهم
 لم يكن بد من الحمل على
 لزوم أن يكون العالم ما
 قضاها فالاعتراض عليه
 بالمنع موجه وصحة
 الاصطلاح فوجب الرد
 على الفاسد لا محالة هذا
 (قوله للجهل به الخ) وكذا
 أكثر الاسماء كما اختاره
 الاعمى وقال الفقه
 العلم بجمله غالب من
 الاحكام رهسوا ايضا
 بجهول لانه عبارة عما
 فوق النصف (قوله ولا
 يراد كل واحد) قيل عليه
 هذا ما نغنى عنه بالاول
 للملازمة بينهما فيما نحن
 فيه فانه نظير رأيت كل
 القبيلة أو كل واحد واحد
 منهم لا مثل كلهم رفعون
 هذا الخبر فانه يصدق على
 الاول دون الثاني انى ولا
 كلهم يكفيه هذا الطعام
 فانه على العكس ووجه
 بان المراد من الاول
 مجموع الاحكام الماضية
 والآتية وبكل واحد
 ما يفسح ويدخل فى
 الوجود على تفصيل
 ويتفتت اليه ذهن المجتهد
 حيث عسل الاول بلا
 تهاى الحوادث والثانى
 يشتمل لا أدري وفيه أن
 الحوادث الآتية أيضا

والا معى الا انه قبل العلم وجود الشيء يكون امعيا و بعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلما تعرف المثلث في مبادئ الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة اضلاع تعرف امعيا و بعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعرفنا حقيقيا (قوله و شرط لكل التعريفين) أى الحقيقى والامعيا الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد طردا كليا أى كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود فبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه

(و شرط لكل التعريفين الطرد) أى كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود (والعكس) أى كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فإذا قيل فى تعريف الانسان حيوان ماش لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس

فهو صدق المحدود المتبادر منه كون الطرد صفة المحدود مع أنه صفة الحد فلو قال هو استلزام الحد للمحدود لكان أظهر (قوله فبالاطراد يصير الحد مانعا) فيه اشارة الى ان الاطراد ليس عين المنع بل مستلزم له بعكس القبيض وهو قولنا كلما لم يصدق عليه الحد ولم يصدق عليه الحد وهو معنى كون المصروف مانعا فان قلت الظاهر المناسب للمعنى القوي أن يكون الاطراد بمعنى الشمول والعموم لجميع أفراد المحدود فهو لا ينافى العموم بل الخصوص فالوجه أن يجعل مستلزما للجمع لا للمنع قلت الظاهر ان الاطراد هيما افتعال من الطرد بمعنى الرفع والمنع فهو بمعنى الامتناع والعموم لا يجمع الامتناع عن دخول الغير فيه فان قلت لم جعلوا الاطراد مقدما فى الاعتبار والعكس مؤخر فيه قلت لان الحلل عند عدم الطرد ينقصان ذات

بالذاتيات حتى ان ما يقال فى أول الهندسة ان المثلث شكل يحيط به ثلاثة اضلاع تعرف امعيا ثم بعد ما يتبين وجوده بصير هو حقيقيا ثم ادعى المغايرة بينهما فعليه النقل حتى يكون لكلامه الجملة على مثل الشارح والمصنف وسائر المحققين فاضمحل كثير من الخرافات منها ما قيل ان التعريف الحقيقى اماما بل للا معى كاذ كره المصنف واما مقابل اللفظى وهو الذى أفاد الماهية الغير الحاصلة سواء بوجوده فى الخارج أو فى الحقيقى بهذا المعنى يتناول الامعيا وحينئذ لا يصح جعل الشارح التعريف اللفظى كتعريف الغضنفر بالاسد من قبيل الامعيا لان الامعيا الذى هو مقابل للعقبة ما أفاد تعريف الماهية الاعتبارية واللفظى ما ليس كذلك لان ماهية الاسد ليست اعتبارية وان الامعيا بالمعنى الثانى هو الذى أفاد تعريف الماهية الغير الحاصلة واللفظى ليس كذلك لان الاسد لا يفيد تصور ماهية الغضنفر لانها معلومة قبله بل أفاد أن لفظ الغضنفر موضوع له قال (فان قلت ظاهر عبارته مشعر الخ) أقول منشأ السؤال قوله وتعرف الموجودات قد يكون امعيا وقد يكون حقيقيا وتعرفه ان مقتضى ما ذكر ان يكون تعريف الماهية الحقيقية تارة حقيقيا وأخرى امعيا والمفهوم من ظاهر عبارة المصنف انه حقيقى البنية حيث قال التعريف اما عقبة كثير من الماهيات الحقيقية واما معى كثير من الماهيات الاعتبارية فان تعريف الماهيات الاعتبارية لا يكون الا امعيا بالامر بقرينة المقابلة تقتضى أن لا يكون تعريف الماهيات الحقيقية الا حقيقيا وتقرر الجواب أن العدول عن ظاهر العبارة جائز وأمره سهل فانه اذا اعتبر قيد الحيشية وقيل المراد كثير من الماهيات الحقيقية من حيث انها ماهيات حقيقية يستقيم الكلام ويحصل المرام لكن لا يكون فى ظاهرها تحقيق للمقام بل التصديق ما أفاده الشارح التعريف بما لا مزيد عليه قال (و شرط لكل التعريفين الاطراد والانعكاس) أقول اعلم ان المراد بانسبة اطرافها تحقيق مساواة الحد للمحدود على ما هو الشرط فى التعريفات مطلقا عند المتأخرين والتعريفات التامة عند المتقدمين وان انتفاءهما اما بما يحتمل الحد من المحدود أو باخصيته منه فاذا عدم الاول يحصل الاطراد واذا عدم لثانى يحصل الانعكاس ولما كان انتفاء مساران فى صورة عمومه أظهر جعلوا صدق المحدود على كل ما يصدق عليه الحد بحيث لا يوجد الحد بدون المحدود فى صورة من الصور وجعلوا صدق الحد على كل ما يصدق عليه المحدود بحيث لا يوجد المحدود بدون الحد فى صورة من الصور انعكاسا مؤخر فى الاعتبار (قوله فبالاطراد يصير الحد مانعا) اشارة الى ان الاطراد ليس عين المنع بل

غير متناهية بمعنى انها لا تدخل تحت حصر الحاصرين وضبط العادين والاولى ان يراد بالاول العلم الاجمالى بالاحكام و بانثاق العلم بتفاصيلها (قوله ولا التيهن) أى ليس المراد بالاحكام الجميع وبالعلم التيهن (قوله ظهر نزول الوحي بها الخ) قيل عليه ان أريد به الظهور فى الجملة يخرج فقه كثير من الصحابة لرجوع بعضهم على بعض فى كثير من الوقائع وان أريد الظهور على الاكثر فهو غير منضبط لكثرة الرواة وتفرقهم ورد بان المراد ظهوره للمعنى نفسه

وأما العكس فأخذ به بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل الموصول موضوعا مع رعاية
 الكمية بعينها كما يقال كل إنسان ضاحك وكل إنسان وكل إنسان حيوان ولا عكس
 أي ليس كل حيوان إنسانا فلهذا قال في العكس ان كل ما صدق عليه المهدود صدق عليه الحد عكسا
 لقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المهدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالحدود على الحد والعكس
 حكما كليا بالحد على المهدود وبعضهم أخذ من أن عكس الاثبات نفي ففسره بأنه كلما اتنى الحد اتنى
 المهدود أي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المهدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على
 ما ليس بحد والحاصل واحد وهو أن يكون الحد جامعا لا فرادا للمهدود كلها (قوله ولا شئ أن تعريف الأصل
 اسمي) لانه يبين أن لفظ الأصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشئ مع وصف ابتداء
 الغير عليه أو احتياج الغير اليه وهذا لا يدخل في بيان فساد التعريف إذ عدم الاطراد منسب له اسميا
 كان أو غيره في الجملة تعريف الأصل بالاحتياج اليه غير مطرد إذ لا يصدق ان كل محتاج اليه أصل لان
 ما يحتاج اليه الشئ اما داخل فيه أو خارج عنه والاول اما أن يكون وجود الشئ معه بالقوة وهو المادة

(ولا شك ان تعريف
 الأصل تعريف اسمي)
 أي بيان ان لفظ الأصل
 لا يثبتي وضع فالتعريف
 الذي ذكر في الموصول
 لا يفسد (لانه) أي
 الأصل (لا يطلق على
 الفاعل) أي العلة
 الفاعلية (والصورة)
 أي العسلة الصورية
 (والغاية) أي العلة
 الغائية (والشروط)
 كادوات لصناعة مثلا
 فعلم ان هذا التعريف
 صادق على هذه الاشياء
 لكونها محتاجا اليها
 والمهدود لا يصدق
 عليها لان شئاً من هذه
 الاشياء لا يسمى أصلا
 فلا يصح هذا التعريف
 الاسمى

المعرف وفي عدم العكس نقصان وصفه لاشتهاله على أمر زائد مثلا إذا قلت الانسان حيوان بنفي طرد
 التعريف بنقصان جزئه وإذا قلت الانسان حيوان ناطق أي بنفي العكس لا بنقصان جزء منه بل
 بزيادة على قدر الواجب (قوله بحسب متفاهم العرف) المتبادر انه ليس عكسا اصطلاحا وكر
 الفاضل الشريف في حواشي المختصر انه عكس عرفا اصطلاحا أيضا لانه صدق حده عليه لكن لما كان صدق
 عكس الموجبة الكلية كليا مخصوصا بزيادة المساواة وجزئيا شاملا لكل اعتبروا الثاني على ما هو أهم في
 صناعتهم (قوله والحاصل واحد وهو أن يكون الخ) قال الفاضل الشريف فيه اشعار بان الجمع هو عين
 العكس وفيه خلاف ذهب بعضهم إلى انه لا ينعكس أيضا والعبارة تختمل هذا المذهب أيضا (قوله
 والاول اما أن يكون وجود الشئ الخ) قال في شرح المقاصد ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب

مستلزمه وكذا الانعكاس ليس يجمع بل مستلزمه أيضا كما سيأتي قال (وأما العكس فأخذ به بعضهم الخ)
 أقول اعترض عليه بأنه عكس في الاصطلاح أيضا لانه عكس مشتق للكليّة الأولى نظر إلى خصوص
 ملاتها لان المتصلة الكلية الموجبة اذا كان نالها مساو باللفظ معها انعكست كلية وانما عالم بعبرها
 المنطوقين لعدم التقائهم في المادة وفيه بحث لان مساواة الى له عدم انما ثابت ثابت مساواة
 المهدود للمهدود هي انما ثابت اذا ثبت الاطراد ولا انعكاس باعتبار المساواة وفيه ان معنى الانعكاس جزم بوجود
 الشئ قبل وجوده قال (والحاصل واحد) أقول يعنى حاصل المنهين المذكورين للعكس وما آلهما واحد وهو
 كون الحد جامعا لا فرادا للمهدود وان كان بينهما فرق يثبتني عليه أن يلزم لكل منهما كون الحد جامعا
 اما لزومه للادل فقط هو واما الثاني فلانه عكس يقتضي الاول فيتلزامان لانه اذا صدق كلما اتنى الحد اتنى
 المهدود يصدق كلما وجد المهدود وجد الحد والانتفى الحد عن بعض أفراد المهدود فيكون ذلك البعض
 اتنى الحد وصدق عليه المهدود وهو من ان صدق قولنا كلما اتنى الحد اتنى المهدود فعلم ان هذه العبارة
 لا تدل على ان الجمع عين العكس كما توهم حتى يخالف ما فهم مما سبق ان العكس مستلزم للجمع لا عينه ثم
 ان كلام الشارح لا يدل على ان قولنا كلما اتنى الحد اتنى المهدود يدل على الجمع باحد دلالات
 الثلاث حتى يرد عليه الاعتراض بان الامر ليس كذلك ويكون قوله والحاصل اشارة الى دفعه فان قيل قد
 تقرر ان الجمع لازم له فلما مطلق لا يقتضي اللازم المعنى الاخص كما هو الاعتباري الا ان يجرى كونه
 غير بين أو يبين المعنى الاعم قال (لانه يبين ان لفظ الأصل الخ) أقول قيل هذا التعريف لفظي وقد توهمه
 اسميا وقد عرفت جوابه في سابق قال (وهذا لا يدخل في بيان فساد التعريف) أقول قيل فائدة قوله ولا

لا بواسطة القياس على
 انه لا مانع من ارادة
 الشبيوع فيما بينهم
 والاشتهار ولهذا قالوا
 محل الاجتهاد ما لا يكون
 فيه النص والاجماع
 منواترا ولا مشهورا
 ولا معلوما لما كان
 لثقته كغيره من العلوم
 المسدونة اسم كاسي في

كالخشب للسربر أو بالنسبة وهو الصورة كالهيشة السربرية له والثاني ان كان مامنه الشيء فهو الفاعل
 كالخشب للسربر وان كان مالا جله الشيء فهو الغاية كالجلبوس على السربر والافه والشرط كالات التجار
 وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه أقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها هو
 المادة كما يقال أصل هذا السربر خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل واحد منها انه يحتاج اليه ولا
 يصدق عليه انه أصل فلا يكون التعريف مطردا مائعا وههنا بحث من وجوه أحدها منع اشتراط الطرد في

وهو الموافق للكلام بن سينا اولى من اعتباره في الوجود كذا كره الجمهور لان المادة اذا لخصها الصورة يكون
 وجود المعلول معها بافعال لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مائعا ويخرج عن تعريف المادة
 فلا يكون جامعا بخلاف الوحد فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالطرق الى الصورة لا يكون الا
 بالفعل فكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البينة والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة
 في الجملة وحينئذ لا انتفاض انتهى كلامه وانت خبير بانه لا فرق بين أخذ الوحد والوجود على الوجه الذي
 ذكره اذ يمكن أن يقال المادة اذا لخصها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة كافي الوجود
 اجيب بان وجوب المعلول بالفعل بالنظر الى مجموع المادة والصورة اذا المادة شرط كونها ملحوقه للصورة
 لا الى المادة نفسها من حيث هي كما هو المراد اجيب بعينه في أخذ الوجود فليتنا مل (قوله كالهيشة السربرية
 له) مبنى على ما ذهب اليه البعض من جواز تقوم الجوهر بالعرض القائم بجزء آخر منه بان يترك جوهر
 من جوهر و عرض قائم به اذا الحال تركبه من العرض القائم بالخارج منه اوبه (قوله والثاني ان كان مامنه
 الشيء فهو الفاعل لا يلزم كون مامنه الشيء خارجا منه كما يدل عليه كلامه لا انتفاضه بالمركب من الواجب
 والممكن فانه ممكن محتاج الى علة فاعلية وهي داخله فيه وفرض الكلام فيما كل جزء ممكن تكلف ثم ان قوله
 كالتجار للسربر بناء على متفاهم الفرق والافه وفي التحقيق باعتبار حر كانه المخصوصة معد للسربر لفاعل
 له (قوله كالجلبوس على السربر) فان قلت لو كانت العلة الغائية نفس الجلبوس لزم من انتفاضة انتفاء السربر
 ضرورة انتفاء المعلول بانتفاء جزء من علته التامة وليس كذلك وان كانت تصور مالم يستقيم قولهم وجوب
 تأخر غاية بمسبب الخارج قلت العلة الغائية نفس الجلبوس لكن باعتبار تصور و يلزم من انتفاضة بهذا
 الاعتبار انتفاء السربر اذا ما له حينئذ انتفاء التصور (قوله أحدها منع اشتراط الطرد الخ) اجيب عنه بان
 المصنف معترض على الامام وهو ممن بشرط المساواة كما صرح في شرح الاشارات وفيه ان مراده لو كان مجرد
 الاعتراض على الامام ولم تكن المساواة شرطا عند المحققين لم يبق للعدل عن ذلك التعريف وجه وجبه
 والاقرب أن يقال لا خلاف في اشتراط المساواة بل جودة التعريف مع انتفاضة في تعريف المحصول وهذا
 التقدير يكفي سبب للعدل عنه بقی ههنا بحث وهو ان الشارح ذكر في شرح النكشاف ان قول الفائق الحمد
 هو المدح يكون صريحاً في الترادف فنادى كرههنا مخالف له حيث اعترض بان كتب اللغة مشهورة بتفسير

شأن ان تعريف الاصل امر يفهمى اثبات وجوب الاطراد فيه فان مراده ان هذا التعريف اذا كان
 اعميا وقد علمت انه شرط لكلا التعريفين الطرد والعكس يكون الاطراد لازما فيه والحال انه غير مطرد
 فيه بحيث لان يحصل كلام الشارح أن الاطراد لما شرط لتكلا التعريفين كان تعيين أحدهما لبيان
 اشتراط الاطراد اقوا بل يكفي أن يقال ابتداء ما تعريف الذي ذكر في المحصول لا يطرد فلا يدفعه هذا
 الكلام وقيل قوله ولا شأن الخ متفرع على قوله التعريف اما حقيق في أوامعي وقوله بالتعريف الذي في
 المحصول الخ متفرع على بيان معنى الطرد يعني اذا كان الطرد ماد كرفال تعريف المذكور ليس بطرد
 ولا يخفى على من له أدنى دراية في أساليب التراكيب ان هذا التوجيه يقتضي التقييد في الكلام فان
 الفاء في قوله فالتعريف لذي يتنادى على فساده قال (وههنا بحث من وجوه) أقول الجواب عن الاول

المسائل لا يلزم أن يكون
 بالنسبة الى كل مجتهد
 شيئا آخر وكذا الحال
 في التصديقات على
 مذهب اليه الذاهبون
 وحدها أو مع الملكة
 (قوله مع ملكة
 الاستنباط) جعل علم
 الفقيه عبارة عن
 التصديق بالمسائل
 المعروفة كلها بشرط
 كونه مقروبا بملكه
 استنباط الاحكام وقد
 عرفت فيه اسبق ان
 العلوم كانت في القرون
 الفاضلة الاولى عبارة
 عن نفس الملكات فانفقه
 على ذلك ليس الاملكة
 الاطلاع والوصوف على
 أسرار الشريعة
 والتعريف المنقول عن
 أبي حنيفة مبني عليه
 وكذلك التصور غيره
 كانت عبارة عن ملكة
 علم اللسان فلما صارت
 صناعات وجعلت في
 الدواوين انقلت الاسماء
 الى المسائل وصارت هي
 الحقيقة فيها اذ غرض
 التدوين لا يتعلق الا بها

مطلق التعريف لاسم في الاعمى فان كتب اللغة مشخونة بتفسير الالفاظ عاها واعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان تكون اعم بحيث لا تفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود وان لغرض من تفسير الشيء قد يكون تميزه عن شيء معين فيمكنني بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالاحتياج اليه والثاني بالاحتياج وثانيهما منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للاذناء الا ذلك وثالثها ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصل والفعل والترتبة عليه والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل ورابعة انا ذقنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شئ ان الامور المعلومة مادة للفكر واصل له مع ان البناء الفكر عليها ليس حسابا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف وهو ترتيب الحكم على دليله (قوله بالفقه) نقل للمصنف تعريفين

الالفاظ عاها واعم من مفهوماتها فكيف يكون كلامنا في تعريفها في الترادف (قوله لاسم في الاعمى فان كتب اللغة) قال الفاضل الشريفي ما ذكره في كتب اللغة انما هو التعريف اللفظي لا الاعمى غالباً (قوله وثانيهما منع عدم صدق الاصل الخ) اجيب عنه بان محصل كلام المصنف منع عدم اطلاق لفظ الاصل على الفاعل واستعماله فيه انما يصح الجواب عنه اذا بين الاطلاق وصحح الاستعمال بالنقل عن معتدبه فلا يمكن مجرد منع عدم صدق الاصل على الفاعل والاستناد بما ذكره وفيه بحث لان حاصل كلام الشارح ان الاصل يصدق على الفاعل على تعريف المصنف نفسه ايضاً فكيف يدعي ان الاصل لا يطلق عليه اسلاً مع ان دعواه ان تعريفه مساو للاصل ولا يخفى سقوط الجواب على هذا الا ان البحث الرابع لو تم لم يتم هذا لان ابتناء الفعل على الفاعل لم يكن عقلياً على تفسير المصنف بزعم الشارح فانما البحثين هذا الاخر وقد يجاب عن الاعتراض الثاني بان معنى ابتداء الشيء على الغير ان ذلك الغير كالاساس للشيء المبني المستند اليه لانه يؤثر في ذلك الشيء والحاصل ان المراد من الابتداء الاستناد لاسم لا الاستاء التائيري وفيه نظر لان كون الفاعل كالاساس للفعل يظهر من كون المصدر كالاساس لصيغ الافعال لان دورها عنه اعتباري محض وسدور الفعل عن الفاعل حقيقي وبالاتفاق يقال للمصدر انه اصل الصيغ فان يقال للفاعل انه اصل الفعل اولى (قوله يدل على ان كل محتاج فهو اليه اصل) حيث قال ثم فاذا كانت الاصطبة والفرعية من الجانبين ويجري المجاز من الطرفين كالجزم مع الكل فان الجزم تبع لكل والكل محتاج الى الجزم فيكون الجزم اصلاً (قوله ولا عقلياً بتفسير المصنف) فدأولاً ابقا كلام المصنف بحيث لا يرد

(والفقه معرفة النفس ماله وما عليه او براد عملاً لخرج الاعتقادات والوجدانيات فيخرج الكلام والنصوف ومن لم يزد اراد الشمول) هذا التعريف منقول عن أبي حنيفة فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل يخرج التقليد وقوله ماله او ما عليه يمكن ان يراد به ما تنتفع به النفس وما تنصرفه في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما يأتي به المكلف انما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم او حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف التعمل وطرف الترتيب يعني عدم الفاعل فصارت اثنى عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريمياً وتزكياً الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شيء من

ان المصنف هنا يعترض على الامام وهو ممن يشترط المساواة حتى قال في شرحه للاشارات الملازم المسمى للشيء لا يمكن ان يكون اعم من الشيء ولا اخص بل يجب ان يكون مساوياً فتجوز آخري من التعريف بالاغم لا يدفع الاعتراض عنه واما قول الشارح فان كتب اللغة مشخونة الخ فكلام صحيح بشهده تتبع كتب اللغة ومن أنكروه فكلامه لم ينظر في الصحاح بما قيل عليه ان ما ذكر في كتب اللغة انما هو التعريف اللفظي لانها لا تفيد عرفاً جوابه وعن الثاني ان محصل كلام المصنف منع اطلاق لفظ الاصل على الفاعل واستعماله فيه وانما يصح الجواب عنه اذا بين الاطلاق وصحح الاستعمال بالنقل عن معتدبه ولا يمكن مجرد عدم صدق الاصل على الفاعل والاستناد بما ذكره وعن الثالث ان كلامه في ذلك الباب لا يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل فيطرد تعريفه بالاحتياج اليه وانما يدل على ان كل محتاج اليه اذا وقع الاشتباه بين الاصل الذي هو الحقيقة والتوع الذي هو المجاز وقصد التمييز بينهما بتفسير الاصل بالاحتياج اليه وانما فرغ بالاحتياج تفرقة بينهما بحسب حصول المقام ولا يلزم منه القول بصحة تعريفه مطلقاً ودللاً انه قال لغة اذا عرفت ن سبب المجاز على اطلاق اسم الملزوم على الملزوم اصل والملازم فرع فاذا كانت الاصطبة والفرعية عن الطرفين يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المملول الذي هو علة تأنيدها وكالجزم مع

مقبولا ومنه يضاف اليه نعر يقين صرح بتزييف أحدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده نعر يضاف
ثالثا فالاول معرفة النفس مالها وما عليها يجوز أن يريد بالنفس العبد نفسه لان أكثر الأحكام متعلقة
بأعمال البدن وان يريد بالنفس الانسانية أذبحها الأعمال ومعها اللطاب وانما البدن لتفسير المعرفة
بادراك الجزئيات عن دليل والقييد الاخير مما لا دلالة عليه أصلا لا لغة

القسمين وان أريد
بالنفس عدم العقاب
وبالنفس العقاب ففعل
الحرام والمكروه تحريمها
وترك الواجب يكون من
القسم الثاني أي مما
يعاقب عليه والتسعة
الباقية تكون من الاول
أي مما لا يعاقب عليه
وان أريد بالنفس الثواب
وبالنفس عدم الثواب
ففعل الواجب والمندوب
مما يثاب عليه ثم العشرة
الباقية مما لا يثاب عليها
ويمكن ان يراد بها
وما عليها ما يجب وزاها وما
يجب عليها ففعل ما سوى
الحرام والمكروه
تحريمها وترك ما سوى
الواجب مما يجوز لها وفعل
الواجب وترك الحرام
والمكروه تحريمها مما يجب
عليها بقى فعل الحرام
والمكروه تحريمها وترك
الواجب خارجين عن
القسمين ويمكن ان يراد
بمالها وما عليها ما يجوز
لها وما يحرم عليها
فيشملان جميع الاصناف
اذا عرفت هذا فالجمل
على وجهه لا يكون بين
القسمين واسطة أولى ثم
مالها وما عليها يتناول

عليه السؤال الرابع أصلا (قوله ولما يضاف اليه نعر يقين) في الاقبيس ان الفقه علم المصرح والمضمن من
كلام المصنف وفي نوادر الاصول ان الفقه من الفقه فقلبت الهمزة هاء كما في هبائك في اباك ولاشك ان
الوقوف على غرض المتكلم بعد الوقوف على المصرح لا يعرى عن ضرب شق لتغلغل المضمن ثم سار عبارة
عن العلم بالأحكام الشرعية فالتضمين نعمة من الواضع وههنا من الشارع (قوله دون الآخر) قيل لم يصرح
بتزييفه تأديلا لأنه منقول عن الامام أبي حنيفة رحمه الله ولذا قدمه نبركا (قوله العبد نفسه) وهو المركب
من الروح والجسماني والبدن الا أنه لم يذكر الروح في الدليل بل ذكر ما هو الفارق بين المعيين الظهور وان
عمل البدن لا يحصل الا بالروح وفي قوله لان أكثر الأحكام الخ إشارة الى ان المراد بمالها وما عليها أحكام
أعمالها على ما سيأتي والمراد بالنفس الانسانية لروح الجسماني الحال في البدن لان النفس الناطقة
المجردة لان جمهور أهل السنة لا يقولون بها (قوله وتفسير المعرفة بادرالك الجزئيات) اعتبار تخصيص
المعرفة بالجزئيات يقتضى أن يكون جميع مسائل الفقه القضايا الجزئية وليست كذلك فالظاهر أنه
لا يعتبر (قوله والقييد الاخير مما لا دلالة عليه) قيل يدل عليه ما قاله الراغب المعرفة اسم لما يحصل من
العلم بعد تدكير المعهود والاستدلال بالآثار ولذا لم يقل في صفات البارى انه عارف وقبيح بحث لان كلام
الراغب يدل على أخذ الدليل والتذكير وكلام الشارع في أخذ مجرد الدليل وقد يقال ولو سلم انها في اللغة
مطلقة لكن نعلقها ههنا بما عين بعدها أي مالها وما عليها بالبين على اشتقاق جميع أحكامها أدل دليل
وأعدل شاهد على التقييد لا متناع معرفتها بالدليل وقوة استنباط وأشعار هذا التعلق بهذا التقييد
أظهر من اشتهار شهرة أن لفقه من العلوم الدينية بتقييد مالها وما عليها بالآخرى على ما ذكره الشارع

الكل فان الجزئية تنبع للكل والكل محتاج الى الجزئية وكالمحصل فانه أصل بالنسبة الى الحال لا احتياج الحال
الى الكل وعن الرابع انك قد عرفت ان ما سبق ليس تفسير الالتماء العقلي مطلقا بل بيان المراد بالابتناء
العقلي هناك ترتب على دليله وقد فهم منه انه مطلق ترتب أمر على آخر في العقل وهو صادق على ابتناء
الفكر على الامور المذكورة قبل لا يخفى انه اذا أول كلام المصنف بأنه تمثيل لا تفسير سقط هذا السؤال
وأنت خير بآء ان أراد انه نعر بالمثال فقد عرفت منه انه وان أراد ما ذكرنا فعبارة فاصرة عن الافادة
قال (صرح بتزييف أحدهما دون الآخر) أقول لعل وجه عدم نصريحه رعاية الادب لانه منقول
عن الامام الاعظم رضي الله تعالى عنه قال (يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان أكثر الأحكام
متعلقة بأعمال البدن) أقول فيه إشارة الى ما سيأتي ان مالها وما عليها عبارة عن أحكام أعمالها
فالمراد بمسرفتها معرفة أحكام أعمالها من الوجوب والحرمه ونحوهما فكأنه قال يجوز ان يريد بالنفس
العبد المركب من الروح والبدن لان أكثر الأحكام المرادة بقوله مالها وما عليها متعلقة بأعمال
البدن فان قيل فالدليل لا يطابق الدعوى لان العبد المذكور في الدعوى مركب من البدن والروح
والمذكور في الدليل هو البدن فقط قلنا عمل البدن لا يحصل الا بالروح وعدم التعرض له غاية
الوضوح قال (وان يريد بالنفس الانسانية) أقول يعني بها الروح الجسماني الحال في البدن كما قال جمهور
أهل السنة فلا وجه لما قيل ان الوجه الاول منه ان أهل السنة لا يقولون بالنفس الناطقة فاهم
انما يقولون بالنفس الجردة ولا يفهم من عبارة الشارع القبرد قال (والقييد الاخير مما لا دلالة عليه أصلا)

ولا اصطلاحا ذهب في قوله ما لها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيد هما بالآخرى
احترازا عما تنتفع به النفس او تتضرر في الدنيا من اللذات والالام والمشعر بهذا التقييد شهرة ان الفقه
من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلاثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة
ثلاثة ثلاثة منها تشمل جميع اقسام ما يأتي به المكلف واثنان لا تشملها كلها والاقسام اثنا عشر لان

متصلا بهذا الكلام وفيه ايضا بحث اذ لا شأن أن معرفة الكل بالفعل مستعملة ولو بالدليل فتعين الحمل
على التمييز ولا شئ في مكان التمييز لمعرفة الكل تقييدا ثم ان قيد الاخرى ليس مستفادا من قوله ما لها
وما عليها بل تقييد لما يستفاد منه بذلك اقربا فلذلك قال أي ما تنتفع الخ والكلام ههنا في استفادة قوله
عن دليل من لفظ المعرفة كما يتبادر من التفسير وهو هذا يندفع ايضا بما يقال هذا من قبيل ذكر العام
وارادة الخاص والقرينة تشهدان المقلد ليس بفقهاء اجاعا وعلمه ليس بفقهاء فليتأمل (قوله ولا اصطلاحا)
قيل لو ثبت عدم اطلاقهم المعرفة على اعتقاد المقلد ثبت الاصطلاح اذ كثيرا ما يؤخذ اصطلاح القوم
من اطلاقاتهم (قوله من اللذات والالام) وكذا يخرج به الطب (قوله فذكر على هذا التقدير ثلاثة
معان) أي على تقدير كون اللام للانتفاع وعلى للتضرر وأول المعاني الثلاثة جمالها وما عليها الثواب
والعقاب وثانيها العقاب وعدمه وثالثها الثواب وعدمه (قوله ثم ذكر معنيين آخرين) الاول ما يجوز
اها وما يجب عليها على ان اللام صلة الجواز وعلى صلة الوجوب والثاني ما يجوز ويحرم على أن على
صلة الحرمة (قوله ثلاثة منها تشمل الخ) هي الثاني والثالث والخامس واعلم ان في ظاهر قول
المصنف فان أريد بهما الثواب والعقاب فاعلم الخ مناقشة لان هذا الجزاء لا يرتبط بالشرط قبيل الجزاء هو
قوله الا في فعل الواجب الخ وقوله فاعلم الخ جملة معترضة توطئة للعباب ولا يخفى أن الاعتراض بالقابضين
الشرط والجزاء تقييد فالاقرب أن الجزاء قوله فاعلم الخ لان الجزاء وان كان في الحقيقة قوله ففعل الواجب
لكن لما كان هذا مقدمة له ذكر في الجزاء أصلا ولك أن تقول هذا من قبيل حذف الجزاء واقامة
دليله مقامه والتقدير فان أريد بهما الثواب والعقاب يلزم الواسطة لان ما يأتي به المكلف الخ فهو نظير قوله

أقول قيل يدل عليه ما قال الراغب الاصـ فهنا في المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تدكير المعهود
والاستدلال بالآثار ولذا لم يقل في صفات الباري تعالى انه عارف قلت ولو سلم انها في اللغة مطلقة يمكن
انعلقها ههنا بما عيّن به ههنا أعني ما لها وما عليها الدالين على استغراق جميع أحكامها أدل دليل وأعدل
شاهد على التقييد لا امتناع معرفة ما بلا دليل وقوة استنباط وأنت خير بان اشعار هذا التعلق بهذا
التقييد أظهر من اشعار شهرة ان الفقه من العلوم الدينية بتقييد ما لها وما عليها بالآخرى على ما ذكره
اشارح متصلا بهذا الكلام (قوله ولا اصطلاحا) عطف على لادلالة قال (وقيد هما بالآخرى) احتراز عما
تنتفع به الخ) أقول الظاهر انه احتراز به عن الطب أيضا اذ لا يخرج له سواء قال (فذكر على هذا التقدير
ثلاثة معان الخ) أقول أي ذكر على تقدير كون اللام للانتفاع وعلى للتضرر وثلاثة معان لما لها وما عليها
الاول ان يراد برفع الثواب وبالضرر العقاب والثاني ان يراد بالرفع عدم العقاب وبالضرر العقاب
والثالث ان يراد بالرفع الثواب وبالضرر عدمه (قوله ثم ذكر معنيين آخرين) يعنى لقوله ما لها وما عليها
ملاحظة كون اللام للانتفاع وعلى للتضرر الاول ان يراد بما لها وما عليها او ما يجب عليها بناء على استعمال
اللام صلة للجواز كما يقال له أن يفعل كذا واستعمال على صلة للوجوب وهو ظاهر الثاني ان يراد بما يجوز
لها وما يحرم عليها بناء على استعمال على صلة للحرمة أيضا فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلاثة منها تشمل
جميع اقسام ما يأتي به المكلف وهي الثاني والثالث والخامس واثنان لا تشملها كلها وهو الاول والرابع
واعلم أن ظاهر عبارة التوضيح ههنا لا يخلو عن تصف اذ لا ارتباط بين الشرط الذي هو قوله فان أريد بهما

الاعتقادات كوجوب
الإيمان ونحوه
والوجوديات أي
الاخلاق الباطنة
والمشكلات النفسانية
والعمليات كالصلاة
والصوم والبيع ونحوها
معرفة ما لها وما عليها
من الاعتقادات هي علم
الكلام ومعرفة ما لها
وما عليها من الوجوديات
هي علم الاخلاق والتصوف
كالزهد والصبر الرضا
وحضور القلب في الصلاة
ونحو ذلك ومعرفة ما لها
وما عليها من العمليات
هي الفقه المصطلح فان
أردت بالفقه هذا
المصطلح زدت عملا على
قوله ما لها وما عليها وان
أردت ما يشمل الاقسام
الثلاثة لم ترد أبو
حنيفة ان علم يرد عملا
لانه أراد الشمول أي
أطلق ان نفسه على العلم
بما لها وما عليها سواء كان
من الاعتقادات أو
الوجوديات أو العمليات
ثم سمي الكلام فقها
أكبر

(قوله فالمعتبر ان يعلم الخ)
والحاصل ان المصنف

ما يأتي به المكلف ان تسارى فعله وتركه فاولا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على رأي محمد رحمه الله وهو المناسب ههنا لان المصنف جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رأيهما وهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه اذنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله مستحق محذور اذون العقوبة بالنار كمرمان الشفاعة المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله

تعالى ويكذبون ان فقد كذبت رسل من قبلك اي فلا تخزن واصبر لانه قد كذبت رسل من قبلك (قوله فمع المنع عن الترك واجب) اطلاق الاولى على الواجب والحرام نوع تسامح على ما سيبيح في مباحث الاحكام ويقرب منه قول المصنف اذا عرفت هذا فان الحل على وجه لا يكون بين القسمين بواسطة اولى اذ المراد وجوب الحل على ذلك وتعيين ارادته ثلاثا يحتمل التعريف واعلم ان المراد بالتسارى الذي اوصى في نظر الشارح بان يحكم بذلك صريحا او كناية وبالاولوية والاولوية في نظره بان ينص عليه او على دليله (قوله هذا على رأي محمد) المشهور والمذكور في الهداية وغيرها ان كل مكروه حرام عند محمد الا انه لم يطلق لفظ الحرام عليه لعدم نص فاطع وعن ابي حنيفة وابي يوسف انه الى الحرام اقرب بوزن المصنف في شرح الوفاية ان المراد بالمكروه المكروه كراهة تحريم واما المكروه كراهة تنزيه فالى الحل اقرب وفي بعض شروح الهداية ان المراد عنهما رواية شاذة لما نقل محمد في المبسوط ان ابا يوسف قال لابي حنيفة اذا قلت في شيء اكرهه فمارأيك فيه قال التحريم فلي هذا الاتفاق عنده بين المكروه كراهة التحريم والتنزيه (قوله جعل المكروه تنزيها) ذكره للمقابلة توفيقا والمناسبة انما هي باعتبار القسم الثاني (قوله لكن يثاب تاركه الخ) فيه بحث لانه صريح فيما بعد بدان تارك الحرام والمكروه تحريمهما لا يثاب فكيف يكون تارك المكروه تنزيها متابعا على انه يخالف قول المصنف والباقي لا يثاب عليه وان سبق على قول محمد رحمه الله لان تارك المكروه تنزيها ساحل متابعا على قولهما كان متابعا على قوله باطريق الاولى فالوجه ان يقال بمعنى انه لا يستحق فاعله محذور اذلا (قوله كمرمان الشفاعة) اي استحقاقه فلا يثاب وقوعها كالاتى ان استحقاق العذاب العفو ويجوز ان يراد الحرمان المؤقت فلا يراد ان هذا الفاعل ليس فوق مرتبة تكبيره في الحرام ولم يحرم من الشفاعة وان مات قبل التوبة عند اهل السنة وقد قال عليه السلام شفاعتي لا هل الكبار من امتي (قوله ثم المراد بالواجب الخ) جواب عما يتوهم وروده من ان الفرض والسنة والنقل خارجة عن الاقسام وقد رتب ذكرها للمكروه تحريمها داخل في الحرام وقد افسرده بالذکر

والجزء الذي هو قوله فاعلم ان ما يأتي به المكلف ويمكن ان يدفع بأن الجزء الاخر في فاعل الجواب الخ والارتباط بينه وبين الشرط ظاهر وقوله فاعلم جملة معترضة بالفاء واعلم فاعلم المراد ينفعه قال (بمعنى ان فاعله يستحق محذور اذون العقوبة بالنار لحرمان الشفاعة) اقول فان قيل المكروه تحريمه ليس محذورا فوق الكبيرة ومركبها ليس محر وما عن الشفاعة وان مات قبل التوبة عند اهل السنة وقد قال عليه السلام شفاعتي لا هل الكبار من امتي فكيف يصح رتب استحقاق حرمان الشفاعة على فاعله فلنا الشفاعة لا يلزم ان تكون للخبص عن التارك بل قد تكون لرفع الدرجة كما ذكره شرح الحديث ولو سلم فالمراد بالحرمان حرمان مؤقت لا مؤبد بان تنأخر الشفاعة لمركبه عن الشفاعة لمن لا يرتكبه ولو سلم فالشفاعة حرمان الشفاعة لا يثاب وقوعها كالاتى ان استحقاق العذاب عفو فان (ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا) اقول يريد تحقيق مراد المصنف لئلا يراد عليه ان الفرض والسنة والنقل خارجة عن

رحمه الله جعل الفقه عبارة عن التصديق القطعي بالمسائل وأخرج عنه المسائل القياسية لتكونا ظنية وادخل فيها جميع ما ظهر من نزول الوحي بها وانقاد الاجماع عليها وشرط في ذلك ان يكون مقسورا بالملكاة للابصار من الفقهاء على من عدا المجتهدين المستنبطين على ما مر فيل عليه المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار يوما فية وما فيوما يكون علما يتجدد من الاحكام ويوما أكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي عليه السلام ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانقضاء الاجاعات وايضا ينقص بحسب الشواغخ والاجاع على خلاف اخبار الاحاد ورد بأنه لا خلاف في ان كل واحد من أسماء العلوم

اسم كل من مزيد الافراد
 جينا بعد حين يتحقق
 الانظار وطلوع الافكار
 وذلك لا يتناقى الوحدة
 بتعين موضوعه الذي
 يبحث فيه عن اعراضه
 الذاتية ومسايله يكونها
 مما يتعلق بكيفية العمل
 وأما كونه اسما للعدد
 معين من العلم بالاحكام
 غير قابلية لزيادة
 والنقصان فهو وعلم
 يذهب اليه أحد (قوله
 لعدم الاجماع في الخ) قيل
 عليه فلا يصدق التعريف
 على فقه الهابة ورد بان
 المراد من قوله التي انعقد
 الاجماع عليها الاجماع
 الذي تحقق انعقاده لعدم
 الاجماع في زمنه عليه
 السلام لا يضر كان
 اتفاق بعض الاجماع
 اللاحقة من زمان من
 بعده عليه السلام لا يضر
 في صدق التعريف على
 فقه من علم كل ما ظهر
 زول الوحي به وانعقد
 الاجماع عليه وان اتنى
 العلم منه بالتى ينعقد
 الاجماع عليها بعده
 والظاهر ان معرفة
 الاحكام الاجماعية
 ليست لازمة في حصول

هذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكاة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد
 بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فهل أى ايقاع على ما هو المعنى
 المصدرى وترك أى عدم فعل فتصير اثني عشر والمراد بما أتى به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر
 كالهبة التي تسمى صلاة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو أثر صادر عن المكلف وطرف فعله ايقاعه
 وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت في الحقيقة من صفات
 فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل أيضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة
 الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو أر بد به كف النفس لكان

(قوله بخلاف اطلاق الحرام الخ) فانه ليس بشائع وان جاز كافي الوجه الخامس ولذا أفرد المصنف بالذ كر
 (قوله ما يشمل السنة والنفل) قيل في جعل المندوب متناولا لاسنة نبوة عن قوله والباقي لا يعاقب عليه
 لان ترك السنة المؤكدة يوجب ساءة وعدم اطلاق العقاب على هذا مع اطلاق الثواب اعلى ما يترتب على
 فعل النفل كما دل عليه قوله ففعل الواجب والمندوب مما يشاب عليه ليس بمحسن وبالجواب أن المراد
 باله عقاب العقاب بالشار وتارك السنة المؤكدة لا يستحقه بل يستحق حرمان الشفاعة كما صرح به في
 مباحث الاحكام فعلى هذا قوله ليس بمحسن اس بمحسن (قوله بمعنى الحاصل) لا المعنى المصدرى
 والا لكان للايقاع ايقاع ثم ذلك الحاصل أعم من أن يكون حاصل من المصدر الا لازم كاذ كره أو من
 المتعدي كضرب اليتيم وكسر اناه الفير ونحوهما (قوله وانما فسر الترك بعدم الفعل) قيل لكن في جعله

الاقسام الستة وقد وجد كرها وان المكروه تحريما داخل في الحرام وقد أفرد به بالذ كر وتقرر ان
 المراد بالواجب المعنى الاعم الشامل للواجب المشهور وهو ثابت بدليل فيه شبهة وللغرض وهو ثابت
 بدليل قطعي فان استعمله هذا المعنى شائع عندهم يشهد به تتبع الكتب الفقهية بخلاف اطلاق الحرام على
 المكروه تحريما فانما هو ان جاز كافي الوجه الخامس لكنه ليس بشائع ولهذا أفرد المصنف بالذ كر والمراد
 بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فلهذا لم يذ كرهما قال (والمراد بما أتى به المكلف الفعل بمعنى الحاصل
 من المصدر) أقول اعلم أن كثيرا من المصادر يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كاذ اقام فحصل له هيئة
 القيام أو تحرك فحصل له هيئة الحركة فكل من لفظ الفعل وصيغة المصدر قد يطلق على نفس ايقاع
 الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدرى ويسمى تأثيرا كايقاع القيام والقعود وكاحداث الحركة في ذات
 المحدث فانه تحرك ولا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحركا وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل
 بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام أو كيفية كالحرارة وذلك كالحالة
 التي يكون المتحرك مادام متوسطا بين المبتدأ والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم
 الفعل وهو امر اعتبارى لا وجود له في الخارج لتأبين في مباحث الحسن والقبح قال (والامور المذكورة
 من الواجب والحرام الخ) أقول هذا أيضا تخفيف لمراد المصنف لا لارد عليه أن الوجوب الحرمة من
 صفات الافعال والترك بمعنى عدم الفعل ليس من الافعال فلا يوصف بالوجوب والحرمة ونحوهما
 وتقرر اننا لانسلم ان المشهور بذلك لكنه قد يطلق على عدم الفعل حيث يحتمل عليه فيقال عدم مباشرة
 الصلاة حرام وعدم مباشرة الر با واجب ومن غفل عن كون الاطلاق بمعنى الحمل قال في قوله الا انها قد
 تطلق على عدم الفعل تسامح لان كل واحد من الواجب والحرام على عدم الفعل بل يقع صفته واعم أن
 معنى الواجب الذي يوصف به عدم الفعل ما يستحق المنصف بمقابلته لغو بقا النار ومعنى الحرام الذي
 يوصف به عدم الفعل ما يستحق المنصف به العفو بقا النار واما استحقاق الثواب فانما هو بفعل الواجب حتى
 ترك الحرام من حيث انه عدم الفعل لا يترتب عليه استحقاق الثواب وانما يترتب عليه من حيث انه كف

ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت أي حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثني عشر
وهلا اقتصر على الستة بأن يراد بالواجب مثلا أعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل
فيما يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان
المراد ان عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى أو سهو من العبد
أو نحو ذلك وباقى كلامه واضح الا ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب
ترك الحرام والمكروه تحريمهما بالاثاب عليه ولا يعاقب لاصح له الا اذا أريد عدم الفعل بلا قصد ولا
وجه له (قوله فعل الواجب بعينه) قيل عليه لا يلزم من كون الترك بمعنى الكف كون ترك الحرام فعل
الواجب الذي هو ما يثاب به المكلف بعينه ولو وجبه بأن المعنى لكان ترك الحرام فعل الواجب اذ يكون
الترك حينئذ واجبا مما يثاب به المكلف بعينه أو بان الاضافة في فعل الواجب بيانية والمعنى لكان ترك الحرام
الفعل الواجب واثاب فعل الواجب قلنا لا شبهة أن في الكف اعتبارين اعتبار انه كف عن فعل بحيث
لا يصح ون هو مقصود الفعل في نفسه بل مقصود الترك فعل آخر واعتبار انه كف عن فعل في نفسه فهو
بالاعتبار الاول مقصود بصيغة النهي عن الافعال مثل لا تزن وبالاعتبار الثاني مطلوب الفعل بصيغة
الامر مثل كمن الزنا وكونه طرفي فعل المكلف بالاعتبار الاول وبهذا الاعتبار لا يكون اتيان فعل
الواجب أصلا (قوله يستحق العقاب) عسى انه لو عوقب بذلك لكان ملائما لظن الشارع ومجاري
العقول والاعادات لانه - في لازم لانه ليس مذهبا ثم لا بد أن يقيد الاستحقاق بعدم الرخصة لان من ترك
اصلا مكرها لم يستحق العقاب مع ان الوجوب باق ولهذا يلزم القضاء وكذا الكلام في فعل الحرام مكرها
كاجراء كلمة الكفر على اللسان (قوله أو سهو من العبد) قيل هذا مبني على أن الساهي والناسي
يستحقان العقاب لكن لا يعاقبان للسهو والنسيان وهو مجموع لانهم قالوا معنى قوله عليه السلام رفع عن
امتي الخطأ والنسيان رفع الاثم ولو سلم فالظاهر انه تعالى عفي بفضله أو بسهو العبد أو بنسيانه فللمناسب أن
يقول به عفو من الله تعالى بفضله أو بسهو من العبد (قوله وباقى كلامه واضح) كيف يكون واضحا وقد
أوضحه بعد حيث بين أن المراد بالجواز في الوجه الرابع والخامس مادا وان المراد بعرفه ما لها وما عليها
- معرفة أحكامها اللهم الا أن يقال الوضوح أمر نسبي فكيف يبقى كلامه واضحا بالنسبة الى ما تقدم
لا يقتضي عدم احتياجه الى ايضاح (قوله الا ان فيه مباحث) قيل كان ما سبق بيانا لغرض المصنف
تطرا الى الواقع وما ذكره ههنا دفع الاعتراضات التي أوردت على المصنف ولهذا خصه بالمباحث وان كان

النفس عند تهيمها بالاسباب وميلان النفس عليه كما سيأتي قال (فان قلت أي حاجة الى اعتبار الفعل
والترك) أقول يعني ان تقليل الاقسام بقدر الامكان هو الاصل وقد أمكن الاقتصار ههنا على الستة
بان يراد بالواجب أعم من الفعل والترك وكذا المنذور والمباح والحرام وغيرها فيدخل في الواجب ترك
الحرام وترك المكروه كراهة تحريم فيكون الواجب ثلثه وفي المنذور ترك المكروه كراهة التنزيه
فيكون المنذور اثنين وفي المباح تركه فيكون اثنين أيضا وفي الحرام ترك الواجب فيكون اثنين أيضا
فيكون لمجموع مع المكروه وكراهة التعريم ستة أقسام ونعريف الجواب لو لم يتم بل اقتصر على الستة
والمراد ان يدرج الوجوب فيما يثاب عليه لم يصح أن يقال الواجب يدخل فيه ايثاب عليه على الاطلاق
اذ من الواجب ما لا يثاب عليه وهو عدم فعل الحرام كما سيأتي من استلزامه ان يكون لكل أحد في كل
لحظة مثنويات كثيرة يجب على حرام لا يعذر عنه بل يجب ان يقال فعل الواجب يدخل فيما يثاب عليه
كما قال المصنف فلا بد من التفصيل المذكور ليصح ويحصل المراد قال (الا ان فيه مباحث) أقول فان
قيل ان أراد بالمباحث الاعتراض على المصنف فلاس كذلك وان أرادها بتحقيقات ما أراد المصنف فلا

النفس عند تهيمها بالاسباب وميلان النفس عليه كما سيأتي قال (فان قلت أي حاجة الى اعتبار الفعل
والترك) أقول يعني ان تقليل الاقسام بقدر الامكان هو الاصل وقد أمكن الاقتصار ههنا على الستة
بان يراد بالواجب أعم من الفعل والترك وكذا المنذور والمباح والحرام وغيرها فيدخل في الواجب ترك
الحرام وترك المكروه كراهة تحريم فيكون الواجب ثلثه وفي المنذور ترك المكروه كراهة التنزيه
فيكون المنذور اثنين وفي المباح تركه فيكون اثنين أيضا وفي الحرام ترك الواجب فيكون اثنين أيضا
فيكون لمجموع مع المكروه وكراهة التعريم ستة أقسام ونعريف الجواب لو لم يتم بل اقتصر على الستة
والمراد ان يدرج الوجوب فيما يثاب عليه لم يصح أن يقال الواجب يدخل فيه ايثاب عليه على الاطلاق
اذ من الواجب ما لا يثاب عليه وهو عدم فعل الحرام كما سيأتي من استلزامه ان يكون لكل أحد في كل
لحظة مثنويات كثيرة يجب على حرام لا يعذر عنه بل يجب ان يقال فعل الواجب يدخل فيما يثاب عليه
كما قال المصنف فلا بد من التفصيل المذكور ليصح ويحصل المراد قال (الا ان فيه مباحث) أقول فان
قيل ان أراد بالمباحث الاعتراض على المصنف فلاس كذلك وان أرادها بتحقيقات ما أراد المصنف فلا

النفس عند تهيمها بالاسباب وميلان النفس عليه كما سيأتي قال (فان قلت أي حاجة الى اعتبار الفعل
والترك) أقول يعني ان تقليل الاقسام بقدر الامكان هو الاصل وقد أمكن الاقتصار ههنا على الستة
بان يراد بالواجب أعم من الفعل والترك وكذا المنذور والمباح والحرام وغيرها فيدخل في الواجب ترك
الحرام وترك المكروه كراهة تحريم فيكون الواجب ثلثه وفي المنذور ترك المكروه كراهة التنزيه
فيكون المنذور اثنين وفي المباح تركه فيكون اثنين أيضا وفي الحرام ترك الواجب فيكون اثنين أيضا
فيكون لمجموع مع المكروه وكراهة التعريم ستة أقسام ونعريف الجواب لو لم يتم بل اقتصر على الستة
والمراد ان يدرج الوجوب فيما يثاب عليه لم يصح أن يقال الواجب يدخل فيه ايثاب عليه على الاطلاق
اذ من الواجب ما لا يثاب عليه وهو عدم فعل الحرام كما سيأتي من استلزامه ان يكون لكل أحد في كل
لحظة مثنويات كثيرة يجب على حرام لا يعذر عنه بل يجب ان يقال فعل الواجب يدخل فيما يثاب عليه
كما قال المصنف فلا بد من التفصيل المذكور ليصح ويحصل المراد قال (الا ان فيه مباحث) أقول فان
قيل ان أراد بالمباحث الاعتراض على المصنف فلاس كذلك وان أرادها بتحقيقات ما أراد المصنف فلا

واعترض عليه بأنه واجب والواجب بثاب عليه وفي التنزيل وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والالكان لكل أحد في كل لحظة مشروبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهى النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا تزاع في ان ترك الحرام بمعنى كفى النفس عنه عند تهيق الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه والثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص يقابل الوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام يقابل الحرمة فان قلت ان أراد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله فعل ماسوى الحرام والمكروه تحريمًا وترك ماسوى الواجب مما يجوز لها لان ماسوى الحرام والمكروه تحريمًا يشتمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ماسوى الواجب يشتمل ترك الحرام والمكروه تحريمًا مع انه لا يجوز قلت هذا مخصوص بقريضة التصريح بدخوله فيما يجب عليها والثالث ان ما يحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل يشتمل الحرام والمكروه تحريمًا والرابع ان ليس المراد معرفة مالها وما عليها

تحقيقات مثل ما سبق والحق ان هذا تفنن في اسلوب الشرح والافلا فرق بين هذه المباحث وبين ما سبق في انها تبين مراد المصنف بوجه لا يتجه عليه اشكال (قوله والثاني ان المراد الخ) ان قلت لم يرد به عدم منع الترك مع انه ايضا مقابل للوجوب قلت لان اطلاق الجواز عليه غير متعارف وانما ذكر المناسبة لان الامكان الخاص المصطلح كناية نسبة الوجود الخارجي لا يقال لانسوا في طرفي المدبوب والمكروه مع ان الممكن الخاص ما يتساوى طرفاه ولعل الشارح لذلك قال على ما يناسب الامكان الخاص لا ناقول قد تقررى موضعه ان الممكن الخاص الخارج عن القسمة ما لا يتعين أحد طرفيه لكن يتنوا في أحكامه نساويهما وقد خالف البعض وبالجملة انساوي أمر زائد على مفهومه ثم ان قوله عدم منع الفعل والترك وعدم منع الفعل ليس بحسن لان المراد بالجواز ما يشمل الطرفين لفعل المكلف لاما هو وصفه فلا بد ان

فرق بينها وبين ما سبق من الحقيقية فتاوجه تخصيصها بالمباحث قلنا ما سبق كان بيان الغرض المصنف نظر الى الواقع وما ذكره هنا دفع لاعتراضات أوردت على المصنف (قوله ونهى النفس كفها) جواب عن قوله وفي التنزيل قال (الثاني ان المراد بالجواز الخ) أقول هذا دفع لما قيل انه استعمال الجواز في الوجه الرابع في مقابلة الوجوب وفي الخامس في مقابلة الحرمة فان أراد به معنى الامكان الخاص لم يستقم استعماله في الخامس لانه ثمة متناول للواجب وهو ليس بممكن بالامكان الخاص وان أراد به معنى الامكان العام لم يستقم استعماله في الرابع مقابل للواجب لانه شامل له أيضا وتقرر الدفع ان المراد به في الرابع معنى الامكان الخاص وفي الخامس معنى الامكان العام ووجه التخصيص ان الجواز لما كان بمعنى الاذن الشرعي تناول الوجوب دون الحرمة فاذا استعمل في مقابلة الوجوب وجب حمله على الامكان الخاص دون العام والذم ان يطلق الجواز على الحرام واد الاستعمل في مقابلة الحرمة وجب حمله على الامكان العام لان غاية ما نزل من ذلك ان يطلق الجواز على الواجب ولا فساد فيه اشبوع استعماله بشهده التبع قال (الثالث ان ما يحرم عليها في الوجه الخامس) أقول هذا جواب عما يقال ان قوله في الوجه الخامس فيشمل جميع الاقسام فساد لان المكروه كراهة التحريم خارج عن الاقسام لانه ليس بجائز وهو ظاهر ولا حرام قسمه وتقرر الجواب انه داخل في الحرام لان المراد به ثمة يمنع عن العقل بحيث يكون فاعله مستقفا للعقاب بالنار سواء كان بدليل قطعي أو ظني فيكون من قبيل اطلاق الخاص وارادة العام لكن القريضة خفية كما لا يخفى قال (والرابع ان ليس المراد الخ) أقول لما استعمل المصنف هنا المعرفة وقوله ها بكونها عن دليل ورد عليه اشكالان الاول ان المراد معرفة مالها وما عليها اتانصروهما

وما حصلت به هذا وقيل المسائل القياسية عندهم معظم مسائل الفقه فكيف يصح اخراجها عنه وأوجب بأنها نهيية افقاهة وليس جزأ منها لكنها بعلة جزأ من الصناعة وأدخلت فيها لا فتقار الناس اليها في أعمالهم وأفعالهم وقدرت مع المسائل المنصوصة والمجموع عليها في ذلك التدوين في الجامع تنبيها للمصالح وتنبها للمنافع والحق ان الفقيه اسم للملكة بمعنى الاستعداد والتهيؤ للعلم والاجتهاد بكل واحد واحد من أحكام الحوادث وهذا هو المعنى في صدر الاول والثرون الفاضلة ثم لما سارت العلوم صناعات غلب الاستعمال في المسائل وصارت حقيقة عرفية فيها كما مر غير مرة واطلاق العلم على الفنون المدونة ليس بمعنى الادراك حتى يكون في الملكات أو المسائل اطلاق اسم الامر لادلالة له عليه كما ظننه (قوله فكيف أطلق العلم عليه) العلم القطعي انما هو العلم

تصورهما ولا التصديق بشيئهما ما تظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلاة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة أحكامها من الوجوب وغيرها كالتصديق بان هذا واجب وذات الحرام وايه أشار بقوله وجوب الايمان فاحكام الوجودات من الوجوب ونحوه تدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجود ان كفاي العمليات يعرف بوجوب الصلاة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المهم وأراد ههنا فيما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات (قوله وقيل العلم) عرف أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى الفقه

يراد به في الرابع عدم منع الوجود والعدم وفي الخامس عدم منع الوجود شرعا (قوله تصورهما) وكيف يكون المراد هذا وقد قبل المعرفة بكونها عن دليل (قوله فاحكام الوجودات الخ) جواب سؤال مقدر وهو أنه فسر المعرفة بأدراك الجزئيات عن دليل فلا يناول الوجودات المدركة بالوجود حتى يحتاج الى قوله عملا لاخراجها (قوله ثم لا يخفى ان اعتراضه الخ) الظاهر أن كلام الشارح فيما سبق فصل للمضاف اليه تعريفين صرح بتزييف أحدهما. والآخر إشارة الى أن الآخر من حيث أيضا فقوله ههنا ثم لا يخفى الخ بيان وجه التزييف وان كان على معتقد المصنف لكن فيه بحث رهوان اعتراضه على التعريف الثاني لا يرد ههنا اذا ما منع هناك من ارادة كل الاحكام كونها غير متناهية وغير داخلية تحت الضبط ولا مانع ههنا إذ يمكن ان تعرف كل نفس جميع ما لها وما عليها باي معنى يراد (قوله غير مستحسن في التعريفات) قيل عدم الاتصاف انما يستقيم اذا اطلق لفظ محتمل لمعان ويراد واحد منها بالقرينة معينة اما اذا اطلق وأريد به معنى واحد مشترك حاصل في ضمن كل واحد من تلك المحتملات فهو مستحسن لا ح فيه

أو التصديق بشيئهما ما وأيا ما كان فلا يصح تعريف الفقه لها لانه ليس عبارة عن تصور الصلاة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها وهو ظاهر الثاني ان المعرفة اذا قيدت بكونها عن دليل وجب الوجوداتيات فلا يصح قوله ويراد عملا ليجرح الوجوداتيات أجاب الشارح عن الاول بأن الحصر ممنوع بل المراد التصديق بأحكامها من الوجوب ونحوه كالتصديق بأن الايمان واجب ونحو ذلك في الاعتقادات والتصديق بأن تحلية النفس بالفضائل والاخلاق الحسنة وتزكيتها عن الرذائل والاخلاق الذميمة واجبة الوجوداتيات والتصديق بأن الصلاة والصوم والبيع والتكاح مما هو من الافعال الشرعية وان كانت مذكورة في الفقه ومستفادة من كتبه لكن ذكرها فيه على سبيل المبرزة فان تصور الموضوع من المبادئ التصورية وعن الثاني بأن قد عرفت ان المراد بما لها وما عليها في الوجوداتيات أحكامها من الوجوب ونحوه ولا شك انهم ما يدركان بالدليل والثالث بالوجود ان اعلموا أنفسهم كما في العمليات فان أحكامها تعرف بالدليل ووجودها بالحس قال (ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني) أقول يريد بالاعتراض قول المصنف فيما سياتي ثم اعلم انه لا يرا بالاحكام الكل فانه اعتراض لم يجب عنه المصنف كما لا يخفى على ذي بصيرة نظر الى عبارة المصنف وان غنى على من قال المذكور وتمة ليس باعتراض بل تعيين للمعنى المراد بالنسبة والتقسيم ثم قال ولو سلم انه اعتراض فتاوع في معرض الجواب يكون جوابا عنه من غير فرق وهذا أيضا باطل محض لانه ان أراد بالجواب جواب المصنف قد عرفت بانه لم يجب عنه ان أراد به جواب الشارح فلا وجه له أسلانا الشارح لم يدع ههنا انتفاء الجواب عنه في نفس الامر حتى يرد عليه ان الجواب الذي ذكره تمة جواب ههنا بل حاصل مناقشة ان الاعتراض الذي ذكره على ذلك التعريف وارد على هذا أيضا فوجه عدم ذكرها ههنا قال (مع ان اطلاق اللفظ على المعاني الخ) أقول لان المقصود من التعريف افادة المعرفة التعمين واللفظ اذا احتمل معاني متعددة بلا

(وقيل الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية) فالعلم بحس والباقي فصل فقوله بالاحكام

بمعنى الاذعان والتصديق الجازم المطابق الثابت وقد شاع رذاع استعماله في معان اخر من الصفة الفعالة بالنفس التي عرفها الفقهاء المنصفون بما يتجلى به المذكور وهو النور العقلي والضياء المعنوي والاشراق القدسي الذي به انكشف الاشياء وظهورها للنفس وهذا هو المعنى الحقيقي للعلم والحالة الادراكية التي تنسطق الاشياء الحاضرة عند النفس بهويتها الجزئية أو بصورتها المنطبعة أو المتترعة وعلى نفس الصور وقع اصطلاحات اخرى اطلاقه على انحاء من الادراك العقلي والوهمي والخيالي والحسي بتخصيصه ببعض منها دون بعض وعلى ما ليس هو من جنس الادراك من العلوم المدونة والفنون المصنفة التي هي المسائل والقضايا وعلى المنكبات ومفشأ هذا الاشتباه من

بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من أدتها التفصيلية . وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم أو غيره
 بالعلم والحكم اما مأخوذ من الشرع أولا والمأخوذ من الشرع اما أن يتعلق بكيفية عمل أو لا والعمل اما أن
 يكون العلم به حاصل من دليله التفصيلي الذي ينط به الحكم أو لا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام
 الشرعية العملية المطاوع من أدتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات
 والصفات والعلم بالاحكام الغير المأخوذة من الشرع كالاحكام المأخوذة من العقل كالعلم بان العالم
 حادث أو من الحسن كالعلم بان النار محرقة أو من الوضع والاصطلاح كالعلم بان انقال من فروع وخرج العلم
 بالاحكام الشرعية النظرية ونسبها اعتقادية وأصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج
 أيضا علم الله تعالى وعلم جبريل وارسول عليهما الصلاة والسلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الأدلة
 التفصيلية (قوله يمكن أن يراد بالحكم) الحكم بطلق في العرف على اسناد امر الى آخر أي نسبته اليه
 بالايجاب والسلب وفي اصطلاح الأصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالافتضاء أو التغيير
 وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة وانعة أولية واقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لانه
 علم والفقه ليس علما باعلوم الشرعية

كما فيما نحن بصدده وأنت خير بان هذا يستلزم ان لا بعد استعمال اللفظ المشترك في التعريفات من غير
 قرينة تدل على احد معانيه فيجاء ولا يخفى فيه (قوله وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات)
 فسر المصنف هذا بقوله أي يخرج التصورات ويبقى التصديقات ولا يخفى أن يخرج إضافة العلم الى الحكم
 لا يخرج التصورات لان النسبة التامة بما يتعلق بها التصور كمن تشكل فيها أو يفهم فلا بد أن يخص
 العلم بالتصديق كما هو المتبادر ومن اضافته الى الحكم بواسطة الشروع (قوله ككون الاجماع حجة) قبل هذه
 المسألة من علم الكلام فذكرها في علم الأصول كما يأتي بطريق المبدئية وتقييم الصناعة بما ليس منها الا ان
 من مسائله وقيل هذه المسئلة مشتركة بين الاصوليين أصول الفقه والكلام والمغايرة بسبب جهة البحث
 (قوله وخرج أيضا علم الله تعالى) لوزن لفظه أيضا لكان أولى لانهم اتفقوا ان العلوم الثلاثة خرجت بقيد
 العملية كالعلم بالاحكام الشرعية النظرية وان ظهر بالتأمل ان التشبيه في نفس الخروج مع قطع النظر
 عن القيد (قوله وكذا علم المقلد) لانه يحصل من الأدلة التفصيلية فصل علم المقارن من العلوم الثلاثة
 نظائر تبته والضمير في لانه يحتمل أن يعود الى كل واحد من العلوم الأربعة وأن يعود الى علم المقلد فقط
 اعتمادا على فهم السامع والاول أولى لكونه أشمل (قوله لانه علم والفقه ليس علما باعلوم الشرعية) يمكن

تعيين المراد ولا يحصل ذلك لان اللفظ حينئذ يكون مشتركا أو في حكمه فلا يراد جميع المعاني اذ لا محوم
 له كإسباني ان شاء الله تعالى ولا القدر المشترك بينهما ولا يكون مشتركا بمعنى أو في حكمه ولا واحدا به . انه
 اذ الغرض انتفاء الغرينة المعينة ومن ذلك ما قبل ان الاعتراض من دفع لان عدم الاستئناس حيث يطلق
 لفظ محتمل لمعان ويراد به واحد منها بعينه بلا قرينة معينة اما اذا أطلق وأريد به معنى واحد مشترك
 حاصل في ضمن كل واحد من تلك المحتملات فهو مستحسن لا فدر فيه وما نحن بصدده من هذا القبيل فان
 المراد بها وما عليها ما يعرض الاقسام التي عشر من العوارض الشاملة الخاصة التي في ضمن كل واحد من
 المحتملات الثلاث اما اثارها عليها وهي ما عدا الاول والرابع من المحتملات الخمسة فانظر وايامعشر
 الاحرار واعتبروا اول الابصار قال (نسبها اعتقادية وأصلية ككون الاجماع حجة) أقول فان
 قيل فعلى هذا يجب أن يكون كون الاجماع حجة مسئلة من علم الكلام لا الأصول وقد ذكر في الثاني كإسباني
 ان شاء الله تعالى قلنا انما ذكر فيه على سبيل المبدئية وتقييم الصناعة بما ليس منها الا ان من المسائل
 ويسباني في أوائل بحث الموضوع بزيادة تحقيق لهذا الكلام ان شاء الله تعالى قال (وهو ليس بمراد ههنا
 لانه علم الخ) أقول هذا المعنى مع وضوح فساده كما أفاده المشار قد جوز به بل احتاره انفاضل

يمكن ان يراد بالحكم
 هنا اسناد امر الى آخر
 ويمكن ان يراد بالحكم
 المصطلح وهو خطاب الله
 تعالى المتعلق الخ فان
 أريد الاول يخرج العلم
 بالذوات والصفات التي
 ليست بأحكام عن الحد
 أي يخرج التصورات
 ويبقى التصديقات
 وبالشرعية يخرج العلم
 بالاحكام العقلية والحسية
 كالعلم بان العالم يحدث
 والتاريخ حرفة وان أريد
 الثاني فقوله بالاحكام يكون
 احترازا عن علم ماسوي
 خطاب الله تعالى المتعلق
 الى آخره فالحكم هذا
 التفسير فمعان شرعي
 أي خطاب الله تعالى بما
 يتوقف على الشرع وغير
 شرعي أي خطاب الله
 تعالى بما لا يتوقف على
 الشرع كوجوب الايمان
 بالله تعالى ووجوب تصديق
 النبي عليه السلام
 وتوحيها مما لا يتوقف
 على الشرع كالتوقف
 الشرع عليه

المصنف وغيره هو اعتباره
 بمعنى التصديق وليس
 كذلك فيما نحن فيه قطعنا
 وبقينا هذا (قوله أولا)
 مبنى على ما اختاره من

والحقوقون على ان الثاني أيضا ليس مجرد الالكان ذكر الشرعية والعملية تكرار ابل المراد النسبية
 التامة بين الامرين التي العلم ما تصديق وبغيرها تصور الى هذا اشار بقوله يخرج التصورات و يبقى
 التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بانقضاء الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصل
 من الادلة التفصيلية التي نصبت في اشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير
 والمصنف جوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاجاب الى تكلف في تبين فوائد القيود ونصف
 في تفسير مراد القوم

ان يحصل الحكم على ذلك ويجعل العلم عبارة عن المسائل أو الملكة والمعنى هو العلم المتعلق بالاحكام
 الشرعية (قوله تكرارا) اما الشرعية فلا تفههما من خطاب الله تعالى الى سراة اخذت بمعنى ماورد به الشرع
 أو بمعنى ما يتوقف عليه اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان التعريف للاشارة وعندهم ماورد به
 الشرع في قوة ما يتوقف عليه اذ لا مجال للعقل في ذلك الاحكام برجع الى المصنف بعض الاحكام التي ورد
 بها الشرع غير متوقفة عليه كوجوب الايمان ونحوه بنا في مذهبهم واما العملية فلا تفههما من تعلق
 الخطاب بافعال المكلفين فان المتعلق بها لا يكون الاعمال باختصاص الافعال عرفيا بل الجوارح ويمكن أن
 يجاب عن لزوم استدراكه فيد اشريعة بجمع كون ماورد به اشرع بمعنى ما يتوقف على الشرع غاية الامران
 يلزمه بناء على رأيهم وذلك لا يستلزم الاستدراك (قوله بل المراد النسبية التامة) المراد بها ما يصح السكوت
 عليه فيندرج فيها النسب الانشائية ويخرج بقوله التي العلم ما تصديق (قوله عن التصديق بالقضايا
 الشرعية) ان قلت لظاهر ان يقول عن التصديق باحكام القضايا لان الظاهر ان المراد بالنسبة التامة
 الوقوع واللا وقوع المذاهب ان آخران للقضية قلت فيجعل على حذف المضاعف أو على اطلاق
 القضية على جزئها الآخر الذي تدور عليه وجودا وعندما نظيره قول صاحب المواهب المسئلة كل علم نظري
 الخ (قوله ظاهرة على هذا التقدير الخ) قيل هذا اعتراف عن ترك المصنف التعرض لقوائد القيود على هذا
 التقدير والاستغفال به على التقدير الآخر وفيه نظر لان التعرض على التقديرين صريح في غير قيد
 العملية والظاهر ان فائدة قيد العملية التي ذكرها تم التقديرين فلا فرق في الاستغفال فليس المراد
 ان فوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير ولذا لم يوجب المصنف في بيانه ان التكلف بخلاف فوائدها

الشرية قدس سره في حواشيه على شرح المختصر فليتنظر في قوله قال (والحقوقون على ان الثاني أيضا ليس
 مجرد) اقول يعني ان الحكم اذا جعل على المعنى الاصطلاحي يفهم منه الشرعية والعملية فيلزم التكرار
 أما انهما الاول فلان اشرع ماورد به خطاب الشارع واما الثاني فلان التعلق بافعال المكلفين بالاقضاء
 أو التصيير معنى العملية والمصنف لما جوزه احتاج الى التوسل في دفع التكرار فجعل اشرع على المعنى
 الاخص وهو ما يتوقف على خطاب الشارع والعملية على الاخص أيضا وهو أي ضعيف الاول ما بكيفية
 العمل وهو اخص مما فهم من الاحكام لشموله النظري أيضا والثاني ما يخص بالجواز وهو أيضا اخص
 منه لشموله فعل القلب أيضا ووجه كون الاول تعسفان لتعريف للشافعية وهم لا يفرقون بين ماورد به
 خطاب الشارع وبين ما لا يدرك لولا خطاب الشارع كما تحق في موضعه ووجه كون الثاني تعسفا اما
 بالنظر الى الاول فلانه مبني على كون الحكم المصطلح شاملا للنظري وليس كذلك ان مثل كون الاجماع حجة
 غير داخل في الحكم المصطلح بخروجه بغيره بقية للاقتضاء أو التصيير واما بالنظر الى الثاني فلان التكرار باق
 لان مثل وجوب الايمان خارج بقية الشرعية على ما سيأتي عن قريب ومثل كون الاجماع حجة غير داخل
 في الحكم المصطلح لما عرفت الا ان وهما كلام يصح في موضعه ان شاء الله تعالى قال (وهو اذ القيود
 ظاهرة على هذا التقدير) اقول هذا اعتراف عن ترك المصنف التعرض لقوائد القيود على هذا

ان الفقه عبارة عن
 التصديقات القطعية
 بالمسائل والحق انه عبارة
 عن الملكة أو المسائل
 على ما مر ثم الفقه انما
 يكون قطعا اذا ثبت كل
 مسألة من مسائله بالنص
 القطعي الثبوت والدلالة
 واجماع الصحابة الثابت
 بالتواتر نصابا على حكم لم
 يسبق فيه خلاف ومسائل
 الفقه أكثرها مأخوذة
 من اخبار الاحاد
 والاجامات الظنية
 والقياسات (قوله ونحوه)
 كالصرف والنحو وغيرهما
 من القنون العربية وقد
 عرفت ان القطع انما يعتبر
 في العلم بمعنى الاذعان
 الجازم (قوله ان الشارع
 لما اعتبر الخ) حيث قررهما
 ثم يعمد بعمل بهما من
 المجتهد ومن يتقده حيث
 يخرجون بالعمل بهما عن
 عهدة الامتثال والانتهاز
 بالا و امر الشرعية
 والانتهاز عن المناسخ
 الالهية وقد انعقد الاجماع
 على العمل بها وتواترت
 الاخبار الواردة في هذا
 المعنى فصار ذلك بمنزلة نص
 قطعي من الشارع على انها
 شرعية ثابتة من الله
 تعالى في جملة احكامه هذه

الطبيعية تكون مسائل
الفقه قطعية وان داخلها
الظن في طريقها وان لم
يكن كل مجتهد مصيبا
على ما هو الحق لان المراد
من ثبوتها ثبوتها بتقرير
الشارع اياها من بعد ان
يعمل بها الاثبوتها عند الله
تعالى فلا حاجة الى
ما سيذكره المصنف
رحمه الله بقوله واما عند
(قوله انه يجب عليه العمل
الخ) قيل عليه يلزم على
الاول ان يكون العقده
عبارة عن العلم بوجوب
العمل بالحكم وعلى الثاني

ان يكون الثابت بالنظر
الى الدليل القطني قطعيا
وان لم يعلم ثبوته في الواقع
وانت تعلم ان الثابت
القطعي مالا يتحمل عدم
الثبوت في الواقع وقد
عرفت ان دفاعه بما ذكرناه
فان المراد من ثبوته ثبوته
شريعة لنا الاثبوت عند
الله تعالى بداهة هو مالا يتناه
الا المصيب من المجتهدين
والذي ثبت باجتهاد
المجتهد لطلب من غير
سابقة تعيين من الله تعالى
قبله قطعي الثبوت ايضا
بمعنى انه حكم فصره الله
سبحانه من بعد ان يعمل
به واعلم ان القول بقطعية

فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو
خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلاة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب
الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود
الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة مبرزانه فلو توقف شيء
من هذه الاحكام على اشرع لزم الدور فالنقيض بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى
التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف ولا يتوقف لان الحكم المنفرد بالخطاب قد تم عندهم

على التقدير الاخر يدل عليه قوله فاحتاج الى تكلف بناء الخ (قوله فذهب الى ان المراد بالشرعي الخ)
سيجي في شرح قول المصنف بعضهم عرف الحكم الشرعي به اذ انه قال في الحواشي اذا كان هذا
امر ينال الحكم بمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع (قوله ولا يدرك لولا خطاب الشارع) قيل هذا ليس
بتفسير لما قبله حتى رد عليه انه ليس بمستقيم لصدقه على الحكم القديم دون ما قبله ويحتاج الى الجواب
بان المراد ما يتوقف ادراكه على خطاب الشارع بل بيان للقييد الاخر الذي يعتبر في الشرعي بهذا التفسير
الاخص فان المذهب هو ان الوجوب شرعي ثبوتاني الشكل وعلاني البعض وبه يظهر ان المراد بالتوقف
هو التوقف في الثبوت والعلم ولذلك قال الشارع فيما سياتي ولا منافى لتوقف وجوب الايمان ونحوه
على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الايمان مع رفيه نظر كما استطلع عليه (قوله موقوف
على الايمان بوجود الباري تعالى الخ) سوف الكلام يقتضي ان يقال على وجوب الايمان فكانه محمول
على حذف المضاف (قوله وكلامه) هذا بخلاف ما في شرح العقائد من الاستدلال على ثبوت الكلام

التقدير والاستعمال بها على التقدير الاخر قال (فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع)
أقول فان قيل لم يذهب المصنف الى ذلك بل الى ان المراد بالخطاب بما يتوقف على الشرع وبينهما فرق كبير
قلنا ما ذكره الشارح هو معنى الشرعي فقط وما ذكره المصنف هو معنى الحكم الشرعي ولهذا قال الشارح
بعده والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف الخ وان قيل كان حق العبارة حينئذ ان يقول الخطاب الموقوف
على الشرع او غير الموقوف عليه قلنا قول الشارح فيما سياتي وانما قال الخطاب بما يتوقف الخ اعذار عنه
وان كان فيه كلام سمعه هناك ان شاء الله تعالى قال (ولا يدرك لولا خطاب الشارع الخ) أقول الظاهر انه
عطف تفسير لما قبله وليس بمستقيم لصدقه على الحكم القديم دون ما قبله اللهم الا ان يراد بالشرع خطاب
الشارع وبما يتوقف وما لا يتوقف ادراكه او يقال ما به في قوله ولا يدرك والمراد به بالمدكور رفعه
المكلف كما سياتي توضيحه في مقامه ان شاء الله تعالى فحينئذ لا يبقى اشكال قال (لان ثبوت الشرع موقوف
على الايمان) أقول يعني ان ثبوته عند المكلف وتصديقه به يتوقف على الايمان بوجود الباري اما على
الاول فلان المكلف مالم يعرف وجوده تعالى كيف يثبت عنده الوضع الالهي او خطابه تعالى وذلك ظاهر
واما على الثاني فلان ثبوت غيره موقوف على دلالة المجيزة التي يظهرها الله تعالى في نبوة النبي عليه
السلام على وفق دعواه اي يظهر صدق المنتبع للشرع وذلك موقوف على علمه وقدرته وادائه وكلامه واعلم
ان ههنا امر اخر مما عدا القوم مما يتوقف عليه الشرع منها حدوث العالم فان معرفته تعالى موقوفة
على التصديق بحدوثه عندنا سواء كان نفس المحدث او جزئه او شرطه لما تقررت في موضعه ومنها امتناع
ثاني غير قدرة الله وان دلالة المجيزة على صدق مدعي الرسالة تتوقف عليه لتعذر المراضة ومنها اثبات ان
جميع الافعال مخلوقة لله تعالى لتكون تصديقا فان الامتناع المردك موقوف على هذا الاثبات والشارح
اقتصر على اصول المغتنم لاستتباعها البواني قال (وانما قال الخطاب بما يتوقف ولا يتوقف) أقول
فيه بحث لان قدم الحكم انما يتوقف نفسه على الشرع بمعنى الشرع ولا ينافي توقف ادراكه على

فكيف يتوقف على الشرع ولقائل أن يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه - وانه ارى بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبي عليه السلام وتوقف التصديق بشيئ شرع النبي عليه السلام على الايمان بالله تعالى - وصفاه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام ودلالة مجرانه لا يقتضى توقفه

الاحكام الشرعية مطلقا
اغمايتانى على مذهب
الحنيفة ومن تابعهم من
أهل الحق والتحقق من
ان الادلة النقلية قد تفيد
البقين وأما على مذهب
الاشاعرة والمعتزلة فالادلة
النقلية كلها ظنية لا يمكن
التمسك بها في القطعيات
وصاحب المصنوع منهم
قد ايد هذا رأى
واستصوبه واتخذ
مذهبا لنفسه فكيف
يصح له ان يقول ان
الفقه من العلوم
القطعية و يجب عن
الاشكال بأن الحكم
مقتضوع به والتظن في
طريقه (قوله أو ثبت
الحكم الخ) قال السيد
الشريف ولا يخلص الا
ان يراد بالاحكام ماهو
أعم مما هو حكم الله تعالى
في نفس الامر أو في
الظاهر بأن يصبر مظنونه
حكم الله تعالى ظاهرا
طابق أولاهه - والذي يبط
بظنه وأوصله وجوب
اتباعه الى العلم بشيئ
ومن ههنا يخلص الاشكال
بأننا نقطع بيقاظه وعدم
جرم من يسل له وانكاره
بهت فيستحيل تعلق العلم
به تتافههما وذلك لان

بالاجماع وتواز النقل عن الانبياء صلوات الله عليهم أجمعين هذا (قوله فكيف يتوقف على الشرع) هذا
مبنى على أن يعتبر في الشرع توقفه على الشرع نبونا كما يعتبر توقفه عليه علماء والافتقار للحكم اغمايتانى
توقف نفسه على الشرع لا توقف ادراكه وفيه نظر لان المصنف اقتصر في تفسير الشرعية على قوله
ملا يدرك لولا خطاب الشارع وقال بعد تعريف علم الاصول الحكم المذكور هناك ان ارى بده خطاب
الله وهو قد يثبت علمنا به بالادلة (قوله ولقائل أن يمنع توقف الشرع الخ) ادعى المصنف ان وجوب
الايمان ووجوب تصديق النبي عليه السلام لا يتوقف على الشرع واستدل عليه بقوله لتوقف الشرع
عليه يقول الشارح ولقائل ان يمنع الخ منع للدليل وقوله ولا منافى ابطال المدعى واجب عنه الفاضل
الشرىف بما حاصله ان قوله كوجوب الايمان مثال للخطاب بما يتوقف على الشرع لا بما لا يتوقف
عليه بعينه بل المثال له نفس الايمان وقوله ونحوه عطف على الايمان وتصديق النبي عليه السلام ولاشك
ان ثبوت الشرع عند المكلف موقوف على الايمان والتصديق فلو توقف على ثبوته لزم الدور وعلى هذا
يكون المراد بما يتوقف ايضا نفس الصلاة والزكاة ونحوهما ولاشك في توقفهما على الشرع لانه المسمى
حقاقتها وأركانها وشرايطها والشارح جعل قول المصنف كوجوب الايمان مثلا لما لا يتوقف على
الشرع وجعل قوله ونحوه عطف على وجوب الايمان أو وجوب التصديق فاعترض بما اعترض وفيه بحث
لان المصنف مثل صريحه لما لا يتوقف على الشرع بوجوب الايمان حيث قال في حواشيه على التوضيح على
ما سبقه الشارح في شرح قوله وبعضهم عرف الخ واذا كان تعريف الحكم الشرعى فمعنى الشرعى ما ورد به
خطاب الشارع لا بما يتوقف على الشرع والالتكان الحد اعم من الحدود لتساوله مثل وجوب الايمان مع
ان الحدود لا يتناولها حينئذ لعدم توقفه على الشرع على ان قول المصنف فيما سبى يرد عليه ان الحكم
المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو فادح في حمل كلامه على ما ذكره الشريفة فان وجوب الايمان ثبت
بالخطاب بلا مريية فلو كان حمل الخطاب أولا على ما ثبت به ومثله بوجوب الايمان كيف يصح الاعتراض

الشرع بمعنى خطابه المطلوب كاقراءن والحديث حينئذ يار توصيف الخطاب على الشرع بمعنى ملا يدرك
لولا خطاب الشارع فليتأمل قال (ولقائل أن يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان الخ) أقول لما ادعى
المصنف ان وجوب الايمان ووجوب تصديق النبي عليه السلام لا يتوقف على الشرع واستدل عليه بقوله
لتوقف الشرع صرح الشارح أولا بجمع الدليل بقوله ولقائل أن يمنع الخ وأشارنا الى ابطال المدعى
بقوله ولا منافى لتوقف وجوب الايمان الخ واجب عنه بعض بان الله تعالى لما ثبت النبي عليه السلام
الى الناس كافة لتكميل مصالحهم في العاجل والاجل بتبليغ أحكامه اليهم فام النبي عليه السلام
بالتبليغ فبلغ أحكامها اعتقادات ومنها عمليات فجميع هذه الاحكام التي فام النبي عليه السلام
بتبليغها هو المسمى شرعا ثم الاغمة المحتم دون من الصحابة وغيرهم استنبطوا أحكاما عملية وضمو الى
العمليات من الاحكام التبليغية ودون المجموع في كتب هذه الاحكام الاحكام المدونة هي المسائل
الفقهية والعمل بها هو الفقه فظهر لك صحة ما ذكره المصنف من تنوع الاحكام الى شرعية تتوقف على
الشرع وغير شرعية يتوقف الشرع عليها فان الاعتقادات من الاحكام التبليغية التي من جلتها وجوب
الايمان ووجوب التصديق بنبوة محمد عليه السلام يتوقف الشرع عليها لكونها جزأ منه وسابقا لوجود
والشرع على سائر الاحكام والمجموع المؤلف من الاحكام التبليغية العملية والمنسببة يتوقف على الشرع

على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما فثبت ان يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع

نابيا بان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لاهو (قوله ولا على العلم بوجوبهما) انما يقال ولا على العلم بوجوبهما لان معنى التوقف على الشرع انه لا يدرك لولا خطاب الشارع على ما صرح به بالدليل المذكور على عدم شرعية وجوب الايمان والتصديق بهذا المعنى انما يتم لو توقف الشرع على ادراك وجوبهما قوله وهو غير مفيد الخ) المشعول محذوف والمعنى توقف الشرع على نفس الايمان والتصديق غير مفيد

لتوقفه على التبليغية العملية أو الاعتقادية فلزم توقف المجموع المؤلف على التبليغية الاعتقادية أو العملية اللتين مجموعهما الشرع وهو حريف اما اولافلان تسمية الشرع بما ذكر اصطلاح جديد فان استقراء موارد الاستعمال بشهادته يستعمل في معان أربعة ليس ما ذكر واحد منها الشارع وخطابه داين والمشروع مطلقا سواء كان غير حكم كالاسباب والعلل والشروط أو حكما تبليغيا كان أو اجتهاديا كما هو المذكور في الكشف وغيره وأما ثانيا فلانه يقتضي زائد الشرع ان تكون المسائل الكلامية باجها يتوقف عليها الشرع وقد صرح المحققون بان ما يتوقف عليه الشرع انما هي الاحكام السبعة لا غير وأما ثالثا فلانه يقتضي توقف الشرع على الاحكام العملية التبليغية ضرورة توقف الكل على الجزو فزاده ظاهر وأجاب عنه أيضا بعض الافاضل بان الخطاب بما يتوقف انما هو وجوب الايمان وجوب التصديق بالنبوة وما لا يتوقف هو نفس الايمان والتصديق وعما لا يتوقفان على الشرع الموقوف عليه - ما لا على وجوبهما يعني ان الدور على ما قرره المصنف أراد الشارع لا يدفع ونابت لا يرفع والشارح اعتبر أمر إذا عليه والتجبا في دفعه اليه وذلك أن ما لا يتوقف على الشرع على تمرير المصنف هو نفس الايمان بالله تعالى وتصديق النبي عليه السلام حيث قال أي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان فان وجوب الايمان مثال لخطاب الله تعالى ونفس الايمان مثال لما لا يتوقف على الشرع ولا شئ أن ثبوت الشرع عند المكلف موقوف على الايمان والتصديق فلو توقفنا على التصديق لزم الدور والشارح جعل قول المصنف كوجوب الايمان مثلا لما لا يتوقف على الشرع واعتبره كأنه يقول وجوب الايمان ونحوه لا يتوقف على الشرع لان الشرع موقوف على وجوبه فلو توقف وجوبه على الشرع لزم الدور فاعتراض عليه بأن الشرع موقوف على نفس الايمان والموقوف على الشرع هو وجوب الايمان لانه فلا دور ومراد المصنف ليس ما ذكره لا يقال لو كان مراده بما لا يتوقف نفس الايمان مثلا لكان المراد بما يتوقف في قسمه أيضا نفس الصوم والصلاة والزكاة وغيرها ولا شئ ان نفس هذه الافعال لا يتوقف على الشرع بل احكامها لاننا نقول تلك الافعال واما لها ما هو من الافعال الشرعية لا شئ في توقفها على الشرع لانه المبين حقائقها واركابها وشرايطها فنكره فكانه لم ينظر في مباحث النهي بل الجواب ان يقال ان حل عبارة المصنف على ذلك يرده قوله الا انه يرده عليه ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لاهو فان وجوب الايمان انما ثبت بالخطاب بلا مربية فلو جعل الخطاب أولا على ما ثبت ومثله بوجوب الايمان كيف صح ثانيا الاعتراض عليه بأن الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لاهو وقوله في مباحث الحسن والقبح ان وجوب تصديق النبي عليه السلام ان يتوقف على الشرع يلزم الدور وأيضا وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على سمة الكذب فهي ان ثبت شرطا يلزم الدور ولا يخفى على من له أدنى مسكة ان ما ذكره ههنا من طريق الدور وهو المذكور في تلك المباحث الاتفرقة بينهما فظهر بطلان ما قيل بذكره بجوابه ان أراد بالوجوب ههنا الايجاب فليتامل فانه الملهام للصواب واليه المرجع والمآب قال (وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع) أقول أي توقف الشرع على نفس الايمان والتصديق غير مفيد

الظن الباقي يتعلق بالحكم قياسا الى نفس الامر والعلم المتعلق به مقبلا الى الظاهر قلت وهذا قريب مما ذكرناه جدا ولو وقفنا عليه أولا لاكتفينا به (قوله وعلم أصول الفقه) إضافة العلم الى أصول الفقه بمعنى العلم المخصوص من قبيل إضافة العام الى الخاص فخصه بالبيان وخزبه الايضاح كتصريح الاراء وعلم المعاني والبيان لثلاثتهم ان المراد منه المعنى الاضائي لقرب ذكره فيما سبق ورجوع الضمير بظاهرة الى الشق الذي في ضمنه وما يقال من ان إضافة العام الى الخاص قبيح انما هو اذا اشتمركون المضاف اليه من افراد المضاف نحو انسان زيد (قوله يتوصل بها اليه الخ) راجع الى الفقه المذكور في ضمن قوله أصول الفقه الكتاب والسنة أو في ضمن قوله علم أصول الفقه فانه وان يكن له معنى على تقدير العلمية وبمجرد النزاع من زيد الا ان قبسه لمع

كما هو المذهب عندهم من أن لا وجوب الا بالسمع (قوله ثم الشرعي) أي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما على يتعلق بما فالنقيض بالعملي لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيبي

(قوله أي العلم الحاصل) قد ينوهم ان قوله من أدلتها متعلق بالحكام وحينئذ لا يخرج علم المقلد لانه علم بالحكام الحاصلة عن أدلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الأدلة فرفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالحكام اذا الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على انه اذا اريد

ثم الشرعي اما نظري
واما على فقوله العملية
يخرج العلم بالحكام
الشرعية النظرية كالعلم
بأن الاجماع حجة وقوله
من أدلتها أي العلم
الحاصل للشخص
الموصوف به من أدلتها
المخصوصة بها وهي
الأدلة الأربعة وهذا
القبيل يخرج التقليد
لان المقلد وان كان قول
المجتهد دليل لانه لكنه ليس
من تلك الأدلة المخصوصة
وقوله التفصيلية يخرج
الاجمالية كالمقتضى
وانما في وقت ذاد ان
الحاجب على هذا قوله
بالاستدلال

توقفه على وجوب الايمان والتصديق أو هو مزل مسغلة لللازم وبالجملة تعلقه بقوله لتوقفه وجوب
الايمان على سبيل التنازع غير مستقيم (قوله من ان لا وجوب الا بالسمع) أي لا ثبوت للوجوب الا بدليل
معنى فان مذهب الشيخ أبي الحسن انه لا يجب على المكلف شيء ما لم يبلغ اليه دليل صحيح بوجه ولهذا ذكر
الشارح السمع بدل الشرع والا فالمشهور أن لا وجوب الا بالسمع أي خطاب لشارع فلا يرد ان الوجوب
غمايبت بتعلق الايجاب القديم القائم بذاته بل ذكره لا بامر آخر (قوله أي المتوقف على الشرع)
الظاهر ان ليس المراد بالشرعي ما يتوقف عليه بل ما يتناولها وما أخذ منه يرتدك اليه لفظة ثم وان هذا
البيان لا اختصاص له بأحد معني الشرعية وان فائدة العملية لم يبين على المعنى الاول للشرعية فليتأمل
(قوله وفيه كلام سيبي) ان الظاهر من الافعال الجوارح فلا يتناول النظرية فيصنح الى تعميم
الافعال فيقال المراد بها مابم افعال الجوارح وانقلب فيتناول النظرية ويخرج بالعملية اذ يراد بها
ما يختص بالجوارح (قوله اذا الحاصل من الدليل الخ) قيل فيه بحث وهو 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
ان العلم به منه وانت خبير بأن ما ذكره من ان الدليل ما يمكن التوصل بصح النظر فيه الى العلم
بالمطلوب أو ما يلزم من العلم به ولو بوجه خاص العلم بالمطلوب والكلام في النسبة بطريق الحصول منه لافي

زوم الدور وانما المقيد فيه توقفه على وجوبه واولادهم في توقفه سلة لتناقض قال (كما هو المذهب
عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع) أقول قيل مذهب اليه الاشعري من ان لا وجوب الا بالسمع ان أراد
به ان ثبوت الوجوب بالشرع فهو غير مستقيم لاننا علم قطعان الوجوب غمايبت بتعلق الايجاب القديم
القائم بذاته بل ذكره لا بامر آخر وان أراد به أن لا يعلم الوجوب الا بالشرع فذا لا يراني ما استثناء من
توقف الشرع على وجوب الايمان وهو في نفسه لا يتنازل الشق الاول ونفسه بالشرع بخطاب الشارع
على ما سبق فان مذهب الشيخ أبي الحسن انه لا يجب على المكلف شيء ما لم يبلغ اليه دليل صحيح بوجه ولهذا
ذكر الشارح رحمه الله السمع بدل الشرع وذلك القائل بنى ذلك الباطل على الباطل الاول المستبدع
والفاسد السابق المستبوع حتى اعترض الشيخ الاشعري بما هو عن شوب الحق بصري وكوفي بلاشعور
لمذهبه ولا عبور على مطلبه والحق ان عقل عن هذا الأمر فصدية على التصنيف ظم وغدر قال (وهذا
انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح) أقول أي كون النقيض بالعملي لاخراج النظرية
ككون الاجماع حجة لا يصح على تقدير جعل الحكم على المصطلح نظري بوجه عن الحكم بذلك المعنى الا اذا
كان الحكم ذلك المعنى شاملا للنظري حتى تخص به العملية وفي شموله كلام سيبي بحيث يقول
وقائل ان يقول اذا جعل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكررة قطع الان مثل وجوب
الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح نظري بوجه
بقيد الاقتضاء او التخيير ونسمع هناك انه من الخطاب الوضعي فيدخل في الاقتضاء ان عم والافني الوضعي
قال (اذا الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه) أقول فيه بحث وهو ان الدليل قد ينسب اليه

الاضافة وشبه الاستدلال
وقيل عليه الدليل عند
الفقهاء هو الكتاب
والسنة والاجماع
واقياس دون المركب
من القضايا ورد بأن
اعتبار الصورة لا يشكره
أحدوا الفقهاء خصوصا
الخنزية لا يخرج كلامهم
عن قواعد المعقول في
نظير الشرع وتأسيس

ولاشك أنه مكرر

الاصول وان لم يلتفتوا الى مرادها لفظا والبحث عن موضوعاتها (قوله) ونما قلنا على وجه التحقيق احترازاً عن علمي الخلاف والجلد) عرف الاول بانه علم يقتدر به على حفظ الاحكام الشرعية المختلف فيها بين الامة أو هدمها بتقرير الحجج الشرعية وتلخيصها وابراد الشبه وتوابع الادلة وتحرير الاجوبة وتوجيهها وذلك لانها كثر الخلاف في الفقه المستنبط من الادة الشرعية بين المجتهدين باختلاف مداركهم وانظارهم خلافاً لادمن وقوعه واتسع في المسئلة ذلك اناسا عظيما وجرت مناقشات بين ارباب المذاهب المتتمين بها الاثنى عشرين بأحكامها فاحتاجوا الى اصول صحيحة وطرائق قويمية يحتاج بها كل منهم على مذهبه الذي قلده واثبات رأيه الذي خيره في كل باب

بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شئ ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعمل المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم ولكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجود الشئ لو جرد مقتضى أو بعدم وجوده لو جرد الثاني ليس من انفسه (قوله ولاشك انه مكرر) ذهب ابن الحاجب الى أن حصول العلم بالاحكام عن الادة قد يكون طريق الضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام وقد يكون بطريق الاستدلال أو الاستنباط كعلم المجتهد والاول لا بد من فهمها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال أو الاستنباط احترازاً عنه والمصنف توهم انه احتراز عن علم المقلد بخزم بانه مكرر ولحق وجه

النسبة المطلقة فالبحث خال عن التعصيل (قوله لم يحصل من النظر في الدليل) أي بالذات بل بالواسطة والمتبادر من العبارة الحصول منه بالذات ولاشك في خروج علم المقلد (قوله فلا بد من زيادة قيد الاستدلال أو الاستنباط الخ) قيل اخراج علم الرسول عليه السلام بقيد الاستدلال أو الاستنباط انما يصح على رأي من لم يجوز له الاجتهاد وأما على رأي من جوزه فلا يخرج به فقط بل بملاحظة عموم الاحكام فان اجتهاده عليه السلام في البعض وأنت خير بان هذا على تقدير أن يكون اجتهاده عليه السلام بطريق الحركة ولكنه يجوز أن يكون حديسيا بطريق الدفعة وأما وقفه وتأخره عن الجواب في بعض الاحيان فيجتمعل أن يكون لاجل تحصيل المبادئ لا لترتيبها فان قلت مقتضى ما ذكر أن من بلغ درجات الاجتهاد الى ان يحصل له بعض الاحكام بالحديث لا يكون قسما بل هو فقيه لكن ذلك الحكم المخصوص ليس من الفقه (قوله لخزم بأنه مكرر) فوفش على المصنف بأن ازدياد القيد المذكور على تقدير كلمة من مكان كلمة من وقد نص على الفرق بينهما في الكشاف وهذه مناقشة واهية جدالان عن يحيى مراد المن كما في قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وقوله سبحانه أو لئلا الذين تقبل عنهم أحسن ما عملوا بدليل فتقبل من أحدهم ولم يتقبل من الآخر بنا تقبل منا وبالعكس تخوف قبول للقاسية قلوبهم من ذكر

العلم والمراد حصوله به وقد ينسب اليه غيره والمراد حصول العلم به منه كما يقال الدليل على وجود الصانع هو العلم والمراد ان العلم به منه ونظيره ان النظرى والضرورى يقعان سفتين للعلم معنى ان حصوله يحتاج الى نظر وكسب ولا يحتاج اليهما ويقعان سفتين للمعلوم معنى أن حصوله به كذلك فعمل ضعف كل من الوجهين أما الاول فظاهر وأما الثاني فلان القدم لا يتأني حصول العلم به من غيره فلو قال اذ الحاصل من الدليل لما تقرره العلم لا غير تعين تعلق الجار بلا علم المذكور اذ لا ضرورة في المصير الى التقدير لم يرد شئ قال (ومعنى حصول العلم عن الدليل انه ينظر الخ) أقول هذا دفع لما يرد على قول المصنف وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المفتي دليلا له ولكنه ليس من الادة المخصوصة لانه لا يخرج به لانه علمه أيضا مستند الى تلك الادة غاية انه أن يكون بالواسطة وتفر بالدفع ان المتبادر من العبارة أن يكون ابتداء حصول العلم واكتسابه من الدليل بالنظر فيه والاستدلال به وما يستند اليه بواسطة أو سائط لا يكون داخلا في العبارة قال (فلا بد من زيادة قيد الاستدلال أو الاستنباط احترازاً عنه) أقول اخراج علم الرسول عليه السلام مطلقا بقيد الاستدلال انما يصح على رأي من لم يجوز له الاجتهاد وأما على رأي من جوزه فلا يخرج به فقط بل مع ملاحظة عموم الاحكام فان اجتهاده في البعض فلا يصدق على علمه العلم بجميع الاحكام من أدتها بالاستدلال قال (والمصنف توهم انه احتراز عن علم المقلد الخ) أقول يعنى ان مراد ابن الحاجب من زيادة قيد الاستدلال مكرولا انه لم يقيدها من أدتها حتى لو اعترف ان قيد الاستدلال مفيد اخراج علمها مع علم المقلد كان الاولى ان ينسب التكرار الى الاول حيث لم يفد فائدة خاصة ولكنه لم يعترف به فبطل ما قيل انما ينسب التكرار الى الثاني لتأخره في الذكر وان كان الاولى ان

بقوله من أدلتها التفصيلية فإن قيل حصول العلم عن الدليل مشعرا بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم مأخوذا عن الدليل فيخرج علم جبرائيل والرسول عليهما السلام أيضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال لا تصرح بماعلم التزاما

من أبواب الفقه والخلاف
 اما يجيب بحفظ وضعها
 فرعيا أو سائل من ذلك
 والجدل أعم منه فانه علم
 يتوصل به الى حفظ أي
 وضع وعدهما باستعمال
 الاقضية المؤففة من
 المشهورات والمسلات
 وهو أحد أجزاء المنطق
 وله استمداد من علم
 المناظرة وطريقة
 البردوي فيه تختص
 بالأدلة الشرعية
 وطريقة العميدى نعم
 الشرعية والعقلية وزعم
 بعضهم أن الخلاف
 والجدل واحد وزاد
 المصنف قوله على وجه
 التحقيق احتراز عن
 هذين العلمين واعترض
 بأننا انسلم أن قواعد
 مما يتوصل به الى الفقه
 توصلوا قريبا وانما يتوصل
 بها الى محافظة الحكم
 المستتبط أو مدافعتيه
 ونسبته الى الفقه وغيره
 على السوية الا أن
 الفقهاء لما أكثروا فيه من
 مسائل الفقه توهم أن له
 اختصاصا بالفقه وأجيب
 عنه بأنه اذا تكلم الخلفي

الله يا ويلنا قد كنا في غفلة من هذا كما صرحوا به (قوله لو سلم) يعني لانعلم انه مشعرا بالاستدلال لجواز أن يكون حصوله منه بطريق الحدس وقد وجه الشارح الاشعار في حواشي شرح المختصر بأن الحاصل بالأدلة بطريق الضرورة يكون معها لا عنها ورده الفاضل الشريف بأن لا منافاة بين المعية زمانا وانما أخر ذانا ويمكن أن يدفع بأن المتبادر من التقدم والتأخر وما من معناه مما هو بالزمان فالمتبادر من قولنا حصول العلم عن الدليل تأخره عنه بالزمان ولو كان حصوله به بالضرورة لكان معه بالزمان لا عنه بالذات وهذا كاف في الاشعار بالاستدلال هذا فان قلت هب ان كون قيد الاستدلال للاحتراز عن علم جبرائيل والرسول عليهما السلام يدفع استدراكه اللازم على زعم المصنف لكن لا يدفع الاستدراك مطلقا لان ما أفاده قوله عن أدلتها التفصيلية قد أفاده قوله بالاستدلال مع الزيادة فينبغي ان يكون قوله عن أدلتها التفصيلية مستدرا كالتالي عن الفائدة كما يوجد في تعريف ابن الحاجب قلت بعد تسليم خروج علم المقلد بمجرد قيد الاستدلال يخرج بقيد التفصيلية علم الخلفي كما أشار إليه اشرح سابقا والباقي ليرتبط به ذلك القيد على أن في نفي الشارح إشارة الى ان قوله بالاستدلال متعلق بالعلم المخصوص أعني العلم الحاصل من أدلتها التفصيلية فلا استدراك لان اعتبار القيد بدون المقيد لا يجوز لا يقال فليعمل متعلقا بالعلم المطلق لا ناقول هذا طريق آخر ونعني بين الطريقين ليس من أدب المناظرين سيما اذا اشتمل

بنسب التكرار الى الاول حيث لم يفد فائدة خاصة بخلاف الثاني اذا فاد ما أفاده الاول من الاحتراز عن علم المقلد والزيادة التي هي الاحتراز عن علم جبرائيل والرسول عليهما السلام فظهر ان ما نسب الشارح الى ابن الحاجب ان قيد الاستدلال عن علم جبرائيل والرسول عليهما السلام يدفع الاستدراك اللازم على زعم المصنف وان ما ذهب اليه المصنف من التكرار وهم محض فبطل أيضا ما قيل بناء على الباطل على الباطل انه قد بين بهذا ان ما نقله المولى الشارح من ابن الحاجب ان قيد الاستدلال للاحتراز عن علم جبرائيل والرسول عليهما السلام لا يدفع الاستدراك لما بيننا اذا فاد ما أفاده قوله عن أدلتها التفصيلية قد أفاده قوله بالاستدلال مع الزيادة فينبغي قوله عن أدلتها التفصيلية مستدرا كالتالي عن الفائدة وينبغي أيضا ان ما ذهب اليه المصنف من قوله بالاستدلال على التكرار ليس توهم كما زعم المولى الشارح غاية ما في الباب انه ليس بتكرار محض حيث أفاد مع التكرار أمر اذا اندالكها الانساقى الاشتغال على التكرار الذي أثبتته المصنف قال (فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعرا بالاستدلال الخ) أقول هذا السؤال من قبل المصنف لما عرفت انه ساكت عليها بل هو ايراد على أمر ابتدءه بأن قيد الاستدلال زائد وقطعا لان قيد من أدلتها مشعرا بالاستدلال لما عرفت ان معنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فكما يخرج علم المقلد يخرج علمه أيضا وحاصل الجواب اننا انسلم انه مشعرا بالاستدلال لجواز أن يكون حصوله منه بطريق الحدس دون النظر ولو سلم انه مشعرا به لما سبق فذكر الاستدلال للتصريح بماعلم التزاما أول دفع الوهم أول البيان وذلك لان قوله من أدلتها التفصيلية لا بد من ذكره لاخراج الخلفي كما ذكره المصنف فدلالته على الاستدلال اما صريحة لتبادرها والتزام كما هو أصلها على الاول قيد الاستدلال لدفع توهم أن الحاصل من الأدلة قد يكون بلا استدلال وعلى الثاني ان لم يعتبر الالتزام في التعريفات فهو التصريح بماعلم التزاما ولا بد منه في صحة تحديده لفظا وان اعتبر فهو للاهتمام ببيان

أول دفع الوهم أو للبيان دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات (قوله ولما عرف الفقه) المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الأصوليين للحكم المأخوذ في تعريف الفقه والمصنف ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله تعالى وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو رأي بعض الاشاعرة كل ذلك لعدم تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين

الطريق المختار على فائدة زيادة التوضيح وبالجملة التطويل غير الاستدراك (قوله أول دفع الوهم) أي دفع وهم من يغفل عن هذا اللزوم ويظن ان مثل علم الرسول عليه السلام عن الأدلة (قوله فنقول عرف بعض الاشاعرة) يعني انهم لم يريدوا قيد الاقتضاء أو التغيير ولما اعترض عليه بعدم المنع زاد البعض الآخر من الاشاعرة هذا القيد فحصل الاتفاق من الفريقين بأن ما ذكره تعريف للحكم الشرعي للحكم المأخوذ في تعريف الفقه فلا ينافي هذا ما سبق من طعنه على المصنف في زعمه أن كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو رأي بعض الاشاعرة ولا ما سياتي من انه لا خلاف لاحد من الاشاعرة في أن هذا التعريف

المحدود واعتبار هذا القيد في نفسه (قوله دون الاحتراز) متعلق بالكل فزيف ما قيل ان هذا الاعتدال غير مقبول اما كونه للتصريح بما علم التزاما فلان كون أحد القيدين نصرا بحد أو الاخر بالالتزام ان كان بالنسبة الى الاحتراز عن علم المقداد فلا تعلق واحد منهما على الاحتراز المذكور وليس الا بالالتزام واما كونه لدفع الوهم فلان قوله عن أدلتها التفصيلية لم يوهم خلاف المقصود ولا يكون قوله بالاستدلال لدفع الوهم وان أوهم الخلاف فلا فائدة في ذكر الموهوم الى ما يزيل الوهم الناشئ عنه بل الصواب هو الاكتفاء بالاستدلال الذي يفيد فائدة مع الزيادة والخلو عن إيهام الخلاف وأما كونه للبيان فمسل ما ذكر في دفع الوهم من غير فرق ولا يخفى على المتأمل فيما ذكرنا من تحقيق الكلام تزييف ما حكينا من الخيالات والادغام قال (المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى الخ) أقول في العبارة مناقشة وهي أن المفهوم ههنا أن يكون هذا الاثبات والتنفيد المذكورين في كتبهم وليس كذلك اذ لم توجد العبارة في كتبهم المشهورة فالاحسن أن يقال المفهوم من المذكور في كتب الشافعية لبيان ما قال في الصفحة الثانية ذكر في بعض المختصرات الخ (قوله والمصنف ذهب الى انه تعريف له) أي للحكم المأخوذ في تعريف الفقه (قوله وان الشرعي قيد زائد على الخطاب) حيث قال وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعي (قوله وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو رأي بعض الاشاعرة) حيث قال وعضههم عرف الحكم الشرعي بهذا وسيأتي تحقيق هذا القول ان شاء الله تعالى وبيان أن صاحب المنهاج أيضا قائل بأن التعريف للحكم الشرعي وتزييف وهم من زعم أنه عرف الحكم المأخوذ في تعريف الفقه قال (فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال الخ) أقول بهي لم يريدوا قيد الاقتضاء أو التغيير وسيبى منه اعتراض عليه بعدم المدع فزيد اولاشك أن الذين زادوا وهما أيضا من الاشاعرة فقد حصل الاتفاق منهم بأنه منهم وبأنه ليس تعريفا للحكم المأخوذ في تعريف الفقه للحكم الشرعي ابتداء فلا ينافي هذا ما سبق أيضا طعنه على المصنف في زعمه أن كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو رأي بعض الاشاعرة ولا ما سياتي أن لا خلاف لاحد من الاشاعرة في أن هذا تعريف للحكم الشرعي ومن عجز عن هذا الترجيحه من صحة قوله في يقول بالبناء التعمانية على أن يكون فاعله المصنف ولم يرد ان مراده لو كان ذلك لقال فقال وان المصنف لم ينقل عن بعض الاشاعرة تعريفا خائبا عن القيد بل ذكره كرامة الاشارة مشيرا الى التعريف المشتمل عليهما وهو ههنا الكلام النفسى الا ترى أن الضمير يرجع الى ما يقع به الخطاب لكن في نفسه فهو لان الكلام النفسى لا يقع به الخطاب اللهم الا أن يقال المراد أنه يقع بسبب افهامه الخطاب ومن ذهب الى أن

ولما عرف الفقه بالعلم
بالاحكام الشرعية وجب
تعريف الحكم وتعريف
الشرعية فقال (والحكم
قيل خطاب الله تعالى) هذا
التعريف منقول عن
الاشعري فقوله خطاب
الله تعالى يشمل جميع
الخطابات وقوله (المتعلق
بأفعال المكلفين) يخرج
ما ليس كذلك فبقي في الحد
نحو - وولله خلقكم وما
تعاملون مع أنه ليس بحكم
فأخرجه بقوله (بالاقتضاء)
أي الطلب وهو ما طلب
الفاعل جازما كالإيجاب
أو غير جازم كالندب واما
طلب المستتر جازما
كالتمريم أو غير جازم
كالكرهية (أو التغيير) أي
الإباحة

في علة الإيجاب انه الصغر
أو البكارة على قواعد
الخلاف فلا شك انه
يتوصل بها الى حكم هذه
المسئلة توصلا قريبا
وكون نسبتها على السوية
لا ينافي ذلك غاية ان
يتوصل بها اليه والى
غيره يكون قريبا ورد بين

والخطاب في اللغة توجيحه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به الخطاب وهو ههنا الكلام النفسى
 الازلى ومن ذهب الى أن الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام أو
 الكلام المقصود منه افهام من هو متبني لفهمه ومعنى تعلقه بأفعال المكلفين تعلقه بفعل من أفعالهم
 والالم بوجدهم أصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الأفعال فدخل في الحد خواص النبي عليه السلام كإبائه
 ما فوق الأربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق بأحوال ذاته وصفاته وتزجيماته وغير ذلك مما ليس بفعل
 المكلف لا يقال إضافة الخطاب الى الله تعالى يدل على أن لا حكم الاخطابه تعالى وقد وجب طاعة النبي
 عليه السلام وأولى الأمر والسيد لخطابهم أيضا حكم لا نأقول انما وجب طاعتهم بما يجب الله تعالى ايها
 فلا حكم الاحكامه تعالى ثم اعترض على هذا التعريف بأنه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبيته لاحوال
 المكلفين وأفعالهم والاخبار المتعلقة بأعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست أحكاما

للعلم الشرعي (قوله وهو ههنا، الكلام النفسى) فوفى فيه بأن الكلام النفسى لا يقع به الخطاب
 اللهم إلا أن يراد أنه يقع بسبب افهامه الخطاب (قوله فسر الخطاب بالكلام الموجه الخ) أى الكلام
 اللغوى اذ الظاهر أن التوجيه للافهام أو قصد الافهام منه انما يتأتى في المندرج كالايجزى (قوله بفعل
 من أفعالهم) الاظهر أن يقول بفعل من أفعاله اذ ينبغي أن يراد من الأفعال والمكلفين جنسهما بناء على
 ان الجمع المعروف باللام والمضاف او ذمها قد ينسوخ عنه معنى الجمعية ويراد الجنس ويصح اطلاقه على
 الواحد وذلك لان دخول خواص النبي عليه السلام في الحد كما يحتاج الى حمل الأفعال على الجنس كذلك
 يحتاج الى حمل المكلفين عليه كما أشار اليه بقوله فيما بعد والمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف
 لا يقال المراد بالخطاب ههنا هو الكلام النفسى على ما اعترف به لاشك أن الكلام النفسى صفة واحدة
 لا يمتد حتى خطاب واحد متعلق بجميع الأفعال لا نأقول الكلام وان كان صفة واحدة حقيقة الا انه

الكلام لا يسمى في الازل خطابا يعنى أن المانع من تسمية الكلام في الازل خطابا تفسير الخطاب بأحد
 هذين المعنيين فإن شئاً منهما لا يصح على الكلام النفسى لا تصدق منه الافهام بل لا يتعلق قصد
 الافهام الا بالكلام النفسى والكلام اللغوى انما هو وسيلة الى افهام النفسى لا يقال تعلق القصد بتأني
 المقدم لا نأقول متعلق بقصد ليس هو الكلام بل الافهام وهو حادث بالامر يقان قيل لم يكن في الازل من
 هو متبني لفهمه قلنا قصد افهام من هو متبني للفهم لا يقتضى حضور المتبني له عند القصد بل عند
 الافهام بالفعل ومثل ذلك ما يرتب الاب كتابا ليقراه الابن الصغير عند البلوغ فذلك الكلام مقصود
 منه افهام الابن مع ان الابن غير متبني لفهمه في ذلك الوقت قال (ومعنى تعلقه بأفعال المكلفين تعلقه
 بفعل من أفعالهم) أقول خواص النبي عليه السلام كما يحتاج الى حمل الأفعال على المسمى الجنسى فكذا
 تحتاج الى حمل المكلفين عليه كما أشار اليه تارة بقوله بما ليس بفعل المكلف وأخرى بقوله والمعنى خطاب
 الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وكان الشارح انما لم يصرح به لظهوره بعد التصريح
 بالاول وأما وجه افادة العبارة هذين المعنيين فهو ان الجمع كما ذاع عرف باللام قد ينسوخ عنه معنى الجمعية
 ويراد الجنس ويصح اطلاقه على الواحد فكذا اذا أضيف الى مسمى كذلك يراد به ذلك كما تقررى
 موضعه فانه ما قاله الفاضل المحقق في شرح المختصر لو قال بفعل المكلف كان أحسن لانه تناول ما لا يتم من
 أحكامه كخواص النبي عليه السلام فنقص من جميع ما ذكر من الاول الى الآخر الحكم خطابه تعالى
 الازلى الواحد في ذاته المتعدد بحسب تعلقه بجنس فعل من جنس المكلف وهذا ظاهر لمن له أدنى
 مسكة وان خفى على من قال انه يدل على أنه ذاع الى أن ههنا خطابات متعددة يتعلق كل واحد منها
 بفعل من أفعالهم ثم قال لكنه مناف لما سبق من أن الخطاب هو الكلام النفسى فانه صفة واحدة أزلية

التكلم في صفة الاجبار
 ليس من القواعد
 الخلافية بل التكلم فيها
 بطريق التمثيل ولا يخفى
 عليه أن الخلاف له
 اختصاص بالفقه كما
 عرفت ولو سلم فلاشك في
 اشتمال علم الخلاف
 والجدل على القواعد
 التى يتوصل بها الى الفقه
 سواء كان اشتماله على
 انها من قواعد أو بطريق
 التمثيل فيصدق على
 علمها أنه العلم بالقواعد
 التى يتوصل الخ ولذلك
 جمعها المصنف في النقص
 وجعله مبنيا على اشتمالها
 على تلك القواعد
 فيقتضى التعريف فلا بد
 من قيد يفيد اخراجها
 فزيادة قوله على وجه
 التعمين من حقيقته اذا
 أتته ولا ريب في أن العلم
 بهذه القواعد في هذين
 الغنين ليس على وجه
 يثبت هذه القواعد تلك
 المسائل بل على وجه
 يتوصل بها الى المحافظة
 أو المدافعة (قوله ما يكون
 احدى مقدمتى الدليل
 الخ) فالدليل على هذا قول
 مؤلف من قضايا يحصل
 منه لذاته قول آخر فان

فزيد على التعريف قبل تخصيصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد الحدود وهو قولهم بالاقضاء أو التعبير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصاص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقضاء أو التعبير بمعنى التعبير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب أو بدونه وهو النذب أو طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو القريم أو بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بأنه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقضاء أو التعبير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صور النقص من حيث انها أفعال المكلفين وهو ظاهر (قوله وقد زاد البعض) اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة أوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه منصفاً بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالاً ولكونه معطلاً بالحادث كقولنا حلت بالتحكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل على كلمة أو هو لا تشكيك والترديد فينا في التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلاة وشرطية الطهارة اها وما نسيه القاسم عنها والمصنف أهمل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المنانبة

متعدد باعتبار المتعلقات فيتعذر الخطاب حينئذ فيسبب ما ذكره (قوله ادمعنى التعبير اباحة الفعل والترك) فيه اعماء الى أن عد الاباحة من الاحكام التكليفية باعتبار ما فيها من سلب التكليف فان نسبة الحكم الى التكليف لا تقتضى كونه مكافئاً بل يجوز باعتبار سلب التكليف عن طرفي فعل المكلف فلا عدول عن المناسبة (قوله لان قيد الحيثية مراد الخ) اعترض عليه بأنه لو لم يذ كر التعبير لم يدخل الاباحة في التعريف اذ ليس فيها تكليف وأجيب بأنه لا يلزم من اعتبار الحيثية أن يكون الخطاب تكليفاً بما يتعلق هو به بل يجب أن يتعلق بفعل من يتعلق به له التكليف في الجملة نفي فيه بحث وهو أن اعتبار الحيثية المذكورة يدفع النقص عن قوله تعالى خلقكم وما تعملون لكن لا يدفع النقص بالقصاص المبيته لافعال المكلفين فان الحكمة في تلك القصاص التنبيه على وجوب التعلق بأخلاق السلف الصالحين والتجنب عما كان سبباً لهلاك بعضهم من عدم اجتنابهم عما كلفهم الله باجتنابه قال الله تعالى فقد كان في قصصهم عبرة لاولى الالباب ولا يخفى ان الاجتناب حينئذ يتعلق بهم من حيث انهم مكلفون اللهم الا أن يقال الخطاب المتعلق بأفعالهم من تلك الحيثية من الحكم لمصطلح والعلم به داخل في مسمى الفقه كما يصرح (قوله والمصنف أهمل الخ) أجيب عنه بأنه اكتفى في الشرح بذكر السببية والشرطية على ارادة

قائمة بذات الله تعالى واذا لخطاب سواء يتعلق بشئ من الافعال فالمتعلق بالافعال هو لا غير قال (اذ معنى التعبير اباحة الفعل والترك الخ) أقول هذا التقرير لا يخلو عن الاشارة الى حصد ما يخرج في الخطا طران عد الاباحة من الاحكام التكليفية عدول عن المناسبة اذ لا تكليف فيه أصلاً حتى قال بعض الصواب ان ثلث القسمة فيقال الحكم اما تكليفي أو تخييري أو وضعي وذلك لان نسبة حكم الى تكليف لا يقتضى كونه مبطلاً به بل يجوز باعتبار سلب التكليف عن طرفي فعل المكلف كما يؤذن به العبارة نعم يرد الاشكال على الاستاذ اذ ابي الحق حيث جعل الاباحة تكليفاً وان أجيب عنه أيضاً في موضعه قال (والحكم حادث لكونه منصفاً بالحصول) أقول يعني أن الحكم حادث لانه منتصف بالحادث وكل ما هو منتصف بالحادث فهو حادث أما الصغرى فليكونه منصفاً بالحصول بعد العدم وكل ما يمتص به فهو حادث اذ لا معنى للحدوث الا ذلك وأما الكبرى فلما تقر في علم الكلام أن القديم لا ينصف بالحادث فظهر أن الشارح أقام دليل الصغرى مقامها ترك الكبرى اكتفاء بتفروها في الكلام قال (والمصنف أهمل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المنانبة) أقول يعني ان كلام من السببية والشرطية كما انها من الوضعية بالاستناد فكذا المنانبة منها بالاستناد ولا ينافي تلازمها مع الشرطية باعتبارها إذا كان لها استبداد مثلها كان

(وقد زاد البعض أو الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما) اعلم أن الخطاب نوعان اما تكليفي وهو متعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء أو التعبير واما وضعي وهو الخطاب بأن هذا سبب ذلك أو شرطه كالدلوك سبب الصلاة والطهارة شرط لها فلما ذكر أحد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعي والبعض لم يذ كر الوضعي لانه داخل في الاقضاء أو التعبير لان المعنى من كون الدلوك سبباً للصلاة انه اذا وجد الدلوك وجبت الصلاة فينتد الوجوب من باب الاقضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شئ بشئ آخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا ولزوم أحدهما للآخر في صورة لا يدل على اتحادهما

كان القسول الآخر

فأجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المنتصف بذلك هو التعلق والمعنى
 تعلق الحل بها بعدما لم يكن متملقا بمنع تعديل الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث
 اشارة عليه ومعرفه اذ العلة الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح اشارة
 ومعرفا للقديم كالعلم للصانع وعن الثاني بأن أو هو التقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق
 الاقتضا ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد دون التفصيل وأما الثالث فالترتبه بعضهم
 وزاد في التعريف قيدا بعينه ويجهله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع أى وضع
 الشارع وجعله وأجاب بعضهم بأننا نسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لانسميه حكما وان اسلم غيرنا على
 تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجها عن الحد فان مرادنا من

التشليل بعد التبيين في المتن بقوله ونحوهما على وجود قسم آخر وهذا كما أول به الشريف كلامه في الانباء
 العقلي على ما مر تقريره وأما الجواب بأن مانعية شئ شرطية ضده في الحقيقة فان مانعية التجاسة شرطية
 الطهارة فلم يجهل شيئا ففيه أن التلازم بعد كون المانعية حكما وضعيا بالاستقلال لا يفسد ولذا لم يكتف
 المصنف في المتن بذكر السببية والشرطية بل قال ونحوهما نعم يرد على الشارح أن كون الشئ ركنا أو
 دليلا أو علامة من الوضعيات أيضا خارجة الاقتصار على المانعية (قوله بل المنتصف بذلك هو التعلق)
 وقد يجاب أيضا بأن الحادث ظهوره وان قدم تعلقه أيضا (قوله والمعنى تعلق الحل بها) فيه مسامحة فان
 الحل أمر يحصل بعد تعلق الخطاب الذي هو الاللال فكانه بنى الكلام على اتحادهما بالذات في المشهور
 كالاتحاد والوجوب وقد أورد على هذا الجواب ان فيه تسليما من قبل الاشاعرة ان المراد بالحكم ههنا
 هو الحكم القديم وهو لا يناسب غرضهم الذي هو بيان الحكم المتعارف بين الفقهاء فلو أوجب بمنع قدم
 الخطاب بأن المراد ما شرطت به كان مناسباً لمسألتى (قوله لتقسيم المحدود) لا لتقسيم المحدود بل يوجب
 لتقسيم الحد والمضابط أن الحد اذا اشتمل على أمر شامل فذا التقسيم المحدود كما يقال الجسم متركب من
 جوهرين أو أكثر والالتقسيم الحد كما اذا قبل ما يتركب من جوهرين فصاعداً أو مائة طول وعرض وعمق
 وما هن فيه من قبيل الاول (قوله وأجاب بعضهم بأننا نسلم الخ) فيه بحث وهو أن انفعال المعنى من
 اللفظ لا يتعلق بارادة اللفظ فلا نسلم اما ان يفهم الاقتضاء التضمين من هذا اللفظ في نفس الامر أو لا

اللاق بمفهوم التفسير ان يصرح بها الاضافه وان لم يصرح بها فبما قال في المتن في جزء من الحكاية
 عن الغير ونحوها فقد أهمل في التفسير ذكرها بلاخطا فبطل أول ما قيل انه لم يفسر الخطاب الوضعي بأن
 هذا سبب لذلك أو شرطو المانعية في حقيقة شرطية ضده فان مانعية التجاسة شرطية الطهارة فلم يجهل شيئا
 وثانيا ما قيل انه لم يجهل بل اكتفى بما سبق في المتن من ذكره اجالا بقوله ونحوها نعم يرد على الشارح أن
 كون الشئ ركنا أو دليلا أو علامة من الوضعيات أيضا اوجه الاقتصار على المانعية قال (فاجاب
 الاشاعرة عن الاول) أقول هذا الجواب ليس كما ينبغي لان فيه تسليما من الاشاعرة أن المراد بالحكم
 ههنا هو الحكم القديم وهو لا يناسب غرضهم الذي هو بيان الحكم المتعارف بين الفقهاء والمنقسم نارة
 الى الاقسام الخمسة من الوجوب وغيره واخرى الى غيرها ولهذا قال صاحب المنهاج ولا بد للاصولي من
 تصور الاحكام لا يمكن من اثباتها وتثبيتها وسبباني تخفيفه في توجيهه اعتراض المصنف ان شاء الله تعالى
 فلو أوجب ههنا بمنع قدم الخطاب بان مراد ما شرطت به كان مناسباً لمسألتى ولم يرد شئ قال (وعن الثاني
 بأن أو هو التقسيم المحدود) أقول يعني أن ذكر أو في الحد ان أدى الى تقسيمه فباطل لعدم حصول
 المقصود حيث هو التعريف وان أدى الى تقسيم المحدود لثبوتها بالاختلال بالتعريف ثم قيل ان تناول
 القسمين لفظ من ألفاظ الحد فهو تقسيم للمحدود والافهوتقسيم للمحدود كما اذا قيل الجسم متركب من

مذكور اقبه بهيته
 فاستثنائي يتركب من
 مقدمة شرطية
 واستثنائية كقول
 المصنف كل ما دل القياس
 على ثبوت هذا الحكم
 يكون تابنا ولكنه هل
 عليه فهو ثابت والا
 فاستثنائي فاما كان كاد
 طرفيه حالية غملي والا
 فشرطي وموضوع
 المطلوب يسمى أصغروما
 هو فيه سفري ومجمله
 أكبر وما هو فيه كبرى
 والمتكرر فيه الحد الاوسط
 وهو ما يجوز الصغرى
 وموضوع الكبرى فهو
 الشكل الاول أو مجملهما
 فالثاني أو موضو... وعهها
 فالثالث وتطهير ذلك
 ما ذكره المصنف من
 قوله هذا الحكم ثابت الخ
 لا يقال الحكم الفقهي
 كالوجوب ليس بمطلوب
 فقهي اذ ليس موضوعه
 فعل المكلف ولا مجمله
 حكمه شرعيا لانا نقول
 معنى قوله هذا الحكم
 ثابت في قوة ان الملح مثلا
 واجب لانه يدل عليه
 الدليل الا أن المصنف

الاقتضاء والتغيير أعم من الصريح والضمنى وخطاب الوضع من قبيل الضمنى اذ معنى سببية الدلوله وجوب الصلاة عنده ومعنى شرطية الظهارة وجوبها فى الصلاة أو حرمة الصلاة بدونها ومعنى مانعية التجاسة حرمة الصلاة معها أو وجوب ازالتهاجالة الصلاة وكذا فى جميع الاسباب واشروط والموانع وذهب المصنف الى أن الحق زيادة قيدلان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلماذا كرأحدهما رجب ذكر الاخر ولا وجه لجعل الوضع داخل فى الاقتضاء أو التغيير أى فى التكلينى لانهما مفهومان متغايران ولزوم أحدهما للآخر فى بعض الصور لا يدل على اتحادهما وان تخير بأنه لا توجد فيه لهذا الكلام اصلا ما ولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما وبصطلح على تسمية بعض أقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه مذكر الوضعي فى تعريف الحكم بل كيف يصح واما ما نيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكلينى أعم منه شامله فإى ضرر له فى تغاير مفهوميهما بل

عبر بتلك العبارة ربما للعسموم الذى يناسب الفن وثلاثه وقف الشأن على اثبات أن الامر للوجوب ونسب الواحد والاجماع والعام الخصوص بوجوب العلم وأراد باقياس الدليل على الاطلاق على ما هو مصطلح أرباب المعقول لاختصاص القياس الفقهي المقابل للكتاب والسنة والاجماع تلك النكتة لالان الدال على ثبوت الحكم عنده هو ذلك وطريق التوصل بها ضمه الى صغرى هولة الحصول مثلا فينتج المطالب الفقهي وتحصيل تلك القضية يتوقف على البحث عن أحوال الأدلة والاحكام وبيان قيودها المعنوية فى التكلية وثبوت الحكم العام (قوله) يكون اقياس قد أدى اليه رأى مجتهد هذا بوجوب أن يكون القياس مشروطا بخريف تسلسل ولكن مراده عدم مخالفة الاجماع بدليل

وعلى كلا التقديرين أحد الجزأين فاسد فتأمل (قوله ولزوم أحدهما للاخر فى بعض الصور الخ) الخطاب التكلينى خمسة أقسام واللازم للوضع بعض منها وهو الوجوب والحرمة فقوله فى بعض الصور ناظر الى قوله أحدهما الى اللزوم حتى يرد أن اللزوم لا يكون الا كليا فلما معنى لقوله فى بعض الصور (قوله وأنت تخير بأنه الخ) قال القاضل الشرى فى بحثه لان المصنف نقل ان بعضهم لم يزد فيه قيد الوضع بناء على أن الاحكام الوضعية داخله فى التعريف لان الاقتضاء أعم من التصريح ثم رد على هذه الطائفة بأن الحكم الوضعي كسببية الزنا لوجوب الجلدة مثلا مفهوم والحكم التكلينى كوجوب الجلدة مفهوم آخر وان لم أحدهما للاخر فى بعض الصور فان فى ايجاب الجلدة على الزنا حكما بين مختلفين فى الحقيقة والخطاب الذى تعلق بالجلدة يصدق عليه أنه خطاب متعلق بفعل المكلف بالاقتضاء بخلاف الخطاب الذى تعلق بالزنا فإنه لا اقتضاء فيه أصلا نظرا الى ما تعلق به نعم قد قارنه خطاب فيه اقتضاء وذلك لا يندرج فى الحد كما لا يخفى ولا بد لهم من زيادة قيد لانهم اعترفوا بكونه حكما وزعموا ان درجته فى الحد بدونه وقد أبطل زعمهم قصدا وحينئذ يكون كلا ما وجهه بالاقتضاء عليه شئ مما ذكره الشارح انتهى وبمحصله أن كلام المصنف ههنا مع من ذهب الى أن الوضع حكم فاندفع الاول وان الحكم الوضعي مبان للتكليفي وان كان لازما فاندفع الثانى (قوله ويجعل الخطاب التكلينى أعم منه) قيل اذا عترض الاقتضاء الضمنى وجعل التكلينى

جوهرين فصاعدا أرمناه ابعاد ثلاثة بكونه تقيما للحد فقال (وأنت تخير بأنه لا توجد فيه لهذا الكلام الخ) أقول اعلم أن الاشاعرة فى هذا المقام ثلاث فرق على ما ذكره المحقق عضد الدين فى شرح المختصر منهم من لم يسم الوضعي حكما ومنهم من معاه حكما وأدرجه فيه بجعل الاقتضاء أعم من الصريح والمصنف ههنا لم يذكر الفرق الاولى واختار مختار الثانية ورد مختار الثالثة بان الحكم الوضعي له مفهوم وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك ونحوه والحكم التكلينى له مفهوم آخر مبان للدول وهو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التغيير وانما حكما بالمباينة بينهما لان الاول ما يفهم منه تعلق شئ بشئ وهو لازم له والثانى ما يفهم منه وجوب فعل ونحوه وهو لازم له واللازمان متباينان وقد تقررت أن تباين اللوازم ملزوم لتباين الملزومات مثلا فى ايجاب الصلاة لدلولك الشمس بقوله تعالى أقم الصلاة لدلولك الشمس حكما متعلقان فى الحقيقة بايجاب الصلاة وجعل الوقت سببا للخطاب الذى تعلق بأقامة الصلاة يصدق عليه أنه خطاب متعلق بفعل المكلف باقتضاء الخطاب المتعلق بالدلول فانه لا اقتضاء فيه نظر الى ما تعلق به نعم قد قارنه خطاب فيه اقتضاء وبغير ذلك لا يندرج فى الحد كما لا يخفى فان قيل قول المصنف ولزوم أحدهما الاخر فى صورة الخ يعنى لزوم الوضعي للتكليفي فى صورة توجدها فى الدلالة على التعلق لا يدل على اتحاد مفهوميهما بحسب الخارج كما هو حكم المتساويين والاختصاص مع الاعم يدل على انتفاء المباينة بينهما

كيف يفيد مفهوم العام والحاس على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شئ بشئ فيه تسماع
 والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شئ بشئ لكونه شرطه أو سبباً أو مانعاً (قوله وبعضهم عرف)
 ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وروى حفي كثير من
 الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله تعالى فتوهم المصنف ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم
 الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المصنف اذا
 كان تعريف للحكم شعبي الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مقيداً بالخروج والوجوب الايمان ونحوه

(وبعضهم قد عرف
 الحكم الشرعي بهذا)
 أي بعض المتأخرين من
 منابى الاشعري قالوا
 الحكم الشرعي خطاب
 الله تعالى

شاملاً للوضعي كانت القصص داخلة في تعريف الحكم لانها ذكرت في القرآن للاعتبار وكل قصة تتضمن
 ان يقال لانها لو افعال هؤلاء لثلاثة اقربوا بمقامهم وافعلوا فعل هؤلاء فتشاوروا كتبواهم وأجيب بانها اذا اخذت
 بهذا الاعتبار في المحدود ايضا فتأمل (قوله تسماع والمعنى ان المفهوم الخ) قيل ماذا كرهه ليس بتفسير
 للحكم الوضعي اذ قد عرفت سابقاً كلا منهما بل بياناً للذي الحكمين لبيان التباين ولذا قال المفهوم من
 الحكم الوضعي والمفهوم من التكليفي ولم يقل مفهوم الحكم الوضعي ومفهوم التكليفي فان دفع به التسماع

قوله حتى لو خالف اجماع
 الخ سواء سبقه الخلاف
 أم لا وسواء حصل من
 اجتهاد آراء أو لا (قوله
 ولا يبعد ان يقال) اعترض
 عليه بأنه بعيد لم يذهب
 اليه أحد والمتعرضون
 لمباحث التقليدي كنهم
 مصرحون بان البحث
 عنه اغترق من جهة
 كونه في مقابلة الاجتهاد
 وأجيب بأنه لا يلزم من
 كونه مما لم يذهب اليه
 أحد أن يكون بعيداً فان
 أكثر اطراف الفضلاء
 من هذا القبيل مع انها
 مقبولة وبأن البعد
 لا ينازع المصنف فيه على
 ما يدل عليه قوله الظاهر
 أن هذا يخص المجهول
 ان بيان الاحتمال
 بعيد هذا اللفظ متعارف
 ولو بنوع من التأويل

اللازم هو الخارج المحمول فلما قد تقرر في موضعه ان اللازم قدسما ان محمول وغير محمول كالزوم الاشارة
 لطواع الشمس وظهورها ما ذكرنا أمور الاول ان كلام المصنف هنا ليس مع القرينة الاولى فان دفع به
 الاعتراض الاول الثاني الحكم الوضعي مبين للتكليفي فان دفع به الاعتراض الثالث ان المراد بقوله لان
 المفهوم من الحكم الوضعي اذ قد عرفت سابقاً كلا منهما بل بياناً للذي الحكمين لبيان التباين بينهما ولذا
 قال المفهوم من الحكم الوضعي والمفهوم من التكليفي ولم يقل مفهوم الحكم الوضعي ومفهوم التكليفي
 فان دفع به التسماع فظهر أنه لو قال المفهوم من الخطاب بتعلق شئ بشئ لم يحسن بل لم يجز فكيف أن يكون
 المعنى ذلك فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق قال (ذكر في بعض المختصرات ان الحكم الخ) أقول قد
 عرف صاحب المنهاج أولاً بالتعريف المذكور ثم أورد اعتراضاً عليه مع جوابه ثم بين دليله المتفق عليه ثم
 قال ولا بد للاصولي من تصور الاحكام لينمكن من اثباتها ونفيها الاجرم رتبناه على مقدمه وسبعة كتب أما
 المقدمة في الاحكام ومنعقاتها وفيها بيان الاول في تعريف الحكم خطاب الله تعالى الخ فذهب الشارح الى
 ان الحكم اشارة الى الحكم الشرعي المعهود يعني أنه ليس الحكم المذكور في تعريف الفقه بل في ضمن قوله
 من تصور الاحكام أو قوله في الاحكام وظاهرهما شرعية ويدل على ما ذكره أمور الاول تصريح المحققين
 من شراحه ان المعروف هو الحكم الشرعي الثاني ان مراده لو كان المذكور في التعريف بالمراد بينهما
 بالامور الاجنبية الثالث ان سوى كلامه حيث قال ولا بد للاصولي من تصور الاحكام لينمكن من اثباتها
 ونفيها ينادى بأعلى الصوت ان المقصود من التعريف بيان المحمولات التي هي الاحكام الشرعية لا بيان
 قيد في التعريف فزيف ما قيل أولاً لان بعض العلماء المشافهة لما صرف أصول الفقه في تصانيفه بقوله معرفة
 دلائل الفقه اجالا الخ والفقه بقوله العلم بالاحكام الشرعية الخ وأورد عقيب ذلك قوله ولا بد للاصولي
 من تصور الاحكام لينمكن من اثباتها ونفيها وجعل هذا الكلام ذريعة الى بداية البحث بتعريف الحكم
 فعرفه بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فسبق كلامه دليل واضح على ان الحكم المأخوذ في
 تعريف الفقه عنده هو الحكم المعروف بالخطاب المذكور وقول المصنف لما عرف الفقه بالعلم بالاحكام
 الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية جار على سنن كلامه اذ هو يصدد نقل كلامه وتانياً ان
 اطلاق لفظ الحكم في كلام هذا البعض ويراد تعريفه عقيب تعريف الفقه وهو من الاشاعرة فكلام
 المصنف حتى لا يدفع له ووجه دفعه ما ظاهره التامل فليتأمل (قال المصنف اذا كان هذا تعريف للحكم الخ)
 أقول يعني أن المصنف قال في حواشيه على التوضيح بناء على ما توهم أن هذا تعريف للحكم المأخوذ في تعريف

وإذا كان نعر بفالحكم الشرعي فمعنى الشرعي ماورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا
لكان الحد أعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله حيث لا لعدم توقفه على
الشرع (قوله فالحكم على هذا) أي على تقدير أن يكون خطاب الله الخ نعر بفالحكم الشرعي اسناد أمر
الى آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف والالكان ذكر الشريعة مكررا لما سبق من أن الشرع
على هذا التقدير ماورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية
مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية (قوله والفقه) يريد ان الحكم في

وأنت خبير بأن بيان اللازمين على الوجه الذي ذكره المصنف لا يفيد تباين الملزومين قطعا ألا يرى أن
قولك المفهوم من الانسان قابلية العلم والمفهوم من الحيوان ليس هذا ومن البين أنه لا يفيد تباين
الانسان والحيوان فليتأمل (قوله ماورد به خطاب الشرع) قيل فالمسأل الحكم الذي ورد به خطاب
الشرع هو خطاب الله تعالى المتعلق بالخ وهو غير صحيح لاقتضائه ورود الخطاب بالخطاب وأجيب بأن
الخطاب المعبر في المحدود هو الخطاب اللفظي والحد هو الخطاب النفسي فلا اشكال فتأمل (قوله والالكان
الحد أعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان) لان المراد بالافعال حيثما مابع أفعال الجوارح والقلب
ثلاث يلزم استدراك قيد العملية في تعريف الفقه وههنا بحث وهو أن المعنى المذكور للشرعي وان أخرج
الحد من العموم لكن أدخله في الخصوص لان الحكم الشرعي بالمعنى المذكور يتناول القصاص المبينة
لافعال المكلفين حيث لا اقتضاء ولا تخيير في مفهومه اذ المراد بالحكم على هذا التقدير اسناد امر الى آخر
كما صرح به ولا يتناوله الحد والعقيد ان يقال المراد بالحكم الشرعي المصطلح المعروف بما ذكره وما ذكر
ولا تغيب المعاني القوية للاجزائي المعنى القبي فتسواء أريد بالشرعي الموقوف على الشرع أو ماورد به
خطاب الشارع لا يلزم عموم الحد ولا خصوصه فتأمل (قوله اسناد أمر الى آخر لا خطاب الله تعالى)

الفقه عند بعض الاشاعرة وللحكم الشرعي عند البعض الاخر بهم اذا كان هذا نعر بفالحكم أي الحكم
المصطلح فمعنى الشرعي في تعريف الفقه ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مقبولا مخرجا لوجوب الايمان
وتحويه اذ لو حمل على معنى ماورد به خطاب الشارع لم يفد معنى زائدا على الحكم المفسر بخطاب الله تعالى
وإذا كان نعر بفالحكم الشرعي فمعنى الشرعي الذي جعل ماني التعريف مع وصفه جعله ماورد به خطاب
الشارع لا ما يتوقف على الشرع لان المحدود الذي هو الحكم الشرعي يكون أخص من الحد الذي هو
خطاب الله تعالى لتناول الحد مثل وجوب الايمان مع أن المحدود لا يتناوله حيث لا أي حين اذ قيد بالشرعي
بمعنى الوقوف على الشرع لعدم توقف الايمان على الشرع كما سبق قال (فالحكم على هذا اسناد أمر الى
آخر) أقول يعني أن الحكم المذكور في تعريف الفقه على تقدير ان يكون التعريف المذكور للحكم
نعر بفالحكم الشرعي اسناد أمر الى آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق بالخ لانه لو أريد ذلك لكان ذكر
الشرعي في تعريف الفقه مكررا لما سبق من أن الشرعي في قولهم الحكم الشرعي على تقدير أن يكون خطاب
الله تعالى الخ نعر بفالحكم الشرعي ماورد به خطاب الشارع فلا يكون الحد أعم من المحدود فاذا أريد مجرد
الحكم الخطاب المذكور يكون ذكر الشرعي بمعنى ماورد به خطاب الشارع مكررا باضرورة لان فهمه من
الحكم حيثما اذ لا يمكن ان يراد بالشرعية الواقعة صفة للاحكام ما يتوقف على الشرع لان المفروض أن
التعريف بالمعنى الاعم للحكم الشرعي فزيت ما قيل اذا كان الحكم المأخوذ في تعريف الفقه بمعنى
الخطاب المذكور كان الشرعي داخل في مفهوم الحكم المأخوذ في تعريف الفقه فهذا الشرعي داخل في
مفهومه بكونه بمعنى ماورد به خطاب الشارع وهذا لا ينافي أن يكون الشرعية المذكورة في تعريف
الفقه صر يحاكي التوقف على الشرع فلا يلزم التكرار قال (والفقه) بطلقونه على ما ثبت بالخطاب

فالحكم على هذا اسناد أمر الى
آخر (والفقه) بطلقونه على
ما ثبت بالخطاب كالوجوب
والحرمة مجازا) بطريق
اطلاق اسم المصدر على
المفعول كالخلق على
المخلوق لكن لما شاع فيه
صار منقولا اصطلاحيا
وهو حقيقة اصطلاحية

قال صاحب الكشاف في
قوله تعالى فاقموا القسط
محييا عن قوله هل يجوز
أن يكون صفة للمعنى
لا يبعد أن يكون مخالفا
لسائر الاجوبه لا يقال
الاعتراض ليس بمجرد
البعيد بل بكونه بعيدا لم
يذهب اليه أحد لان
المصنف انما يريد ان
العبارة تحمل هذا
ولو بنوع بعد سواء ذهب
اليه أحد أم لم يذهب
(قوله فلهذا ذكر بعض
العلماء) قيل عليه انما
ذكرها ملقبا بلتها
الاجتهاد على ما صرحوا
به فكيف يكون دليلا على
كونها منها ولا يخفى عليك

اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمه ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث أطلق المصدر أعني الحكم على المفعول أعني المحكوم به (قوله يرد عليه) اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب

فيه بحث لانه يخرج الثابت بالاقضاء حيث لا يثبت لانه انشائي لا يوجد فيه الحكم المفسر باسناد أمر الى آخر أي نسيته اليه ايجابا أو سلبا كما صرح به فيما سبق فليتنا مل (قوله أعني الحكم على المفعول الخ) امامن باب اطلاق اسم الجزء على الكل لان اسم المفعول يشتمل على معنى المصدر أو من باب اطلاق اسم

أقول مراد المصنف من هذا الكلام التوطئة ليراد الاعتراض ولما كان المتبادر من ظاهر كلام المصنف أن يكون استعمال الفقهاء الحكم فيما ثبت بالخطاب بطريق المجاز وجهه بأن المراد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة في الثابت بالخطاب وان كان مجازا لغويا أي مجازا في المفرد دون الاستناد فإنه يسمى مجازا لغويا لان المصدر وهو الحكم أطلق على المفعول وهو المحكوم به فان المراد بالمفعول ههنا أثر للفعل

يترتب عليه كالمخلوق فإنه أثر للخلق يترتب عليه قال (اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض) أقول حاصل الاعتراض الاول أن هذا تعريف للمباين لان الحكم المعروف صفة فعل المكلف والخطاب المعروف صفة الله تعالى باعتبار كونه كلاما وصفه وهما متباينان بالامرية وحاصل الجواب الاول عنه منع المباينة نظر الى الواقع والاستعمال وحاصل الثاني تسليمها نظر الى الواقع ومنعها نظرا الى الاستعمال بناء على التسامح وحاصل الثالث منعها نظر الى الواقع بناء على الاتحاد بالذات بمنع كون الحكم صفة فعل المكلف وتوضيحه على ما نقل عنه أن الحكم الذي هو خطاب الله تعالى أمر له نعلق بمجاينين لان الخطاب توجيه الكلام نحو الغير للفهام ان اعتبر منه باب الفاعل يقال له الايجاب وان اعتبر منه جانب المفعول وهو فعل المكلف يقال له الوجوب فالحكم شيء واحد يعرض له تعلقان بوصفهم هذا الاعتبار تارة وبذلك أخرى فالإيجاب والوجوب متضدان في الموصوف الذي يقومان به وهذا معنى قوله وهما

متضدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان قيل الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولاتان متباينتان ذاتا واعتبارا قلنا ذلك في الامور الحقيقية والكلام ههنا في الاعتبارية انتفاء صفة للفعل من المفعول ثم بالايجاب بالذات واعتراض عليه بأنه لا يبقى حيث يفرق بين الحكم ودليله لانه نفس قوله اذ فعل وأجيب بأن الحكم هو القول النفسى المناسب لمعناه المصدرى والدليل هو القول اللفظى المناسب لمعنى المفعول واعلم أن هذه تكتنه ذكرها المحقق عضد الملة والدين كانه تصديها الرد على ابن سينا حيث أطلق القول في الشفاء بان التأثير واحد بالذات مغاير بالاعتبار حيث حكم بان التعليم والتعلم والتصرف والتصرف وأمثال ذلك واحد بالذات مغاير بالاعتبار فليتنا مل قال (الاول أن المقصود

تعريف الحكم المصطلح) أقول اعلم أن الاشاعرة انما أوردوا في كتبهم استمداد الاصول من الاحكام ليكون معرفتها من المبادئ التصورية ولهذا قال صاحب المنهاج ولا بد للاصول من معرفة الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها وقال ابن الحاجب وأما استمداده من الكلام والمرية والاحكام وقال شارحه المحقق وأما الاحكام فالمصدران تصورهما لان المقصود اثباتها ونفيها في الاصول اذ قلنا الامر للوجوب وفي الفقه اذ قلنا الوتر واجب ولاشأن ما يثبت أو ينفي انما هو من آثار الخطاب لا هو نفسه ثم ان

الذاكرين الحكم لهذا الغرض بعد ما عرفوه بهذا التعريف ونقلوا عن المعتزلة الاعتراض الاول من الاعتراضات السابقة أجاوبوا عنه بتسليم قدم الحكم كما نقل عنهم الشارح سابقا والظاهر أن مراد المصنف الاعتراض عليهم والمنافسة معهم بأنهم بعد ما ذكروا الحكم لهذا الغرض كيف يصح تعريفهم اياه

(يرد عليه) أي على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الخ (ان الحكم المصطلح بين الفقهاء ما ثبت بالخطاب لا هو) أي لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفنا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا (وأياها يخرج ما يتعلق بفعل الصبي) كما أوزي بعده وصحة اسلامه وصلاته وكونها مندوبة ونحو ذلك فإنه ليس متعلقا بفعل المسكفين مع أنه حكم فإن قيل هو حكم باعتبار نطقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلاة لا يصح واماني غير الاسلام والصلاة فان تعلق الحق بماله او بدمته حكم شرعي ثم أداء الولى حكم آخر مرتب على الاول لا عنه وسيجىء في باب الحكم الاحكام المتعلقة بأفعاله (فينبغي أن يقال بافعال العباد يخرج منه ما ثبت بالقياس) اذ لا خطاب ههنا (الأن يقال) اعلم

كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لانفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى وهذا مما أورد في كتب الشافعية وأجيب عنه بوجوده الاول كما أريد بالحكم ما حكم به أو يبدى بالخطاب ما خوطب به لقرينه العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله الثاني ان الحكم هو الايجاب والصرح ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو للعلامة المحقق عضد الملة والدين ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالإيجاب هو نفس قوله لأفعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه

الملزوم على اللازم لان الحكم نسبة مستلزمة للامتنين (قوله أريد بالخطاب ما خوطب به) كانه يسئل ما خوطب به بخطاب الله تعالى المتعلق الخ وهذا مع كونه تكلفا لا بلائم ماسبق من اختيار كون الحكم قدما دفعا للاعتراض بأن الخطاب عند كم قديم والحكم حادث لكن هذا هو الوجه لان ذلك لا بلائم الغرض فان المعروف هو الحكم المأخوذ في تعريف الفقه فينبغي أن يعرف ما هو المصطلح بين الفقهاء (قوله واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح) منع ذلك بالنظر الى الاصطلاح الواجب اعتباره فيما نحن فيه وان كان كذلك بالنظر الى الاصل المنقول عنه قيل ما آل هذا الجواب منع كون الحكم حقيقة عرفية في المحكوم به فكان ينبغي أن يقدم على الجواب الاول المشتمل على تسليمه وأجيب بأنه لا حظ أن مبيى الاول على منع المباشرة بحسب الواقع والاستعمال ومبني الثاني على تسليمها بحسب الاستعمال بناء على التسامح (قوله الثالث أن الحكم الخ) حاصله كما نقل عن الشارح أن الحكم الذي ورد هو خطاب الله تعالى الخ وله تعلق بمتابئين لان الخطاب توبيه الكلام نحو الغير فاذا اعتبر الجانب الذي هو الفاعل يقال له ايجاب واذا اعتبر جانب المفعول وهو فعل المكلف يقال له وجوب فالحكم شيء واحد يدرسه له تعلقان بوصف بهذا الاعتبار تارة وبذلك أخرى فالإيجاب والوجوب متحدان في الموصوف الذي يتوهمان به وهذا معنى قوله متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار انتهى واعلم أن المراد بالخطاب ان كان نفس توبيه الكلام نحو الغير للافهام والإيجاب بالمعنى المصدري وهو جعله واجبا نفس قوله لأفعل اعني المعنى المصدري الذي هو نفس تكلمه بهذا الكلام وان جعل عبارة عما خوطب به فالإيجاب مثلا هو نفس معنى قوله لأفعل وهو قائم بذاته سبحانه واعتراض عليه بأن الإيجاب من مقولة الفعل ولو وجوب من مقولة الانفعال والمقولاتان متباينتان دانا واعتبارا وبانه لا يبقى حينئذ فرق بين الحكم ودليله لانه نفس قوله لأفعل وأجيب عن الاول بان ذلك في الامور الحقيقية والكلام ههنا في الاعتبارية وعن الثاني بأن الحكم هو القول بنفسى المناسب لمعناه المصدري والدليل هو القول اللفظي المناسب للمعقول (قوله وليس للفعل منه صفة الخ) هذا في ان يكون الوجوب صفة فعل المكلف لكن استدلاله عليه بقوله لتعلقه بالمعدوم محل

بالخطاب القديم كما اعترفوا به بالجواب عن اعتراض المعتزلة حينئذ يظهر نسف كل من الاجوبة الثلاثة المذكورة ههنا اما الاول فلان فيه اعترافا بنسب الجواب الاول المقبول عندهم فان صح هذا بطل ذلك ون صح ذلك بطل هذا واما الثاني فلانه ان أراد ان اطلاق الحكم على الوجوب ونحوه تسامح نظر الى الاصطلاح فلان سلم ذلك كيف وقد صرحوا بأنه حقيقة فهم ما بالنظر اليه والمقصود بالبيان ذلك فقط وان أراد أن ذلك بالنظر الى الاصل المنقول عنه سلمناه لك. لا يفيد كم ولا يضرنا واما الثالث فلان فيه تسليم كون الحكم نفس خطاب الله تعالى وقد عرفت أنه لا يناسب الغرض والاتحاد بالذات الذي ذكره على تقدير صحته لا يفيد لان التعرض للحكم في الاصول اغما هو لكونه صفة لفعل المكلف ليتناسب الغرض فعليه أن لا يكون حقيقة ولا ضمير فيه اذ لا دخل له في المقصود فيكون مبيعا على التقدير بالاعتبار فلا يفيد الاتحاد بالذات وأيضا ان أراد بقوله وليس لتعلقه منه صفة لفعالها حقيقة كانت أو اعتبارية فلان سلم ذلك لقوله فان القول ليس لمتعلق منه صفة لتعلقه بالمعدوم قلنا ذلك لا يقتضي عدم اتصاف المعدوم بصفة فان من

ان المصادر قد ترفع ظرفا نحو آتيتك طلوع الفجر أي وقت طلوعه فقوله الا أن يقال من هذا القبيل فانه استثناء مفرغ من قوله يخرج منه ثابت بالقياس أي في جميع الاوقات الا وقت قوله في جواب الاشكال (يدرك بالقياس أن الخطاب ورد بهذا الالته ثبت بالقياس) فان القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الاشكال (وأيضاً يخرج نحو آمنوا وقاتلوا) أي من المدح انهم ما حكم فالمراد بالإيمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال المذكورة أفعال الجوارح ووجوب الاعتبار أي القياس حكم مع انه ليس من أفعال الجوارح (ويقع التكرار بين العمليتين وبين المتعلقة بأفعال المكلفين) لانه قال في حدائق العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فيكون حدائق العلم

منه صفة لتعلقه بالمعذور وهو اذا نسب الى الحكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل
يسمى وجوبا وهما متعدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة
مرة والايجاب والتعريم أخرى وتارة الوجوب والتعريم كافي أصول ابن الحاجب الثاني انه غير منتمسك
لتسريح الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى أن يقال المتعلق بافعال العباد وقد أوجب عن ذلك في
كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء
الحقوق من مال الصبي ورده المصنف أو لابه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها مندوبة
وتانيا بان تعلق الحق بمال الصبي أو ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مرتب عليه وهذا السؤال
لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا الحكم بالنسبة الى الصبي الا
وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحكم بماله أو ذمته لا يدخل في تعريف الحكم
وان أقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان العصاة والفساد يسا من الاحكام الشرعية لان
كون المأني به واقفا لما ورد به الشرع أو مخالفا أمر بعرف بالعقل

بحث لان الوجوب الذي هو لزوم الوجود بحيث لو لم يوجد باثم المكلف يكون صفة للمعذور وليس صفة
حقيقية حتى لا يقوم به (قوله وهما متعدان بالذات) فيسأل الوجوب مرتب على الايجاب يقال أوجب
الفعل فوجب وذلك ينافي الاتحاد وأوجب يجوز ترتيب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر اذا ما لزم
احدا الاعتبارين على الآخر (قوله بانه لا يصح في جواز بيعه) فيه تأمل لان المصنف لم يتعرض لعدم
العصاة في جواز بيعه اللهم الا أن يكون التعرض له ان كان ذكره في الحوائج (قوله الا وجوب اداء الحق
من ماله وذلك على الولي الخ) فيه بحث لان وجوب اداء الحق من ماله مسبوق بشروط الحق في ماله أو في ذمته
ثم لا يخفى أن ثبوت الحق اذا كان في ماله أو في ذمته يكون وجوب الاداء أيضا عليه لكن الولي يؤدي عنه
بطريق النيابة الشرعية لجزءه عن الاداء وعل النائب اذا كان نائباً عن فعله فتعلق الخطاب في الحقيقة
لا يكون الا بفعله وهو ان لم يكن مكلفا فبعد على انه لو سلم أن الخطاب المتعلق بفعل الصبي لا يدخل في
الحكم التكليفي فلا مانع من أن يكون وضعيا اذا تلافى الصبي بسبب وجوب الضمان فلا وجه لاعتدال من
اقامة اعباد مقام المكلفين لتلايخروج مثله (قوله ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله الخ) فيه ما صح كافي
عبارة المصنف اذا المراد بتعلق الحق بماله الخطاب المتعلق بفعل الصبي بسبب وجوب الضمان مثلا وقد
مر نظيره (قوله لان كون المأني به الخ) فيه بحث لان معرفة العقل كون المأني به موافقا لما ورد به الشرع او
مخالفا له انما تنصور بعد ورود الشرع فيكون حكما شرعيا ولو سلم انه ليس كذلك فنقول كون العصاة

الذين أن الوجوب صفة لفعل معذور لانه عبارة عن لزوم وجوده بحيث لو لم يوجد باثم المكلف وان أراد به
أن ليس له صفة حقيقية لئلا لا يقيد لان المقصود يتم بكونه صفة اعتبارية كما سبق قال (وهذا
السؤال لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف) أقول يعني أن السؤال بعدم الانعكاس
لا يرد على مذهب الشافعية لانه انما يرد اذا عترفوا بانصاف فعل الصبي بالحكم الشرعي وتكون العصاة
والفساد من الاحكام الشرعية وليس كذلك أما الاول فلانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي
الا وجوب الحق من ماله وذلك الوجوب ليس على الصبي بل على الولي (قوله ثم لا يخفى) أي بعد ما علم ان لا حكم
التعلق الصبي شرعا علم أن ليس ههنا الا تعلق الحق بماله أو ذمته وتظاهر أن شيئا منها لا يدخل في تعريف
الحكم وان أقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء تعلق الخطاب بالافعال بل بتعلق الحق بالذمة أو المال لا يقال
تعلق الخطاب بتعلق الحق بما تعلقه بالافعال في المال لان منشأ العلقه معنى عن معنى قوله ثم لا يخفى فان دفع
بمرد المصنف تانيا بان تعلق الحق بمال الصبي أو ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر يرتب عليه واما

أن المراد انه لا يعدل
التعريف على الوجه
المذكور كل البعد فيئذ
يكون ذكرها لا من هذه
الجهة وتصریحهم بانه
انما هو لمقابلة الاجتهاد
بالنظر الى الظاهر المتبادر
(قوله ولا يقال الى الفقه)
لان غير الفقيه المجتهد
انما يتوصل بقواعده الى
مسائل الفقه أو العلم بها
عن أدلتها فان العلم بان
الصلاة فريضة والزنا
حرام ومصرع ربيع الرأس
فسرط والرطاف ناقض
للوضوء وأمثال ذلك ان
حصل من دليل فهو علم
بالفقه بمعنى الصناعة
المدرسة والعالم فافقيه
بمعنى انه عالم بالصناعة
وان حصل من غير دليل
فهو تقليد وحكاية لمسائل
الصناعة وصاحبه مقاد
وليس التقليد بعلم ولا
المقلد بعالم وانما عامه
ان هذه المسائل كذا في
كتب المذهب وأما
التوصل الى العلم بجملة
عن الاحكام المذكورة

كككون الشخص مصليا أو تارك للصلاة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلته مندوبة أن الولي
مأمور بأن يحرضه على الصلاة ويأمره بها

بخطابات الله تعالى
المتعلقة بأفعال المكلفين
الشرعية العملية
فيقع التكرار (الأأن
يقال بمعنى بالأفعال مايعم
فعل الجوارح وفعل القلب
وبالعامة ما يختص
بالجوارح) فاندفع بهذه
العناية التكرار وخرج
جواب الاشكال المتقدم
وهو قوله بخرج نحو آمنوا
وفاعتبروا لانها من
أفعال القلب

والفساد عبارة عما ذكره مذهب المتكلمين وأمامذهب الفقهاء من الشافعية فحصة الفعل عبارة عن
كونه مسقطا للقضاء والفساد خلافه وصرح به ابن الحاجب في المنتهى وهذا أمر شرعي بلا شبهة لا يابعد
ورود أمر الشرع بالصلاة بالتييمم فحتاج في معرفتها أنها مسقطه للقضاء أم لا إلى توقيف من الشارع لأن
بعضها لا يسقط القضاء كصلاة المتيمم المقيم والتميم افتقدان الماء بسبب الحبس مثلا ما عرفت في
موضعها وبعضها مسقط كصلاة المتيمم المسافر والعاجز عن استعمال الماء للبرد مثلا وبالجملة جعل الآتمدى
في الاحكام العصة والفساد من الاحكام الوضعية وان خالفه ابن الحاجب فيتوقف الجواب على ابطال
كونها حكمين شرعيين (قوله كككون الشخص مصليا أو تارك للصلاة) قيل هما ما يعرفان بالحس فلا
معنى لعددهما يعرف بالعقل وأجيب بأنهما يعرفان بالعقل لكن بواسطة الحس ولك أن تقول المراد بالعقل
غير الشرع فيتناول الحس ولو على سبيل المجاز (قوله ومعنى جواز البيع صحته) المراد بالعصة ههنا ترتب
الانتر المطلوب قال انقاضى في شرح مختصر الاصول وأما في المعاملات فترتب الانتر المطلوب منها عليها (قوله
ان الولي مأمور بأن يحرضه على الصلاة) قيل لا نسلم ان معنى كون صلته مندوبة ما ذكر بل معناه استحقة ان

الثاني فلتنصر يحتمل أيضا بان العصة والفساد يسان من الاحكام الشرعية لان العصة عبارة عن كون الفعل
المأني به موافقا لما ورد به خطاب الشارع والفساد عبارة عن كونه مخالفا فظاهر أنه ما لا يعرف بالشرع بل
بالعقل كككون الشخص مصليا أو تارك للصلاة للواذا لم تكن العصة من الاحكام الشرعية لم يكن جواز البيع
منها أيضا لان معنى جوازه صحته وامامعنى كون صلته مندوبة فهو أن الولي مأمور بأن يحرضه على
الصلاة ويأمره بها فيرجع أيضا إلى فعل الولي فاندفع عبارة هذا الوجه مرد المصنف أولا بأنه لا يصح في جواز
بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها مندوبة وباشارة رده أيضا بما ذكره كرسوى كونها مندوبة أما
الاول فظاهر وأما الثاني فلان الظاهر أن المراد بكون المأني به موافقا لما ورد به الشرع أو مخالفا له كونه كذلك
بانظر إلى الأمر بالفعل وذلك لا يصح في حق الصبي اذ لم يرد بفعله خطاب الشرع كما عرفت في الوجه الاول
ولعل هذا هو السر في تأخير الشارح الجواب عن الرد أولا عن الجواب عن الرد ثانيا رهنا بجناح الاول
أن الآتمدى صرح في الاحكام بان العصة والفساد والبطلان من الاحكام الوضعية فكيف لا تكون من
الاحكام الشرعية فان قيل قد رده ابن الحاجب بانها أمور عقلية لان العصة أما كون الفعل مسقطا
للقضاء وامامواقفة أمر الشارع والبطلان والفساد تقيضها فلنا ما ذكره مختص بحصة العبادات وفسادها
وكلا منافي المطلق ومع ذلك ليس بمستقيم كما أشار إليه المحقق لا يابعد ورود أمر الشرع بالتييمم بالصلاة فحتاج في
معرفة كونها بحصة أو غير بحصة بمعنى كونها مسقطه للقضاء أو لا إلى توقيف من الشارع لان بعضها
لا يسقط القضاء كصلاة المتيمم المقيم وفاقد الطهورين والمرنوط والاعشى المتصرى الذي تحرى له بصيران في
انابن طاهر ونجس فاختلف تحريمها والبصير المتغير تحريمه فيهما وبعضها يسقط كصلاة المتيمم المسافر
والعاجز عن استعمال الماء للبرد ولا يعرف ذلك بمجرد العقل الثاني أن فيما ذكره خطاب الاستصلاح فان
كون العصة والفساد عبارة عن عماد كراغما هو مذهب المتكلمين وأمامذهب الفقهاء من الشافعية
فهى أن العصة كون الفعل مسقطا للقضاء والفساد بخلافه صرح جواه في كتبهم وقد عرفت أن الثاني
شرعي وان لم يكن الاول كذلك الثالث ان المتبادر من قوله كككون الشخص مصليا أو تارك للصلاة انها
أيضا يعرفان بالعقل وليس كذلك لانها حسيان يعرفان بالحس ويمكن أن يدفع بأنهما أيضا يعرفان بالعقل
لكن بواسطة الحس الرابع أن العصة والفساد في العبادات غيرهما في المعاملات ذه ما في الاولى ما قد
عرفت على الخلاف وفي الثانية عبارتان عن ترتيب الانتر المطلوب منهما عليها ما وعدهم فلا يصح قوله ومعنى

أدلتها مع ملكة الاستنباط
هو الفقه بمعنى الملكة
القاضية والاجتهاد
والعلم هو الفقيه المجتهد
(قوله هذا الذي ذكرناه)
اشارة إلى قوله اعلم ان كل
دليل الخ وقوله فالقضية
المذكورة (قوله اذا عرفت
أنواع الحكم) وهى
الفرضية والوجوب
والسنية والندب
والحرمة وكراهة التحريم
والتنزيه والاباحية
فالل دليل القطعي الثبوت
والدلالة يثبت به الفرضية
والحرمة والظني الثبوت

لقوله عليه السلام مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى وأجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع أيضا والجواب ان كلامهما كاشف عن خطاب الله ومعرفة له وهذا معنى كونها أدلة

الثواب بالفضل لا العقاب بالنزول وتحرى الولى امر خارج عنه وقد يجاب بان الصبي المميز وان لم يكن أهلا لفهم خطاب الشارع وما يقتضيه مقصود التكليف فهو أهل لفهم خطاب الولى ثم الندب كما ثبت بأمر الشارع ثبت بأمر الولى وغيره ممن أوجب الشارع طاعته فتكون صلته مندوبة لا يقتضى كونه مأمورا به من قبل الشارع بل يجوز ان يكون بأمر الولى المأمور من قبل الشارع ابتداء فكانه قال ومعنى كون صلته مندوبة كونها مندوبة من قبل الولى لا الشارع ابتداء فلا يكون من الاحكام الشرعية وفيه تأمل (قوله غير متناول للحكم الثابت بالقياس) فيه أن المراد بالخطاب في زعم المصنف ما هو من صفات الله تعالى لا الاثر الثابت بالخطاب فكيف ينقض بالحكم الثابت بالقياس اللهم الا أن يقال انه كلام على التنزل (قوله مظهر للحكم) أى فى الواقع أو بحسب زعم المجتهد فلا يرد عليه أنه مبنى على كون كل مجتهد مصيبا (قوله والجواب أن كلامهما كاشف عن خطاب الله تعالى) فيدل عليه ان أراد خطابه الازلى فالقارئ ان أيضا كاشف عن ذلك فلا يوجب تخصيص السؤال بما وان أراد خطابه اللفظى فلا نسلم ان كلامهما كاشف عنه فالخى أن السؤال غير وارد فيما ثبت به لان كلامهما كاشف عن الخطاب

جواز البيع صحته لانه مبنى على الاتحاد كما عرفت في تقديره الخامس ان الصبي يثاب على صلته ولا يعاقب على تركها كما قرر عندناهم فلا حاجة للتوجيه السادس ان التوجيه الذى ذكره مما لا يدل عليه كون صلته مندوبة باحدى الدلالات الثلاث فكيف يكون معناه ذلك والجواب عنهما موقوف على مقدمتين الاولى ان الوجوب والندب كما اثبتنا بأمر الشارع كذلك يثبتان بأمر غيره كالى الامر والمولى ممن أوجب الشارع طاعته الثاني ان الصبي المميز وان لم يكن أهلا لفهم خطاب الشارع كما قال الآدمى ان الصبي المميز وان كان يفهم لافهمه غير المميز غير انه أيضا غير قائم على كمال ما يعرفه كامل العقل من وجود الله تعالى وكونه متكلما بخطابا مكلفا للعبادة ومن وجود الرسول الصادق المبلغ عن الله تعالى وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود التكليف لكنه أهل لفهم خطاب الولى كما قال فيه أيضا ان الامر بصلاة المميز ليس من جهة الشارع وانما هو من جهة الولى لقوله عليه السلام مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع وذلك لانه يعرف الولى ويفهم خطابه بخلاف خطاب الشارع على ما تقدم الى هذا كلامه واذا عرفت المقدمتين عرفت أن كون الصبي مثابا على فعله وكون فعله مندوبا لا يقتضى شيئا منهما كونه مأمورا من قبل الشارع ابتداء بل يجوز كل منهما ما بأمر الولى المأمور به من قبل الشارع فكانه قال ومعنى كون صلته مندوبة من قبل الولى لا الشارع فلا يكون من الاحكام الشرعية فاندفع الاشكال فان قبل الامر حقيقة في الوجوب كما قرر فينبغى أن يجب على الولى بأمر الصبي بالصلاة بمقتضى الحديث ويجب على الصبي الصلاة بمقتضى أمر الواجب الطاعة بالشرع قلنا الامر حقيقة في الندب أيضا عند الشافعية كما سيأتى في موضعه ان شاء الله تعالى فلا اشكال عليه في (الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت) أقول فى كل من السؤال والجواب بحث أما الاول فلانه ساقط من أصله لان المراد بالخطاب على ما زعم المصنف ما هو من صفات الله تعالى لا الاثر الثابت بالخطاب فكيف ينقض بالحكم الثابت بالقياس اللهم الا أن يقال انه كلام على التنزل وأما الثاني فلانه انما يستقيم اذا وجب كون كل قيا من مساويا وليس كذلك اذ كل مجتهد يخطئ ويصيب اللهم الا أن يقال كونه مظهر للحكم اعم من أن يكون بحسب الواقع أو ظن مجتهد قال (والجواب أن كلامهما كاشف عن خطاب الله تعالى) أقول فيه بحث لانه ان أراد بخطاب الله تعالى خطابه الازلى

القطب على الدلالة وعكسه يثبت به الوجوب وكراهة التصريم والظنى الدلالة يثبت به السنة والندب وكراهة التنزيه على تفاوت في الثبوت والدلالة (قوله بالهكوم به الخ) المراد بالهكوم به ما يتلصق به الخطاب والهكوم عليه الخطاب به كما يقال حكم القاضى على زيد بكذا فالمكلف محكوم عليه وفيه المكلف به محكوم به لا طرف الحكم على ما هو مصطلح أرباب المعقول فالصلاة محكوم عليه والوجوب محكوم به (قوله عن الأدلة الشرعية والاحكام الفرعية يجعلها أو يجعل نوع منها أو عرض ذاتي لها أو مركب من موضوع العلم وعرضه الذاتي أو نوع منه وعرضه الذاتي موضوع المسئلة واثبات عوارضه الذاتية بالدليل أو التقييده من حيث هي عوارض ذاتية له ومنسوبة اليه ويكون مرجع البيان ومحط

الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان أى التصديق ووجوب
 الاعتبار أى القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخماس انه لما أخذ في تعريف الحكم
 التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجنا النظر بيات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون
 ذكر العملية في تعريف الفقه مكررا وأجاب عنهم بان المراد بفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعامل
 ما يخص الجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية
 مكررا الا لأنه متروك ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل أن يقول اذا حمل الحكم في
 تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكررا قطعاً لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على
 ما هو ومثل كون الاجماع حجة تصير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء أو التعبير لا يقال
 معنى كون السنة والاجماع والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني
 لانا نقول حينئذ لا يخرج بقيد العملية

الازلى كما قرأنا بخلاف القياس فانه كاشف عن علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع
 الكواشف عن ذلك الخطاب ولذا عدت الثلاثة أصولا مطلقه والقياس أصلا من وجه دون آخر (قوله
 فيدخل في الاقتضاء الضمني) هذا على رأى من عمم الاقتضاء والتعبير لادراج الحكم الوضعي وأما على
 رأى من حملها على الصريح وزاد قيداً والوضع لادراجها فالذى يمكن له ادراج كون الامور المسد كورة
 حجبا في الوضعي فان الشارع جعل كلاً من السنة والاجماع والقياس حجة على الاحكام فكونه حجة
 بوضع الشارع (قوله لانا نقول حينئذ لا يخرج بقيد العملية) أوجب عنه بان المراد بالعمل في قوله وجوب
 العمل بمقتضاها اما وجوب الاستدلال بما والاقتضاء بموجبهما أو وجوب الامتنال بما والفعل بموجبهما أعم
 من فعل القلب والجوارح اذ تلك الأدلة لا تقتضي العمل بالجوارح البتة فيخرج حينئذ بقيد العملية لان
 المراد بها ما يتعلق بفعل الجوارح خاصة وبهذا ظهر ان التقييد بالعملية يخرج وجوب العمل بمقتضى
 الثلاثة ولا يخرج باخراج مثل جوا الاجماع ووجوب القياس كادل عليه قوله ويمكن أن يقال الخ على
 أن الظاهر أن جواز الاجماع يحتمل كافي جواز البيع وقد سبق منه أن الصحة أبست حكما شرعيا فكيف
 قال ههنا وهو حكم شرعي وبالجملة الحكم الشرعي من معاني الجوارح هو الاباحة ولا يصح في الاجماع فلو قال

فلا ربه لتخصيص السؤال بهما لان القرآن أيضا كاشف عن الخطاب الازلى وان أراد به الخطاب اللفظي
 والان لم أن كلا منهما كاشف عنه فالحق أن السؤال غير وارد فيما ثبت بهما لان كلا منهما كاشف عن
 الخطاب الازلى كما قرأنا بخلاف القياس فانه كاشف عن علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة
 واجماع الامة الكواشف عن ذلك الخطاب ولذا عدت الثلاثة أصولا مطلقه وهو أصل من وجه دون
 وجه كاسياني ان شاء الله تعالى قال (ولقائل أن يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه الخ) أقول بهي
 أن المصنف قد جوز فيما سبق حمل الحكم على المصطلح فعلى هذا ذكر العملية زائدا البتة لان فائدتها
 سبق لا بالخروج مثل وجوب الايمان ومثل كون الاجماع حجة والاول خارج عن تعريف الفقه بقيد
 الشرعية والثاني عن تعريف الحكم بقيد الاقتضاء أو التعبير وفيه بحث لان مثل كون الاجماع حجة من
 الخطاب الوضعي فان عمم الاقتضاء لم يخرج بمثل ذلك عنه بذلك القيد لتساوله له أيضا والا فدخل بقيد
 الوضع قال (لانا نقول حينئذ لا يخرج بقيد العملية) أقول فيه بحث لان عدم خروجه به عما يلزم اذا
 لم يكن معنى العملية ما يتعلق بفعل الجوارح فكانه بنى الجواب على عبارة السائل حيث قال وجوب العمل
 بمقتضاها وظاهر أن ليس العمل ههنا بمعنى العملية في تعريف الفقه لانه اما معنى وجوب الاستدلال بها
 والابتداء بموجبهما واما بمعنى وجوب الامتنال والفعل بموجبهما أعم من فعل القلب والجوارح اذ تلك الأدلة

البحث هو المحمول دون
 الموضوع (قوله موضوع
 هذا العلم) موضوع العلم
 ما يثبت فيه عن عوارضه
 الذاتية وهي المحمول
 بالمسواة الذي يلحق
 الشيء لذاته كما تقدم ذكر
 للانسان وربما يقال له
 العرض الاول والمساوية
 سواء كان جزأ منه كالمدرك
 للامر الجيب أو خارجا
 عنه كاضاحل الجوارح
 أنه متجهب فان قيل
 المساوية وغيرهما من
 النسب انما هي للمفهومات
 ولا شك أن مفهوم
 المتجهب والمدرك ليس
 معرروضا حقيقيا
 للضاحل والمتجهب
 لا اقتضاء مناط الصدق
 ومصداق الحمل وهو
 قيام مبدأ المشتق به في
 الموضوع أوجب بأن
 الامر المساوي من حيث
 مفهومه معروض ذاتي
 ومن حيث أنه مأخوذ
 مع طبيعته الموضوع
 ومتمم معها ولو بالعرض
 معروض لعرض ذاتي
 آخر فالقائم بالمعروض

(والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع) سواء كان الخطاب وارداً في عين هذا الحكم أو وارداً في صورة يحتاج إليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فتكون أحكامها شرعية إذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس (فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نقاه كونها عقليين) اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الأفعال وقبحها يدركان عقلاً وبعضها لا يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحاً جامعاً مانعاً على هذا المذهب وأما عند الأشعري واتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع أن حسن التواضع والجلود ونحوهما وقبح اضدادهما لا يعدان من الفقه المصطلح عند أحد فيدخل في حد الفقه المصطلح ما ليس منسباً فلا يكون هذا تعريفاً صحيحاً للفقه المصطلح على مذهب الأشعري

ويلزم أن يكون العلم به من الفقه ويمكن أن يقال ان التقييد بالعملية يفيد استخراج مثل جواز الاجماع وجوب القياس وهو حكم شرعي (قوله والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع) بنفس الحكم أو بأصله المقيس هو عليه فيخرج عنها وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع أو القياس حجة على تقدير أن يكون حكماً وانما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشارع لان التقدير ان الحكم مفسر بخطاب الله تعالى الى آخره وحينئذ يكون تقييده بالشرع تكريماً وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشارع في قوله ما لا يدرك لولا خطاب الشارع اذ لا مجال للعقل في ذلك الاحكام فلو كان خطاب الله تعالى الى آخره تعريفاً للحكم على ما زعم المصنف لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشارع تكريماً للشيء أي نفس مفسر (قوله فيدخل) يريد ان تعريف الفقه على رأى الاشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع أي وجوبها أو نهيها ما وقع العقل والتكبر أي حرمتها أو كراهتها وما أشبه ذلك لانها أحكام لا يدرك لولا خطاب الشارع على رأيهم مع ان العلم هاهنا من علم الاخلاق لا من علم الفقه وأقول انما يلزم ذلك ان لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كقبول الامور المذكورة اخلاق ملكات نفسانية جعل المصنف العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بأنه يراد عملاً

مثل وجوب الاجماع لكلام أولي (قوله وحينئذ يكون تقييده بالشرعي تكراراً) أو حمله على انصرح بما علم التزاماً كما حل الشارع الاستدلال في تعريف ابن المطالب عليه لا يقول بمثله المصنف ولا اجزم باستدلال التقيد الاستدلال وانزاعه لشارح ههنا يلزم استدلالاً قيد الشرعي على مذهب الاشاعرة مطلقاً فتأمل (قوله والامور المذكورة اخلاق الخ) قد يجاب عنه بأن تلك الامور كما تطلق على الملكات تطلق على آثارها التابعة لها من أفعال الجوارح وهي التي حكم المصنف بطلان طردا تعريف بالتعريف بها ورد بان الخطابات المتعلقة بتلك الاعمال من الاحكام العملية والعلم ههنا يدخل في مسمى الفقه فلا ضير حينئذ في دخولها في تعريفه بل يجب وأنت خير بان دخول العلم بكل من تلك الاعمال في مسمى الفقه محتمل نظر في تدبر (قوله وقد صرح فيما سبق بأنه يراد عملاً الخ) قد يعتذر عن هذه المخالفة بأن الاحكام العملية يراد بها ما يست باعته قاده كلامية عرفاً فتناول الخلفية بخلاف قولنا عملاً فان الاصطلاح ما جرى في

لا يقتضي العمل بالجوارح البتة وذلك ظاهر واما قوله ويمكن أن يقال يعني في جواب قوله وتفاضل أن يقول رد عليه ان العملية حينئذ ان كانت بمعنى ما يتعلق بفعل الجوارح فلا وجه تخصيصها بانخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس بل يخرج وجوب العمل أيضاً بمقتضى الثلاثة لما عرفت آنفاً وان كانت بالمعنى الاعم فلا يفيد استخراج ما ذكر لانه مندرج فيه كما لا يخفى وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشارع الخ هذا رد لكلام المصنف ونظر به ان ما في العبارة من عبارة عن حكم العقل وقد تقر عندهم أن الاحكام لافعال العقلية فيلزم ورود الشرع فيكون قولنا ما ورد به خطاب الشارع وما لا يدرك لولا خطاب الشارع من المآل واضراً ضرورة فلو كان خطاب الله تعالى تعريفاً للحكم المأخوذ في تعريف الفقه على ما زعم المصنف لا للحكم الشرعي مطلقاً لكان ذكر الشارع تكراراً للشيء سواء فسر بما ورد به خطاب الشارع أو بما لا يدرك لولا خطاب الشارع فيدخل في حد الفقه كما هو من هدي قال (وأقول) انما يلزم ذلك ان لو كانت هذه الاحكام أقول يمكن دفعه بأن ما ذكر من التواضع والجلود ونحوهما وكذا اضدادها كما يستعمل في الملكات النفسانية والاخلاق الباطنية كذلك يطلق على آثارها التابعة لها من أفعال الجوارح بحيث حكم في الاول بأن الاحكام المتعلقة بالامور المذكورة غير عملية أراد بها تلك الملكات والاخلاق بشرية قوله تارة أي الاخلاق الباطنية والملكات النفسانية أخرى كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلاة ونحو ذلك وههنا أرادها آثار تلك الامور بقية قوله حسن بعض الافعال وقبحها يدركان عقلاً وبعضها لا يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل

(ولا يرد عليه) أي على حد الفقه المصطلح (التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة لأخراج مثل الصلاة والصوم فانها منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل) اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلاة والصوم وأمثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجودها وليس كذلك فأقول هذا القيد ضائع لا نالنا سلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجودها لان المراد من الاحكام ليس بعض الاحكام وان قيل فان الشخص العالم بمائة مسألة من أدلتها سواء علم كونها من الدين ضرورة أو لم يعلم كالمسائل الغربية التي في كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجود الصلاة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعالم بمائة مسألة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحده ليس بفقيه فلا معنى لأخراجها منه بذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يرد بالاحكام الكل

على معرفة النفس مالها وما عليها الخرج علم الاخلاق وان معرفة مالها وما عليها من الوجودات أي الاخلاق الباطنية والملاكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره ثمة أو ذهل عن قيد العملية ههنا (قوله ولا يرد عليه) المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقهيا اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلاة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلم المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا لانه لا يرد كونه قيد الاكتساب أو الاستدلال فالامام قيد في المحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلاة والصوم فانه لا يسمى فقهيا حتى أنه لا يدخل في معنى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به في قيد العملية لا بمعنى أنه لو لم يحتراز عنه لزم أن يكون العالم بمجرد وجوبها فقيها على ما فهمه المصنف فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على أن الفقيه من له الفقه والفقه ليس علميا ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة أو مسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسألة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصلا هم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخرجها عن تعريفهم الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا ولا القول بكرانها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم (قوله ثم اعلم انه لا يرد بالاحكام) اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل أي المجموع واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالصنف أو لا أكثر كالمسئلتين

ذلك على ما ذكره اريد به جهة المباشرة فخرج الاخلاق اذ هي ملاكات لا مباشرة فيها وأنت خير بان حمل العمليات على مائة ناول الخلقية بنا في قوله سابقا ومن العمليات علم الفقه هذا واعترض على قول المصنف حسن بعض الافعال أو قبضها الخ بأنه ان أراد ببعض الافعال فعل الجوارح لا يصح قوله بل هو علم الاخلاق وان أراد أعم لا يستقيم قوله والثاني هو الفقه والجواب اختيار الثاني فان معنى العموم عدم التقييد لا التقييد بالعدم ليتناول قوله والثاني هو الفقه فتأمل (قوله على ما صرح به في قيد العملية) دفع لما ينوهم من أن فيما ذكره اخراج الكلام عن ظاهره بلا دليل وحاصل الدفع ان الدليل نصح الامام به حيث قال انه امتاز عن العلم بكون الاجمع والقياس وخبر الواحد حجة فان كل ذلك أحكام شرعية مع أن

هو علم الاخلاق فان من الظاهر ان الملاكات النفسانية والاخلاق الباطنية ليست بالافعال قال (المصطلح بين الشافعية الخ) أقول قال الامام في المحصول انما قولنا لا يعلم كونها من الدين ضرورة احتراز عن العلم بوجوب الصلاة والصوم مثلا فان ذلك لا يسمى فقهيا وظاهر عبارته مشعر بان ذلك القيد اذا لم يذكر لزم ان يسمى العلم بما ذكره فقهيا ولو اذاعتس عليها المصنف لكان الشارح أخرجهما عن الظاهر بأن معنى لا يسمى فقهيا لا يدخل في معنى الفقه ولا يعد منه في اصطلاحهم بقربته ما صرح به في قيد العملية انه احتراز عن العلم بكون الاجماع والقياس وخبر الواحد حجة فان كل ذلك أحكام شرعية مع ان العلم بها ليس من الفقه ثم الدليل على كون اصطلاحهم هذا ما ذكره الامام الغزالي في اوسيط والامام الرازي في المحصول وانقاض البضاوي في الغاية القصوى والعلامة الشيرازي ومن تبعهم في شرح مختصر ابن الحاجب وشرح المنهاج بأسرهم ان قولنا المكتسب من أدلتها التفصيلية احتراز عن العلم بوجوب الصلاة والصوم والحج والزكاة وما اشتهر كونه بالضرورة ومما اشتهر ما اشتهر في زمن المجتهدين لان كلاً من الضرورة والاستدلال انما هو بالنظر اليهم فلا عبرة بالاشتهار في غير زمانهم فمن لم يدرك ما ذكرنا حتى شنع على الشارح ومن قصر الاصطلاح على الامام فقد قصر عن درك الحق ونيل المرام وسجل على نفسه بالغبارة والنوابة والحرمات بالمسرة عن الدراية والرواية قال (بأن المراد بالاحكام اما الكل وهو ظاهر) أقول قيل ههنا قسم آخر محتمل وهو ان يرد بعض معين ليس له نسبة معينة الى الكل كالعشرة والمائة مثلا

مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة أما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها اكثر منها وعدم انقطاعها مادامت الدنيا غير داخلية تحت حصر الحاضر من وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا تنكاد تنهاهي فلا يعلم احكامها جزئيا فجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيلا لانه لا ضابطه تجزمها باختلاف الحوادث اختلافالا بدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقها واما الثاني فلان بعض من هو فقيهه بالا جماع قد لا يعرف بعض الاحكام كالكسب مثلا عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين لا أدري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وهذا يظهر أنه لا يصح أن يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول وأما الرابع فلا يستلزم أن يكون العالم مسألة أو مسألتين من الدليل فقها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به هنا بل أشار اليه بلفظ ثم أي بعد ما لا يراد البعض وان قل لا يراد الكل الى آخره وههنا بحث وهو أن من الاحكام ما يصح حله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو

العالم به ليس من الفقه ولم يقل ليس فقها (قوله ولا كليا تفصيلا بان يعلم أن كل فرد من أفراد هذا النوع من الحوادث حكمه الوجوب وكل فرد من أفراد النوع الفلاني حكمه الندب وعلى هذا أما لاحاطة كليا اجابا فليس بمعرفتها ما نحن فيه لان المعترف في الفقه الاحاطة التفصيلية ولذا قيل في تعريفه من أدلتها التفصيلية (قوله والجهل بكمية الكل) أي الجهل بها على الوجه الذي ههنا وهو أن لا يكون الكل داخل تحت الضبط فلا يراد أن كمية الكل قد تكون مجهولة وبعض الكسور معلوما كما في مقدار حنطة جعل قسمين بالتضمين فاننا وان كنا لا نعلم مقدار الكل وان هذا نصفه بالتعيين لكننا قد نعلم جزمان هذا القسم أكثر وذلك لان ما ذكره موجود داخل تحت الضبط بالحس بخلاف ما نحن فيه من الاحكام فالقياس مع الفارق على أن الحمل على البعض ولو بكونه أكثر مما لا مبالغ له اذ لا دليل هناك على عهد

وهو باطل لانه مندرج في القسم الرابع لانه داخل تحت المطلق اذا اطلاق ليس بقيد هذا كما قال (فلا يعلم احكامها جزئيا جزئيا الخ) أقول أي لا يعلم حكم كل حادثة معينة من جزئيات الحوادث بأنه الوجوب أو الحرمة أو غير ذلك لانها وان تهاهت في نفسها كما سبق لكها من الكثرة بحيث لا تبقى ما القوة البشرية ولا كليا تفصيلا أي لا يعلم حكم كل حادثة جزئية من جزئيات هذا النوع من الحوادث وحكم كل حادثة جزئية من جزئيات ذلك النوع منها بأنه الوجوب أو الحرمة أو غيرهما لانه موقوف على أن يعلم تلك الأنواع الجامعة للأفراد ولا وجود لها بحيث يمكن تحصيلها لان الحوادث من الاختلاف بحيث لا تدخل تحت الضبط والحصر فلا تحصل تلك الأنواع بالضرورة قال (وأما الثالث فلان الكل مجهول الكمية) أقول يعني أن كمية الكل مجهولة لما عرفت أنه لا يحاز ولا يدخل تحت الضبط ولا شأن أن الجهل بكمية الكل بهذا الوجه يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره بالضرورة ولم يذكر هذا الوجه صريحا كما لا على ما سبق قال (ولهذا) أقول أي استلزام جهالة كمية الكل جهالة كمية الكسور المضافة اليه يظهر أنه لا يصح أن يراد أكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول لانه انما يعلم يقينا اذا علم حكم الكل بأن يؤخذ بان الفعل ويدخل تحت الضبط والحصر بوجه من الوجوه المتعبرة والاحكام ليست كذلك لما عرفت فانه جعل ما قيل ان الجهل بنصف الشيء يستلزم الجهل بالآخر الشيء كافي مقدار حنطة جعلنا قسمين بالتضمين فاننا لا نعلم أن هذا القسم نصفه بالتعيين وربما يعلم جزمان هذا القسم أكثر وذلك لان ما ذكره موجود داخل تحت الضبط بالحس بخلاف ما نحن فيه من الاحكام فيكون قياسها عليه قياسا مع الفارق قال (وههنا بحث وهو ان من الاحكام الخ) أقول حاسله

لان الحوادث لا تنكاد تنهاهي ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لوجود لا أدري ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف أو الاكثر للجهل به ولا التيهو للكل اذ التيهو البعيد قد يوجد لغير الفقه والقريب مجهول غيره من ضبط ولا يراد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حياتهم كافي حنيفه رجه انه لم يدور الدهر والخطأ في الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساع وأيضا لا يلقى في الحدود ان يذكر العلم ويراد به تيهو مخصوص اذ لا دلالة للفظ عليه أصلا واذا عرفت هذا فلا بد أن يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال

فانم به لاتحادهما واما

بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل
 القوم أو كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم والعكس
 وان التزم المصنف أن معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد أو البعض فقط فعدم تناهي
 الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر أنه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع
 ويدخل في الوجود على التفصيل وملتفت اليه ذهن المجتهد حيث علل عدم اعادة الاول بلا تناهي
 الحوادث والثاني بشيئ لا أدري ولما أجاب ابن الحاجب

واعلم أن التكسر في اصطلاح الحساب عبارة عن واحد أو ما تألف منه مضاف الى جملة أكثر منه بشرط
 واحدا كالأعداد من الاثنين المفرسين واحدا أو كالتنين من الخمسة المقرضة كذلك وهو على ضربين
 أصم وهو الذي لا ينطق به الا بالجزء منه كجزء من أحد عشر ومنطق وهو الذي يمكن أن ينطق به والمراد
 ههنا بالكسور المنطقية (قوله وان التزم الخ) أو رد كلمة ان الدالة على الشئ لان هذا الالتزام بعيد
 من العبارة فان معرفة جميع الاحكام لا تتناول معرفة بعضها فقط الا أن يقال انها تتناول بمعوم المجاز
 ما يتعلق بكل واحد والبعض فقط (قوله والظاهر أنه قصد بالكل الخ) انما قال الظاهر لان التعليل
 بعدم تناهي الحوادث لا يستلزم هذا القصد اذ الحوادث الآتية أيضا غير متناهية بمعنى انها لا تدخل تحت
 الضبط والحصر الا أن اللاتناهي للمالم يكن حقيقيا لا تقضاه اذ التكليف باعتبار المجموع من الماضية
 والآتية أظهر في معنى اللاتناهي على أنه لا وجه تخصيص الاحكام بالآتية والظاهر أن يجعل الجمع
 المعرف باللام على المجموع بقرينة ذلك لتعليل (قوله ويدخل في الوجود على التفصيل) أي حقيقة

أن جعل كل الاحكام مقابلا لكل واحد منها غير صحيح اذ معرفة كل الاحكام معرفة كل واحد والعكس
 غاية الامر ان يعتبر في الاول ضوابط حاصرة لها دون الثانية وبمجرد ذلك لا يتغيران بحيث يختلف حكمهما
 فان ادعى المصنف الفرق بينهما والتزم أن معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد أو البعض فقط
 فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك ولا يصح عدم اراثة لجواز أن لاتناهي في نفس الامر ويحصل
 المقصود في ضمن البعض المدكور فان قيل لا وجه لالتزام المصنف ذلك لانه ان أراد بكونه اعم العموم
 المصطلح يعني قوله بعد دخقه ولا يرد كل واحد عتلا ان الخاص يتنفى بانتفاء العام وان أراد به الشمول فعدم
 تناهي الحوادث كيف لا يتناقها فلنا المراد الاول ولا عبرت في كلامه لان الخاص وان كان يتنفى بانتفاء
 العام لكن ارادة الخاص لا تتنفى بانتفاء ارادة العام والمنتهى ههنا ارادة العام لا هو قال (والظاهر انه
 قصد الخ) أقول هذا جواب عن البحث باثبات المتغير بغير الكل وبين كل واحد يصح التقابل بينهما الا أن في
 قوله حيث علل بجذوه وان التعليل لا يدل على تعيين هذين المعنيين أما الاول فلان الحوادث الآتية
 أيضا غير متناهية بمعنى انها لا تدخل تحت الضبط والحصر فارجح ضم الاحكام الماضية الى الآتية وأما
 الثاني فلان الوقوع والدخول في الوجود على التفصيل ليس بالزمني في شئ لا أدري لجواز أن يثبت بانظر
 الى الاحكام المفروضة الوقوع فلو قال والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام سواء كانت الماضية والآتية
 أو الآتية فقط وكل واحد بما يلتفت اليه ذهن المجتهد سواء وقع أو لا حيث علل أو لا لم يرد شئ عليه قال
 (ولما أجاب ابن الحاجب) أقول اراد ببيان ان قول المصنف ولا للتهيب وللعلل أو رد على ابن الحاجب لكنه لوح
 في اثناء تقريره الى ان في اعتباره نسا هلالا ان المفهوم ههنا ان يريد ابن الحاجب بالاحكام التهييب لذلك وقوله
 ولما فسر التهييب بكون الشخص الخ إشارة الى أن قول المصنف ولا يراد أنه يكون بحيث الخ زود لثبوت سير ابن
 الحاجب التهييب بما ذكر من وجوه أربعة أجاب الشارح عن كل منها يمكن رد الاول والرابع اما الاول فبان
 معنى التهييب وإذا كان ما ذكره الشارح واعترف به يكون منعه كون عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض

الذي يلحقه بواسطة أمر
 ميبين أو أخص أو أعم
 سواء كان جزأ أو خارجا
 فهو العرض القريب
 ومن أحوال الميبين
 والاختصاص والاعم لا يعث
 عنه في العلم (قوله فيبحث
 عن العوارض الذاتية
 للدلالة كما يقال الكتاب
 يثبت الحكم والامر يفيد
 الوجوب والعام يوجب
 القطع والعام المخصوص
 بالبعض حجة (قوله وعن
 العوارض الذاتية
 للاحكام) كما يقال الحكم
 يثبت بالكتاب والوجوب
 بالامر واليقين بالدليل
 القطعي والحكم الاجتهادي
 يحتمل الخطأ (قوله
 كالاتصاف) وهو الحكم
 بدليل يلوح للفقهاء
 ويقابل القياس الجلي
 الذي يسبق اليه الافهام
 من استحصنه عدم حدنا
 واعتقده حسنا (قوله
 واستصحاب الحال) وهو
 الحكم شبيئون أمر في
 الزمان الثاني بناء على
 ثبوت في الماضي وهو
 حجة عند الشافعي وليس

بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التمييز لذلك رده المصنف بان التمييز البعيد لحاصل تغير الشبهة والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان اى قدر من الاستعداد يقال له التمييز القريب ولما فسرا التمييز بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستماعه المأخذ والاسباب والشرايط التي يتمكن بها من تخصصها ويكتفي به الرجوع اليها في معرفة الاحكام رده المصنف باربعه اوجه يمكن الجواب عنها بانها لا انسد لم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء او الخطأ في الاجتهاد بنا في التمييز بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك

أو فرضا لا يرد على تعديله بشيئ لا أدري من مالك رضى الله عنه أن ذلك اثبت بجواز أن يكون بال نظر الى الاحكام المفروضة الوقوع نعم لو قال وبكل واحد مما يلتفت اليه ذهب المجتهد لكان اظهر (قوله بان المراد بالاحكام المجموع) فظهر بهذا لفساد ما في عبارة المصنف من التسامح حيث قال لا يرد بالاحكام الكل ولا واحد ولا التمييز للكل اذ المقهور منه ان ليس المراد بالاحكام التمييز وليس المعنى على ذلك بل على انه ليس المراد بالاحكام المجموع والعلم بها التمييز (قوله بنا في التمييز بالمعنى المذكور) حاصله ان المراد من التمييز هو ان يحصل له ما يتوقف عليه حكم من الاحكام الخصة من القواعد المصرفية والصورية وغيرهما فعدم تيسر معرفة بعض الاحكام لامور خارجية لا ينافي حصول تلك القواعد الذي جعل التمييز عبارة عنه لكن فيه نظر لانه لما اعتبر في تلك المأخذ كفاية الرجوع اليها في معرفة الحكم ولم تيسر تلك لمعرفة لبعض من هو مجتهد بالاتفاق مدة حياته بعد اجتهاده كان منافيا للتمييز القريب بالمعنى المذكور وما قيل من ان الشارح اشار الى دفع هذا النظر بقوله بالمعنى المذكور فان المعنى السابق هو ذكر الشرايط والاسباب والمأخذ والاشارة فيه الى ارتفاع الموانع فيجوز ان يكون تخلف العلم لوجوده منع مردود

لفقهاء مدة حياته منافيا بالمعنى المذكور بعد اذ المراد كوران في معرض ان لا يصلحان للاستدلال فلا تعارض الادلة لا يقتضى الجهل للحكم كما ذكر الشارح في بحث المعارضة والترجيح لانه يجوز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الرأى الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف رجوع الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع التقيضين او ارتفاعهما او انصاح كما يلزم شئ من ذلك عند عدم شئ من الدليلين وأما الثاني فلان المانع اذ المراد مدة الحياة فعدم تيسر بعض الاحكام بمثل ذلك المانع كيف لا يكون منافيا للتمييز القريب بالمعنى المذكور وأما قوله أو معارضة الوهم العقل الخ فترتيب بقوله أو للظواهر في الاجتهاد لا كلام فيه وأما رد الرابع فبان استعمال العلم في الملكية وان كان شائعا كذا اذا أطلق ولم يذكر له متعلق لم يقدر حتى اداد كذا وقد يتيسر معنى الادراك والتحقق ان المعنى الحقيقي لفظ العلم هو لادراكه لهذا المعنى متعلق هو المعلوم وله تابع في الحصول لكون ذلك التابع وسيلة اليه في البقاء والملكة وقد أطلق لفظ العلم على كل منها ما يقبضه عرفية أو اصطلاحية أو مجازا مشهورا فاذا ذكر بلا تعرض للمتعلق بجواردة كل من اثلاثه بحسب المقام وأما اذ قرن بذلك المتعلق بتعيين الاول فان قيل ثبت ان الملكية لا تراد بالعلم لكن لم لا يجوز ان يراد بالعلم الاحكام مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب نظر الى الحدوث أو العكس نظر الى البقاء فلان المجاز لا يبدل من قرينه تمنع المعنى الحقيقي وترجح المجازي وههنا لا وجود لها ولذا قال المصنف لادلالة لفظ عليه أصلا فان قيل قدم المصنف ههنا ارادة المعنى القريب من العلم بالاحكام وقد قال فيما اختاره من التعريف مع ملكة الاستنباط مما اراده به غنة فحين يزبد به ههنا ما أورده علينا فوارد عليه غنة والدفع فلنا الارجه ان مراده بملكه الاستنباط غنة على ما ذكره الشارح ملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام فبان ذلك من ملكة استنباط حكم كل واحد من الحوادث من أدتها اخترا ن ان مراده بالاحكام البعض

بجعة عندنا في الاثبات بل في البقاء (قوله كما بحث عن الاجتهاد) فانه ليس بحثا عن أحسوال الادلة والاحكام بل مما يتعلق بها (قوله ونحوه) فيدل كعباثة الترجيح والتعارض (قوله وأمثال) ذلك ككونها عبارة أو اشارة أو دلالة أو اقتضاء أو محكما أو مفسرا (قوله ومنها ليس كذلك) كقواعد القراءة وكون الاية ممكنة أو مدنية والكلمة مبنيّة أو معرفة منصرفه أو غير منصرفه ثلاثية أو باعية سالمة أو مضاعفة أو معتلة أو فضيحة أو بليغة أو غير ذلك (قوله يقع محمولات) انما جمعها باعتبار تعدد ما ثبت به من الوجوب والحرمية (قوله وقد يقع محمولاتها الخ) فان قيل اذا وقع العرض الذاتي محمولاتها كان مجبوعا عنه فبمعنى عدده مما لا يصب قلنا لا يلزم منه أن يكون البحث من حيث الاثبات

تعارض الأدلة أو وجود الموانع أو معارضة الوهم العقل أو مشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولا نسلم أن شيئاً من الأحكام التي لم يرد بها نص ولا إجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ رضي الله عنه حيث اعتمد الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبي عليه السلام فإن لم يكن محلاً للاجتهاد ولا نسلم ان لادلالة لفظ العلم على التيهو والتخصيص فإن معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذائع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فإن المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها أيضاً الصنعة لأنفس الادراك كقولهم وجه الشبه بين العلم والحياة كونها جتهتي ادراك (قوله بل هو العلم) تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط بمعلوماته

(بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي تفرغ من نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من أدلتها

بأن مانعة شئ في قوة شرطية ضده فيندرج ارتفاع لموانع في وجود جميع الشرائط (قوله لتعارض الأدلة) قبل تعارضها لا يستلزم الجهل بالحكم لأن الحكم حينئذ هو التوقف كما ذكره الشارح في بحث المعارضة والترجيح وأجيب بان الحكم بان تعارض الأدلة يقتضى الجهل به ما هو من الاحكام الخمسة التي هي الوجوب والحرمه والندب والاباحة والكرهه اذ لا يخرج في نفس الامر وان لم يعلمه (قوله أو معارضة الوهم العقل) قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما أجيب بأن مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة ان يجذب النفس الى استعمال آلة الوهم فيها احقسه أن يستعمل فيه العقل وذلك لان انهما بالحس والوهم ومدركتهما أكثر (قوله ولا نسلم ان شيئاً من الاحكام) قيل كون بعض الحوادث مما لا مساغ للاجتهاد فيه حق لانه ربما لا يعلم شرائط القياس أو تشبهه كافي سور الحمار والبغل فلا يكون للقياس فيه مساغ وأنت تجيب بان هذا لا يدل على ان ليس للاجتهاد فيه مساغ بل هو من قبيل ما تخفف فيه علم المجتهد لتعارض الأدلة أو نحوه وقدمر أنه ليس بمناف للتيهو قسماً (قوله ويدل عليه حديث معاذ رضي الله عنه الخ) قيل حديث معاذ رضي الله عنه لا يدل على ذلك بل هو أن يكون عدم قوله عليه السلام فإن لم يكن للاجتهاد مساغ بناء على ظهور امر اجعته اليه عليه السلام فيما لا مساغ فيه للاجتهاد ولا يخفى أنه كلام على السند (قوله شائع ذائع في العرف) فيه بحث لان الملكة التي اطلاق العلم عليها في العرف شائع ملكة الاستحضار لا ملكة الاستصحاب أعنى التيهو والفرق ظاهر وقد يجاب أيضاً بان اطلاق العلم على الملكة اذ لم يذكر له متعلق ولم يذكر أيضاً وهما قد ذكر فلا مساغ لارادة الملكة وهذا اغمايم اذا جعل قوله بالاحكام ظرفاً لغوا متعلقاً بالعلم وأما اذا جعل ظرفاً مستقراً على أن يكون المعنى هو العلم المتعلق بالاحكام فلا ردمر أن متعلق الظرف المستقر قد يكون فعلاً خامساً فليست ذكر (قوله كقولهم وجه الشبه الخ) لا يخفى أن العلم اذا حل على الاصول والقواعد صح تشبيهه أيضاً بالحياة لأنها طرق مفضية الى الادراك الجزئية نعم لوجه لكون العلم المشبه به بمعنى الادراك اذ لا معنى لكون الادراك المطابق جهة للادراك المطلق وان كان الادراك المخصوص قد يكون جهة لادراك مخصوص كما ان العلم بالدليل جهة للعلم بالمدلول اللهم الا أن يقال الطريق المفضى الى الادراك الجزئية مجموع المقدمتين بل العلم بهما نفس الاصول التي هي الكبريات الصغريات سهولة الحصول كما

ومقصود بالذات (قوله أو نحوه الخ) ككونه متعلقاً بفعل المجنون والسفيه (قوله كقولنا الحكم المتعلق الخ) الامثلة لثلاثة وقعت على ترتيب اللف والذشر (قوله بعد مباحث لادلة) لما ان للدليل تقدماً على المدلول والبحث عنه أهم في فن الاصول (قوله راجع الى احوال الموصل ايصالاً قريباً) كالمعريف والجهة أو بعيداً كالكليات الخمس والقضايا (قوله انها قابلة للعدد) لكونها مركبة من الجنس والفصل أو غير قابلة لكونها بسيطة لاجزائها (قوله وفي بعض كتب الاصول) كالاحكام لا تمدى فانه جعل موضوع اصول الفقه هو الأدلة الاربعه من حيث

ولا فساد ههنا لانها ليست بقوله بل شرطاً لكون العلم بالاحكام المذكورة فقها كما سيأتي فتدبر ولا تكن من الغافلين قال (تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط بمعلوماته) أقول يعني ان المصنف لما حكم بفساد التعريف المنقول عن الشافعية بعدم تعيين المراد منه بحيث لم ينضبط به معلوماته اختار تعريفها ضابطاً لها فان الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها والتي اعتمد الاجماع عليها أمور معلومة مضبوطة وقد جعل الفقه عبارة عنها غايته انه شرط الاقتران الملكة به كإسباني وهو لا يخرج المعلومات عن الاضباط اقول

الفتاوى والاحتجاجات لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو
توقفت الفتاوى عليها لزم الدور فان قيل هذا غير مستقيم في اول القائلين وأما من بعده فيجوز أن يشترط
فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير لزوم دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليل
بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده ولو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف أقوال
المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة اجماع فان قيل المسائل القياسية مما اظهر نزول الوحي بها
اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الاخر العلم بما اقلنا نزول الوحي بها مما اظهر للمجتهد السابق
لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر من نزول
الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا اجاب الاول ان المقصود تسمية الفقهاء المصطلح بين القوم وهو

ان المراد بظهور نزول الوحي ما فهمه المجتهد اياها منسما بما بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء سواء
كان الوحي من اقسام الظهور او الخفاء فلا يبقى الا الاحكام القياسية ويحتمل ان يراد فهمه اياها من
التصريح الظاهر المدل على المراد فيبقى مع الاحكام القياسية سائر الاحكام الاجتهادية المستفادة
من النصوص بطريق الاجتهاد ولذا لم يجز بان توجيه الاول (قوله قلنا لا يجوز للمجتهد التقليل) فيه
بحث وهو ان هذا الجواب لا يدفع السؤال اذ السؤال انه يجوز ان يشترط في ضرورة من بعد اول القائلين
ففيها العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور بان يقال فتاواه موقوفة على العلم
بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول ولا يتوقف العلم بها على فتاواه لانه يجوز ان يشترط فيه
بعد ما صار فيها العلم بالمسائل القياسية فاذا لم يكن مجتهدا بعده يجوز ان يقلد المجتهد الاول في منسبته

الاجتهاد قال (فان قيل المسائل القياسية الخ) اقول السؤال موجه لان قوله التي قد ظهر نزول الوحي بها
ملاحظة ما تقر ان القياس مظهر لا مثبت يقتضي ان تكون المسائل القياسية مما اظهر نزول الوحي بها
وكذا الجواب لان الظهور لما كان ظاهرا لا ينكره في دفع السؤال المصير الى ما ذكره اولاً والتفصيل
بكونه لا بتوسط القياس (قوله لا في الواقع) فان ظهور المجتهد السابق عما هو بطريق الظن وهو لا يجب ان
يطابق الواقع قال (ثم ههنا اجاب الاول ان المقصود تسمية الفقهاء المصطلح) اقول الجواب عن الاول
انه ان اراد بالخصوص والتعيين الشخصي فلا نسلم ذلك بل كل علم من العلوم المدونة كل ما يوجد في ضمن
افراد قائمة بعلمائه على ما تقر ان أسماء المعالوم اعلام جنسية وان اراد الوحي لمنه ولكنه يخالف
ما نسب الى المصنف من القول بانه امم المفهوم كل ما نسب له بحسب الابام والاعصار فارضوري
لا بد من الاعتراف به فان بعض الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين كان فقهاء في وقت نزول بعض
الاحكام بعده كما ذكر المصنف فيكون علمه فتاها با ضرورة وبعدهما منزل بعض آخر منها وعلمه يتبدل علمه
الى الزيادة واذا انتزح منها وعلمه يتبدل علمه الى النقصان بخروج الاحكام عن المشروعية وعلى ذلك
معروف لا ينكر ومشهور لا يستتر واما البحث الثاني فخاصة به ان المصنف لما اعترف في اشروح ان علم
المسائل الاجماعية يشترط الا في زمن الرسول لعدم الاجماع في زمنه لزمه ان يريد بان يعرف العلم بما
ظهر نزول الوحي فقط ان لم يكن اجماع ورد بما انعقد عليه لاجماع ان قوله ومثله في التعريفات
يعيد دلالتها انه لا بد فيه لان شهرة تحقق الاجتهاد في زمن الرسول عليه السلام وعدم الاجماع الابد
سوغ ارادة ذلك المعنى بلا استبعاد والله الهادي الى الرشاد واما البحث الثالث فبناء على ان المراد بالفتاوى
المسائل والاحكام المدونة المبوبة وليس كذلك بل المراد الفتاوى والاجتهاد كما اعترف به الشارح حيث
قال لانها نتيجة لفتاوى والاجتهاد بخروج الاحكام القياسية عن الفقه بهذا المعنى ضروري كما سبق
فلا يبقى جهة الى ما تكلف بشو له اللهم الا ان يقال كما لا يخفى واما البحث الرابع فخوابه منع الحصر بل المراد

الغزالي في معيار المسلم
موضوع اصول الفقه هو
الاحكام فقط من حيث
ثبوتها بالادلة لا بجلها وان
تتحكم اذ لا شك ان
المقصود في اصول الفقه
هو العلم بكيفية ثبات
الادلة للاحكام وبعض
المباحث متعلقة بالادلة
وبعضها بالاحكام
ولا امالة لاحدهما على
الاخر (قوله فان اراد
بالحكم الخطاب الخ) يعني
ان الحكم بهذا المعنى
قديم واجب الثبوت في
نفس الامر غير منسند
الى العلة فلا يتصور نسبة
ثبوتها الى شيء فالمراد
بثبوتها ليس ثبوتها في الواقع
بل ثبوتها في الذهن وفي
علمنا به يكون بالادلة
الاربعة واما اثره
كالوجوب والحرمه على
العباد فانما هو وبالشرع
بشريع الله اياه وتكليفه
به عباده وهو ما ثبت
بالكتاب والسنة
والاجماع ايضا واما
القياس فهو عندنا فيه
لا يثبت به الحكم اصلا
واما عند القائلين به فهو
غير مثبت للحكم على

عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب
 الايام والاعصار فيوما يكون علمها بجملة من الاحكام ويومياً كثيراً كثيراً هكذا يتزايد الى انقراض زمن
 النبي عليه السلام ثم أخذ يتزايد بحسب الاعصار وانه قادم الاجامات وايضاً ينقص بحسب النواحيغ
 والاجماع على خلاف اخبار الآحاد الثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه
 السلام لعدم الاجماع في زمانه وانه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماعاً وبه وبعاً

حتى بصير فقيهاً فتدبر (قوله اسم لعلم مخصوص معين) ان اراد انه اسم لعلم بعدد معين من الاحكام غير
 قابلة للزيادة والنقصان فمنوع بل قد يزداد مساؤه حينئذ حين يتلاحق الافكار وان اراد ان له موضوعاً
 معيناً يمتاز به عن غيره ويبحث فيه عن اعراضه الذاتية فتعينه بمبدأ المعنى لا يتأني بتبدل مساؤه زيادة
 ونقصاناً وبالجملة التعيين الشخصي غير ثابت في شيء من العلوم بل كل علم كلي لما تقر من ان اعماء العلوم
 اعلام جنسية والتعيين النوعي غير منافي للزائد والناقص ويمكن ان يجاب بان كل واحد من العلوم اسم
 لجميع المسائل الباقية عن اعراض موضوعه الا ان البعض قد يطلع على بعض المسائل والبعض الاخر
 يطلع على البعض الاخر منها فيلحقه بها في التغيير على العالم لا على المعلوم وعلى ما ذكره المصنف يكون
 المتغير نفس المعلوم ومسمى الفقه فلينأمل (قوله وايضاً ينقص بحسب النواحيغ) قبل عليه قوله تعالى
 ما ننسخ من آية او ننهانا نأت بخير منها او مثلها يبدل على ان المنسوخ ثبت مكانه حكم آخر فلا ينقص بحسب
 النواحيغ والجواب بعد تسليم وجوب اتياء البديل ان المثبت بعد التسخير المنسوخ فيجوز اطلاق النقصان
 بقية بحث وهو ان تعريف المصنف يشمل العلم بالحكم المنسوخ والناسخ جميعاً وكذا العلم بحكم خبر
 الواحد وحكم الاجماع المتعدد على خلافه اذ يصدق على كل واحد منهما انه حكم ظهر نزول الوحي به غايته
 ان المنسوخ والمفهوم من خبر الواحد المذكور لم يبقيا معمولاً به وليس في كلامه ما يشعر باشتراط بقاء
 العمل فاذن لا يلزم الانتقاص وقد يجاب بان الظاهر من العملية كون العمل مقصوداً فعلي تقدير التسخير

ظهوره للمجهول لكن لا بتوسط القياس فظهر من جميع ما ذكرنا من المقال ان هذا التعريف خال عن
 الاشكال والاختلال واعلم ان قول المصنف والمعتبران قوله لا يعلمه الفقيه كلام موقوف لبيان قوله
 قد ظهر نزول الوحي بها والجملة الى قوله على المستنبطين منهم كلام آخر مستأنف لبيان قوله مع ملكة
 الاستنباط قال المصنف (وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق لفظة العلم عليه الخ) اقول حاصل السؤال ان
 تعريف الفقه بالعلم تعريف النبي بما ينسب لانه ظني والعلم مبين للظن لانه لا يحتمل التقديس والظن
 يحتمله وحاصل الجواب الاول منع كون الفقه ظنياً وقد اجاب عنه الشارح رحمه الله بوجهين الاول منهما
 ضعف لما تحقق ان الاحكام انقياسية يجب خروجها عن الفقه المعروف فكيف لا تشهر به العبارة
 واما الثاني فقد قيل عليه الص والاجماع انهما يفيدان القطع وان كان قد لا يفيدانه لعارض وليس بشيء
 لان الكلام ليس فيهما من تلك الطبيعة بل فيما ثبت بهما قطعاً مع قطع النظر عن تلك الطبيعة وحاصل
 الجواب الثاني تسليم كون الفقه ظنياً ومنع تباينه للعلم المذكور ههنا فانه مشترك لفظاً بين ما ذكره وبين
 المطلق الشامل للظن لم لا يجوز ان يكون المراد ههنا هو الثاني وحاصل الجواب الثالث تسليم التباين
 ونسب التعريف بجملة متعلق العلم غير متعلق الظن وقرره المصنف بوجهين حكم على الاول بان محتمه على
 مذهب المصنف وبين الثاني بطريقين رد الشارح الاول بانه يستلزم ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب
 العمل بالاحكام والثاني بانه يستلزم ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعياً
 والحال انك تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وفي كل من كلام المصنف والشارح بحث
 آتاني كلام المصنف فلما قد عرفت ان الحكم اعم مما عرفه حكم الله تعالى في الواقع او في اعتقاد المجتهد والاصح

ما صرحوا من ان حكم
 الفسرع يثبت بالكتاب
 والسنة والاجماع الوارد
 في الاصل والقياس اغما
 يظهر العلة المستنبطة من
 الاصل وليس بين عموم
 الحكم في الفرع وعدم
 اختصاصه بالاصل
 والعلل الشرعية عندنا
 كالعلل العقلية في ترتيب
 الآثار وثبوت التكليف
 من غير فرق على
 ما صرح المصنف
 رحمه الله في محله وان كان
 خالق جميع الاشياء
 وموجد كل الموجودات
 وراضع الاحكام هو الله
 تعالى بالاستقلال
 فالسنة الاول عليل
 لثبوت الاحكام علينا
 بالنسبة اليها دون الرابع
 فانه ليس بمثبت لذلك وهذا
 كلام لا غبار عليه (قوله
 يردي في الجملة مع اثبات
 العلم لنا وغلبة الخ)
 لا يقال هذا ايضاً جمع
 بين الحقيقة والمجاز حيث
 اريد غلبة الظن في
 القياس وثبوت العلم في
 الثلاثة لا ناقول مراده

انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريفات بعد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من أدى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وحينئذ يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كالحج وعوفاي كثير من الوقائع التي عايشه رضى الله تعالى عنها ولم يقدح ذلك في فقهائهم وان اريد الظهور على اعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواية وتفرقهم في الاسفار والاشغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على

لا يكون العمل مقصودا فيلزم الاتفاص (قوله ومثله في التعريفات بعيد) قيل شهرة تحقق الاجتهاد في زمن الرسول عليه السلام وعدم الاجماع الابعده تسوغ اعادة ذلك المعنى بلا استبعاد فقوله والتي انعقد الاجماع في قوة قوله والتي انعقد الاجماع عليها عند تحققه فيصير معنى التعريف ان الفقه هو العلم بالطائفة الاولى من الاحكام مقرونة بالثانية على تقدير تحققها وهذا المعنى صادق على فقه الصحابة على انه يجوز ان يكون المعرف بالتمريف المذكور هو الفقه المصطلح بين قوم لم يدركوا زمن النبوة بدليل قوله وعلم المسائل الاجماعية شرط الا في زمن الرسول عليه السلام ونظيره ما سيصرح به الشارح في تعريف الكتاب حيث قال واعتبر بعضهم الازال والكتبة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة في ههنا ثمى وهو انه اذا انعقد اجماع واحد فظاهر تعريفه يقتضي ان لا يكون العلم بحكمه شرطا للفقه حتى ينعقد الاجماع اللهم الا ان يصار الى ما ذكرته سابقا من اسلاخ معنى الجمعية عن الجمع المعرف باللام هذا والعقيد ان معرفة الاحكام الاجماعية ليست بالازمة للفقيه اذ لا مدخل لها في الاستنباط وانما هي شرط كون الاجتهاد غير مبرم ودون ذلك وقع من بعض المجتهدين المخالفة للاجماع فرد بذلك اجتهادهم (قوله الثالث اعلم بالخ) اوجب عنه بان العلم بالمسائل القياسية نتيجة الفقاها والاجتهاد وليس جزأ من الفقه لكنها لما كانت من عمورات الفقه وتتابعه غير منفكة عنه وينتفع مما مثل ما ينتفع بالمسائل التي هي مسائل الفقه حقيقة والمكلفون يفتقرون اليها مثل افتقارهم الى المسائل الفقهية فيما يباشرونه من الاعمال التكليفية فترت مع المسائل الفقهية في سلك التدوين تكمينا لمصالحهم وهذا يظهر ان اعتدازه بقوله اللهم ليس بسيد لاقتضائه كون العلم بالمسائل القياسية من الفقه مع انه ليس كذلك (قوله الرابع انه ان اريد بالخ) اوجب بان المراد ظهوره للمجتهد نفسه لكن لا بواسطة اقباس ولا يخفى انه يستلزم ان يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر وانما لم تعرض الشارح له لانه يعلم مما سبق من قوله وحينئذ يكون الفقه بالنسبة الى كل

اثبات العلم بالمعنى اعم الشامل للظن أو الظن الشامل للعلم أو المعنى أن المراد ما بينت اولهما كالاتفاق أو الادراك التصديقي الاعتقادي فيتناول الظني والقطعي (قوله وان لم يكن المصوب عنه الاضافة الخ) قيل أراد منها الاضافة المعهودة وهي التي تكون العوارض بعضها ناشئا عن أحد المضافين وبعضها عن الآخر كاصول الفقه موضوعه الادلة من حيث اثباتها الاحكام والاحكام من حيث تيسورها بالادلة وبعض الاحوال كالقواتر والعموم والاشترائى عن الادلة وبعضها ككونها عبادة أو عقوبة أو مؤنة ناشئ عن الاحكام وان لم تكن هذه الاضافة سواء لم تكن اضافة أصلا كالفقه موضوعه فعل المكلف أو كانت اضافة لكن الاحوال غير ناشئة الا عن أحد المضافين كالمنطق موضوعه

تعريف الفقه بالاحكام الشرعية ثم تعريف الحكم بخطاب الله تعالى الخ الاعلى مذهب المصوبية والمراد بشيوت الحكم في علم الله تعالى اعم من ثبوته في نفسه في الواقع وثبوته في نفسه عند المجتهد فالفرق بين هذا وبين مذهب المصوبية ان كل مجتهد حصل عنده حكم يجزم على هذا القول بان حكم الله تعالى هو لا ما يخالفه من من رأى مجتهدا آخر بناء على قولهم بوحدة الحق عنده تعالى والمصوبية يقولون ان كلامها محكمه تعالى في الواقع بناء على قولهم تعدد الحق عنده تعالى واما في كلام الشارح فلان حاصل اعتراضه على الاول ان ذلك لاجماع لما كان قطعا جزم المجتهد بمقتضاه واقتضاه فله بواسطة ذلك الجزم الى العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بالاحكام انفسها المقصود هو الثاني وهو غير وارد لان معنى وجوب العمل بوجوب الظن انه يجب عليه الجزم بوجوب عدلت الامارة على وجوبه وحرمة مادات الامارة على حرمة وهكذا فان الشارح جعل ظنه مناطا للاحكام وعلمتها كما جعل الفاظ العقود مثلا علامة عليها وانما ناشئتها خفي

الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخفى لوجوه الاشكال والاختلال (قوله بجوابه أولا) مشعر بان ما أظهر القياس زول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بأنه ظني ثم ما ورد به النص أو الاجماع أيضا انما يكون قطعيًا اذا كان ثبوتها أيضا قطعيًا للقطع بأن الاحكام الثابتة بأخبار الاحاد ظنية (قوله وثالثا) هو الذي ذكر في المحصول وغيره أن الحكم مقطوع والظن في طريقه وتفسيره بالمدل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت أخبار الاحاد في ذلك حتى صارت متواترة المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صادرة عن المجزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيًا فيصير اطلاق العلم على ادراكه ذاع على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل التقبض والمعلوم ما لا يحتمل فيتناقضان قلنا يكون مظهرنا فيصير معلومًا لحظ هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونًا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونًا للمجتهد علم كونه ثابتًا في نفس الامر قطعيًا بناء على تصويب كل مجتهد وأما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص ظني على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل أو ثابت بالظن والى الدليل وان لم يكن ثابتًا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به أو ثبوتها بالظن الى الدليل قطعيًا لكن يلزم على الاول

مجتهد شيئاً آخر (قوله مشعر بان ما أظهر الخ) أوجب بالقرآن المشعر به لما سبق ان العلم بالاحكام القياسية خارج عن الفقه المعروف (قوله للقطع بالظني) هذا في غير القياس الذي ثبت على الحكم فيه بنص من الشارع (قوله اذا كان ثبوتها أيضا قطعيًا) قبل هذا الحكم لا يتعكس اذ قد يكون ثبوت النص قطعيًا ويكون ما ورد به ظنيًا لعدم كون النص محكمًا كالعام المحض وذلك أن تمنع في الصورة المذكورة كون ثبوت النص بالنسبة الى المقصود قطعيًا كما هو المراد وهو ظاهر (قوله هو الذي ذكر في المحصول الخ) فيه ان الامام من الاشاعة وجهه ورسمه على أن الادلة النقلية لا تقيد اليقين وقد نص الشريفي في حواشيه على حواشي شرح المختصر بان الامام قد أبدى هذا المذهب اللهم إلا أن يقال ما ذكره في المحصول غير مختاره (قوله صادرة عن المجزلة نص قطعي الخ) لا يخفى ان هذا تقرير للكلام على ما زعمه المصنف بقوله لا يفرده عليه ان اعتبار الشارع غلبة ظن المجتهد انما يصير مجزلة تنصبه على وجوب العمل به لا على ثبوت الحكم كما يستفاد من رده كلام شارح المنهاج (قوله هذا على تقدير تصويب كل مجتهد) قد يمنع هذا بناء على أن المراد بثبوت الحكم في علم الله تعالى أعم من ثبوتها في الواقع وثبوتها فيه عند المجتهد فالفرق بين هذا وبين مذهب المصنف ان كل مجتهد حصل عنده حكم يجزم على هذا القول بان حكم الله سبحانه هو لا ما يتخالفه من رأى مجتهد آخر بناء على قولهم بوجوه الحق عنده تعالى والمصوبه يقولون كل منهما حكم في الواقع بناء على قولهم يتعدد الحق عنده تعالى وأنت خبير بان سياق الكلام هنا على كون المراد بالقطع اليقين وهو العلم عند المتكلمين ويثبت بدفع المنع ولو سلم ان المراد به ما يقابل الظن طابق الواقع أو لا فيحصل الجزم ممنوع بل يجوز أن يكون المجتهد ذاتًا ثابتًا بان حكم الله تعالى هو ما يتخالفه (قوله لكن يلزم على الاول الخ) أوجب عنه بان معنى

تحقق ظنه بالوجدان علم قطعيًا ما يوجب اجماعًا بل ضرورة من الدين فقد افضى به ظنه الى العلم بالاحكام انفسها ووجب عليه العمل بموجب ظنه لذلك الجعل وكذا الاعتراض على الثاني غير وارد لان المراد بالعلم بالاحكام ما يقابل الظن وهو الحكم القطعي طابق الواقع او لا صرح بذلك في حواشيه شرح المختصر والدليل في قوله بالظن الى الدليل ما قارن المقدمة الاجماعية بقوله في السباق وقد تنكر في موضعها ان الدليل الظني يفيد القطع عند القران بما يفيد كالأخبار مثل موت ولد له من غير علم له من غير علم صراح وبنسبة وتخرج الحدودات على حال منكرة غير معادة دون موت مثله فانقطع بصحة ذلك الخبر وتعلم به موت الولد بخبر ذلك من انفسنا وجدنا ناصر ورديا لا ينظر فيه الشك قطعه مما ذكرنا من تحقيق الكلام ان ليس ما ذكر البعض

جوابه أولا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قلنا ظهر زول الوحي به وما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب وغيره وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صادرة عنه قلنا غلب ظن المجتهد بالحكم ثبت الحكم فكما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوع به فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا وأما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد ثبت الحكم انه يجب عليه العمل أو ثبت الحكم بالظن الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى

التصور والتصديق وقيل معناه اذ لم يكن اضافة أصلا وأما اذا كان اضافة سواء كانت

أن يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني أن يكون الثابت بالنظر الى
 الدليل الظني وان لم يعلم بثبوته في الواقع قطعيا وأنت تعلم أن الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في
 الواقع وغاية ما يمكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو أن الحكم المظنون للمعتمد
 يجب العمل به قطعيا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعيا علم قطعيا أنه حكم الله تعالى والالم يجب
 العمل به وكل ما علم قطعيا أنه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعيا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعيا فالحكم المظنون
 للمعتمد معلوم قطعيا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وحله أنا لا نسلم أن كل حكم يجب العمل به قطعيا
 علم قطعيا أنه حكم الله تعالى لم لا يجوز أن يجب العمل قطعيا بالظن أنه حكم الله تعالى والالم يجب العمل به عين
 النزاع وان بني ذلك على أن كل ما هو مظنون للمعتمد فهو حكم الله تعالى قطعيا كما ورأى البعض يكون ذكر
 وجوب العمل شأنه المعنى له أصلا (قوله واصول الفقه) ماسبق كان بيان مفهوم أصول الفقه وهذا
 بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الأنواع المنحصرة بحكم الاستقرار في الاربعه ووجه ضبطه أن الدليل
 الشرعي اما وحى أو غيره والوحى ان كان متلوفا لكتاب والافالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامم في
 عصر فالاجماع والافالقياس أو أن الدليل اما أن يصل من الرسول عليه السلام أو لا والاول ان تلتق
 بنظمه الاعجاز فالكتاب والافالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والافالقياس

(وأصول الفقه الكتاب
 والسنة والاجماع
 والقياس وان كان ذا فرعا
 للثلاثة) لما ذكر أن
 أصول الفقه ما يبنى
 عليه الفقه أراد أن يبين
 أن ما يبنى عليه الفقه
 أى شئ هو فقال هو هذه
 الاربعة والثلاثة الاول
 أصول مطلقه لان كل
 واحد منها مثبت للحكم اما
 القياس فهو أصل من
 وجه لانه أصل بالنسبة
 الى الحكم وفرع من وجه
 لانه فرع بالنسبة الى
 الثلاثة الاول (اذالة
 فيه مستنبطة من
 موارد) فيكون الحكم
 الثابت بالقياس ثابتا
 بتلك الادلة وأيضا هو
 ليس بمنبسط بل هو مظهر
 أما نظير القياس المستنبط
 من الكتاب فكقياس
 حرمة اللواطه على حرمة
 الوطه في حاله الحيض
 الثابتة بقوله تعالى قل هو
 اذى فاعتزلوا النساء في
 الحيض واليه هي الاذى
 وأما المستنبط من السنة
 فكقياس حرمة قفيز من

وجوب العمل بموجب الظن انه يجب عليه الجزم بوجوب مادلت الامارة على وجوبه وحرمة مادلت الامارة
 على حرمة وهكذا فان الشارع جعل ظنه مناطا للاحكام وعلة لها ومتى تحقق ظنه بالوجدان علم قطعيا بثبوت
 ما ينطبقه اجما فقد أفضى به ظنه الى العلم بالاحكام أنفسها ووجب العمل بموجب ظنه (قوله وعلى الثاني أن
 يكون الثابت الخ) أجيب عنه بان المراد بالعلم بالاحكام ما يقابل الظن وهو الحكم القطعي طابق الواقع أولا
 وبالذليل في قوله بالنظر الى الدليل ما قارن المقدمه الاجماعية بقريته السباني فقد تقررت في موضعه أن الدليل
 الظني يفيد القطع عند القرائن كالأخبار المتعددة دون موت مثله فانه يقطع بصحة ذلك الخبر وقد عرفت ما فيه
 (قوله يكون ذكر وجوب العمل شأنه) اذ يكتفى أن يقال حينئذ في اثبات كون الفقه علما قطعيا انه حكم
 مظنون للمعتمد وكل حكم مظنون له علم قطعيا أنه حكم الله تعالى قطعيا (قوله ووجه ضبطه ان الكلام
 الدليل الخ) قبل وجه الضبط الاول لا يتناول السنة الفعلية لانها ليست بوحى اذا لوحى في الاصل هو الكلام
 الخفى نقل الى الكلام المخصوص والفعل ليس بقول والحواب منع اختصاص الوحي بالكلام كما سيبي وفي
 مباحث السنة (قوله ان كان متلوفا) قبل معنى كونه متلوفا تعلق الاحكام الشرعية بتلاوته كحرمة قرآنه
 للجنب ووجوب ما في الصلاة وقيل معناه تلاوة جبريل عليه السلام اياه على الرسول وتلاوة الرسول على الامم
 (قوله ان كان قول كل الامم) أراد بكل الامم العلماء المجتهدين الذين هم أهل العقد والحل وأما العوام فلا
 عبرة بهم فيما يحتاج الى الرأى (قوله والافالقياس) قيل الاحكام الاجتهادية خارجة عن الفقه كما مر فكيف
 يكون القياس من أدلته أجيب بان الخروج بالنسبة الى الفقه الذي يجب أن يكون حاصل قبل صدور
 الاجتهاد حتى يتمكن به من الاجتهاد بالنسبة الى الفقه بالمعنى المدون (قوله ان اشترط عصمة من صدر

غاية ما يمكن في هذا المقام قال (والوحى ان كان متلوفا) أقول قبل معنى كون الوحي متلوفا ان يظهر ما هو
 مكتوب في اللوح المحفوظ أو متعبد به لا يجوز لجبريل وللرسول عليهما السلام ولغيرهما تغييره وتبديله بما يفيد
 فائدته لكونه مجزا ومضد به وقيل معناه ان يتعلق بتلاوته الاحكام كوجوب ما في الصلاة وحرمتها في بعض
 الاحوال ونحو ذلك وقيل تلاوة جبريل عليه السلام وتلاوة الرسول صلى الله عليه وسلم على الامم قال
 (والافالسنة) أقول أى وان لم يكن الوحي متلوفا سواء كان لفظا أو لا يفيد فيها فعل رسول وتقريره كالحديث

وأما شرائع من قبلنا والتعامل وقول العصابي ونحو ذلك فراجعته إلى الأربعة وكذا المعقول فوقع استدلال
بأحدها والأفلا دخل للرأي في إثبات الأحكام وما جعله بعضهم فوطنا من الأدلة ومعناه الاستدلال
فخاص به يرجع إلى التمسك بمعقول النص أو الإجماع صرح بذلك في الأحكام ثم الثلاثة الأول أصول مطلقة
لكونها أدلة مستقلة مثبتة للأحكام والقياس أصل من وجه لاستناد الحكم إليه ظاهرا دون وجه لكونه
فردا للثلاثة لا بشأنه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والإجماع فالحكم بالتصديق مستند إليها

عنه) ليس المراد به عصبة المجتهدين عن المناهي إذ لا يلزم ذلك في الإجماع بل عصمتهم عن الخطأ في هذا
الصادر وهذا ممتنع في الإجماع لقوله عليه السلام لا يجتمع أمي على الضلالة ويحتمل أن يريد به
عصمتهم مما يسقط العدالة من فقه أو بدعة (قوله ونحو ذلك) كالنصرى والعمل بالظاهر والاعتدال
بالاحتياط وفرعة لتطبيب القلب (قوله فراجعته إلى الأربعة) أما شرائع من قبلنا فراجعته إلى
الكتاب أو إلى السنة لأننا لم نزلنا العمل بها إذا قصها الله سبحانه بلا إنكار أو قصها الرسول كذلك
فالأولى راجعة إلى الكتاب والثانية إلى السنة وأما التعامل فراجع إلى الإجماع وأما قول العصابي
فراجع إلى السنة لأن الظاهر فيه السماع وقد قال عليه السلام أمي كالتصديق بهم اقتديتم اقتديتم
وذكر في الجامع السمرقندي أن الاعتدال بالاحتياط عمل بأقوى الدليلين والفرعة لتطبيب القلب عمل
الإجماع أو السنة المنقولة فيها أو بعموم قوله تعالى ولا تنازعوا في الشهادة القلب عمل بقوله عليه السلام
لو أصبته ابن عمي استفت قلبك والنصرى عمل بالكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس لأن الأمة
اجتمعت على شرعيته عند الحاجة ووردت فيه السنة والآثار وكذا أقسام الاستحسان والمصالح المرسلة
راجع إليها (قوله ومعناه الاستدلال) عرفة الأتمدى بأنه دليل لا يكون نصا ولا إجماعا ولا قياسا شرعيا
وختلف في أنواعه فعند ابن الحاجب الثلاثة والاستصحاب وشرع من قبلنا وعند الحنفية الاستحسان
أيضا وعند طائفة المالكية المصالح المرسلة أيضا وفي قوله لخاصه يرجع إلى التمسك بمعقول النص والإجماع
إشارة إلى أن الاستدلال أخص من المعقول الذي ذكره أولا بقوله وكذا المعقول لأنه حكم عليه بأنه نوع

وكذا قوله الآتي والأفالسنة متناول للكل لأن معناه أن لم يتعلق بنظمه الأعمار عدم تعلق الإعجاز
أعم من أن يكون له نظم أولا والدخول في الأول أظهر قال (وأما شرائع من قبلنا والتعامل وقول العصابي
الخ) أقول أما شرائع من قبلنا فبعضها راجع إلى الكتاب إذا قصه الله بلا إنكار وبعضها إلى السنة إذا
قصه الرسول عليه السلام بلا إقرار فإن تلك الشرائع إنما نزلنا إذا قصها الله تعالى علينا أو رسوله صلى الله
عليه وسلم بلا إنكار كما يأتي في موضعه إن شاء الله تعالى وأما التقابل فراجع إلى الإجماع وأما قول العصابي
فإلى السنة لأن الظاهر فيه السماع وقد قال عليه السلام يا أيها الذين آمنوا اقتدوا بما سمعتم من الله
والعمل بالظاهر والاعتدال بالاحتياط والفرعة لتطبيب القلب فانها راجعة إلى أحد هاتين (وكذا المعقول
نوع) استدلال بأحدها إلى قوله صرح بذلك في الأحكام) أقول فالأتمدى في الأول القاعدة الشاذة
المسعى بالدليل الشرعي م قسم إلى ما وصحح في نفسه ويجب العمل به وإلى ما ظن أنه دليل صحيح وليس هو
كذلك أما القسم الأول فهو خمسة أنواع وعدا الاستدلال خامسها ثم قال وكل واحد من هذه الأنواع فهو
دليل ظهور الحكم الشرعي عند نابه والاصل فيها الكتاب لأنه راجع إلى قول الله تعالى المشرع للأحكام
والسنة مخبرة عن قوله تعالى وحكمه ومستند الإجماع راجع إليها وأما القياس والاستدلال ففرع تابع
لهما هذا كلامه فإن قيل فيه نص صريح بأن الاستدلال كالقياس في الاستقلال ولهذا جعل الأصل الخامس
في القياس والسادس في الاستدلال ومقصود الشارح من نقل كلامه نص صريح التمسك في رجوع
الاستدلال إلى الثلاثة فإنما مقصوده يحصل من ذلك أنه نص صريح الآن الأتمدى لما نظر إلى الظاهر جعله

الجس بقضين على
حرمة قفيز من الخنطة
بقفيزين الثابتة بقوله
عليه السلام الخنطة
بالخنطة مثلا مثل يدايد
والفضيل ربا وأما
المستنبط من الإجماع
فأورد والنظير قياس
الوطء الحرام على
الحلال في حرمة المصاهرة
يعنى قياس حرمة وطء
أم الزانية على حرمة
وطء أم أمته التي وطئها
والحرمة في القياس عليه
ثابتة إجماعا ولا نص فيه
بل النص وارد في أمهات
النساء من غير اشتراط
الوطء ولما عرف أصول
الفقه باعتبار الإضافة
فالأتمدى بعرفه باعتبار
أنه لقب لعلم مخصوص
فيقول

الأحوال ناشئة عن
أحدها أو كليهما حيث
أورد في المثال موضوع
أصول الفقه والمنطق
والالاقتصار على الأول
والظاهر وهو الأول إذ لو
لم يكن أحد المضافين

وأثر القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال اصول الفقه ثلاثة
 الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة واعترض بوجوده
 الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يتنى عليه غيره سواء كان فرعاً لشيء آخر أو لم يكن ولهذا اصح
 إطلاقه على الاب وان كان فرعاً للثاني ان السبب القريب للشيء مع انه مسبب عن البعيد أولى باطلاق اسم
 السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسبباً عن شيء آخر الثالث ان أولوية بعض الاقسام في معنى المقسم
 لازمة في كل قسم فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلاً الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث
 هو الطرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقديره في صورة أخرى وهو معنى
 الاصل المطلق الخامس ان الاجماع أيضاً يقتصر الى السند فينبغي أن لا يكون أصلاً مطلقاً والجواب
 عن الاول اننا ندعي ان عدم الفرع بخلاف مفهوم الاصل بل ان الاصل - بقول التشكيك وان الاصل
 الذي يستقل في معنى الاصل هو ابتداء الفرع عليه كالكتاب مثلاً أقوى من الاصل الذي يتنى في ذلك
 المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة مبنياً على ذلك الشيء كالقياس والاضعف غير داخل في
 الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصل هو ذابن واما الاب فاعلم ان معنى على ابيه في الوجود لاني الابوة
 والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفوض
 اليه وأثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لاني فرعه بضرورة يكون أولى وأقوى
 من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمنتهى الحكم الفرع فضلاً
 عن أن يكون قسراً بل يكون أولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص أو الاجماع وعن
 الثالث اننا نسلم لزوم أولوية بعض الاقسام في كل تفسير وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية

استدلال باحدى الاربعه وعلى الاستدلال بان يرجع الى أحد الثلاثة ولا يخفى علينا ان مثال الخاص
 مثال العام (قوله وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم) قبل عليه فيه ناسخ اذا القياس لا يغير الحكم
 ولكن يظهر انه عام (قوله سواء كان فرعاً لشيء آخر) فلا يصح جعل القياس مقابلاً للاصل المطلق كما يدل عليه
 قوله في الثلاثة الخ (قوله أولى باطلاق الخ) يعني كذا القياس أولى باطلاق الاصل عليه من غيره بالنسبة الى
 الحكم المستنبط منه فكيف المرجوحية والنقصان بالنسبة الى ذلك الحكم (قوله ليس بمنتهى الحكم لفرع)
 ان قلت فاذ لم يكن القياس مثبتاً للحكم فكيف يكون مثبتاً لشيء أصلاً يتنى عليه الحكم قلت باعتبار ان سببية

مستقلاً ومن ينظر الى التصديق بدرجة فيها وللناس فيما يشقون مذاهب قال (واعترض بوجوده أحدها
 الخ) أقول حاصل الاعتراض الاول طلب فائدة زيادة قوله وان كان ذافراً للثلاثة لانه في الظاهر مستغنى
 عنه وحاصل الجواب انها للتنبيه على ان القياس ضعيف في معنى الاصلية لا بتناؤه على غيره فلو لم يرد
 ذلك لزم دخوله في الاصل المطلق الكامل في الاصله وحاصل السؤال الثاني ان القياس بالنظر الى الحكم
 كالسبب بالنظر الى المسبب وباقى الأدلة كالسبب البعيد فكما ان السبب القريب للشيء مع كونه مسبباً عن
 البعيد أولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد فكذا القياس أولى باطلاق الاصل عليه من غيره فكيف
 المرجوحية والنقصان وحاصل الجواب ان قياس القياس على السبب القريب قياس مع الفارق فان
 السبب القريب هو المؤثر في فرعه فيكون أولى بالسببية والقياس ليس بمنتهى الحكم الفرع فضلاً عن أن
 يكون قسراً بل يكون أولى بالاصالة بل هو مظهر له كما هو المشهور قال (وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات
 الحقيقية) أقول يعني ان الماهيات الحقيقية لا يتصور فيها التفاوت بالنظر الى أنواعها وأفرادها
 الاولوية والقدمية ونحو ذلك المنسبت في موضعه انها متواطئة لا يتصور فيها التشكيك فلو تفاوتت لزم

منشأ تلك العوارض
 لم يكن جعله موضوعاً به
 لا يقال ذكر المنطوق
 ههنا شاعر بالثاني لانا
 نقول ذكره انما هو مجرد
 تمثيل الاضافة بين
 الشبهيين التي لا تكون
 الاحوال التي لها مدخل
 في المجهول عنه مقسماً
 لهما فيها (قوله لان
 اتحاد العلم واختلافه انما
 هو الخ) اعترض عليه بأنه
 ان أريد باختلاف
 المسائل مجرد تكثرها فلا
 نسلم أنه يجب اختلاف
 العلم وان أريد عدم
 تناسبها فلا نسلم أن مجرد
 تكثر الموضوعات يجب
 ذلك وانما يلزم لو لم تكن
 الموضوعات الكثيرة
 متناسبة وقد صرحوا
 بأن الاشياء الكثيرة انما
 تكون موضوعاً لعلم واحد
 بشرط تناسبها ووجه
 التناسب اشتراكها في
 ذاتي كالمطبخ والسطح
 والجسم التعليمي
 للهندسة فانها تشارك في
 جنبها وهو المقدار أو في
 عرضي كبدن الانسان

الى أنواعها وأفرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولوسلم لزوم ذلك في كل قسمه فلانسلم لزوم
 الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غايه ما في الباب انه يجوز عن الرابع انه ان أراد بالتقرير التقرير بحسب
 الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبت في سورة الفرع فلانسلم امتناع التفسير بدون وان
 أريد التقرير بحسب علمنا فهو لا يقتضي اسناد الحكم بحقيقته الى القياس ليكون أصلا له كاملا وعن
 الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحقيقه لاني نفس الدلالة على الحكم فان
 المستدل به لا يقتصر الى ملاحظة السند والانتفاء اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون
 اعتبار أحد الاصول الثلاثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بأن الاجماع ثبت أمر اذا ثبت السند
 وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصا نأبأن يكون حكم الاصل قطعي

أحد الثلاثة للحكم قد لا تعلم الابه فصح البناء عليه بحسب علمنا (قوله ولوسلم الخ) اعلم بتعرض للجواب
 عن المثال بأقسام الكلمة لانه يمكن أن يقال الدلالة مأخوذة في الكلمة وفي دلالة الحرف على معناه
 فصور لكونها بالغير فكان الحرف تسما ضعيفا (قوله بعد تسليم ما ذكر) اشارة الى ما قاله البعض من ان
 الاجماع قد يكون بلا سبب داع وذلك بأن يخلق الله تعالى فيهم العلم الضروري فيوقفهم للصواب (قوله وقد
 يجاب أن الاجماع) اعترض عليه بأن العام المخصوص والآية المؤولة وخبر الواحد والاجماع المنقول
 البناء بالاحاديث بقطعية والقياس بعلة منصوصة قطعي وأجيب بأن الاصل في الثلاثة القطع وعدمه
 بالعارض والقياس بالعكس واختفا باعتبار الاصل (قوله بل ربما يورث نقصا نأ) فيه بحث لان حكم
 الاصل لم يخرج من القطعية بالقياس وحكم الفرع خرج من الجهولية الى المظنونية فلا يكون القياس مورثا
 للنقصان في شيء من الحكمين اللهم الا أن يقال القياس أورث في الحكم الثاني نقصا نأ بالنظر الى الاول
 (قول المصنف في قياس حرمة اللواط الخ) اعترض عليه بأن حرمة اللواط لو ثبتت بالقياس لو حب
 أن لا تكون محرمة قبل زول هذه الآية والحال انها حرمت قبل بعث الرسول بما ورد في حق قوم لوط غايه
 ما في الباب انه موافق له وقد تقررت في موضعه ان موافقة الحكم للدليل لا تقتضي أخذه منه والجواب أن
 شرايع من قبلنا انما نزلنا اذ اقتضت من غير تكبير كما مر فالاعتراض انما يشوههم ووروده اذ ثبت تأخر هذه
 الآية عن النصفه المذكرة في القرآن الواردة في حق قوم لوط عليه السلام على أنما يجيب حينئذ بأن
 المقيس حرمة اللواط في المرأة كما صرح به الجدل بعد جده في حواشي فصول البدائع (قول المصنف وأما
 المستنبط من الاجماع فأورد والنظيره) قيل عليه انما قال ههنا أورد وادون ما سبق من النظر بن لورود

كوهما متككته قال (ولوسلم لزوم ذلك في كل قسمه الخ) ادول اعلم بتعرض للجواب عن المثال بأقسام
 الكلمة لانه يمكن أن يقال الدلالة مأخوذة في الكلمة وفي دلالة الحرف على معناه فصور وضعف لكونها
 بالغير فكان الحرف تسما ضعيفا قال (وقد يجاب بان الاجماع ثبت أمر اذا نأ) أقول اعترض عليه
 بأن العام المخصوص والآية المؤولة أو خبر الواحد أو الاجماع المنقول السببا بالاحاديث القطعية
 والقياس بعلة منصوصة قطعي وأجيب بأن الاصل في النسبية القطع وعدمه بالعارض والقياس بالعكس
 فاختفا باعتبار الاصل قال (أما نظير القياس المستنبط من الكتاب في قياس حرمة اللواط الخ)
 أقول فيه بحث لانها لو ثبتت بالقياس لو حب أن لا تكون محرمة قبل زول هذه الآية والحال انها محرمة
 قيل بعث الرسول عليه السلام بما ورد في حق قوم لوط غايه ما في هذا الباب انه موافق له وقد تقررت في موضعه
 ان موافقة الحكم للدليل لا تقتضي أخذه منه (قوله قال وأما المستنبط من الاجماع فأورد والنظيره الخ)
 انما قال ههنا أورد وادون ما سبق من النظر بن لورود مناقشة ظاهرة ههنا باننا نسلم القياس والاجماع
 لم لا يجوز ان ثبت حرمة اللوط في الصورين بدلالة نص ورد في أمهات النساء من غير اشتراط اللوط فان أم

وأجزائه والاغذية
 والادوية والاركان
 والامزجة وغيرها اذا
 جعلت موضوعا للطب
 فانها تشارك في غايتها
 وهي الصحة وبأن
 موضوع الاصول
 والمنطق متكفر غير
 التكثر العائد الى تعدد
 المضامين فيلزم أن يكون
 موضوعهما الادلة
 والتصوير والتصديق
 وقد جعل موضوعهما
 أمرهما كثيرا فيكون
 مناقضة النفس وأجيب
 عن الاول بأن جعل ذلك
 المشترك الذاتي أو
 العرضي موضوعا للعلم
 أولى من جعل اشياء
 لا يصح ان تكون موضوعا
 الا باعتبار ذلك المشترك
 وقد اعترف هذا المعترض
 بان وحدة الموضوع
 بالذات اليتى بوحدة العلم
 من الوحدة بالحيثيات
 ومن هنالك جعل بعضهم
 موضوع الاصول الادلة
 فقط وبعضهم الاحكام
 فقط وجعل مباحث
 الاخرى راجعة اليها

وحكمه ظني (قوله وعلم أصول الفقه) بعدما تقرران أصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى
 اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشرح الاراء والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته
 ليتعرف أحكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء
 السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة
 ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لهما من مبادئ أصول الفقه والتوصل بهما الى
 الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية
 وبواسطة ذلك يتندر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام الى
 ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما بالتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان
 لم يتخلى عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من أعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه لا يتنبط منه
 عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعدنا لاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها

مناقشة ههنا وهي انه لم لا يجوز ان ثبت حرمة الوطء في صورتين بدلالة نص ورد في أمهات النساء من
 غير اشتراط وطء فان أم غير الموطوءة اذا حرمت لمجرد النكاح لكونه داعيا الى الوطء فلان تحريم الوطء
 أولى والجواب عن المناقشة ان حرمة أم المنكوحه الغير الموطوءة لو كانت لكون النكاح مفضيا الى
 الوطء لحرمت بنت المنكوحه الغير الموطوءة ايضا لذلك بعينه وليس كذلك (قوله بعدما تقررا الخ) قيل
 لا خفاء في تقرير ذلك فيما سبق لكن لما تخلل في البين قوله وأصول الفقه الكتاب الخ وأوردت نوع
 شبهة فاحتاج الى الاضافة دفعا لها (قوله واقاعدة حكم كلي الخ) المراد بالحكم الكلي القضية
 اطلاقا لامم الجزئية الذي يدور عليه الكل وجودا وعدمه وبالانطباق الاشتغال وفي قوله على جزئياته
 حذف مضاف وهو احكام ومضاف اليه وهو موضوع أي أحكام جزئيات موضوعها وفي قوله ليتعرف
 أحكامها صرح بذلك المضاف المحذوف واللام فيه لام المآل ومعنى اشتغال القضية على أحكام
 جزئيات موضوعها كونها أصبحت مستفاد من الأحكام منها بحيث كبرى اصغرى حكم فيها فهموم
 موضوعها على واحد من جزئياته وفيه وجهان آخران ذكرتهما في حواشي المطول فليتنظر فيها (قوله
 بقواعد العربية) أراد بها ما يعي علم البيان والمراد بالوضعية في قوله على مدلولاتها الوضعية ما يكون
 للوضع مدخل فيها ليتناول المطابقة والنضمامية والالتزامية (قوله لا يتنبط منه عند الحاجة الخ) قيل
 هذا تعليل لمقدراى صرح ببعض ذلك الحكم لا يتنبط عند الحاجة من دليله ويقاس على ذلك الحكم
 المصرح به ما يناسبه والا فذا تعلق بكل من أعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخص ذلك الحكم

غير الموطوءة اذا حرمت بمجرد النكاح لكونه داعيا الى الوطء فلان تحريم الوطء أولى فالمثال الثاني عن
 المناقشة سقوط تقوم منافع المغصوب بعله ثم غير مخدرة قياسا على سقوط تقوم منافع البديل في ولد
 المغرور قال (بعدما تقرران أصول الفقه لقب للعلم المخصوص الخ) أقول لا خفاء في تقريره سابقا لكون لما
 قال بعده وأصول الفقه الكتاب الخ تخلل في التبيين ما يورث الاشياء فاحتاج الى الاضافة وبيانه قال
 (والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الخ) أقول يريد بيان ان قول المصنف في الشرح توصلا
 قريبا مأخوذ مما في المتن من الباء السببية واطلاق التوصل لا زرع عليه بأن قوله في الشرح توصلا قريبا
 غير محتاج اليه كما توهم فان بطلانه لا يشبهه على أحد قال (بل تعلق بكل من أعماله الخ) أقول في العبارة
 مناقشة وهي انه اذا تعلق بكل من أعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخص ذلك الحكم فقد حصل
 جميع الاحكام المنصوصه والمستنبطة فلا يبقى تقوله المستنبطه منه عند الحاجة الخ بمعنى لان الظاهر ان
 ما يرجع اليه صير استنبط والمشار اليه بذلك الحكم قوله حكم من قبل الشارع وهو عام لتعلقه بكل من أعماله

(وعلم أصول الفقه العلم
 بالقواعد التي يتوصل
 بها اليه على وجه
 التحقيق) أي العلم
 بالقضايا الكلية التي
 يتوصل بها الى الفقه
 توصلا قريبا وانما قلنا
 توصلا قريبا احترازا
 عن المبادئ كالرخصة
 والكلام وانما قلنا على
 وجه التحقيق احترازا
 عن علم الخلاف والجدل
 فانه وان اشتمل على
 القواعد الموصولة الى
 مسائل الفقه لكن
 لا على وجه التحقيق بل
 الغرض منه الزام الخاص
 وذلك كقواعدهم المذكورة
 في الارشاد والمقدمة
 ونحوهما لتبني عليها
 النكت الخلافية

تقليلًا للكثرة فان قيل
 انما ارتكبوا ذلك لئلا
 يلزم البعث عن الاعراض
 الغريبة التي تلهى
 الموضوع لامر آخر
 قلنا انما يلزم ذلك اذا أخذ
 الموضوع باعتبار
 العموم واما اذا أخذ من

أى اذا استدلت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هى تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدلت على مسائل الفقه

بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هى تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كمداد القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دال على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا

واعلم انه يمكن أن لا تكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة فى مسائل أصول الفقه لكن تكون مندرجة فى قضية كلية هى مذكورة فى مسائل أصول الفقه كقولنا كمداد القياس على الوجوب فى سورة النزاع ثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهى كمداد القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه يثبت هذا الحكم والوجوب والحرمة من جزئيات ذلك الحكم فكأنه قيل كمداد القياس على

أفعال المكلفين ومجولاتها أحكام الشارع على التفصيل فسمى العلم بها الحاصل من تلك الأدلة فقها ثم نظروا فى تفاصيل تلك الأدلة والأحكام وعمومها فوجدوا الأدلة ترجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والأحكام راجعة الى الوجوب والنسب والحرمة والكراهة والباحة وتأملوا فى كيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام اجالا من غير نظر الى تفاصيلهما الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية منغلقة بكيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام اجالا وبينان طرفه وشرايطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الأحكام الجزئية عن أدلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها وأضافوا اليها من الواضح والمتممات وبينان الاختلافات ما يليق بها وعمروا العلم بها أصول الفقه فصارت عبارة عن العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه ولقظت القواعد مشعر بقيد الاجمال وزاد المصنف قيد التصديق احترازا عن علم الخلاف ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محاكاة الحكم المستنبط أو مدافعة ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدوى ما يجيب يحفظ وضعا وما معترض به لم وضعا الا ان الفقهاء أكثر واقبه قيد من مسائل الفقه وينوان كانه عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه (قوله ويعنى بالقضايا الكلية) اعلم أن المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضيه ومن حيث احتماله للصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث انه يطلب بالدليل مطاوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع فى العلم وبسأل عنه مسألة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه فى القضية يسمى موضوعا والمحكوم به مجعولا وموضوع المطلوب يسمى أصغرا ومجعوله أكبر

فقد حصل جميع الأحكام المنصوصة والمستنبطة فلا يبقى لقوله يستنبط منه الخ معنى كالا يخفى وذلك أن نجعل ضمير المستنبط راجعا الى مافى ضمن الحكم المطلق السابق وهو الحكم المصرح به وتجعل ذلك اشارة اليه ولك أن تصير الى حذف المضاف أى يستنبط بعضه وهو غير الأحكام القياسية بقدرية ما بعده فيمدح حذف المضاف استقرا للضمير كما هو القاعدة (قوله فسمى العلم الحاصل بها من أدلتها الخ) الظاهر أن الضمير فى ما راجع الى أحكام الشارع، دليل قوله الحاصل من تلك الأدلة اذ لو رجع الى القضايا كما يتوهم لفهم منه أن الفقه هو العلم بالقضايا التى موضوعاتها الأفعال ومجولاتها الأحكام فيكون مناقيا لما مر من أنه العلم بالأحكام التى هى مجولات تلك القضايا (قوله ثم نظروا فى تفاصيل الخ) النظر فى تفاصيلها أتنبع جزئياتها والمراد من التعميم اظهار ما به الاشتراك (قوله ولقائل ان يمنع الخ) أجاب عنه صاحب الترجيح بأنه اذا تكلم فى أن هذه الأجزاء الأصغرا أو البكارة على قواعد الخلاف فلا شك أنه يتوصل بها الى حكم هذه المسئلة توصلا قريبا وكون نسبه الى الفقه وغيره على السوية لا يتنافى كون التوصل بها الى الفقه قريبا غاية الأمر ان يكون الى غيره أيضا قريبا كما أن كون اتصال الكتاب الى الفقه قريبا لا يتنافى كون اتصاله الى الفقه والامثال أيضا قريبا وهو مردود بأن التكلم فى علة الاجبار مثلا ليس من قواعد الخلاف بل طريق التمثيل (قوله يعنى موضوعا) أى فى القضية

العام لفق العبارة ان يكون هكذا منوط بدليل يخصه صرح ببعضه لتستنبط عند الحاجة قال (ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل بها الى الفقه) أقول فان معنى التوصل بها الى الفقه توصلا قريبا أى جعلها احدي مقدمتي الدليل على مسائل الفقه ولا شئ من مسائل علم الخلاف يقع احدي مقدمتيه بلا خلاف وفى اطلاق التوصل القريب على هذا المعنى بحث سنبينه ان شاء الله تعالى قال

انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تدرك في موضوعها ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو او راجح

حيث وهو كما حققنا يلحق الموضوع لاهم اخص على تقدير اخذه باعتبار العموم فهو عرض ذاتي له من تلك الطبيعة على انه معارض بلزوم طوق بهض الاعراض لاهم اعم اذا جعل الموضوع ذلك الاشياء ولا مساغ له عند المحققين أصلا وبالجملة أن المحافظة على توحيد الموضوع أمر واجب والوحدة بالذات أليق وأنسب لوحدة العلم مما بالجهات ولانه لو كان الموضوع متعدداتكون المباحث المشتركة عرضا ضربيا بالنسبة الى كل واحد وأما المتكثر بحسب المضافين فالموضوع فيه بالحقيقة هو الاضافة ولكن لما كان للمضافين مدخل في طوق الاعراض على التوزيع أطلق عليه ما اسم الموضوع على التوسع وعن الثاني بأن مفاد كلام المصنف أن موضوع أصول الفقه هو اثبات الأدلة وتبويب الاحكام

والدليل يتألف لا محالة عن مقدمتين تشتمل احدهما على الاصل وغروسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وتسمى الكبرى وكلتاها مشتملة على أمر متكرر فيها يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول أو بالعكس ويسمى الشكل الرابع أو محمول فيها ويسمى الشكل الثاني أو موضوع فيها ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا الملح واجب لانه ما مور الشارع وكل ما هو ما مور الشارع فهو واجب فالملح الاصغر والواجب الاكبر وما مور الاوسط وقولنا الملح ما مور الشارع هي الصغرى وقولنا وكل ما هو ما مور الشارع فهو واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور

الجملة أما اذا كانت شرطية فالمحكوم عليه يسمى مقدهما والمحكوم به تاليا (قوله والدليل يتألف الخ) ما أورده من أحوال الدليل والمطلوب انما هو في القياس الاقتراني وانما لم يذكر القياس الاستثنائي لندرته سيما في الاستدلال الفقهي واعتراض بأن الدليل عند الاصوليين والفقهاء هو الكتاب مثلا وهو ما يمكن التوصل بهج النظر فيه الى مطلوب خبري دون الاشكال والترتيبات القياسية وأجيب بأن هذا حق الا انه يجب اعتبار الصورة ولا ينكره أحد والفقهاء وان كانوا يلاحظون الى مراعاة مصطلحات المنطقيين الا ان كلامهم لا يخرج عن قواعدهم بتحقيقا للمصنف قد تصدى لبناء الكلام عليها (قوله الشكل الاول) قيل عليه قد تقع المسئلة الاصولية كبرى عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الثاني مثلا يقال الوتر ليس بفرض لانه لم يثبت بدليل قطعي وكل فرض ثابت بدليل قطعي وأجيب بأن سائر الاشكال لما كان اتجاها بملاحظة مجموعها الى الشكل الاول صار اقياس من الشكل الاول في المسائل مثلا يقال فيما ذكر من المثال الوتر غير ثابت بدليل قطعي ولا ثم

(والدليل لا محالة يتألف عن مقدمتين) أقول أراد بالدليل الاقتراني ولم يذكر الاستثنائي لندرته بانسبه الى الاقتراني سيما في الاستدلال الفقهي كما ان الاستثنائي المنفصل تارة بالنسبة الى الاستثنائي المتصل ولهذا لم يذكره المصنف رحمه الله ههنا ولا ابن الحاجب في المختصر لكنه لما كان طرفا متعارفا لا بأس بأن تعرض له على وجه الاقتصار فنقول القياس اما اقتراني أو استثنائي لانه اما أن لا يكون لللازم منه ولا نقيضه مذكو رافيه بالنسبة أو يكون الاول الاقتراني والثاني الاستثنائي وهذا ضرر بان الاول ما يكون باشرطو يسمى الاستثنائي المتصل وتسمى المقدمة المشتملة على الشرط شرطية ويسمى الشرط مقدهما والجزء تاليا والمقدمة الاخرى استثنائية وشرط بعد كون النسبة بين المقدم والتالي كلية دافعة أن يكون في الاستثنائية الاستثناء اما لعين المقدم فلازمه عين التالي واما لقيض التالي فلازمه يقضي المقدم اذ لو اتفق أحدهما بالجزء وجود الملزوم مع عدم اللازم وانه يبطل كونه لازما مثله ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بانسان ولا يلزم من استثناء نقيض المقدم نقيض التالي ولا من استثناء عين التالي عين المقدم بل هو أن يكون اللازم اعم كما في المثال المذكور والضرب الثاني ما يكون بغير شرط ويسمى استثنائيا منفصلا ويلزمه تعدد اللوازم مع التنافي بين أمرين وحينئذ لا يلزم من وجوده عدم ذلك ومن وجود ذلك عدم هذا اذ لو لا ذلك والشرط أنه لا يلزم له صريحا لانه يكون أحدهما لا يستلزم الاخر ولا عدمه فلا يلزم أصلا فلا استدلال لانه عما يكون بالملزوم على اللازم كما نقرر ثم الثاني ان كان اثباتا فربما كان هناك تناقيا وفي كل تنافي لازمان أربع نتائج يلزم باعتبار التنافي اثباتا أن يكون وجود كل واحد منهما مستلزما لعدم الاخر فيلزم من استثناء كل واحد نقيض الاخر وبالتنافي نقيضا أن يكون عدم كل واحد منهما مستلزما لوجود الاخر فيلزم من استثناء نقيض

سواء جعلناها كبرى أو ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدماتي الدليل على مسائل أصول الفقه فتكون تلك المباحث من مسائل أصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا يختص بالمجتهد فان المجتهد عن هذا العلم قواعد يتوصل اليها المجتهد الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس دليل المقلد منها فلهذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا

الشرعي من حيث يفيد الاحكام والحكم الفرعي من حيث يثبتها ومجسولات المسائل اعراض ذاتية اذا اخذ الدليل الشرعي والحكم الفرعي من حيث هو وان كانت اعراضا غريبة من حيث العموم وقد عرفت أن الموضوع هو الشيء من حيث هو هو لا من حيث العموم ولا من حيث الخصوص ولو جعل موضوع الفقه هو كل واحد من الادلة الاربعه بمصرحها يلزم البحث فيه عما يلحق الامر اعم وهو باطل قطعا وموجب

وضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام ويبان شرائطها وفيردهما المعبرة في كلية القاعدة فانما بحث المتعلقة بذلك هي مطالب اصول الفقه وتدرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف بما لا مزيد عليه (قوله ويكون القياس قد أدى اليه رأى مجتهد) يعني بشرط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد آراء ليحترز به عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في من الغير الثابت بدليل قطعي يفرض وقد يجاب بأن الفرض بيان الحكم فيه بطريق التمثيل (قوله السهلة الحصول) علل الشريفي في حواشي المطالع كون الصغرى في منله سهلة الحصول يكونها من قبيل سهل السلكي على ما هو جزئي له وفيه بحث اذ يلزم كون النتيجة ايضا سهلة الحصول (قوله هو معنى التوصل بها الى الفقه) لانها مجرد اتصال اليه ابصا لا تقريرا بالما تقرر في الميزان أن الموصل القريب مجموع المقدمتين لا الكبرى أو الاستثنائية فقط قيل ومنه يعلم أن التعريف ليس كما ينبغي لانه يدل على اطلاق الموصل القريب على أحدهما فقط وقد يقال معنى التوصل القريب تحصيل الموصل القريب بأن ينضم الى الصغرى السهلة الحصول كما أشير اليه في عبارة الشرح وسببها القواعد انما اعتبرت بالنسبة الى التوصل لا بالنسبة الى الفقه حتى يرد ما ذكرتم ولا يخفى ما فيه من التكلف نعم يمكن أن يفرق بين القريب والاقرب وان كان قد يطلق القريب على الاقرب جلا للمطلق على الكامل (قوله يعني بشرط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد آراء) أي آراء مختلفة بحيث يحصل من المجموع اجماع

كل واحد عين الاخر فحسبى اللوازم الاربعه مثاله العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس زوج لكنه ليس زوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج وان كان التناقى اثباتا لا انتفاء لزم الاولان أي من استثناء عين كل نقيض الاخر دون الاخرين أي لا يلزم من استثناء نقيض كل عين الاخر وهو ظاهر مثاله الجسم اما جاد او حيوان لكنه جاد فليس بحيوان لكنه حيوان فليس بجاد ولو قلت لكنه ليس بجاد فهو حيوان أو ليس بحيوان فهو جاد لم يكن لازما لحوار انتفاءهما كافي الشجر وان كان التناقى نفيًا لا اثباتا لزم الاخر أي من استثناء نقيض كل عين الاخر دون الاولين أي لا يلزم من استثناء عين كل نقيض الاخر وهو ظاهر مثاله الجسم اما لرجل أو لامرأة اذ لا يتفانيان والا كان رجلا وامرأة لكن يجتمعان كاشجر لكنه ليس لرجل فهو لا امرأة وليس لامرأة فهو لا رجل ولو قلت لكنه امرأة فليس لرجل ولا لرجل فليس لامرأة لم يصدق لاجتماعهما في الجرح قال (وضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه) أقول هذا هو الكلام الصحيح والحق الصريح لما تقرر في الكتب الميزانية أن الموصل القريب مجموع المقدمتين لا الكبرى أو الاستثنائية فقط و يعلم منه أن التعريف ليس كما ينبغي لانه يدل على اطلاق الموصل القريب على أحدهما فقط قال (وتدرج كلها تحت العلم بالقاعدة) أقول من الامور المقررة والقضايا المسلمة أن اسم العلم لا يطلق حقيقة الاعلى القواعد أو ادراكها أو الملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى فعلى هذا المتبادر من القواعد في التعريف انما هو قواعد العلم على الاطلاق والصفة كاشفة حتى يلزم أن يكون كل ما هو من قواعد الاصول صالح لان يتوصل به الى الفقه نوصلا قريبا وعلى ما ذكره المصنف والشارح رحمه الله تعالى المراد بها القواعد المخصوصة والصفة منحصصة وهذا أي لما سبق من اطلاق الموصل القريب على احدى المقدمتين عدلت عن هذا التعريف واخترت تعريفا آخر في مرفاة الاصول قال (يعني بشرط ذلك فيما سبق اجتهاد آراء) أقول أراد به اجتهاد آراء مختلفة بحيث يحصل من المجموع اجماع مركب فانها اذا لم تختلف تكون في حكم رأى واحد جعل موضوع الفقه هو كل واحد من الادلة الاربعه بمصرحها يلزم البحث فيه عما يلحق الامر اعم وهو باطل قطعا وموجب

قول المجتهد والمقلد يقول
 هذا الحكم واقع عندي
 لانه أدى اليه رأى أبى
 حنيفه رحمه الله وكذا
 أدى اليه رأى فهو واقع
 عندي فالقضية الثانية
 من أصول الفقه أيضا
 فلهذا ذكر بعض العلماء
 في كتب الاصول مباحث
 التقليد والاستفتاء فعلى
 هذا علم أصول الفقه هو
 العلم بالقواعد التي
 يتوصل بها الى مسائل
 الفقه ولا يقال الى الفقه
 لان الفقه هو العلم
 بالاحكام من الادلة وقولنا
 على وجه التحقيق لا ينافي
 هذا المعنى فان تحقيق
 المقلدان يقدد مجتهدا
 يعتقد ذلك المقلد حقيقته
 رأى ذلك المجتهد هذا
 الذى ذكرناه انما هو
 بالنظر الى الدليل وأما
 بالنظر الى المدلول فان
 القضية المذكورة انما
 يمكن اثباتها كلية اذا
 عرفت أنواع الحكم وان
 أى نوع من الاحكام
 يثبت بأى نوع من الادلة
 بخصوصية ناشئة من
 الحكم ككون هذا الشيء
 عليه لذلك فان هذا الحكم
 لا يمكن اثباته بالقياس
 لتداخل العلوم بامرها
 وكذلك موضوع المنطق
 هو المعقول الثانى من
 حيث الإيصال عند المحققين فعم ان هذا الاعتراض سفسطة نشأت عن قلة الانصاف وفساد الفهم

المسئلة اجتهاد أو سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا يخفاء في جواز الاجتهاد على خلافه (قوله ولا يبعد ان
 يقال) الظاهر انه بعيد لم يذهب اليه أحد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بأن البحث
 عنه اغراق من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد لا من جهة أنه من أصول الفقه (قوله ولا يقال الى الفقه)
 لان المقلد يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه الذى هو العلم بالاحكام عن أدلتها الاربعه لان علمه بها ليس
 مركب بدليل قوله بعد ان قال ويكون القياس قد أدى اليه رأى مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين ولو
 لم يقيد بالقياس المذكور لم يتم اذ يجوز أن يسبق في المسئلة اجتهاد آراء على التعاقب بأن يقع في كل عصر
 اجتهاد من مجتهد واحد وعلى الاجماع لكن مع وجود مخالف وعلى التقديرين لا يتحقق اجماع ويجوز
 الاجتهاد على خلافها وبالقياس المذكور يندفع أيضا ما يقال انه يفهم منه أن القياس اذا أدى اليه رأى
 مجتهد سابق لا يكون مخالفا للاجماع وهذا ليس على اطلاقه اذ يجوز أن يقع من مجتهد رأى ثم يعتقد
 اجماع على خلاف ذلك رأى ثم يقع قياس موافق للرأى الاول وهذا القياس مما أدى اليه رأى مجتهد
 مع عدم صحته لخالفته الاجماع فزيادة هذا القيد لم يتم المقصود ووجه الاندفاع أن المراد أن يكون
 لقياس قد أدى اليه رأى مجتهد من أهل الاجماع المركب (قوله بعيد لم يذهب اليه أحد) قيل عليه
 لا يلزم من كونه مما لم يذهب اليه أحد أن يكون بعيدا فان أكثر اطراف الفضلاء من هذا القبيل مع انها
 مقبولة وأنت خبير بالفرق بين لم يذهب اليه أحد وبين لم يتفقن له أحد فان حاصل الاول أن تكون القضية
 الثانية التى ذكرها من أصول الفقه ليس مذهبيا لاحد فتوجيه الكلام بما ذكره مخالف لاصطلاحهم
 ولا يخفى أنه يكفى للبعد هذا وقد يجاب عن أصل الاعتراض بأنه لا زاع في أن هذا الاحتمال بعيد بدليل
 قوله ان الظاهر أن هذا يخص المجتهد الا أن بيان الاحتمال البعيد من هذا اللفظ متعارف ولو نوع من
 التأويل قال صاحب الكشاف في قوله تعالى فانما بالقسط مبيحا عن قوله هل يجوز أن يكون صفة
 لاجتنى لا يبعد أن يكون مخالفا لسائر الاجوبة قال صاحب التلميح لماعترا الاستاد المحقق على هذه الدقيقة
 أمرنا باخراج هذا الايراد من مرحه وفيه بحث لان الاعتراض ليس بمجرد البعد حتى يرد ما ذكريل
 لكونه بعيد لم يذهب اليه كما تحققت فلا يخفى ج الى الاخراج فتأمل (قوله ولا يقال الى الفقه الخ) قيل فيه
 بحث وهو أن المقلد الذى وقف على قواعد الكتب والتعصيل اذا اطلع على دليل المجتهد الذى رتبته
 بالاجتهاد لمسئلة فقهية فلا شك أنه يتوصل بذلك الترتيب الى حكم تلك المسئلة اذ لا معنى للدليل الا ما يفيد
 وجه استفادته من عبارة المصنف أنه قال أولا ويكون القياس قد أدى اليه رأى مجتهد ثم قال حتى لو
 خالف اجماع المجتهدين ففهم من الثانى أن المراد بالاول ذلك فبطل ما قيل لان سلم أنه لو لم يكن القياس مما
 أدى اليه رأى مجتهد في الصورة أيضا يلزم مخالفة الاجماع لجواز وقوع اجتهاد آراء بعض علماء مصر وان
 لم يكن للبعض الاخر في هذه المسئلة اجتهاد لا موافقا ولا مخالفا فلم يتحقق الاجماع فجاز أن يقع بعد
 ذلك قياس لم يؤد اليه رأى مجتهد بلا مخالفة وكذا ما قيل انه يفهم منه أن القياس اذا أدى اليه رأى مجتهد
 سابق لا يكون مخالفا للاجماع وهذا ليس على اطلاقه ويجوز أن يقع من مجتهد رأى ثم يعتقد الاجماع
 على ذلك رأى ثم يقع قياس موافق للرأى الاول وهذا القياس مما أدى اليه رأى مجتهد مع عدم صحته
 لخالفته الاجماع فزيادة هذا القيد أيضا لم يتم المقصود ووجه اندفاعه بما ذكرنا لا يخفى على المتأمل
 قال (المصنف وقولنا على وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى) أقول لما عمم التوصل للمجتهد والمقلد
 وكان الظاهر من التحقيق أن يكون مقابلا للتقليد أراد أن يدفعه بأن التحقيق المذكور ههنا لا ينافي
 التقليد بل يجامعه فان تحقيق المقلدان يقدد مجتهدا يعتقد ذلك المقلد حقيقته رأى ذلك المجتهد قال
 (المصنف هذا الذى ذكرناه هو بالنظر الى الدليل) أقول بمعنى ما ذكرناه ولنا ثم اعلم أن كل دليل

ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة أو عقوبة، نحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فإن الأحكام تختلف باختلاف أفعال المكلفين فإن العقوبات لا يمكن إيجابها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الأهلية والعوارض التي تسترض على الأهلية مما لا يتم إلا بمعرفة الأهلية من حيث تلك القضية الكلية أيضا لاختلاف الأحكام باختلاف المحكوم عليه وبالمنظر إلى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على ١٣٧ اثبات مسائل الفقه بالشكل الأول هكذا

هذا الحكم ثابت لانه حكم
هذا شأنه متعلق بفعل
هذا شأنه وهذا الفعل
صادر من مكلف هذا
شأنه ولم توجد العوارض
الممانعة من ثبوت هذا
الحكم ويدل على ثبوت
هذا الحكم قياس هذا
شأنه هذا هو الصغرى ثم
الكبرى قولنا وكل حكم
موصوف بالصفات
المذكورة يدل على ثبوت
القياس الموصوف فهو
ثابت فهذه القضية
الاخيرة من مسائل أصول
الفقه وبطريق الملازمة
هكذا كالموجود قياس
موصوف بهذه الصفات
دال على حكم موصوف
بهذه الصفات يثبت ذلك
الحكم لكنه وجد القياس
الموصوف الخ فعلم أن
جميع المباحث المتقدمة
مندرجة تحت تلك القضية
الكلية المذكورة التي هي
احدى مقدمتي الدليل
على مسائل الفقه فهذا
معنى التوصل القريب
المذكور واذ علم أن

عن الأدلة الأربعة (قوله يبحث في هذا العلم عن الأدلة الشرعية والأحكام) يعني عن أحواله على حذف
المضاف إذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن أحواله وعوارضه إلا أن حذف هذا المضاف شائع في
عبارة انقوم (قوله فموضوع هذا العلم) المراد بموضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعروض
ههنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعروض الذاتي ما يكون منشؤه الذات بأنه يلحق الشيء لذاته كالادراك
للإنسان أو بواسطة أمر يساويه كالضغف للإنسان بواسطة تجبج أو بواسطة أمر أعم منه داخل فيه
عله العلم بثبوت الشيء أو انتفائه غاية ما في الباب أن توصله بمعاونة ترتيب المجتهد فن هذه الجهة يسمى مقلدا
فلا يمنع التوصل إليه في الجملة (قول المصنف ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به) هو مبتدأ وقوله مما
يندرج خبره وكذا قوله ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه مبتدأ وخبره مندرج وقديتوهم أن
الأول معطوف على أنواع الحكم وقوله مما يندرج بيان لتوذلك وليس كذلك أما أولاً فلأن المناسب
حينئذ ثم المحكوم به وأما ثانياً فلعدم مطابقته لما به دلان قوله مندرج غير البنية (قول المصنف
وهو فعل المكلف الخ) فيه بحث لأن موضوع الفقه أفعال المكلفين فإذا كانت الأفعال محكوماً بها يلزم
اثبات موضوع العلم في ذلك العلم فيلزم أن يكون الموضوع مجعولاً عنه وذلك باطل لأن البحث في العلم
انما يقع عن أحوال الموضوع لا عنه (قوله كالادراك للإنسان) فيه بحث لأن الإنسان إن كان عبارة
عن الحيوان الناطق كما هو المشهور فلحق الإدراك له بواسطة كونه حساساً ناطقاً ولا دخل لساير الأجزاء
في ذلك فنشؤه الجزء المساوي للذات وإن كان عبارة عن النفس الناطقة ثم يصح قوله كالتصريح للإنسان
بواسطة كونه حيواناً فالصواب أن يمثل ما يلحق الشيء لذاته بالصفات الثابتة لله تعالى كالعلم والقدرة
ونحوهما إذا كانت بالتحقيقة مقابلة لصفات الممكنات كما هو الحق (قوله أو بواسطة أمر يساويه)
ظاهراً أنه معطوف على قوله بأن يلحق الشيء لذاته إلا أنه لا وجه وجبها لعله تفسير ما يكون منشؤه الذات
والحق أنه معطوف على ما قبله بحسب المعنى (قوله أو بواسطة أمر أعم) هذا مذهب بعض المتأخرين من

الخ من الشرائط والقيود المعنوية في القضية الواقعة كبرى أو ملازمة انما هو بالنظر إلى الدليل كما
عرفت أما بالنظر إلى المدلول وهو الحكم الشرعي فإن القضية المذكورة هي الواقعة كبرى أو ملازمة
انما يمكن اثباتها كلية إذ عرف أنواع الحكم التكليفي كالوجوب وغيره وأنواع الحكم الوضعي كالعلية
وغيرها (قوله ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به) مبتدأ وخبره مما يندرج وكذا قوله ثم المباحث المتعلقة
بالمحكوم عليه مبتدأ وقوله مندرج خبره وقديتوهم أن الأول معطوف على أنواع الحكم وقوله مما
يندرج بيان لتوذلك وليس كذلك قال (اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن أحواله الخ)
أقول وذلك لأن البحث كما تفسر في موضع عبارة عن اثبات المحمول للموضوع فلا يكون للبحث عن نفس
الموضوع معنى قال (أو بواسطة أمر أعم منه داخل فيه الخ) أقول عد من الاعراض الذاتية مما

مسائل الأصول راجعة إلى قولنا على حكم كذا يدل على ثبوت دليل كذا فهو ثابت أو كما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك
الحكم علم انه يبحث في هذا عن الأدلة الشرعية والأحكام التكليبية من حيث أن الأولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالأولى والمباحث
التي ترجع إلى أن الأولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالأولى بعضها ناشئة عن الأدلة وبعضها ناشئة عن الأحكام فموضوع
هذا العلم الأدلة الشرعية والأحكام اد يبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة الشرعية وهي اثباتها الحكم ومع عن العوارض الذاتية
للأحكام وهي ثبوتها تلك الأدلة (فيبحث فيه عن أحوال الأدلة المذكورة وما يتعلق بها) الفاه في قوله فيبحث متعلق بجملة هذا العلم أي

بالاحوال العوارض
الذاتية وما يتعلق بها
عطف على الأدلة والضمير
في قوله بها يرجع الى
الأدلة

وسواء الدراية لا يقال
هذا يوجب أن يكون
المجسوت عنه أمرا واحدا
هو المفهوم المردد
بين المتعدد وخصوصيات
الاعراض المجسوت عنها
اعراضا غيرية غير
مقصودة بالذات لانا
نقول الموضوع في الأصول
هو الدليل الشرعي وفي
المنطق المعقول الثاني
من حيث هو لامن حيث
العموم أو الخصوص حتى
يلزم ما ذكر (قوله ومنها
انه قد يذ كر الحثية الخ)
قد ذ كر المحققون ان
موضوع كل علم لا بد له من
تقييده بالحثية تحاشيا
عن تدخل العلوم وقد
تكون هذه الحثية
زائدة على عنوان
الموضوع خارجة عنه
كالعلم الطبيعي موضوعه
الجسم الطبيعي من حيث
ان له مبدأ الحركة
والسكون وعلم النجوم
موضوعه جرم الفلك من
حيث ان له كما هي حثية
تقييدية وقد تكون غير
زائدة بل تكون نفس
العنوان أو جزؤه كالعلم
الالهى موضوعه

كالضرر للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم
كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا وعلى أنواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب أو على اعراضه
الذاتية كقولنا العام يفيد القطع أو على أنواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض
يفيد الظن وجميع مباحث أصول الفقه راجعة الى اثبات الاعراض الذاتية للأدلة والاحكام من حيث
اثبات الأدلة للاحكام وثبوت الاحكام بالأدلة بمعنى أن جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات
والثبوت وماله نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الأدلة والاحكام من حيث اثبات الأدلة للاحكام
وثبوت الاحكام بالأدلة فان قلت فما بالهم يتبعون من مسائل الأصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام

المنطقيين ورد المحققون منهم بأن الاعراض التي تم الموضوع خارجة عن أن تقيده أثارا من الآثار
المطلوبة اذ تلك الآثار انما توجد في الموضوع وهي توجد خارجة والبحث مبسوط في شرح المطالع
وحواشيه فليتنظر فيما (قوله هو الاثبات والثبوت) قال صاحب الترجيح فيه تسامح فان المحمول فيه
مثبت أو ثابت لا الاثبات أو الثبوت وجوابه أن المثبت أو الثابت اذا كان محمولا بالمواطأة يكون الاثبات
والثبوت محمولا بالاستفاد فلا مسامحة أصلا لا انعقاد الاصطلاح على اطلاق الحمل على كل من النوعين
نعم ههنا بحث وهو أنه اذا كان محمولا بالمسئلة في هذا الفن هو الاثبات يلزم أن يكون محمول النتيجة أيضا
كذلك لان مسائل هذا الفن كما قرره المصنف اذا كانت جملة تقع كبرى الشكل الاول يفيد التوصل بها
الى الفقه ومعلوم أن محمول كبرى الشكل الاول يكون محمول النتيجة واذا كان محمول النتيجة الاثبات يلزم
أن يكون موضوعها الدليل لان الاثبات يحمل على الدليل لا على الحكم فالنتيجة التي يتوصل بهذه
المسئلة اليها لم تكن مسئلة الفقه لان مسائل الفقه كما صرح به الشارح فيما سبق يكون موضوعها أفعال
المكلفين ومحمولها الاحكام وبالجملة تصور قضية محمولها الاثبات يتوصل بها لتوصل بها الى مسائل
الفقه اللهم الا أن يقال المراد أن الاثبات يقع في مقدمة الملازمة الكلية التي هي من مسائل هذا الفن
كان يقال كلما كان الامر مثبتا لوجوب القراءة في الصلاة فوجوبها ثابت لكنه يثبت فوجوب القراءة
في الصلاة ثابت وهو من مسائل الفقه فليتامل (قوله اثبات الاجماع والقياس للاحكام) المفهوم
مما سبق في تحقيق التعريف حيث قال ونسبى اعتقادية وأصلية ككون الاجماع حجة أن تكون حجة
الاجماع مطلقا اعم من كونه مثبتا للاحكام أو العقائد من مسائل الكلام ومما ذكره ههنا أن تكون
حجته بالنظر الى اثبات الاحكام خاصة من مسائل الأصول فلا مخالفة لكن يرد على قوله اثبات

ذهب اليه بعض المتأخرين من المنطقيين ورد المحققون منهم بأن الاعراض التي تم الموضوع
خارجة من أن تقيده أثارا من الآثار انما توجد في الموضوع وهي توجد خارجة عنه وأيضا التمثيل لما
يلحق الشيء لذاته بالادراك للانسان اس كما ينبغي لانه مثال لما يلحق الشيء بجزئه المساوي والمختار ما ذكرناه
في شرح مرآة الأصول أن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية أي أحواله التي تلحقه لذاته
أو بجزئه المساوي له أو للخارج المساوي له في الصدق أو في الوجود فان المبدأين للشيء اذا قام به كان مساويا
له في الوجود وكان له عارض قد عارض له حقيقة لكن الموضوع بوصف به أيضا كان ذلك العارض من
الاحوال المطلوبة في ذلك العلم الاول كالتكلم للانسان فان لكل من جزأيه دخلا فيه والثاني كادراك
الامور الغريبة بجزئه الناطق والثالث كما اضعن له بالتعجب والرابع كاللون بالسطح المبدأين له في الصدق
والمساوي في الوجود وما سوى ذلك اعراض غريبة فلا يبحث عنها في العلم قال (والمراد بالبحث عن
الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم الخ) أقول اعلم أن كلاما من الموضوع وأنواعه والاعراض

الموجود معها هو موجود فحى حثية ذهابية والمصنف رحمه الله جعل الاولى بيانية تبين ولا

ولا يجهلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هي الكليات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بما تنزله اليه في نظر الاصولي لتقرر في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا بما ليس اثباته للحكم هينا كالقرائة اشارة وخبر الواحد (قوله وأما الثالث) يعني العوارض الذاتية التي لا تكون مبعوثا عنها في هذا العلم ولا دخل لها في حقوق ما هي مبعوث عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للدلالة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والعدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية أو فعلية ثلاثية مفردة أو رباعية معربة أو مبنية الى غير ذلك مما لا يدخل له في الاثبات واشتبهت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما أن التجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ورقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكاه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك

الاجماع والقياس للاحكام أن القياس مظهر لا مثبت اللهم الا أن يراد بالاثبات اثبات غلبة الظن كما سيبي ولكن يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا أن يجعل من قبيل المذوف أي تصدير لفظ الاثبات في قوله والقياس أو يقال يراد في جميع اثبات العلم لنا وغلبة الظن لنا كما سيبي (قوله ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة) لذلك اعترض عليه بالمنع فانه تعرضوا لان كلام من الخاص والعام وانص والمفسر والمحكم كيف ثبت الحكم وكذلك الآية المؤولة والعبارة والدلالة وكذا المتواتر والمشهور والجواب أن الكلام في نفس الكتاب والسنة من حيث هما الا في أنواعهما فانهم جعلوا حجة مطلق الاجماع والقياس من المسائل ولم يجعلوا حجة مطلق الكتاب والسنة منها (قول المصنف وما يتعلق بها هو الأدلة المختلف فيها) اعترض عليه بان ما يتعلق بالأدلة ان كان دليلا شرعا فقد ادرج تحت الأدلة والافلا يجب البحث عن أحواله وأجيب بأنه من الدليل الشرعي لان الخصم من علماء الاصول الا ان المراد بالأدلة الأدلة الكاملة المتفق عليها فيما سبق بين أسبق الأئمة المشهورين بانفقه كالائمة الاربعة وما يتعلق بها الأدلة المختلف فيها (قول المصنف قد يقع محمولها في غير النكاح) فيه انه اذا وقع محمولها فيها كان مبعوثا عنه فاما معنى عدها من الاعراض التي لا يبحث عنها اللهم الا أن يرادها ليست مفصولة بالبحث (قوله وكون الدليل جملة اسمية أو فعلية) فوفش فيه بما يقع أن يكون الدليل جملة اسمية أو فعلية لا يدخل له في الاثبات وقد يستدل باسمية الجملة على استمر الحكم مثلا وقد فعله الامام محمد رضي الله عنه

الذاتية وأقواها اذا اعتبر الخلق عليه فدو بوجده مطلقا قد يوجب عدمه فبعدمه يوجب عدمه وينتشر حجه الله انما تعرض له مطلقا وأمثلة وقد أوردها مع أمثلة ما في شرح المرفوعة فن أراد فليراجع غمته قال (قلت لان المقصود بالنظر في الفن هي الكليات الخ) أقول فان قيل فيه تسليم ان اثبات حجة الاجماع من مسائل الاصول وهو مخالف لما سبق في تحقيق تعريف الفقه بالعلم بالاحكام الخ حيث قال وتسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجماع حجة والايان واجبا له بقضى أن يكون ذلك من مسائل الكلام قلنا ذلك هو حجة الاجماع مطلقا أهم من كونه مثبتا للاحكام او العائد لاشأن أنه نظري معدود من مسائل الكلام ولهذا أطلقه وجعله مقررا بوجوب الايمان وما ذكره هنا اثباته للاحكام خاصة وهو عملي وهذا كرا لاثبات وقبده بكونه للاحكام وجعله مقررا بالقياس ولا يخالفه بين الكلامين قال

بالادلة الاربعة مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم أن العوارض الذاتية للدلالة ثلاثة أقسام منها العوارض الذاتية المبعوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليست مبعوث عنها لكن لها مدخل في حقوق ما هي مبعوث عنها ككونها عامة أو مشتركة أو غير واحد أو أمثال ذلك ومنها ما ليس كذلك ككونه قد يما أو ناديا أو غيرهما فالقسم الاول يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع أوصافا وقبوض الموضوع تلك القضايا كقولنا الخبير الذي يروي به الواحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا تلك القضايا كقولنا الامام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكاح في موضع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلاثة أقسام أيضا الاول ما يكون مبعوثا عنها وهو كون الحكم ثابتا بالأدلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في حقوق ما هو مبعوث عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ أو بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك

فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني أوصافا وقبوض الموضوع تلك القضايا بوضع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة مثبت بوجوب الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو كراهة الصبي عبادة (وأما الثالث) من كل القسمين

ويحق به راجع الى البحث المدلول في قوله فيبحث وقوله عما يثبت أي عن أحوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به أي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم أن قوله بالحق به يحتمل أمرين أحدهما أن يراد به أن يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة على أن موضوع هذا العلم الأدلة والأحكام والثاني أن موضوع هذا العلم الأدلة فقط وانما يبحث عن الأحكام على أنه من لواحق هذا العلم فإن أصول الفقه هي أدلة الفقه ثم أريد به العلم بالأدلة من حيث إثباتها منتهية للحكم والمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على أنها لواحق وتواضع لمسائل هذا العلم كأن موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث أنها موصولة الى تصور وتصديق فاعظم مسائل المنطق راجع الى أحوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل التدرج عن أحسوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة لتعد فهذا البحث يذكر على طريق التبعية فكذلك هنا في بعض كتب الأصول لم يذكر مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاخذ بما لا يثبت

(قوله أن يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة) لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه أهم في فن الأصول (قوله كأن موضوع المنطق التصورات والتصديقات) لانه يبحث عن أحوال التصور من حيث أنه حد أو رسم فيوصل الى تصور ومن حيث أنه جنس أو فصل أو خاصية فتركب منها حد أو رسم وعن أحوال التصديق من حيث أنه جهة توصل الى تصديق ومن حيث أنه قضية وعكس قضية ونقيض قضية فيؤلف منها جهة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الاتصال وماله دخل في الاتصال وقد يقع البحث عن أحوال التصور الموصل اليه بأنه ان كان بسيطاً لا يحد وان كان مركباً من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصية لازمة بينه وبينه والافلاو يمكن أن يجعل ذلك راجعاً الى البحث عن أحوال التصور الموصل بأن يقال معناه أن الحد يوصل الى المركب دون البسيط فكون من المسائل (قوله لكن الصحيح) ذهب صاحب الاحكام الى أن موضوع أصول الفقه هو الأدلة الأربعة ولا يبحث فيه عن أحوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصور هاليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح أن موضوعه الأدلة والأحكام لاننا رجعنا الأدلة باعتبارها الى الأربعة والأحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الأدلة لا أحكام اجالا فوجدنا بعضها راجعاً الى أحوال الأدلة وبعضها الى أحوال الأحكام كذا كره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل أحدهما من المقاصد والاخر من اللواحق فتحكم غاية ما في الباب ان

في كتبه (قوله لان الدليل مقدم بالذات) فيه بحث اذ لو اراد أن نفس الدليل مقدم بالذات على المدلول فممنوع بل قد يكون المدلول مقدم على الدليل كاصانع والعالم وكما في ما نحن فيه اذا كان الحكم الخطاب الألفي وان اراد أن العلم بالدليل مقدم فلا حاجة الى تعقيب تقدمه بالذات لانه مقدم بالزمان أيضاً (قوله كأن موضوع المنطق التصورات والتصديقات الخ) لاشك أن موضوع المنطق المعلومات التصورية والمعلومات التصديقية من حيث الاتصال لانفس الاتصال ولانفس التصور والتصديق فكلامه اما على حذف المضاف أو على جعل التصور مثلما يعنى المتصور أو بناء على اتحاد العلم والمعلوم وكذا الكلام في قوله يبحث فيه عن أحوال التصورات الخ يؤيده أن الحد والرسم وكذا الجنس والفصل المعلومات التصورية لانفس التصور والجهة والقضية ونظائرهما المعلومات التصديقية لانفس التصديق وهذا ظاهر (قوله لكن الصحيح أن موضوعه الدلالة والأحكام) نقل عن الشارح أنه قال وظنى أنه لا خلاف في المعنى لان من جعل الموضوع الأدلة جعل المباحث المتعلقة بالأحكام من حيث الثبوت وراجعة الى أحوال الأدلة من حيث الاثبات تقلد لاكثر الموضوع فانه أليق بوحدة العلم من الوحدة بالجهات والحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة بالأدلة من حيث الاثبات راجعة الى الأحكام من حيث الثبوت ومن جعل الموضوع الأحكام على ما قال الامام الغزالي في كتاب معيار العلوم ان موضوع أصول الفقه هو الأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة ومن جعل الموضوع كلاً الأمرين حاول التوضيح والتفصيل (قوله لاننا رجعنا الأدلة الخ) رجع يحى ولازماً متعدياً ومصدر الأول الرجوع والثاني الرجوع راجعاً فيه من قبيل الثاني (قوله فتحكم)

(لكن الصحيح أن موضوعه الأدلة والأحكام) أقول نقل عن الشارح رحمه الله أنه قال وظنى أنه لا خلاف في المعنى لان من جعل الموضوع الأدلة جعل المباحث المتعلقة بالأحكام من حيث الثبوت وراجعة الى أحوال الأدلة من حيث الاثبات تقلد لاكثر الموضوع بالذات فانه أليق بوحدة العلم من الوحدة بالجهات والحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة بأحوال الأدلة من حيث الاثبات راجعة الى أحوال الأحكام من حيث جعل الموضوع هو الأحكام على ما قال الامام الغزالي في كتاب معيار العلوم ان موضوع أصول الفقه هو الأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة ومن جعل الموضوع كلاً الأمرين أراد التوضيح والتفصيل ثم قال ولو أنى اطلعت على كلام الامام في هذا المقام قبل اشتها والنسخ وكثرتها لا تحقنه بالكتاب قال (لاننا رجعنا الأدلة بالتعميم الخ) أقول رجع يحى ولازماً متعدياً ومصدر الأول الرجوع والثاني

فكذلك هنا في بعض كتب الأصول لم يذكر مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاخذ بما لا يثبت

الاربعه ثبوت علمنا به بذلك
 الادلة وان أريد بالحكم
 أمر الخطاب كالوجوب
 والحرمه ثبوت به بعض
 الادلة الاربعه صحیح
 وبالبعض لا كالقياس
 مثلا لان القياس غير
 مثبت للوجوب بل مثبت
 غلبه ظننا بالوجوب كما
 قيل ان القياس مظهر
 لا مثبت فيكون المراد
 بالاثبات اثبات غلبه
 الظن وان فو قش في ذلك
 بان اللفظ الواحد لا يراد
 به المعنى الحقيقي والمجازي
 معا فنقول نريد في الجميع
 اثبات العلم لنا أو غلبه
 الظن لنا واعلم اني لما
 وقعت في مباحث الموضوع
 ولما نسل أردت أن
 أجمع بعض مباحثهما
 التي لا يستغنى المحصل
 عنها وان كان لا ياتي بهذا
 الفن منها أنهم قد ذكروا
 أن العلم الواحد قد يكون
 له أكثر من موضوع
 واحد كالتب في بعض
 فيه عن أحوال بدن
 الانسان وعن الادوية
 ونحوهما وهذا غير صحیح
 والتحقق فيه ان المجعوت
 عنه في علم ان كان إضافة
 شئ الى آخر كما أن في
 أصول الفقه يبحث عن
 اثبات الادلة للحكم وفي
 المنطق يبحث فيه عن
 اتصال تصورات وتصديق
 الى تصور أو تصديق

مباحث الادلة أكثر وأهم لكنه لا يقتضى الاصاله والاستقلال (قوله فان أريد بالحكم) هذا كلام
 لا حاصل له لان الادلة الشرعية معارف وأمارات ولو سلم انها أدلة حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد
 العلم بثبوت الشئ أو انتفائه غاية ما في الباب أن العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم أو الراجح ليعم القطعي
 والظني فبمعنى جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بمقدوم الحكم وحدوثه وقد اضطررنا الى ذلك آخر الامر وليس
 معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شأن العلة الخارجية وان جعلنا الحكم جازما على ما يشعر به كلامه
 (قوله واعلم الخ) هذه ثلاثة مباحث في الموضوع أوردناها هنا لئلا يظن انها المنظر فيها

قيل الحكم انما يلزم اذا جعل أصول الفقه عبارة عن العلم بالفضايل السلبية الشاملة مباحث الادلة
 والاحكام كما ذكره المصنف فيما سبق وبنى عليه قوله ولكن الصحیح الخ وأما اذا جعل عبارة عن العلم بالادلة
 من حيث انها مثبتة للاحكام وعليه بنى صاحب الاحكام أعني الأمدى كلامه فلا وأنت تشير بأن هذا
 لا يدفع الحكم فلا شأن أن المقصود في هذا الفن هو العلم بكيفية اثبات الادلة للاحكام ولما كان بعض
 المباحث المتعلقة بها راجعا الى أحوال الاحكام كان جعله عبارة عن العلم بالادلة من حيث انها مثبتة
 للاحكام لا عن العلم بالادلة والاحكام جميعا من حيث ان الاولى مثبتة لثانية والثانية ثابتة بالاولى فحكما
 كما لا يخفى (قوله يؤخذ بمعنى الادراك الجازم أو الراجح) أي يؤخذ بمعنى يذاولهما كالاتفاق
 والتصديق (قوله وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت) فيه بحث وهو أن الدليل قسمان الملمى واني
 والاول يفيد ثبوت المعلول أيضا فان تعفن الاخلاط بشيئا لم يورثه كإثبات العلم بذلك يفيد العلم بهذا
 والادلة الثلاثة بالقياس الى الاحكام الثابتة من هذا القبيل فلا رجة نقوله وليس معنى الدليل الخ
 ويمكن أن يدفع بأن المترتب على الدليل من حيث انه دليل هو العلم بالمدلول نعم قد يترتب ذات المدلول على
 ذات الدليل ولا شأن أن المترتب من قول المصنف عما ثبت به هذه الادلة وهو الحكم ترتيب الحكم على
 وصف الدليل فليتأمل (قوله كما هو شأن العلة الخارجية الخ) قيل لا حاجة الى تقييد العلة بالخارجية

الرجع الاول كقوله تعالى سكاية ارجه والى أبيكم والثاني كقوله تعالى فان رجعت الله وقوله تعالى فرجعناك
 الى أمك وما نحن فيه من هذا القبيل قال (هذا الكلام لا حاصل له الخ) أقول هذا كلام له حاصل نختمه
 طائل لكن الوقوف عليه موقوف على امعان النظر الكامل فتتوضح كلام التوضیح ملحوا الى ضعف
 كلام التلويح فتقول وبالله التوفيق وببناه مقاليد التحقيق أراد المصنف بقوله وان أريد بالحكم الخ
 تحقيق قوله في المتن عما ثبت به هذه الادلة وهو الحكم بآراء الاشكال عليه ثم دفعه عنه وتقرر بالاشكال
 أنه ان أريد بالحكم نفس الخطاب فلا يصح قوله ثبت به هذه الادلة لانه قد يثبت بالادلة لا يثبت بها قطعاً من أن
 يراد بالحكم علمه ولا استمالته في وقت علم القديم بها وان أريد به أمر الخطاب فقولنا ثبت به هذه الادلة صحیح
 فبما سوى القياس دون ما اشتهر ان ما سواه مثبت للحكم وهو مظهر له لا مثبت بل مثبت غلبه ظن بالحكم
 فظهر من هذا أن المراد بآيات القياس في الوجهين اثباته غير مستدل بل بالاشكال بان اللفظ الواحد وهو
 علم الحكم في الاول وثبوت الحكم في الثاني لا يراد به المعنى الحقيقي وهو الاعتقاد الجازم في الاول ونفس
 الثبوت في الثاني والمجازي ما هو غلبه الظن في الوجهين وتقرر دفعه انما نريد في كل من الوجهين بآيات
 الادلة الحكم انما العلم به أعم من الاعتقاد الجازم وغلبه الظن أما في الاول فلان قد قدم الحكم لما منع
 حمل العبارة على ظاهرها حتى لا يتعدى مضاف مناسب وهو العلم الشامل للاعتقاد الجازم وغلبه
 الظن وأما في الثاني فلان هذه الادلة كانت اسبابا ظاهرة للحكم المعنى أمر الخطاب فأراد علمه كما أراد
 ثبوت ثبوتها لان الاولى تستلزم الثانية كما أن في العلة الخارجية فلما ترتب الحكم على وصف الدليلية اعتبر بوجه
 يشمل الادلة بأسرها قال (هذه ثلاثة مباحث في الموضوع أوردناها هنا لئلا يظن انها المنظر فيها)

ويكون بعض العوارض التي اها مدخل في المجهول عنه ناشئة عن أحد المضافين

الواحد أسباب كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات أي المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان أريد بالعلم الواحد ما وقع الاستطلاح على أنه علم واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على أن لكل واحد أن يصطلح حينئذ على أن الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيان فعل المكلف والمقدار وما ورد من النظر وهو بدن الانسان والادوية بخسوابه ان البحث في الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصعب بعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان

الاعراض المبحوث عنها وتميزها عن غيرها والثانية مقارنة باعتبارها في عنوان الموضوع وملاحظتها في نظر الباحث فلا يبحث عنها من هذه الجهة في ذلك العلم اذ لا معنى لاثبات الشيء لنفسه بالدليل أو بالنسبية لان ثبوت الشيء لنفسه أولى غير انه ربما يؤخذ بعض أنواع الموضوع بتعريفها عن ذلك العنوان فيبحث عن هذه الحقيقة لاختلاف المسئلة باختلاف العنوان ومن هذه الحقيقة كان اثبات الواجب مسئلة من الاله في مقصودة الاثبات

الواقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع، ان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التصديق أن المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشئين أو لا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشئا عن أحد المضافين وبعضها ناشئا عن المضاف الاخر أو لا فان كان كذلك فموضوع العلم كالمضافين كما وقع البعث في الاصول عن اثبات الادلة للحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناشئ عن الدليل كالعوم والاشراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة أو عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا أما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمة وغير ذلك أو كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشئة عن أحد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن اتصال تصور أو تصديق ولا دخل فان شأن العسل مطلقا سواء كانت خارجية أو ذهنية أفادة نفس ثبوت معلولاتها غاية الامر أن العمل الذهنية تفيد ثبوت معلولاتها في الذهن (قوله وان كان فوق الاثنين غير صحيح) لا يخفى أن المناسب للمقام أن يقول وان كان اثنين اللهم الا أن يقال ان ما فوق الاثنين له وحدة ما وان كان بالا اعتبار بخلاف الاثنين فإنه عدد محض فاذا لم يجزئ عدد ما له وحدة باعتبار قدمه جواز ما لا وحدة له أولى وهذا نظير ما ذكره الفقه في مثل أنت طالق اطلاقا من انه يجوز نسبة الثلاث ولا يجوز نسبة الاثنين (قوله كالمضافين) محرزا عن التجميع والمرجع واعتبار الماهو المقصود (قوله عن وجوب فعل المكلف) فان وجوب الفعل من حيث هو وجوب ليس اضافة لابن الفعل والفاعل بل صفة للاضافة كحسن المعاملة ليس اضافة بين المما ملين ولا بين فعل المكلف والدليل اذ لا يتوقف تعقل الوجوب على تعقل الدليل بل التيقن به كالاتي توقف تعقل وجوده على تعقل موجوده (قوله أو كان اضافة) قال

أن لمصنفه ردا لله مضجعه وجعل الفردوس شواء ومرجعه أورده فذكره الصائب ورأيه الثاقب ثلاثة مباحث مخا لفا لله شهرو ومناقب المناظر وعند الجمهور ينتجب منها المتأمل فيها وتعتبر لدى الوقوف عليها المباري والمناظر اذ لم ينظر أر أحد ابلغ هذا الامر من التحقيق أو بشراسلك هذا النمط من التدقيق حاصل الاول ان موضوع العلم الواحد انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه أي مرجع محمولات المسائل والعرض الذاتي في الحقيقة اضافة مخصوصة بأن العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه وهي راجعة في الحقيقة اليه بعضها ناشئ عن أحد المضافين وبعضها عن الاخر وذلك لان حقيقة العلم انما هي المسائل باتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انما الماتر كبت من جزأين موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها العرض الذاتي للموضوع كان المتسبب في اتحادها اتحاد كل من الجزأين بمعنى تناسبه التام وعدم اختلافه لا يعني عدم تعدده على ما سبأني وفي اختلافها اختلاف واحد منهما لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك ظاهر لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة المختصة بتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والافلاية بتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتعد العلم اما انها اذا رجعت الى ثلث الاضافة بتعدد الموضوع فلان الاعراض اللازمة لاحد المضافين لما تفرقت الاعراض اللازمة للمضاف الاخر بالتعدد تغير الملزومان بالضرورة ولا وجه لرفع احدهما الى الاخر بان أو بل كما قيل في احوال الاحكام انما راجعة الى احوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجع كما لا يخفى على الناظر المتأمل وأما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان ما أخذ الفصل الداخل في حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه لما اتحد بالجنس وكان جامع بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحاد كل من الجزأين أما المحمول فظاهر وأما الموضوع فلان مراده بالاتحاد التناسب التام وبالاختلاف عدمه لا بمجرد تعدده كما تشهد به عباراته فهنا وفي البحث الثالث كما يظهر هناك ان شاء الله تعالى ولاشك

لاحوال التصور والتصور في الموصل اليه في ذلك على ماقرر المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكررها فلا نسلم انه يوجب جدوى رحمه الله في شرح فصول البدائع مراد صاحب التقييم انه اذا كان المبحوث عنه في علم اضافة امر الى آخر جاز ان يكون موضوعه كالمضافين مطلقا لانه اذا كان المبحوث عنه الاضافة انما يجوز تعدده على تقدير مخصوص كما قال في التلويح فانه شرح لا يوافق المشروح بديل غنيمته هو بالمنطق ومنع الشارح - واز التعداد فيه وانما هو عندى ما ذكره الشارح كما يدل عليه قول المصنف ويكون بعض العوارض الخ اذ لو لم يكن أحد المضافين منشأ الشيء من تلك العوارض لم يكن طبعه موضوعا له وأما ذكره المنطق فانه قيل مجرد كون المبحوث عنه اضافة نعم قول المصنف وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة حيث لم يذكر الشئ الاخر يشعر بما ذكره الجدليكن الحق - فيسبق بان يتبع فاللام من الاضافة للعهد والمعهود الاضافة التي كلامها منشأ تلك العوارض فالنفي يشمل القسمين فليتنا مسل (قوله على ماقرر المصنف فيما سبق) قيد بذلك لان لها دخلا فيه على ماقرر الشارح نفسه فيما سبق (قوله باختلاف المعلومات وهي المسائل الخ) فيه بحث لان المسائل كما تختلف باختلاف الموضوع تختلف باختلاف المحمول فلوضع عدم جواز تعدد الموضوع بناء على ما ذكرنا لزم عدم جواز تعدد المحمول فان اعتبر في جانب المحمولات شئ يجعلها في حكم الواحد فليدبر في جانب الموضوعات أيضا (قوله وفيه نظر لانه ان اريد الخ)

أن الاضافة الجامعة بينهما توجب تناسبا في اختلافها فاذا اختلفت المسائل في تعدد العلم ضرورة وأما عدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما أن يتعدد بلا اشتراكها في جامع ذاتي أو عرضي والاول غير صحيح بالاجماع وكذا الثاني والثالث عند المصنف رحمه الله تعالى أما الثاني فلان الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا في الشفاء ان الثابتات المبحوث عنها في الهندسة من التثليث والتربيع والتسدس ونحوها لما كانت أموراً تخيلية والمفارقة المطلق الذي هو موضوع الهندسة معنى جنس بعيد عن الخيال وادراك البرهان على طوق الامور الحقيقية للمعنى الجنس البعيد عن الخيال في غاية الاشكال وعلى لوقها للذووعيات بناء على أن النوع أقرب من الجنس الى الخيال أسهل على البال أقاموا أنواع موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها السطح والخط والجسم التعليمي تسهيلات الامر الاستدلال وأما الثالث فلان الاشتراك في العرض المطلق لا يكفي في الاتحاد والاتحاد الفقهاء والهندسة باعتبار كون موضوعهما قول المكاف والمقدار المشتركين في العرضية والاشترار في العرض الخاص كالصفة الخاصة بيد الانسان مثلا لا يشترط والاما وقع البحث في الطب عن احوال الادوية والاعذية ونحو ذلك انها لا يشترار البدن فيها بل في الانساب اليها كما ذكر الشارح رحمه الله تعالى واعتبار ما بينهما لا يوجب الانضباط لاقتضائه الى أن يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن احوال الانفاظ باعتبار اشتراك تلك الانفاظ في كون البحث عن احوالها والنظر فيها اللاعترار عن الخطط في اللفظ وأما عدم اتحاد العلم بأن تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية وسببها أن مجرد تنوعها اذ يرجع الى الامر الواحد يكون بيانا لتعدد العلم وان اتحاد الموضوع فكيف اذا تعدد اذا عرفت هذا ظهر لك الجواب عن اعتراض الشارح رحمه الله تعالى بالترديد فانما يختار أن المراد عدم تناسبا لكان لا مطلقا بل تناسبا تاما معتداه وذلك لا يحصل الا بتماثل المحمولات لان اتحاد الموضوع أو اتحادها ان كان المبحوث عنه في الحقيقة ذلك الجنس أو اتحاد الموضوع كاسياني في الصفا الثالث أو كان المبحوث عنه الاضافة عن تعدد كون الحيشية المعبرة بانها للمبحوث عنها هو بعينه كون البحث عنها باعتبار الحيشية وبالنظر اليها ولم يجعل الحيشية جزءا من الموضوع قط وانما

القابلية أو علمه بان تكون متممة للعلمة الفاعلية على معنى أن البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيشية وبالنظر اليها وباعتبار ملاحظتها في جميع المباحث على ما هو ظاهر كلام القوم لم يكن البحث عنها بحثا عن الموضوع أو جزئه ولم يلزمنا تشارك العلماء في موضوع واحد بالذات وبالا اعتبار قلت لما كان موضوع العلم الالهى هو الموجود بما هو موجود على ما هو صريح كلام القوم ونصب عين المصنف في توحيد الموضوع فلزوم اثبات الشئ لنفسه ظاهرا لا ريب فيه ان لم يؤخذ الموضوع مجردا عن العنوان على ماقررناه وليس مراد المصنف رحمه الله انه لا يبعث عن الحيشية أصلا بل انما مراده أنه لا يثبت الموضوع نفسه وما هو جزئه منه وهو لم يجعله - ل الاستعمال لزوم تقدم الشئ على نفسه وعلمته له حتى يقال ان كون الحيشية قيدا أو علمة عما هو في نظر الباحث لاني نفس الامر على انه لا يشكر ذلك ولزوم تشارك العلماء في الموضوع الواحد ممنوع فان معنى

الطبيعة علة أو قيد للعوق
 الاعراض المبعوث عنها
 تجنيا عن ورود الاعتراض
 المشهور من أنه يستلزم
 تقدم الشيء على نفسه فإن
 الناظر فيه ربما يخاطر بباله
 بدارا انه قيداً وعلة
 للموضوع في نفس الامر
 الاعراض في نفس الامر
 الى أن يرده الجواب
 والبيان بانها علة أو قيد
 في نظر الباحث لاني
 نفس الامر وان كان مفرد
 المال لما أثره المصنف في
 بدو الحال وأما العوارض
 اللائقة للموجود يست
 يختلفه الشأن في البحث
 عنها وعدمه حتى تكون
 تلك الطبيعة بيانا كما في
 الثاني بل يبحث عن كمالها
 قوله المشهور أن الشيء
 الواحد الخ لما حقيق
 المصنف رحمه الله كون
 الطبيعة في القسم الثاني
 بياناً للاعراض المبعوث
 عنها وهي الها عن غيرها
 كما شرحتنا كلامه بما
 لا مزيد عليه أمكن عنده
 أن يكون الشيء الواحد
 موضوعاً للعلمين بل هو
 بالنظر الى هذا التحقيق
 كما ذكره من علمي الهيئة
 والسماء والعالم من
 الطبيعي واقع والقوم للمالم
 يتمكنوا منه موضوعاً على
 الاباء عن ذلك لان
 المصنف لما جعل الطبيعة

اختلاف العلم وظاهر أن مسائل العلم الواحد كثيرة البنية وان أراد عدم تناسبها فلا نسلم أن مجرد تكثر
 الموضوعات بوجود ذلك وانما يلزم لو لم تكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء
 قال الفضل الشر يفان قبل لم لا يجوز أن يربط باختلاف غير هذين المعنيين فلنسال ان جعله في مقابلة
 الاتحاد مشعر بأن المراد به التكثر وقوله من غير رعاية معني بوجوب الاتحاد مشعر بأن المراد عدم
 التناسب فأبطل الامرين حتى لو أراد عدم معني آخر لم يلزم اختلاف المعلوم ان لا معنى له سوى عدم اتحاد
 الموضوع بالذات والابالاعتبار بمعنى الاشتراك في ذاتي أو عرضي قال جدي في فصول البدائع مجيباً عن
 نظرا الشارح وجوابه ان المراد عدم المناسبة التامة الضابطة لكثرة عدم الفهم في بيان القزوم أن جهة
 البحث هي جهة الوحدة الضابطة للمسال الاربطة للموضوعات بها بوجوب ملاحظتها في كل مسألة والربط
 هو المراد بالاضافة التي هي وأنت خبير بما فيه من التكلف على أن المراد بالاضافة اذا كان مجرد الربط لم يرد
 اعتراض المصنف على القوم لانهم أيضاً اعتبروا الربط ولا حظوا بجهة الوحدة فيما جازوا من تعدد
 حتى اذا تعدد ولم يكن المبعوث عنه الاضافة لا يحصل ذلك التناسب اذا لا يوجد حديثاً ناشتراك المسائل
 في واحد من الجزأين الموضوع والمحمول لما عرفت آتفاقتن المسائل قطعا فيختلف العلم ضرورة وهو
 معني قوله باختلاف الموضوع بوجوب اختلاف العلم وأما اعتراضه بالبرام المتناقضة لان المصنف قائل بأن
 الادلة موضوع الاصول كالكلام مع أن كلامهم ما أمور متعددة ولا اضافة بينهما وكذا التصور
 والتصديق فإنه قائل بأنهما موضوع المطلق مع تنفاه الاضافة بينهما فغاطة تجسري في جميع موضوعات
 المعلوم فيقال مثلاً لا يجوز أن تكون الكلمة موضوعاً لان محمولات مسائله ليست اعراضاً ذانية لمفهومها
 بل لما صدق عليه وهو غير متناه والموضوع يجب أن يكون متناهياً مضبوطاً وكذا الحال في البواقي
 وحملها انها من باب اشياء المعارض بالمعروض والتباس الكللي بجزئية فان الموضوع معروض المفهوم
 وهو نفس الطبيعة الموجودة في ضمن جزئيات غير متناهية فموضوع الاصول الدليل الشرعي الشامل
 لكل من الاربعة وموضوع المنطق المعلوم الشامل للتصوري والتصديقي والمرضي الذاتي حقيقته للدول
 هراثبات الحكم الشرعي والثاني الايصال الى المجهول وأما انساب الاحوال الواقعة في محمولات المسائل
 فيهما فراجعاً الى الاثبات والايصال فيستأمل واعلم أن قول المصنف رحمه الله تعالى ويكون بعض
 العوارض ينبغي أن يكون حالاً على الشذوذ كما قيل في قولهم وأرضهم بالكار قولهم قمت وأسل وجهه
 اذا لا يجوز ان يعطف على كاري في قوله كان اضافة تسمى اذ لو كان كذلك لوجب جزمه ولا أن يكون معرضاً
 اذ المقصود من ذكره تقييد كون المبعوث عنه اضافة يكون بعض العوارض ناشتاً عن أحد هما
 وبعضها عن الآخر ليصح تعدد الموضوع على ما سبق تحقيقه وقد وقع في بعض النسخ وقد يكون بلفظ
 قد وهو هو لانه حينئذ يكون واقعاً من اشترط وهو قوله ان كان جزائه وهو قوله فموضوع هذا العلم كلاً
 لمضافين لبيان أن بعض العوارض قد يكون ناشتاً عن احد المضافين وبعضها عن الآخر ولا يكون
 كذلك لاستلزامه أن يكون موضوع المنطق الموصل والموصل اليه جميعاً وقد صرح المصنف سابقاً بأن
 موضوع المنطق المعلومات التصورية والتصديقية والبحث عن الماهيات بذكر على سبيل التبعية فظهر
 من هذا ان ما قيل في فصول البدائع نقله عن المصنف رحمه الله تعالى وقيل لا يجوز ان لم يكن المبعوث عنه
 اضافة تسمى الى آخره والاشتملت المسائل فاختلفت المائل كما قيل الفقه والهندسة علم واحد موضوعه
 قيل انكشفت المقدار أما اذا كان اضافة تسمى الى آخره كالا يصال في المطلق والاثبات ههنا بخار أن يكون
 كلاً المضافين فإن المصنف رحمه الله تعالى به ما صرح بهذا كيف يصح حمل كلامه على ذلك وأما ما قيل
 الاصول المدونة في فن المنطق حيث قال كما ر في الاصول يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق

لا يحصل هذا الانضباط
 لا باتحاد الموضوع
 واختلافه وما ذهب اليه
 المصنف من ملاحظة
 الحيثية في جهة المحمول
 أوجه وأولى مما ذهب
 اليه غيره من ملاحظتهما
 في جهة الموضوع وان
 كان ما لكل واحد منها
 واحدا وذلك لان المحمول
 هو محط الفائدة والمقصود
 بالبيان ولان الاعتراض
 المشهور ظاهر الوجود على
 ظاهر ما ذكره وكون
 المقصود في العلوم معرفة
 أحوال الموجودات
 وتنسب الحقائق
 وتجنسها للبحث عما
 أحاطوا به من الاعراض
 الذاتية مع تجويز الحقائق
 ما يطلع عليه من الاحوال
 بعد ذلك لا ينافي اعتبار
 الحيثية في جانب المحمول
 أصلا لان الحيثية لا بد
 من اعتبارها سواء
 اعتبرت في جانب المحمول
 أو الموضوع بل اعتبارها
 في جانب المحمول أنسب
 للمقصود وأبين للمراد
 وأدفع للشك والقول
 بأنه لا معنى لتمايز العلوم
 اذ ان هذا ينظر في أحوال
 شئ وذلك في أحوال شئ
 آخر غير له بالذات أو
 بالاعتبار وتلك الاحوال
 مجهولة مطلوبة والموضوع
 علوم بين الواحد وودهور

الكثيرة انما تكون موضوعا للعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسبات اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح
 والجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها وهو المقدار أعني الكم المتصل القار للذات أو في عرضي
 كبدن الانسان وأجزائه والاعدية والادوية والاركان والاهنسية وغير ذلك اذا جعلت موضوعات
 الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعملهم لهما اوزانها مع
 يوجب الوحدة وان ليس لاحد أن يصطلح على أن الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف
 والمقدار ثم انه فيما أورد من المثالب مناقض نفسه لان موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله
 ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقباس على الاتفاد

الموضوع (قوله بشرط تناسبها) قبل التناسب وان قيد بكونه معتزلا به امر لا يعرف قدره فلا ينضبط
 أمر اتحاد العلم واختلافه بمجرد اشتراطه الأبرى أن مثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد
 والمقدار الداخلي تحت جنس الكم لا يجعلان علما واحدا بخلاف علم التعميمات عن أحوال الكلمة
 أجاب الشارح في شرح المقاصد بأن البحث عن أحوال الاشياء اذا كان من جهة اشتراكها في أمر
 ومصداقه أن يقع البحث عن كل ما يشار إليها في ذلك الأمر فان تناسب معتد به والعلم واحد والافتقار
 (قوله اشتراكها في ذاتي) فيه بحث وهو أن ذلك الذاتي بيننا أولى بالموضوعية فلا معنى لجعله اشياء ثم
 ردها الى شئ واحد فان قلت انما تكبروا ذلك لئلا يلزم أن يكون لحق بعض الاعراض لاهم أخص
 قلت يكفي في التساوي مع المقابل على أنه معارض بلزوم عموم بعض الاعراض المجهوت عنها اذا جعل
 لموضوع أنواع المقدار والمحققون لا يجوزونه وان جوزوا الشارح ههنا اللهم الا أن يقال تقييد العام بما
 يجعله مساويا بين وأما حديث المساواة مع المقابل ففيه أنه انما يكفي فيما ادلم يخرج عروض كل من
 المقابل بل الى أن يكون الموضوع فوطا معينا كما ذكره في حواشي لمطول وغيره (قوله والاركان الخ) أي
 أي الاخلط الاربعة أو العناصر الاربعة (قوله مناقض نفسه لان موضوع الاصول) قيل عليه علم
 الاصول مما يبحث فيه عن الاضافة والاعراض بعضها ناشئ من أحد المضامين وبعضها من الآخر
 والمصنف قائل بتعدد الموضوع في مثله فأين المناقضة في هذا المثال وأجيب بأن مقتضى كلامه أن
 يكون تعدد الموضوع في هذا القسم باعتبار الاثنية الناشئة عن المضافين لا غير فينبغي أن يكون موضوع
 الاصول مطلق الادلة والاحكام فقط لكن لا يمكن جعل مطلق الادلة أعني الدليل موضوعا من حيث
 مفهومه كاذ كرفيضطر الى جعل الادلة موضوعا باعتبار خصوصياتها وبعين شذوذ عدد الموضوع على
 اثنين وبهذا الاعتبار يتناقض كلامه والتناقض في هذه الصورة باعتبار اعتبار أكثر الموضوع وعدم تكثره
 وقد جعل باعتبار كون مطلق الدليل موضوعا كما لم من كلامه وغير موضوع لان الاعراض الذاتية
 ليست لها والاول أظهر فليقدر (قوله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل) قيل عليه كما انها ليست
 اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل كذلك ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الكتاب والسنة وغيرهما وكما انها
 اعراض ذاتية لما صدق عليه الكتاب والسنة مثلا كذلك ان اعراض ذاتية لما صدق عليه الدليل فمن أين
 يلزم كونها موضوعات دون الدليل وأجيب عنه بان ليس عروض هذه العوارض لمعروضاتها من حيث
 انها دليل والالزم أن يوجد من المجهوت عنه ما هو مساو للدليل وليس كذلك بل من حيث انها كتاب وسنة
 أو غيرهما وهذا يكون من المجهوت عنه ما هو مساو لكل منهما وكذا في التصور والتصديق للمنطق

بحث وعن افعال تصور وتصديق الى تصور وتصديق فلا يتناقض ما ذكرنا لان الغرض منه مجرد التمثيل
 لكون المجهوت عنه اضافة شئ الى آخر لا تسمية بينهما مطلقا ثم الاضافة المعرفة في قوله وان المجهوت عنه
 الاضافة اشارة الى اضافة سابقة مقبولة يكون بعض العوارض المذكورة ناشئة عن أحد المضافين

الصالحية التمايز لدفع بان المجهول ثبوت الاحوال للموضوعات لا أنفسها وكذلك نفس الموضوعات وان كانت معلومة لكن ثبوت

الموجود من حيث أنه موجود موضوع للعلم الالهى فيبحث فيه عن الاعراض الذاتية التي تلحقه من حيث أنه موجود كالوحدة والقسمة ونحوهما ولا يبحث فيه عن ثلثة الحيشية لأن الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه أو عن أجزاءه وإنما بيان الحيشية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فإنه يمكن أن يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة وإنما يبحث في علم عن نوع منها فالحيشية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب يدلن الانسان من حيث أنه بصح وعرض وموضوع الهيئة أجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلذلك المراد هو الاول يجب أن يبحث في الطب والهيئة عن اعراض لاحصه لا جبل الحيشيين ولا يبحث عن الحيشيين والواقع خلاف ذلك

أو التشارك بين اثنين أو أكثر وكذا التصور والتصديق في المنطق (قوله ومنها أنه قد نذ كرا الحيشية) المبحث الثاني في تحقيق الحيشية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره بقال الموجود من حيث أنه موجود أى من هذه الجهة وبهذا الاعتبار الحيشية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم (قوله والتشارك بين اثنين الخ) مبني على ما جوزه سابقا من كون العرض الذاتي لاحقا للموضوع بواسطة أمر أعيد داخل والمحققون يقيدون العرض الذي في مثله بما يجعله مساويا للموضوع (قوله وكذا التصور والتصديق في المنطق) قبل هذه مغالطة نشأت من اشتباه العارض بالمعروض فإن الموضوع معروض المفهوم وهو نفس الطبيعة الموجودة في ضمن جزئياتها فموضوع الاصول الدليل الشرعي الشامل لكل من الاربعة موضوع المنطق المعسوم الشامل للتصوري والتصديقي والعرض الذاتي حقيقة للاول هو اثبات الحكم الشرعي ولثاني الاصل الى المجهول وأما تفاصيل الاول الواقعة بمجولات المسائل فيها فراجع الى الاثبات والايصال وأنت خبير بأن هذا يستدعي أن يكون المعرض الذاتي في كل من العلمين أمر واحد أو أن تكون خصوصيات الاعراض المبحوث عنها اعراضا غريبة ولا يلتزمه أحد

وبعضها عن الآخر فصدقه امبا تنفاه الاضافة أصلا أو بانتفاء قيدها فلا حاجة الى أن يكون بعده أو كان المبحوث عنه الاضائه ويكون جميع العوارض ناشئة عن أحد المضافين كما توهم قال (ومنها أنه قد نذ كرا الحيشية في الموضوعات وله معنيان) أقول هذا هو البحث الثاني واصله أن الحيشية تكون تارة خبرا من موضوع بمعنى انها تعبر في وصف العنوان بحيث يكون بعض العوارض اللاحقة له باعتبار انصافه بذلك الوصف كما في قولهم موضوع الالهى الباحث عن أحوال الموجودات المجردة أى عن القيود المختصة لا المجردة عن المادة هو الموجود من حيث أنه موجود لأن الموجود داخل في الوصف العنواي بحيث لا يبحث عن العوارض اللاحقة للموجود الا باعتبار انصافه به ويكون تارة بيا بالنوع العرض الذاتي المبحوث عنه اذ قد يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة وإنما يبحث في علم عن نوع منها وإنما جلت ههنا على البيان دون الجزئية كما في الاول اذ لو كانت كذلك لما صح أن يبحث عنها في العلم اذ لا يبحث عن جزء الموضوع بل عن عرضه الذاتي والمفهوم من كلام القوم أن يكون قيدا في الموضوعين حيث يقولون ان قيد الحيشية قد يكون كذا وقد لا يكون كذا الى غير ذلك من عبارات تدل على القيدية فاعترض الشارح رحمه الله تعالى باننا لا نسلم انها في الاول جزء من الموضوع لم لا يجوز أن تكون قيدا للموضوعية وبناء على هذا لو جعلنا في القسم لثاني أيضا قيدا للموضوع من حيث هو موضوع كما هو المفهوم من كلام القوم لجونا عما فر المصنف رحمه الله تعالى من كون البحث عن جزء الموضوع ولم يلزمنا ما لزمه من محذور تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات وبالاعتبار اذ يحصل الامتياز حينئذ بالثاني والجواب عنه أن كونها جزءا من الموضوع سيما بالمعنى الذي ذكرنا لا يتنافى كونها قيد للموضوعية كما أن كلاما من الحيوان والناطق جزء من الانسان لا يتنافى قيدية الانسانية ثم انه لا وجه لبناء جواز قيديتها في الاول لاستلزامه فسادا في الثاني دون الاول رهو ورود الاشكال المشهور الذي يحتاج في دفعه الى التكلف المذكور لان مداره على قيدية الاعتراض المبحوث عنها فاذا انتفت اتنى بالضرورة وأما ما ذكر من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار فيما تقر عند المصنف رحمه الله تعالى التزامه فكيف يستقيم من الشارح رحمه الله تعالى الزامه وما ذكر في البحث الثالث من الاشكال فنبين هنالك ما فيه من الاحتمال ان شاء الله تعالى قال في فصول البدائع رد على الاول بمعنى كون الحيشية جزءا من الموضوع وجهات الاول أن موضوع الالهى ليس مركبا من الموجود والوجود وليس البحث عن اعراض هذا المجموع اذ ليس المجموع أمرا

الاحوال اليها مجهول والحيشية لما كانت مأخوذة فاعتبارها في جانب الموضوع

كما يحصل الانضباط بالانحدار الاختلاف وكذلك اعتبارها في جانب المحمول يحصل ذلك الانضباط من أقوالهم

كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن أحوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى أنه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض أو جسم أو مجرد وذلك كالعلة والمعلولة والوجوب والامكان والتقدم والحدوث وبمحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود الا بمعنى اثباتها للوجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع علم الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعى الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذلك الحسرة والسكون في الطبيعى فذهب المصنف الى أن حيثية القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع كافي القسم الاول لما صح أن يبحث عنها في العلم وتجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل أن يقول لان سلم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعه بمعنى أن البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من

(قوله عن أحوال الموجودات المجردة الخ) أي المطلقة لا المجردة عن المادة فإنه يبحث عن أحوال الماديات أيضا ثم ان قوله الموجودات يشعر بأن موضوعه أنواع الموجود به صرح في جوامع المطالع وحينئذ يجب أن يقيد الاحوال المشتركة بما يجعله مساويا للموضوع لئلا يلزم أن يكون من الاعراض الغريبة كما هو التحقيق لكن يرد عليه أن موضوعه اذا كان أنواع الموجود كان ذات الواجب تعالى من جملة موضوعاته فكان يجب أن لا يبحث في هذا العلم عن وجوده تعالى مع أن الظاهر كون اثبات الصانع من أعلى مقاصده اللهم الا أن يلتزم استطراد به ذكره هنا ولا يخفى بعده وقوله هو الموجود من حيث انه موجود صريح في أن موضوعه طبيعة الموجود لا أنواعه وعلى هذا لا يرد الاعتراض المذكور لكن يرد عليه لزوم كون الاعراض الخاصة بأنواعه اعراضا غريبة واعتبار انساوي بمقابلها يدفعه أن ذلك لا يكفي في المشهور لكون العرض ذاتيا بل لابد مع ذلك أن لا يحتاج في عروضه الى أن يصير الموضوع نوعا معينا لا حقيقيا ولا اضافيا والاحوال المبحوث عنها قد تحتاج الى أن يكون الموضوع جوهر او عرضا كما لا يخفى على الناظر في مباحثه (قوله والامكان) عد الامكان من الاعراض الذاتية للموجود لا يصح الا بعد تقييده بما يخصه به والا فهو يعرض للمعدوم أيضا والقرب أن ذكره استطرادى (قوله لان سلم انها في الاول جزء من الموضوع) كيف ولو كانت جزءا منه لكان موضوع الالهي مركبا من الموجود والوجود

بحقها حتى يبحث عن أحواله في أعلى العلوم الحقيقية والثاني أنه لا يلزم من كون الوجود جهة البحث أن يكون جزءا للجواز أن يكون قيدا خارجا معبرا في البحث وهو الحق وأورد على الثاني أن حيثية لو كانت بيانا للاعراض المبحوث عنها من تلكا حيثية يلزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة لعدم سبب المحقق عليه وفيه بحث أما أولا فلا نه ان أراد بالموجود مجرد معروض الوجود فلا وجه لمنع المركب منه ومن الوجود موضوع الالهي لان البحث انما هو عن اعراضه الذاتية لانه المحقق في اتفاقا وان أراد به المصنف الوجود بالفعل سلمنا أن موضوع الالهي ليس المركب منه ومن الوجود بل يمكن القولين بكون موضوعه الوجود لا يردون به هذا المعنى بل معروض الوجود فقط لا يقال المراد بالموجود ان كان ماصدق عليه لان سلم أن الوجود جزء منه بل عرض عام له وان كان مفهومه فالجزئية مسلمة لكن الموضوع ليس ذلك وهو ظاهر لا ناقول تختار الاول ونرفع المع عا مراً أن المراد بجزئية منه اعتباره في الوصف العنواي فلا اشكال وأما الثاني فلان ما ورد على كلام الشارح وادعى قوله والثاني أنه لا يلزم الخ ولا حاجة الى الاعداء وأما الثاني فلان لا يرد المذكور ليس على الثاني كما تحققت له هذا قال الشارح رحمه الله نعم يرد الاشكال المشهور فإن سؤقه يدل على وروده على اعتبار التقييد به دون البيان للمرض الذاتي كما لا يخفى على الناظر المتأمل قال

آخر والمصنف لا يشكر ان اتحاد الموضوعات واختلافها بوجوب اتحاد العلوم واختلافها باعتبار الحيثيات في جانب الموضوع كما صرح بقوله فكما أن المسائل تعدد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك تعدد وتختلف بحسب محمولاتها وانما يريد أن اعتبار ذلك في جانب المحمول أنسب لما مر لا يقال على ما ذهب اليه المصنف يمكن أن يجعل كل علم علوما متعددة لا شتمال موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة متشابهة يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فيفوت الانضباط لا ناقول لاشتمال صحة ذلك على تقدير اختصاص تعلق الفرض العلمى بذلك ولا سلم قوات الانضباط فاه لما أخذ موضوع علم الفقه فعل المكلف من حيث الصحة على العموم فهذه حيثية تجمع كل نوع منها في اسم الفقه وهو العلم الكلى ولا يخرج من كونه فقها البحث عنه من حيث الوجوب أو غير ذلك وان أراد تفصيلها علوما جزئية يشملها اسم الفقه ونظر ذلك العلم الطبيعى وموضوعه الجسم من حيث

وعلم جزئي وكالتنظر في
 الاجسام الاسطوقية
 وهو موضوعها جسم مخصوص
 لا جسم مطلق ثم يتبع ذلك
 النظر فيما هو اخص منه
 وهو النظر في الاجسام
 الاسطوقية مأخوذة مع
 المزاج وما يعرض لها من
 حيث هي كذلك ثم يتبع
 ذلك النظر فيما هو اخص
 منه فهو النظر في الحيوان
 والنبات وهناك يتختم
 العلم الطبيعي (قوله فان
 الواحد الحقيقي الخ) انما
 أخذ الواحد الحقيقي
 الذي لا كثرة فيه بوجهه
 من الوجود لا في الذات ولا
 في الصفات وليس هو الا
 الواجب الوجود بالذات
 لان غير الواحد الحقيقي
 لا يؤمر فيه من لحوق
 بعض الاعراض بجزئته فلا
 يلزم تنوع اعراض الشيء
 الواحد بل تنوع اعراض
 الكل والجزء (قوله ولا
 يضر ان يكون بعضها
 اضافية وبعضها سلبية)
 قال بعض الناظرين هكذا
 في النسخ المعتمدة المصححة
 بدون ذكر الحقيقية
 لان المقصود يتم بدونها
 مع ان القائلين بأنه تعالى
 واحد حقيقي لا تكثرفيه
 بوجهه من الوجود
 لا يشترطون له تعالى صفات
 زائدة على ذاته فإني
 التلويح من قوله وان كان
 بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالحلق وبعضها سلبيا كالعدم غلط على أن القدرة

تلك الحقيقة وبذلك الاعتبار وعلى هذا الوجه لنا الحقيقة في القسم الثاني أيضا قيد للموضوع على ما هو
 ظاهر كلام القوم لا يباين بالاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بجزئها عن
 أجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لزم المصنف من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم
 يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب أن لا تكون الحقيقة من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها
 ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها واللازم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء
 لشيء لا بد وان يتقدم على العارض مثلا ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح
 ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه أن المراد
 من حيث امكان الصحة والمرض أو الحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث

وليس البحث عن اعراض المجموع اذ ليس المجموع أمرا محققا حتى يبحث عن اعراضه في أعلى العلوم كذا
 في محركات الاشارات وقد يجاب بأن معنى كون الحقيقة تارة جزءا من الموضوع انها تعتبر في الوصف
 العنوافي بحيث يكون بعض العوارض للاحققة له باعتبار ان اضافة بذلك وبه يتدفع اعتراض الشارح
 أيضا كالأبغثي لكن فيه بحث لان الوصف العنوافي انما يقال فيما يراد الماصدقات وموضوع الاله في
 طبيعة الموجود ثم انهم يقولون موضوع الاصول الادلة الشرعية مع انه يبحث عن دليلة الاجماع
 والقياس فلما يرد بالجزئية كونها وصفا عنوانيا يلزم جزئية التلويح في موضوع الاصول فكيف يبحث
 عنها على أن أمر التعبير سهل فلهذا أن تقول موضوع الهيئة اجسام العالم وأن تقول الموجودات المادية
 على هذا ذلك أن تقول لم يرد بالجزئية مجرد كون الحقيقة وصفا عنوانيا بل كون المعبر في لحوق الاعراض
 عنوان الموضوع فيرفع العنوان الاخيرين وأما البحث الاول فناقشة في العبارة ولا يقدح في أصل
 المقصود فليتأمل (قوله نعم يرد الاشكال الخ) قال في فصول البدائع الحق في الجواب أن حقيقة الصحة مثلا
 اعتبارها واعتبارها غيرهما وليس علة للعرفها بل لملها يعني أن السؤال انما يرد اذا كانت الحقيقة غير
 ما أضيف اليه بان كانت عين الصحة مثلا وليس كذلك لان حقيقة الصحة مثلا اعتبارها ولاشأن أن اعتبار
 الشيء غير ذلك الشيء فبسبب لحوق العرض والاول والمرض اللاحق هو الثاني فلاشكال والحال أن
 الصحة مثلا لو اعتبرت سببا فليست سببا للعرفها في نفس الامر بل لملها يعني أن حصولها لكونها غاية داع
 الى البحث عنها وهذا كما ترى مبني على التغير بين الحقيقة والصحة وان الاضافة ليست بيانية وهو ملتزم
 عنده وان كاخلاف المشهور فليتأمل (قوله والمشهور في جوابه الخ) يرد عليه أنه لا يتمشى في مثل

(والمشهور في جوابه أن المراد الخ) أقول هذا الجواب ذكره صاحب المحركات ورد عليه بأنه لا يستقيم
 في مثل قولهم موضوع علم السماء من الطبيعي اجسام العالم من حيث الطبيعة اذ لا يصح تفسيره بحقيقة
 استعداد الطبيعة وان أمكن تأويله بحمل الطبيعة على تأثيرها وله ذلك يقتصر الشارح رحمه الله تعالى بل
 أراد أن يذكروا باسوا بافعال والتحقق أن الموضوع لما كان عبارة الخ وتلخيصه أن الحقيقة انما يجب
 أن لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم اذ واجب أن يكون طرق جميع العوارض للموضوع
 بواسطة الحقيقة البتة وليس كذلك اذ معنى التقييد ان يلاحظ معناه في جميع المباحث سواء كان
 المحمول تلك الحقيقة أو أمرا آخر يعتبر فيه معناها مثلا معنى بعيد موضوع الاصول بانها الحكم الشرعي
 أن يعتبر في معناه سواء وقع نفس المحمول كقولنا الاجماع يثبت الحكم الشرعي أو أمرا آخر يعتبر
 فيه كقولنا الاستثناء الحكم بالباقي بعد الذميين فانه بول الى أن الكلام الذي فيه الاستثناء يثبت الحكم
 بالنظر الى ما سوى المستثنى مع السكون عن حكم المستثنى وكذا الحال في نظائر من مسائل الاصول فانه في
 فصول البدائع والحق من الجواب أن حقيقة الصحة مثلا اعتبارها واعتبارها غيرهما وليس علة للعرفها

ممتنع بل واقع فإن الشيء الواحد
يكون له أعراض متنوعة
ففي كل علم يبحث
عن بعض منها كما
ذكرنا

والخلق بيان في كونها
صفة حقيقية قديمة على
مذهب الحنفية وفي
استلزامها إضافة
متأخرة وأقول هذا قول
حق لا ريب فيه فإن هذا
القول لدفع سؤال مقدر
هو أن الكلام في العوارض
الذاتية ومذهب الحنفية
المختار عندك أن الله
تعالى يجمع صفاته واحد
ويجمع صفاته قديم
واجب وليس له صفة
زائدة تكون عرضا
ذاتيا له سبحانه وتعالى
الدفع أن الله سبحانه وأن لم
يتصف بصفات حقيقية
زائدة على الذات لأن
صفاته عندنا غير زائدة
ولا متغيرة بل هي لا عينه
ولا غيرة على الحقيقة
لا على المعنى الذي اخترعه
أحداث الأشعية لكنه
متصف بصفات إضافية
كالباقي وسلبية كالتجرد
وفيها جهة العرضية
بالنسبة إليه لأن مبدأها
ليس نفس الذات ولا
مابليس عينه ولا غيره بل
يلاحظ في صدق الإضافات
النسبة إلى غيره وفي صدق
اللوب انتفاء مبدأ

عنها في العلم والتحقق أن الموضوع لما كان عبارة عن المصروف في العلم عن أعراضه الذاتية قيد بالحيشية
على معنى أن البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيشية وبالنظر إليها أي يلاحظ في جميع المباحث هذا
المعنى الكلي لا على معنى أن جميع العوارض المصروف عنها يكون لحوافها للموضوع بواسطة هذه الحيشية
الذاتية (قوله ومنها أن المشهور) المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات
والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع
لعلوم متعددة وادعى جواز بل وقوعه أما الجواز فلأنه يصح أن يكون لشيء واحد أعراض ذاتية متنوعة
أي مختلفة بالتعدد بحيث في علم عن بعض أنواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتميزان العلمان أو العلم
بالأعراض المصروف عنها وإن اتحد الموضوع وذلك لأن اتحاد العلم واختلافه إنما هو بحسب المعلومات أعني
المسائل وكما تعدد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع إلى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك
تعدد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع إلى نوع من الأعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما
اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز أن يعتبر باختلاف المحمولات بان يوجد موضوع واحد
بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض أعراضه الذاتية علمًا وعن البعض الآخر علمًا آخر فيكونان
علمين مشاركين في الموضوع متميزين في المحمول وأما الوقوع فلأنهم جعلوا أجسام العالم وهي البسائط
موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيشية فيهما
بيان الأعراض الذاتية المصروف عنها الأجزاء الموضوع والمارقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل
منهما أجسام العالم على الإطلاق إلا أن البحث في الهيئة عن أشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعهما
فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه

قولهم: موضوع علم السماء والعالم من الطبيعي أجسام العالم من حيث الطبيعة إذ لا يصح تفسيره بحيشية
استعداد الطبيعة وأيضا يستلزم أن لا يبحث في الطبيعي عن استعداد الحركة مع أن يبحث فيه عن كون
الفلك قابلا للحركة المستديرة اللهم إلا أن يقول بصرف الطبيعة إلى تأثيرها فيندفع الأول ويقال قيد
الموضوع استعداد مطلق الحركة والبحث عن استعداد الحركة الخاصة أو يلتزم أن البحث عن ذلك
استطرادي فيندفع الثاني (قوله والتحقق أن الموضوع الخ) تلخيصه أن لفظ الموضوع يتضمن معنى
فعل البحث والعروض فالجاري في قولهم موضوع هذا العلم الأمر الفلاني من حيث كدامتعاق بلفظ
الموضوع باعتبار جزئه أعني البحث لا باعتبار الجزء الأخير أعني العروض حتى يلزم أن يكون للحيشية
مدخل في عروض العوارض وفيه بحث لأن الحيشية إذا كانت من تنمة الموضوع ولم يكن لها مدخل في
عروض العوارض لم يصدق تعريف مطلق الموضوع على موضوع العلم المذكور إذ لا يصدق على الموضوع
المقيد بالحيشية أن يبحث في علم عن أعراضه الذاتية إذ لا أعراض على تقدير أن لا يكون للحيشية مدخل

بل لمجملها يعنى أن السؤال إنما يراد إذا كانت الحيشية عين ما أضيفت إليه بان كانت متلاعين الصفة ولم يكن
بينهما فرق وليست كذلك لأن حيشية الصفة متلاعبة اعتبارا وما ولا شأن أن اعتبار الشيء غير ذلك فيسبب لحوق
العروض هو الأول والعروض الملاحق هو الثاني فلا شك والحال أن الصفة متلاعبة اعتبارا سببا فليس
سببا للعروض في نفس الأول بل لمجملها يعنى أن حصولها الكونه غاية ذراع إلى البحث عنها وفيه بحث لأنه
مبنى على التغير من الحيشية والصفة وقد صرح المحققون بان إضافتها إليها وإلى أمثالها ذاتية فليتناحل
قال (ومنها أن المشهور أن الشيء الواحد الخ) أقول هذا غير المبحث الثالث وحاصله أن تشارك العلوم
المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار جائز وواقع أما الجواز فلأنه يصح أن يكون لشيء واحد
أعراض ذاتية مختلفة بالتعدد بحيث في علم عن نوع منها وفي علم آخر عن نوع آخر فيتميزان العلمان

ما يلحق الامر منفصل عنه
 أن يكون محمولا عليه لان
 الحمل واللعوق الذي هو
 الانصاف مفسر وروض
 التحقق وزيادة الصفات
 مقطوع الانتفاء (قوله
 قطعاً للتسلسل في المبدء)
 فان قيل اللازم من الدليل
 هو تعدد الاعراض
 الذاتية لانوعها الذي
 هو المطلوب قلت المطلوب
 لحق الصفات المتسوعة
 للواحد والدليل بقيد
 واما تنوعها فظاهر فان
 الصفات الاضافية نوع
 والسلبية نوع آخروما
 قيل ان الصفات المتعددة
 في محل واحد متسوعة
 لا بحسالة ضرورية ان
 اختلاف أخصاص نوع
 واحد من الصفات انما
 هو باختلاف المحال كلام
 لا معنى له أسـ لا كيف
 والحمل مفروض الوجود
 على أنه مبني على زيادة
 الصفات ومغايرتها على
 الذات وهي مما يجب
 تنزيهه الله تعالى عنه
 (قوله ولانه يلزم) دليل
 آخر على كون الحرف
 البعض لا بد أن يكون
 لذاته عطفاً على قوله قطعاً
 للتسلسل يعني أن لحوقه لو لم
 يكن لذاته يلزم الاستكمال
 بالغير بل هو نفسه
 وبطلانه أظهر ممن
 الشمس وأبين من الامس

أحوال الاجسام التي هي أركانها الموهي السموات وما فيها والاعناصر الاربعة طبائرها وحركاتها
 ومواضعها وتعرف بالحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من أقسام العلم الطبيعي الباحث عن أحوال
 الاجسام من حيث التعبير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معروف للتغير في الاحوال اثبات
 فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره أبو علي ولا يخفى أن الحيشية في انطبيعي
 مجعوت عنها وقد صرح بانها قـ روض زهنا تظراً ما ولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون
 الحيشية تارة جزءاً من الموضوع وأخرى بياناً للمجعوت عنها وقد عرفت ما فيه واما تارة فلا هم لمحاووا
 معرفة أحوال اعيان الموجودات ورضعوا للعقائق أنواعاً وأجناساً وبحثوا عما حاطوا به من اعراضه
 الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متفردة في كونها مجعوتاً عن أحوال ذلك الموضوع وان اختلفت مجعولاتها
 فعملوها بهذا الاعتبار علماً واحداً يفرق بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل أحد ان يضيف اليه ما يطلع
 عليه من أحوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما تحيط به الطاقة الانسانية من

في المرض ليست لذلك المقيد بل للمطلق فليتامل (قوله طبائرها الخ) طبائرها بدل من أحوال الاجسام
 وقوله حركاتها ومواضعها معطوف على طبائرها وقوله وتعرف بالحكمة معطوف على أحوال لكن بقدر في
 المعطوف كامل غير عامل المعطوف عليه كافي علفتها بتناوماً بارداً أي يحصل فيها تعريف الحكمة إذ لا معنى
 لان يقال يعرف ثم تعريف الحكمة لان المراد به المعنى المصدري لا المعنى المعروف (قوله وتنضيدها)
 الفرق بين الترتيب والتنضيد هو ان الترتيب عبارة عن رفع بعض الاجسام فوق بعض والتنضيد عبارة
 عن وقوع بعضها فوق بعض على سبيل التماس اللازم لعدم الخلط فيكون الترتيب أعم مطلقاً من التنضيد
 كما ذكره الشريف في حواشي شرح الجعيني (قوله والاثبات فيها) الاولى أن يسقط الثبات ههنا ويذكره
 في قوله عن أحوال الاجسام من حيث التغير أيضاً (قوله وقد صرح بانها قيد العروض) تأييد لقوله السابق
 أعني قوله وعلى هذا الوجه الحيشية في القسم الثاني أيضاً قيد الموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم الخ لكن
 ما صرح به أبو علي بخلاف ما ذكره الشارح من التحقيق من أن الحيشية قيد للبحث لا العروض (قوله وضعوا
 للعقائق) فيه اشارة الى وجه تسمية موضوع العلم موضوعاً (قوله وجوزوا لكل أحد ان يضيف الخ) قيل
 فيه تصريح بأنه يجوز أن يكون العلم امماً لجملة تتفاوت بحسب الاعصار والارمان وقد منعه قبل ذلك فيما
 اعترض على تعريف النقه الذي ادعى الشارح انه مخترع لمصنف لا يقال لا يلزم من تجويز كون العلم امماً
 لجملة يمكن أن يتزايد بحسب تلاحق الادكار بجويز كونه امماً لجملة تتزايد تارة وتقص أخرى لا ناقول

بالاعراض المجعوت عنها وان اتحد الموضوع بالذات والاعتبار وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو
 بحسب اتحاد المسائل واختلافها وهي كما تقدم بتعدد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم سواء كان
 واحداً حقيقة أو متعدداً بجمعه الاضافة كما سبق ويختلف باختلافها بان لا يرجع الى ذلك بل الى متعدد
 بجمعه الاضافة كذلك تعدد اتحادها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية ان اتحد
 الموضوع بان اتحد بنسبها الذي هو الاضافة أو تعدد كما سبق أو بنسبها الذي هو غير الاضافة ان اتحد
 الموضوع وكان المجعوت عنه في الحقيقة كذلك الجنس الا ان المعتبر في اتحادها اتحاد كل من الموضوع
 ولحمول بمعنى عدم اعتلانه كما سبق بخلاف اختلافها الذي يكتفي فيه باختلاف أجزائها وهو ظاهر وبالجملة
 لا فرق بين الموضوع والمحمول فيما يرجع الى اتحادها بل هو واختلافها فكما يصح أن تتمايز علوم بتمايز
 الموضوعات فكذا يصح أن تتمايز بتمايز الحمولات وان أريد أن الاسطلاح بجري باب الموضوع معتبر في ذلك
 لا المحمول فلا ضايقه في ذلك واما الوقوع فلان الحكماء جعلوا أجسام العالم من البسائط من الافلاك
 والاعراض موضوع علم الهيئة من حيث لشكل وهو موضوع علم السماوات والعالم وهو مباحث الفلكيات

فهو لا يحال في حد ذاته طار عن

الكمال ونخال عنه وإنما حصل هذا الكمال بتلك الصفة وليس الاستكمال عن الغير إلا هذا والمره في معنى الغير ساقط عن درجة الاعتبار لا يجوز الاسفاه له وبالجملة لزوم الاستكمال عن الغير على تقدير الزيادة واضافته في حق الواجب كلاهما ضروري أولى لا مجال للمناقشة فيه والقول بان الخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة وهى على الحياة باطل فانه مبني على زيادة الصفات ومغايرتها التي أحدثها هؤلاء والا فالخلق وهو مذهب الخنفسية أن الله بجميع صفاته وأسمائه واحد ويجمع صفاته وأسمائه قديماً واحداً لا تعدد فيه ولا تنكث ولا زيادة ولا مغايرة بوجه من الوجوه ولا يسع فيه التوقف ولا يتطرق اليه الاحتياج هذا والله بحق الحق وهو يدى السبيل وهو حسي ونعم الوكيل (قوله على أن قولهم) يصعد عن هذا الاصطلاح ويسدطر يقسه حيث اعتبروا الاختلاف في المحمول كما بينا أن الحبيبية فيهما بيان للعوارض الذاتية المبهوت عنها

الأعراض الذاتية للموضوع فلامعنى للعلم الواحد إلا أن بوضع شئ أو أشباهه متناسبة فتبحث عن جميع عوارضه الذاتية ونطلبها ولا معنى لتمايز العلوم إلا أن هذا ينظر في أحوال شئ وذلك في أحوال شئ آخر مغاير له بالذات أو بالاعتبار بان يؤخذ في أحد العلمين مطلقاً في الآخر مقيداً أو يؤخذ في كل منهما مقيداً بقيد آخر وتلك الأحوال مجهولة. طلبية والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سبباً للتمايز وأما ثانياً فلانه ما من علم إلا ويشتمل موضوعه على أعراض ذاتية متنوعة فلكل أحد أن يجعله علوماً متعددة بهذا الاعتبار مثلاً يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علماً من حيث الحرمة علماً آخر

هذا عما يصح إذا كان قول الشارح فيما سبق وأيضاً ينقض الخ من تنممة الاستعراض الأول حتى يكون المجموع اعتراضاً واحداً وهو خلاف الظاهر (قوله فلامعنى للعلم الواحد) قبل أن ارادوا الاصطلاح على أن هذه المسألة تقتضى أولوية هذا الاعتبار الماشية والأقوله لامعنى للعلم الواحد الاكدا إعادة للدعوى ثم قوله ولا معنى لامتياز العلوم الخ عين التفرع لم لا يجوز أن يكون امتياز العلوم بحسب أن هذا ينظر في حال شئ وذلك ينظر في حال آخر ولذلك الشئ بعينه (قوله أن بوضع شئ الخ) في بعض النسخ إلا أن نضع بصيغة التكلم أو الخطاب وعلى هذا قوله فيبحث ونما غير الأسلوب اعلم إلى أن الباحث عن الجميع لا يلزم أن يكون الواضع والمدون كما قرره آنفاً (قوله وتلك الأحوال مجهولة مطلوبة) حاصله أن الموضوعات متميزة معلومة للطلاب والمحمولات مجهولة مطلوبة له واللاق إن يكون سبباً للتمايز هو المعلوم لا المجهول وأجيب بان أصل المحمول الذي هو العرض الذاتي معلوم وإنما المجهول انتسابه إلى الموضوع وهو لا يتنافى امتيازه في نفسه الذي هو المقصود وكان المراد بمعلومية أصله معلومية بالجنس أو لواضع الفن ولا فهمى في سبب المنع (قوله فلكل واحد أن يجعله الخ) أجيب عنه بان تنوع الأعراض إنما يقتضى اختلاف العلم اذ لم يشترك في جنس هو المقصود بالبحث ويمكن أن يدفع بأن ما ذكره الشارح كلام الزايم فإن المصنف ادعى فيما سبق عدم جواز تعدد الموضوع للعلم بناء على لزوم تنكث العلم الواحد فلا زمة ههنا بتنوع الأعراض المصنوعة في علم واحد وسيند لا يتأتى الجواب المذكور إذ يمكن مثله في جانب الموضوع أيضاً واعتراض أيضاً على الشارح بان قوله فلكل أحد الخ يرد على ما ذكره أيضاً من جواز كون حبيبية الموضوع متعلقاً بالبحث

والمنصريات من حيث الطبيعة والحبيبية فيهما بيان الأعراض لاجزاء الموضوع والاما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل واحد منهما أجسام العالم على الاطلاق لكن البحث في الهيئة عن أشكالها وفي السماء والعالم من طبيائهما علمان مختلفان ومحمولات المسائل مع اتحاد الموضوع بالذات والاعتبار واعتراض عليه الشارح بوجوده ثلاثة أما الأول فظاهراً وجوابه أيضاً ظاهر مما سبق وأما الثاني فحاصله أن الموضوعات متميزة معلومة للطلاب والمحمولات مجهولة مطلوبة له فلا تعلق للتمايز هو الموضوع المعلوم لا المحمول المجهول وجوابه أن نفس المحمول الذي هو العرض الذاتي معلوم كالموضوع وإنما المجهول انتساب تفاصيله إلى الموضوع وهو لا يتنافى امتيازه في نفسه الذي هو المقصود وأما الثالث فحاصله أن الاعتبار بالمحمول ولو جاز بالاعتبار المذكور لجاز عدل الفقه مثلاً علوماً مختلفة باعتبار بحثه عن الوجوب والحرمة ونحوهما وليس فليس وجوابه أن تنوع الأعراض إنما يقتضى اختلاف العلم اذ لم يشترك في جنس هو المقصود بالبحث كاحوال الكلمة المبهوت عنها في الفهم والصرف والاشتقاق وأما إذا اشتركت فيه كالرفع والنصب والجرو والجرم المشاركة في الأعراب فيجب الاتحاد به أن العرض الذاتي في الحقيقة ذلك لجنس فإذا وجد بعد العرض الذاتي فيضد العلم وإذا لم يوجد يكون كل واحد من الأنواع عرضاً ذاتياً مختلف المحمولات فتختلف المسائل وتختلف العلوم ونظير ما سبق في الموضوع أن الأشياء التي تكثر إذا اتحدت في ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الذاتي ثم إن هذا الجنس قد يكون شموله لافراد الموضوع على

(قوله في الكتاب) معاني الكتاب والقرآن واضحة لا تحتاج إلى التعريف وإنما المراد منه لتذكير والتفسيه على المعنى المراد بإحضاره

بعضها حقيقية وبعضها
أضافية وبعضها سلبية
ولاشئ منها يلحقه جزئه
لعدم الجزئه فلحق
بعضها لا بد أن يكون لذاته
قطعا لتسلسل في المبدء
فلحق البعض الآخر
إن كان لذاته فهو المطلوب
وإن كان لغيره تسكلم في
ذلك الغير حتى ينتهي
التسلسل في المبدء

إلى غير ذلك فيكون انطقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقق
هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء (قوله وإنما قلنا) استدل على ثبوت الأعراض
لذاتية المتنوعة لشيء واحد بأن الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته يوجد من الوجوه بنصف بصفات
كثيرة وإن كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها إضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كما تجرد عن المادة
والمتصف بصفات كثيرة متصف بأعراض ذاتية متنوعة ضرورة أنه لا شيء من تلك الصفات لاحقاله

مثلا يحمل فعل المكلف من حيث البحث عن وجوده موضوع علم ومن حيث البحث عن حرمة موضوع
علم آخر إلى غير ذلك فيكون انطقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف مفيد في كل منها بحيثية أخرى فلا
ينضبط الاتحاد والاختلاف على قياس ما ذكر وقد يجاب بان المقصود انضباط العلم المطلوب للشارع
في ابتداء شروعه ليأمن قوات ما يعنيه والاشتغال بما لا يعنيه، فإذا علم أن هذا المقيد بالمعنى الذي ذكره
موضوع العلم انضبط ذلك العلم عنده قبل الشروع فيه بخلاف ما ذكره المصنف فإنه لا يتميز العلم به ولا
ينضبط ابتداء بل بعد الاحاطة بجميعة وفيه نظر إذ يكفي للانضباط الابتداء في الاحاطة الاجالية
بالمحمولات وهي ممكنة قبل الشروع (قوله فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف) قيل لكل أحد أن يصطلم
على ما يشاء ولم يرد هذا أحد بتأديته إلى عدم انضباط المقصود مثلا لفظ الفعل موضوع في اللغة بمعنى ثم
اصطلم الضرر في معنى آخر ثم المتكلم على معنى آخر ولم يرد أحد بأنه لا ينضبط التكلم وكذا في
موضوعات العلوم وكثيرا ما يكون شيء موضوع علم ثم يصطلم آخرون على جعل نوع منه موضوع علم آخر
ثم آخرون على جعل صنف منه موضوع علم آخر فما بال هذا يقبل وما ذكره المصنف يرد والحاصل أنه
ينضبط المقصود في الجميع يكون الشخص من أهل هذا الاصطلاح أو ذلك الاصطلاح (قوله كالقدرة)
قبل في كون القدرة غير اضافية نظرا والاولى التمثيل بالحياة وهو مدفوع بما صرح به في الالهييات من
شرح المواظف من أن القدرة صفة حقيقية ذات اضافة لانفس الاضافة (قوله والمتصف بصفات كثيرة
الخ) سياق كلامه يدل على أن الدليل قياس استراني من الشكل الاول وقوله والمتصف الخ كبرى له
والمشهور المقرر بينهم اشتراط الكتابة فيها فكان اللام للاستغراق والمعنى وعلى متصف الخ لكن يرد المنع
على مقدمات بيانه وهو ظاهر وإن اعتبر المعنى هكذا وكل واحد حقيقي متصف بصفات كثيرة متصف
بأعراض ذاتية يمكن منعه أيضا فلا يلزم أن يكون الواحد الحقيقي بالمعنى الذي ذكره واجبا بل يجوز أن
يكون ممكنا فلا يمنع احتياجه إلى أمر منفصل وإن سلم للزوم أمكن منع سائر المقدمات أيضا مستندا بان
الواحد الحقيقي غير ذاته تعالى محال والمحال جاز أن يستلزم المحال بخاز أن يكون انصافه بتلك الصفات

الاطلاق كالشكل في الهيئة والطبيعة في علم السماء والالم وقد يكون على سبيل التقابل بان يكون هو
مع ما يقابلها شاملين لها ومختصين بها كالأعراب والبناني النور والحركة والسكون في الحكمة الطبيعية
والحكمة والمرض في الطب وقد تلخص من جميع هذه المباحث الثلاثة أن الموضوع إما واحد بانوع والعرض
الذاتي الذي هو مرجع محمولات المسائل يجب أن يكون واحدا كذلك فشموله ما على الاطلاق أو التقابل
وأما واحد بالجنس فالعرض الذاتي يجب أن يكون واحدا كذلك وشموله أيضا ما على الاطلاق أو التقابل
وأما بينهما الاضافة المخصوصة فالعرض الذاتي يجب أن يكون واحدا بالجنس هو الاضافة له نوعان
هما عرضا المضافين وما يترأى في الجانبين من الاختلاف والتكثير فن قصر النظر على الظواهر وترك
التعمق والتدقيق ومن استقرى أحوال العلوم حق الاستقراء وجدها كلها راجعة إلى ما ذكرنا ولعمري أنه
لتدقيق مامسه خاطر ابن سينا وان بسط الكلام والطب في الشفاء ولا يخفى على الخبير المتصف أن هذا
التدقيق وإن ظهر على المصنف لكن الفقير في الوقوف على مرامه وحيد وفي توجيه كلامه بالتصديق فريد

في الذكر على ما هو شأن
التعاريف اللفظية
فالأعراض بانه دوري
فضول لا يلتفت اليه
الكلمة من الفقهاء
وغيرهم ولكل منهما
معان فالكتاب اسم لكل
مكتوب غالب في عرف
الشرع على كتاب الله وفي
عرف قدماء الخنفة على
مبسوط محمد بن الحسن
وفي عرف متأخريهم على
مختصر أبي الحسين
القدوري وفي عرف أهل
العربية على كتاب
سيبويه فلما قال أي
القرآن تعين منه المراد
وهو كتاب الله دون غيره
من معانيه ويختص
باصم المصنف (قوله ما نقل
الينا) هذا أحسن من
تعريفه بالمتزل على الرسول
المجيز فصاحته لانه
أخفى بالنسبة إلى من لم
يعرف المنزل والمجزوما
الواقعة في التعريفات مع كونها أشبه شيء بالعرض العام مبني على مذهب المتقدمين من جواز

بانتقل والتواتر ينصف
 به المعنى كما في الاختيار
 المتواترة المعنى التي لم
 يتواتر أحاد العبارات فيها
 وعلى ما اختاره المصنف
 هو النظم من حيث
 دلالة على المعنى (قوله
 تواتر) أي متواتر أقبله
 بين دفتي المصاحف أو
 متواتر أقر آية فهو ما
 مفعول مطلق من غير
 لفظه إذا تواتر نوع من
 النقل أو حال من فاعل
 نقل (قوله سائر الكتب
 السماوية) كالسوراة
 والانبيا والزيور وغيرها
 من مصنفات العلماء
 والأحاديث الإلهية
 وتسمى الربانية والقدسية
 وهي ما حكى من قول
 الرب تعالى بأضافته إليه
 بعبارة ليست هي من
 عنده كافي لصحيفين من قوله
 أنا عند ظن عبدي بي وفي
 صحیح مسلم بأعبادي أي
 حرمت الظلم على نفسي
 بخلاف الأحاديث النبوية
 فإنها وإن شاركتها في
 كونها وجبا بوحى من عند
 الله وفي كونها بعبارة
 ليست هي من عنده إلا
 أنها ليست فيها تلك
 الأضافة (قوله والقرآت
 الشاذة المنقولة إلينا
 بطريق الآحاد) ما
 اختص بمصنف أبي رصوة
 من قوله فعدة من أيام

جزئه لعدم الجزئه ولا المبين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته إلى امر منفصل وكان ينبغي أن
 يتعرض لهذا أيضا وحيثما أن يكون حقوق كل منها الصفة أخرى فيلزم التسلسل في المبادئ أعني
 الصفات التي كل منها مبدا لصفة أخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام أو يكون بعضها لذاته
 فيثبت عرض ذاتي رحيثئذ والبعض الآخر لا يجوز أن يكون جزئه لما هو فيه وأما لذاته فيثبت عرض ذاتي
 آخر وهو المطلوب أو لغيره ولا يجوز أن يكون الغير مابينا لما هو بل يكون صفة من صفاته ولا بد أن يقتهى
 أن ما يكون لحوقه لذاته والالزام تسلسل في المبادئ فإن قيل يجوز أن ينتهي إلى العرض الذاتي الأول فلا

جزئه أو لمباني فالأظهر أن يورد هذه المقدمة في سورة الشريعة بأن يقال وإذا كان متصفا بصفات
 كثيرة كان متصفا بالحق (قوله لعدم الجزئه) هذيان للواقع والألاحق للعرض مطلقا عرض ذاتي على
 ما قرره وللجزئه المساوي عند الكل (قوله لامتناع احتياج الخ) هذا يدل على أنه حصل التقي المستفاد
 من قوله ولا المبين على نفي الواسطة في الثبوت والمناسب لما قرره في موضعه أن يحمل على نفي الواسطة في
 العروض وهي التي يكون العارض بالحقيقة وبالذات عارضا لها ثم بواسطة ثبوتها الشيء يكون عارضا عارضا
 لذلك الشيء كعروض اللون للجسم بواسطة عروضه للطبع الثابت للجسم وحيث لا يعقل لحوق أمر لشيء
 أي عروضه له بواسطة عروضه لما هو مبين لذلك الشيء أي منفصل عنه فلا حاجة إلى ما ذكره من
 الاستدلال بل لا صحة له (قوله وكان ينبغي أن يتعرض) أي لعني لحوق البعض الأول من الاعراض كما
 تعرض له في لحوق البعض الآخر وقد يتكلف في دفعه بأن قوله ولأنه يلزم ناظر إلى كلا الوجهين ولهذا
 آخره عنهما وغير الأسلوب وإنما جعله كذلك رومالا اختصار فكانه قال ولأنه لو اعتبر الأمر المنفصل ولم
 يكتف بما ذكرنا في الوجهين يلزم استكمالهما من غيره (قوله وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام)
 فيه بحث وهو أن تعميم الصفات المذكورة للسليبيات لا يلايم هذه الحوالة إذ لا يجري البرهان المذكور
 في الكلام إلا في الموجودات (قوله لزم التسلسل في المبادئ) لم يذ كر الدور وما لا استغناء به ذكر أحد
 المتغيرين عن ذكر الآخر ولم يعكس لأن التسلسل أثنى فسادا وأظهر في اللزوم مما ذكره من الدور

قال (وكان ينبغي أن يتعرض لهذا الخ) أقول يعني أن المدعى ههنا شيان الأول اثبات عرض ذاتي
 واحد للواحد والثاني اثبات عرض ذاتي له بغير الأول بالتنوع ولا بد في اثبات كل منهما من التعرض
 للاحتياج إلى امر منفصل وقد أمكن حمل عبارته على التعرض له في الثاني حيث جعل قوله ولأنه يلزم
 عطقا على مضمون قوله السابق وإن كان لغيره يشكلم في ذلك الغير حتى يقتهى السر في المبدء ثم قال ويمكن
 أن يجعل هذا مختصا بما يكور الخ وتترك التعرض له في الأول مع كونه واجبا أيضا والجواب عنه أن قوله
 ولأنه يلزم ناظر إلى كلا الوجهين ولهذا آخره عنهما وغير الأسلوب وإنما فعل ذلك رومالا اختصار كما هو
 دأبه من الاكتفاء بالإشارة الحقيقية في بيان الفرائض الأيسه فكانه قال ولأنه لو اعتبر الأمر المنفصل ولم
 يكتف بما ذكرنا في الوجهين يلزم استكمالهما عنه وما قيل في الجواب عنه أن العارض للشيء لا يمكن أن يلحقه
 لأمر مبين لأن المراد بانه عرض المحمول وإذا لم يكن للمباني محمولا فكيف يؤثر في جعل أمر آخر والمثال
 المورد في بعض الكتب لهذا من أن الحرارة تعرض للماء بواسطة النار غير سديد لعروضه بانه بالمجاورة
 والمجاورة ليست بعبارة للماء بل هو محمول عليه فيقال الماء جار لانه مجاور للنار فليس شئ لان منشاء
 الغفلة عن القواعد فإن الواسطة هو السطح والسطح مساهلة في التمثيل أوجب بأنه إن أريد بالسطح ما صدق
 هو عليه فهو الجسم بعينه وإن أريد مفهومه فليس البيضاء عارضا له بل للسطح الموجود في الخارج فهو
 الأبيض وكذا الحال في المذكور من المثال فإن الواسطة على زعم المعترض هي المجاورة وهي ليست
 بمحمولة على الماء وإنما المحمول عليه هو المجاور ولا شأن ما صدق هو عين المثال في الخارج لا واسطة بينه
 آخر متاجات أو الشهرة كافي مصنف ابن مسعود رضي الله عنه من قوله فافطعوا أيمانهم ما وجدوا ذلك ولأن نقلت إليها بين دفتي

الاعراض المصوت عنها
وذلك لان اتحاد العالين
واختلافهما بحسب اتحاد
المعلومات واختلافها
والمعلومات هي المسائل
فكما أن المسائل تتعدد
وتختلف بحسب موضوعاتها
وهي راجعة الى موضوع
العلم فكذلك تعدد المسائل
وتختلف بحسب محمولاتها
وهي راجعة الى تلك
الاعراض وان أريد أن
الاسطلاح جرى بان
الموضوع معتبر في ذلك
لالمحمول فينبغي
لامشاحة في ذلك على أن
قواهم ان موضوع الهيئة
هي اجسام العالم من
حيث لها شكل وموضوع
علم السماء والعالم من
الطبيعي هي اجسام العالم
من حيث لها طبيعة قول
بان موضوعهما واحد
لكن اختلافهما باختلاف
المحمول لان الهيئة فيهما
بيان المصوت عنه لهما
جزء الموضوع والاي يلزم
أن لا يصح فيهما عن
هاتين الحيتين بل هما
يلتقيان في الحيتين
والواقع خلاف ذلك والله
أعلم (فنضع الكتاب على
قسمين القسم الاول في
الادلة الشرعية وهي
على أربعة اركان الركن
الاول في الكتاب أي
القرآن وهو ما نقل اليها

يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا
اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول أيضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد
متنوعة لا محالة ضرورة أن اختلاف أشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال (قوله
ولانه يلزم) عطف على مضمون الكلام السابق أي وان كان غيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد
الحقيقي في صفاته باغير وهو محال لانه بوجوب نقصان في ذاته والاحتياج في كماله وفيه نظر لانه ان أريد
الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر أنه غير لازم بل هو ان يكون لحقوق البعض الاخر صفة وان أريد
أعم من المنفصل والصفة فلا نسلم أن احتياج بعض الصفات الى البعض بوجوب نقصان في الذات كيف
والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن أن يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق
مختصا بما يكون غير منفصل فيتم مجموعهما المطلوب أعني اثبات عرض ذاتي آخر (قوله فنضع)
تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا بمعنى سبب أن البحث في هذا الفن انما هو عن أحوال الأدلة
والاحكام نضع الكتاب أي مقاصده على قسمين والافصح التعريف والموضوع أيضا من الكتاب مع أنه
خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على أربعة اركان في الادلة الأربعة
الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقدم بالادلة بالذات والشرف وأما بالترجيح والاجتهاد
فكانه جعلهما تنمة وتذييل لركن القياس (قوله الركن الاول في الكتاب) وهو في اللغة اسم للمكتوب

اولان الدور مستلزم للتسلسل كما حقق في موضعه (قوله أيضا عرض ذاتي) فان قلت يجوز أن يكون
العرض الذاتي الاول لازما يينا أعم فلا يكون اللاحق بواسطته عرضا ذاتيا قلت انما يجوز عموم العرض
الذاتي عند من يجوزه اذا كان لاحقا لجزء أعم ولا يمكن ههنا بساطة المحقوق بالعرض فتعين مساواته
فاللاحق بواسطته عرض ذاتي أيضا (قوله ضرورة ان اختلاف الخ) قيل هذا انما يتم في الصفات
الحقيقية دون الاضافية والسلوب فانه يجوز اجتماع افراد الخلق في محل واحد مع اتحاد النوع وكذا افراد
السلب (قوله أي مقاصده) قيل فيه تسامح لان الموضوع على قسمين ليس مقاصد الكتاب بل الالفاظ الدالة
على تلك المقاصد ولك أن تقول لما بين المقاصد من باقي الكتاب معاه بالمقاصد بالجملة العلاقة القوية بين
اللفظ والمعنى تصح اطلاق المقاصد على الالفاظ تسمية لاسم الدال باسم المدلول وهذا أشيع من اطلاق
الكتاب على بعضه فلذا لم يحتمل الكتاب على ما سوى المقاصد من الالفاظ (قوله اسم للمكتوب)
يعني هو من الاسماء المشبهة بالصفات كالامام والآلة وليس بصفة وتحقق الفرق بين الصفة والاسم
في حوشي الكشاف للشريفوذ كشرح الهداية أنه في اللغة مصدر بمعنى الجمع معى به المفعول

وبين النار ومفهومه وان كان مغاير له لكنه ليس واسطة بينهما أيضا والجب أنه بدعي محمولة المصدر
ويذكر محمولة ما اشتق منه نعم المثال المورد غير بدعي لكن لوجه آخر مذكور في كتب المنطق فن
أراده فليراجع ثم قال (فلذا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول) أقول هذا جواب عن الاعتراض
النفسي وقوله والصفات المتعددة الخ جواب عن التسليمي قال (فنضع الكتاب الى مقاصد الخ) أقول فيه
تسامح لان الموضوع على القسمين ليس مقاصد الكتاب بل الالفاظ الدالة على تلك المقاصد إذ المراد
بوضعه على قسمين جعله قسمين فيهما نفس الكتاب فكما أن الكتاب عبارة عن الالفاظ فكذا قسمه
كما صرح بذلك في شرح المفتاح فالاولى أن يقال أراد بالكتاب ما سوى المقاصد من الالفاظ كما أن
المقدمة كذلك ويجعل ذكره بعد عنها وإيراد لقاء التعقيبية بعدها قرينة على ذلك الا انه انما تسامح
نظرا الى علاقة قوية بين الالفاظ والمعاني والامر بيز قال (وهو في اللغة اسم للمكتوب) أقول وان قيل
ينبغي أن يكون صفة للمكتوب فلما في العبارة إشارة الى أنه من الاسماء المشبهة بالصفة كالاتي والامام

غلب في عرف أهل الشرع على كتاب الله تعالى الميثب في المصاحف كما غلب في عرف أهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله

للمباغنة (قوله الميثب في المصاحف) الميثب في المصاحف حقيقة هو الصور والاشكال كما صرح به في شرح المقاصد لا الالفاظ التي هي كلام الله تعالى وكتابه فالاسناد مجازي أو على حذف المضاف وانقلاب الضمير المضاف اليه مستترا بعد حذف المضاف أي الميثب دواله (قوله بمعنى القراءة) في شرح الكشاف أنه بمعنى الجمع نقل الى المجموع المتلوه وما ذكره في هذا الكتاب مختار الجوهري وما في شرحه للكشاف قول أبي عبيدة كما يفهم من الصحاح لكن في كل من كلامه حيث جمع في المعنى المنقول اليه بين الجمع والتلاوة اشارة الى صحة كل مما اختاره (قوله غلب في العرف العام على المجموع المعين) قيل سببان كلامه يدل على أن المراد بالمجموع المعين مجموع ما بين الدفتين لكن لا يلايم قوله فلذا جعل تفسير له حيث قيل الخ لان ذلك التفسير للاصوليين وستعرف بانهم يعرفون الكل والشامل للكل والجزء وجوابه منع اختصاص ذلك التفسير بهم بل هو تفسير مقبول عند الكل من أهل العرف والاصول غاية ما في الباب أنه اذا جعل تفسيره للكل يراد بالمتزل مجموع المنزل لتلايمه ليطرد التعريف البعض كما سيصريح بمثله في تعريفه بما نقل الخ وقيل أيضا انما قال في العرف العام لانه غلب في عرف الشرع على مقدار ثلاث آيات كاذب اليه الامان ولو ترك غلبته على الكل وقال القرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في عرف الشرع على مقدار ثلاث آيات لم يرد شي وفيه بحث لانه ان أراد أنه لو قال ذلك بدون ضم قوله فلذا جعل الخ فلا شئ بدون في الاول أيضا وان أراد مطلقا يرد عليه أن مادون ثلاث آيات قرآن عند أصحاب

لامن الصفات كالكاتب ونحوه وسبب تحقيقه في آخر تقسيم اللفظ ان شاء الله تعالى قال (غلب في عرف أهل الشرع على كتاب الله تعالى الخ) أقول المفهوم من اطلاق كتاب الله تعالى ومن التمثيل بكتاب سيبويه ومن قوله الا أتى ثم من الكتاب والقرآن الخ ومن قوله في آخر الكتاب فان قيل الكتاب بالمعنى الثاني بل يصح تفسيره بالقرآن أن يكون المراد بكتاب الله تعالى مجموع ما بين الدفتين ولا يدفعه مجرد احتمال كون التمثيل بكتاب سيبويه في مطلق الفلبسة مع قطع النظر عن الكلية والجزئية فليكن هذا على ذكره نكتة نافع فيما سيأتى ان شاء الله تعالى قال (والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة) أقول فان قيل كما أن القرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة كذلك الكتاب في اللغة مصدر بمعنى الجمع سمى به المفعول للمباغنة صريح به شعرا الهداية وغيرهم فارجح قوله وهو في اللغة اسم للمكتوب فلنا هو مذهب البعض وذهب بعضهم الى أنه فعال كاللباس بنى للمفعول وهو المنقوش ثم أطلق على العبارة قيل أن يكتب لانه مما يكتب ذكره الامام البيضاوي والشارح رحمه الله تعالى اختار الثاني لانه البقل قال (غلب في العرف العام على المجموع الخ) أقول المفهوم أيضا من اطلاق لفظ المجموع المعين ومن قوله وهو في هذا المعنى أشهر وأظهر من لفظ الكتاب ومن تعريف المجموع بلام العهد في قوله بطلق عند الاصوليين على المجموع ومن قوله آخر اقلنا نعم على أن يكون القرآن أيضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل أن يكون المراد بالمجموع المعين مجموع ما بين الدفتين لكنه لا يلايم قوله فلذا جعل تفسيره حيث قيل الخ لان ذلك التفسير للاصوليين وستعرف انهم انما يعرفون الكل والشامل للكل والجزء حتى احتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء وانما قال في العرف العام لانه غلب في عرف أهل الشرع على مقدار ثلاث آيات كاذب اليه الامان فلورث غلبته على الكل وقال في الاول هو في اللغة اسم للمكتوب ثم أطلق على العبارة قيل أن يكتب كما قال الامام البيضاوي وفي الثاني والقرآن في اللغة بمعنى القراءة

فلا بد أن يقال الذي كتب فيه القرآن فأجبت عن هذا بقولي ولا دوران المصنف معلوم) أي في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن ثم أردت تحقيقا في هذا الموضوع أن هذا التعريف أي نوع من أنواع التعريفات

المصاحف لكن لم تتوارز وانما لم يذ كر منسوخ التلاوة لدخوله في الشواذ لانه ليس فيما نقل متواترا ما هو منسوخ التلاوة من القرآن أو في الكتب الالهية قوله وقد أورد ابن الحاجب لا معنى لهذا الايراد فان التعريف غير حقيقى ومعنى القرآن معلومة لكل أحد والمقصود منه ليس الا التبيين على ما هو المراد من بين هذه المعاني (قوله فلا بد أن يقال) ممنوع لانه يجوز أن يقال ان المراد من المصنف ما جمعه الصعابة من الوحي المتلوه في خلافة أبي بكر وعثمان رضى الله عنهم والقول بانه لا يدفع الدور لانه مرادف مددوع بان غايته التصادق وهو لا يستلزم الترادف الذي هو الاضداد في المفهوم (قوله بل تشخيصه) كلام المصنف في المتن والشرح صريح في أن المراد منه ليس بتعريف أصلا وان أطلق عليه التعريف بالمعنى اللغوى فما قيل

لأنه يبحث عن القرآن من حيث أنه دليل على الحكم الشرعي وهو آية آية ليس بشئ فإن قيل المناسب لغرض الأصولي أن يكون اسمًا كليًا صادقًا على كله وعلى أجزاءه فسلوا بئى على عمومه يدخل في الحد الحرف والكلمة من القرآن وليس به في عرف الشرع ولو قيد بالكلام التام خرج ما ليس بكلام تام مع أنه قرآن قلت نقله بين يدي المصاحف لا يكون المقروء نافيًا عنه الحكم الشرعي والحرف والكلمة لا تنفي ذلك وعن هذا قال السيد الشريف قدس سره في حاشية الكشف المراد كل جزئه نوعًا خاصًا بالقرآن (قوله يطلق على الكلام الأزلّي) كما في قولك القرآن غير مخلوق والغالب فيه اسم الكلام وعلى المقروء كما في قوله تعالى قرأنا عريبا وقوله فاذا قرأناه فانبج قرآنه والغالب فيه اسم الكتاب وعلى المكتوب كما في قوله صلى الله عليه وسلم لا تقرأوا بالقرآن إلى أرض العدو والغالب فيه اسم المصنف ولكن كلام القرآن والكلام حقيقة في الصفة القديمة تجاز في الكتاب والمصنف

على المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر فلهذا جعل تفسيره حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول البناء فلا متواتر بالاشبهية على أن القرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييزه عما يشبهه به لأن المجموع تعريف الكتاب ليلازم ذكر الحدود في الحد ولا أن القرآن مصدر بمعنى المقروء ليشمل كلام الله تعالى وغيره على ما توجه به البعض لأنه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وإن كان صحيحا في اللغة والمشايع وإن كانوا لا يناقشون في ذلك إلا أنه لا وجه للحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل

التعريف أعني الأصوليين كما سيظهر (قوله وأظهر) لأن الانتقال من القرآن إلى المقروء أظهر من الانتقال من الكتاب إلى المقروء لأن العلاقة بين المصدر والمفعول أظهر وأقوى من الملازمة بين النفوس والالفاظ (قوله على أن القرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن) قيل هذا يخالف ما ذكره في حواشي العبد حيث قال لما كان المراد بالفكر والنظر في عبارة المنطقيين واحدا زعم الأمدى أن مراد القاضي أبي بكر في تعريف النظر بالفكر الذي يطلب به علم أو ظن أن يفسر النظر بالفكر تنبيها على اتحادهما معنى ثم يعرفه بما يطلب به علم أو ظن ثم قال ولا شك أنه بعيد والجواب أن الفارق كون القرآن في المعنى المراد أشهر من الكتاب وأظهر كما ذكره في صلح أن يكون تعريفا لفظيا بخلاف لفظ الفكر بالنسبة إلى لفظ النظر فلا مخالفة هذا واعتراض الشيخ آكل الدين على تعريف الكتاب بأن اللام فيه إن كانت للحقيقة فالتعريف الذي ذكره لا يشمل كل كتاب والمعرف يشمله وإن أريد بها العهد بالمعهود معلوم لا يحتاج إلى تعريفه وأجيب بأن المعهود قد يكون بالمجهولية أو بوجه آخر سواها فلا يستلزم العلم بما يميزه حقيقة عن سائر الحقائق (قوله لأن المجموع تعريف الكتاب) أي مع كون القرآن بمعنى كتاب الله تعالى يظهر لزوم المذكور وكون ما عطف عليه مقابلا له (قوله بعيد عن الفهم) لأن القريب إلى الفهم هو المعنى الحقيقي للفظ سيما في التعريفات والقرآن بمعنى المقروء مجاز

غلب في عرف أهل الشرع على مقدار ثلاث آيات لم يرد عليه شئ قال (وهو في هذا المعنى أشهر الخ) أقول أي لفظ لقرآن في المجموع المعين المذكور أشهر وأظهر من لفظ الكتاب إما أنه أشهر فلكثرة الاستعمال فيه ورد بان الكتاب يستعمل في سائر الكتب الإلهية وغيرها والقرآن لا يستعمل في غيرها إلا فيما ذكرنا وإما أنه أظهر منه فلان الانتقال من القرآن إلى المقروء أظهر من الانتقال من الكتاب إلى المقروء وأما على القول الأول في الكتاب قطا فاعلم نقل القليل وأما على الثاني فلان الملازمة بين المصدر والمفعول وهما القرآن والمقروء أقوى من الملازمة بين النفوس والالفاظ فالانتقال من المصدر إلى المفعول أظهر من الانتقال مما وضع للنفوس وهو الكتاب إلى الالفاظ وإذا ثبتت الاظهارية والاشهرية صح تفسير الكتاب بالقرآن كما مضى بنظرنا لا بد ثم يعرفه بالباقي واعلم أن هذا التعريف ليس كتعريف النظر بالفكر الذي يطلب به علم أو ظن بحيث يكون الفكر نفسا بل بالنظر والباقي تعريفه لأن الفكر ليس مما أشهر ولا أظهر من النظر حتى يصح تفسيره به كما لا يخفى فإنه دفع ما يتوهمه أن هذا الكلام من الشارح يخالف ما ذكره في حواشي شرح العبد حيث قال أولا لما كان المراد بالفكر والنظر في عبارة المنطقيين واحدا زعم الأمدى أن مراد القاضي أبي بكر في هذا التعريف أن يفسر النظر بالفكر تنبيها على اتحادهما معنى ثم يعرفه بما يطلب به علم أو ظن ثم قال ولا شك أنه بعيد فكم بينهما قال (على ما توجه به البعض) أقول أواد به صاحب الكشف ومن تبعه من شارح أصول فخر الإسلام وغيرهم قال (لا مخالفة للمعرف بعيد عن الفهم) أقول أي لأن كون القرآن مصدرا بمعنى المقروء مخالف للعرف لأن المتبادر منه عرفا ليس الكلام الله تعالى وذلك بعيد عن الفهم لأن المفهوم إنما هو المعنى العرفي بواسطة المرء قال

فلا زالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير وقال أي القرآن وهو ما نقل البنابن دفتي المصاحف
تواتر ثم لم من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم اغمايصون عنه
من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين
الكل والجزء مختصة بهما ككونه مهيئا منزلا على الرسول مكنوبا في المصاحف

(قوله فلا زالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير) قيل لا دخل لحرف التفسير في ازالة الوهم المذكور
بل هو انما يزل بقوله وهو اوله بل يذكر ذلك بل قيل أي القرآن الذي نقل الخ لكان ذلك الوهم باقيا ولو لم يكن
حرف التفسير وقيل القرآن وهو الخ لزال وغاية ما يمكن ان يقال ان دخول أي في التعريفات اللفظية شائع
وهو انما يكون في الاكثر بالمفردات فيؤذن نوع ايدان بان التفسير مفرد والحق انه لو أسند الازالة الى
لفظ هو لكان أقرب (قوله وهو ما نقل البنابن دفتي المصاحف تواترا) استعمل كلمة ما في التعريف مع انه
بالعرض العام أشبه كما صرح به بعض المحققين اما لانه نبي الكلام على مختار المتقدمين واما لانه من ذكر
العام واردة الخاص ثم انه صرح الشارح في شرح المختصر بان المعنى في القرآنية تواتر كونه من القرآن
لا مجرد تواتر ذلك الكلام فعلى هذا يحتاج في تصحيح هذا التعريف الى نوع عمل وهو ان يجعل تواتر بعنى
متواترا لا أي متواترا كونه قرآنا والمعنى ما نقل البنابن دفتي المصاحف متواترا كونه قرآنا لا
انه يلزم ان يستغنى عن قوله بين دفتي المصاحف لكفاية قوله لما نقل البنابن دفتي قرآنية الا ان يجعل
لتوضيح أو يجعل قرآنية على اعادة تواتر القرآنية فتأمل (قوله وعلى كل جزء) أي على كل جزء يدل على
الحكم كما يفهم من التعليل ثم دليلية كل جزء تستلزم دليلية الكل والظهور لم يتعرض له في الدليل فابنه
ان دليلية الكل بالنسبة الى كل المدلولات بخلاف دليلية الكل فانه لا يستلزم دليلية كل جزء واما قوله
لا مجموع القرآن فعناه لا مجموع فقط وبهذا يدفع توهم عدم انطباق الدليل على المدعى به على انه
تعرض في المدعى لا لاطلاقه على المجموع ولم يدكر في الدليل ولان الخصوص المستفاد من قوله وذلك آية آية
لا يطابق عموم قوله على كل جزء منه على ان الاطلاق على المجموع مقرر عند الكل وكثيرا ما تمس لهم
الحاجة الى استعماله فيه والحتاج الى البيان تعيمه بالجزء (قوله ككونه مجزئا) بل هذا توجيه كلام
بعض الاصوليين على وفق ما قصدوا والا فالاعجاز لا يتناول كل جزء وان قيد بكونه دليلا على الحكم كما

احتاجوا الى ذلك خلافا
للاشاعة فلا يراد ان
التعريف متى ان اسما
الكتب من قبيل اعلام
الاجناس فكيف يصح
دخول الكلام في قوله
تعالى في التوراة والانجيل
وذلك لان اسما الكتب
المدونة في فنون العلم من
قبيل اعلام الاجناس
لدليل بخصها ووجه
قامت عليها واما اسما
الكتب السماوية
والصحف الالهية فهى
حقيقة في الصفة القديمة
فالاصل ان تكون مجازا
في المقصود والمكتوب
احتراز عن الاشتراك فلا
يكون اطلاقه على المعاني
المجازية باعتبار التعيين
الوحي والحضور الذهني
بل مجرد علاقة الدلالة
وهي تحقق بين كل
مخصص من هذا النظم
المقروء والمكتوب وبين
مدلوله الحقيقي بل لا يرب
فيصح دخول اللام في
هذه الاسماء لا محالة
(قوله وطلق أيضا على
ما يدل عليه الخ) اشارة
الى ان القرآن مجازي
الكتاب والمصحف على
ما هو المقرر عند الحقيقة
فقوله لفظ مشترك بالمعنى
القوى يعنى مشترك المعنى
لا ما يقابل المنقول
والحقيقة والمجاز لان

(فلا زالة هذا الوهم صرح المصنف رحمه الله تعالى بحرف التفسير الخ) أقول أي لازالة وهم ان القرآن
مصدر بمعنى المقروء يشمل كلام الله وغيره صرح بحرف التفسير الدال على الاتحاد وأورد الضمير الراجع
الى القرآن حيث قال وهو ما نقل البنابن دفتي المصاحف اختاره المصنف من كون المصدر والمجموع دون
المفهوم الكلى بخلاف ما عند الاصوليين سوى ابن الحاجب فان قيل لم لا يجوز ان يكون التصريح بها لفظية
القوم قلنا لما اعترف بهما التفسير اعترف بهما التعريف اللفظي لان حرف التفسير لا يدخل الاعلى
الاعرف الا شهر فلا وجه للتخصه قال (تم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين الخ) أقول فيه
بحث أما اوله فلان قوله وعلى كل جزء منه يتناول بهومه كل حرف من حروف المباني ولا يطلق عليه القرآن
عند الاصوليين كما سأتى بيانه ان شاء الله تعالى وأما ثانيا فلان الدليل لا يطابق الدعوى لوجوه الاول انه
تعرض في الدعوى للاطلاق على المجموع ولم يتعرض له في الدليل الثاني ان الجزء في الدعوى عام يتناول
حروف المباني كما عرفت وقوله من حيث انه دليل على الحكم لا يطابقه اذ دلالة فيها الثالث ان الخصوص
المستفاد من قوله وذلك آية آية لا يطابق عموم قوله وعلى كل جزء منه الرابع ان الحقيقة ان اعتبار
لزم ان يطلق على المجموع اذ لا يدل المجموع على حكم ويمكن دفع اول الوجوه بان الاطلاق على المجموع أمر
مقرر عند الكل مسلم عند الاصوليين وكذا رابعها فان اعتبار الحقيقة انما يقيد بعدم البعث عن احوال

في وقتين والمعنى القائم
 بذهنين والصورة
 المنقوشة في محلين يعنى
 في العرف أمرا أو اسما
 فعلم أن التعيين معتبر في
 معاني هذه الاسماء ثم
 يظهر أن تعيينها ليس
 بشخصي لامراض
 مختلفة باختلاف المحل
 فتكون اعلاما جنسية
 فلو كان أسماء الكتب
 الالهية من هذا القبيل
 لم يجز دخول اللام عليها
 وقد كانت في نظم التنزيل
 ولزم أن يكون القرآن
 غير منصرف وقتا ووردا
 منصرفا اليه وبالجملة
 أن العلية انما تكون في
 المعنى الحقيقي ولما كان
 أسماء الكتب الالهية
 حقيقة في صفة الحق
 سبحانه لم تكن اعلاما في
 النظم وانما استعملت فيه
 باعتبار علاقة الدالية
 والمدلولية وهى بين
 المعنى الحقيقي وبين كل
 شخص من أشخاص النظم
 فلانكون اعلاما جنسية
 بخلاف سائر الكتب إذ
 ليس لها معان حقيقية
 سوى الالفاظ المرتبة
 ومعانيها فهى حقيقة
 فيها وتكون من اعلام
 الاجناس لما هم في بعض
 دخول اللام عليها (قوله)
 وانما يلزم الدور الخ) هذا
 اللزوم انما هو على تقدير
 كون حقيقة القرآن مجهولة والتعريف غير لفظي والافالمقصود منه في التعريف اللفظي

منقولاً بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان
 الكتابة والنقل ليسا من الوازم لتلقى القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الكتابة
 والانزال والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما
 يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينقل عنهم ما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من آيين الوازم البيئى
 وأرضها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من الوازم البيئى ولا الشاملة لكل جزء المجزى هو
 السورة أو مقدارها أخذاً من قوله تعالى فأنزلنا سورة من مثله والمصنف اقتصر على ذكر النقل في
 اصاحف تواتر الحصول الا حترار بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها

أشار اليه فيما بعد فلا يكون من الصفات المشتركة بين الكل والجزء المذكور (قوله منقولاً بالتواتر)
 المراد بالنقل هو النقل بين دفتي المصاحف كما يدل عليه عبارة المصنف ونقل قرآنيته فلا يراد أن النقل
 بالتواتر ليس مختصاً بالقرآن لوجوده في الحديث على أن المراد اختصاص مجموع الصفات لا اختصاص كل
 منها لان اختصاص غير الاعجاز منها محل بحث (قوله وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة) هذا لا يدل
 على رجه اعتبار الانزال مع انه مقصود بالبيان لانه مذكور في المدعى فلا يتم التقريب اللهم الا أن يقال انما
 لم يذكر وجه الانزال لظهور انه منزل منزلة الجنس فلا بد للتعريف منه وانما من الوازم الشاملة فلا يمكن
 وجود القرآن بدون (قوله بخلاف الاعجاز فانه ليس من الوازم البيئى) علله الشارح في حواشى شرح
 المختصر بان كون القرآن موسوقاً بالاعجاز مما لا يعرف مشهوره ولزومه لا الافراد من العلماء فلا يكون
 لازماً بيننا وعلله جدى في فصول البدائع لظهور وجه اعجازه ووقع عليه الاختلاف فيه ثم قال والجواب
 عنه أن المعتبر البيئى في وقت التعريف وذلك حاصل بسبق العلم باعباره في الكلام ولا يخفى ما فيه من
 التعسف فتأمل (قوله اذ المجزى هو السورة أو مقدارها) ظاهر كلماتهم يدل على أن مقدار السورة
 مجزى بيئى وقبه نظر لان الاعجاز بالبلاغة على مختار كاسبق والبلاغة لا يوصف بها الا الكلام التام فإلم
 يكن كلاماً تاماً لا يكون مجزى وان كان مقدار السورة بل أكثر كقوله تعالى ان المسلين والمسلمات
 والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين
 والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين
 الله كثيراً والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرًا عظيماً فان مقدارها هذا أكثر من مقدار سورة والعصر
 والكثير والاشلاص بكثير مع انه ليس بكلام تام فلا يكون بليغاً ولا مجزى على المشهور (قوله أخذاً من
 قوله فأنزلنا سورة) اذ لو كان فيجادون السورة اعجازاً ينبغى أن يرفع التصدي به لانه الانسب بالتعجيز
 (قوله والمصنف اختصر الخ) قيل لا حاجة الى هذا الكلام في هذا المقام لان المقام مقام بيان تعريف
 الكلى وعد الصفات المشتركة بين الكل والجزء والمصنف لم يعرف الكلى بل الكل كما سيذكره الشارح
 (قوله لان سائر الكتب الخ) قيل ان السائر يعنى الجميع واستعماله بمعنى الباقي غلط وقع في لغة العرب
 رد كرفى الكشف انه بمعنى الباقي واستعماله بمعنى الجميع من غلط الخاصة كذا في التلميح والحق أن كلا
 من المعنيين ثابت لنفسه قال ابن الصلاح في مثل كل الوسيط لا يقبل ما انفرد به الجوهرى وانكر عليه قوله

المجموع لا عدم الاطلاق عليه وقد عرفت أن الاطلاق عليه أمر متحقق مشرر عند الكل وسبب في
 آخر الكلام أن قول الشارح رحمه الله تعالى مضطرب في هذا المقام ونسمع هناك ما هو الحق الصريح
 المسمى عن الفكر والفهم والنظر العصبي قال (واصنف رحمه الله تعالى اقتصر على ذكر النقل في
 المصاحف الخ) أقول لا حاجة الى ذكر هذا الكلام في هذا المقام لان المقام مقام بيان تعريف الكلى وعد
 الصفات المشتركة بين الكل والجزء والمصنف لم يعرف الكلى بل الكل كما سيذكره الشارح رحمه الله

فيها (قوله على أن الشخصى

لا يحد) يعنى أن منع كون
التفسير ليس بتعريف
للقرآن ولأن الكتاب مبنى
على الخ فهو سند للمنع
كما أن قوله لأنه دليل على
كونه تشخيصا والتعسير
عنه بالدليل على التشبيه
فالسؤال بان الشخصى
يمكن تحديده بما يقيد
امتيازه عن جميع ما عداه
وان لم يمكن تشخيصه
وتعيينه بحيث ينسج
الشركة بين الكثيرين
كلام على السند محدود
عندئذ أحد (قوله فان كان
عبارة عن ذلك الشخص)
أى الشخص بتفسرارة
جبرائيل عليه السلام
لم يقل عن الشخص
القائم بلسان جبرائيل
لمخبره من المسامحة
العرفية الواقعة على
متفاهم العامة من ان
المقظ يقوم بلسان الملائكة
وليس كذلك بل هو قائم
بالهواء المتموج ولذلك
يمكن سماعه (قوله على
أن الحيق هو الخ)
فيكون من قبيل اعلام
الاجناس كما رأوا الكتب
العلمية وهذا باعتبار
العرف الطارىء
والاصطلاح المحدث
للعقبة الاصولى وأما في
الاطلاق الشارح اهم
القرآن فهو حقيقة في
صفة الحق الذى لا يمكن
ادراك ذاته تعالى واكتناه صفاته العلى غيب وأما في الكتاب والمصنف فبما من قبيل اطلاق اسم المدلول على الدال على ما يلوح من

والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شئ منها بين دفتي المصنف لانه امر لهذا المعهود
المعلوم عند جميع الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم تنقل اليها بطريق التواتر بل بطريق الاحاد
كما اختص بمصنف أبى رضى الله عنه أو الشهرة كما اختص بمصنف ابن مسعود رضى الله عنه فلا حاجة
الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تأكيد التواتر بقولهم بلاشبهة حصول المقصود بدونها وأما التسمية
فاشهور من مذهب أبى رضى الله عنه على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انه ليست من القرآن
الامواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلاشبهة احتراز عنها الا أن المتأخرين ذهبوا الى أن الصحيح
من المذاهب انها في أوائل السور آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف
بخط القرآن من غير انكار من السلف

قوله سائر الناس جميعهم وقال انه مما تفرده به ورد به لم يتفرده به فان التبريرى والجوالقى وغيرهما نقلوا ذلك
(قوله والاحاديث الالهية) هي الاحاديث السنية أو حاشا لله سبحانه وتعالى الى النبي عليه السلام ليلة
العراج وتسمى بأمر الوحى (قوله لم ينقل بطريق التواتر) انما لم يخرج القراءة الشاذة بعوم
المصاحف لاحتمال حملها على الجنس (قوله بمصنف أبى رضى الله عنه) هو قوله في قضاء رمضان فعدة من
أيام آخر متتابعات (قوله بمصنف ابن مسعود رضى الله عنه) هو ما نقل في كفارة اليمين فصيام ثلاثة أيام
متتابعات واعلم أن خروج ما نقل بطريق الشهرة بقيد التواتر مبنى على قول الجمهور وأما على قول
الجمهور وهو أن المشهور أحد قسمى المنواتر فخروجه بقولهم بلاشبهة ولما كان شبه المشهور بالمنواتر
قويا وأورد البعض قيدا بلاشبهة تأكيدا كيدوا وان أخرج المشهور من المنواتر (قوله فلا حاجة الى ذكر الانزال
الخ) نفي الحاجة لا ينافى جواز الانزال كولا يوضح فلا يرد أن ما ذكره انما يوضح اذا كان الغرض من ذكرهما
الاحتراز أما اذا كان التوضيح كما ذكره الشارح فيلبى هذا فلا (قوله انها ليست من القرآن) وعن بعض من
أنكر قرآنتها الاعتراف بنزولها واقول بإمكان نزول ما ليس بقرآن (قوله أنزلت للفصل والتبرك) وتعدد
نزولها لا يقتضى تعدد قرآنتها كيف وقد قيل بتكرار نزول القامحة ولم يقل أحد بتعدد قرآنتها (قوله
كتبت في المصاحف الخ) يعنى مع المبالغة في توصيتهم في تجريد القرآن عما سواه حتى لم يشؤا أمين ومنع قوم

تعالى قال (والقراءة الشاذة لم تنقل اليها بطريق التواتر الخ) أقول فان قيل لا حاجة في اخراجها الى
قيد التواتر لخروجها بعوم المصاحف فان شئاً منها لم يكتب في جميع المصاحف والالم يكن شاذاً قلنا لا نسلم
الحمل على العموم قطعا وكيف وقد تفرغ عندهم أن الجمع اذا دخله اللام كثير ما يحمل على الجنس فكان
منشأه أن يشوه ذلك ومقام التعريف يقتضى زيادة التوضيح ودفع التوهيم فزيد قيد التواتر لذلك (قوله كما
اختص بمصنف أبى) هو ما نقل في قضاء رمضان فعدة من أيام آخر متتابعات (قوله كما اختص بمصنف ابن
مسعود) وهو ما نقل في كفارة اليمين فصيام ثلاثة أيام متتابعات قال (الا ان المتأخرين ذهبوا الى أن
الصحيح من المذاهب انها في أوائل السور آية من القرآن) أقول فان قيل فعلى هذا المذهب يجب أن
يحدف قيد بلاشبهة أو يحمل على التأكيد كما سبق ادلاشبهة أن فيها شبهة حتى قالوا قوة الشبهة
منعت الاكتفاء من الطرفين قلنا شبهة التى هونا غير الشبهة التى هنالك كما سيأتى تحقيقه قال
(أنزلت للفصل بين السور) أقول نقل صاحب الكشف عن ابن عباس رضى الله عنه أن رسول الله صلى
الله عليه وسلم كان لا يعرف ختم كل سورة وابتداء أخرى حتى ينزل جبرائيل عليه السلام باسم الله الرحمن
الرحيم في أول كل سورة ويحالفه ما قال في فصول البداية لم ينزل شئ منها على تعيينه فان قيل ذلك لنقل
يلام مذهب الشافعى رحمه الله فان تكرار النزول يقتضى تعدد القراءة فقلنا القول بتكرره لا يقتضى
القول بتعدددها كيف وقد قيل بتكرار نزول القامحة ولم يقل أحد بتعدد قرآنتها قال (بدليل انها
كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار الخ) أقول يعنى مع المبالغة في توصيتهم بتجريد القرآن

ادراك ذاته تعالى واكتناه صفاته العلى غيب وأما في الكتاب والمصنف فبما من قبيل اطلاق اسم المدلول على الدال على ما يلوح من

المصاحف والمعارض المتجسدي والمقبروه المكتوب كلام الله تعالى حقيقة وهو كقروانكار للضروريات الدينية قلنا انما يكون ذلك كقروانكار الضروريات الدين اذا أنكر كونه منزلا من عند الله وزعم انه من مخترعات البشر وأما اذا اعتقد أنه ليس بكلام الله تعالى بمعنى الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره أصلا وما علم من الدين ضرورة كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة وكيف يتخيل انه من ضروريات الدين وكون الكلام مجازا فيه مذهب السلف وأهل الحق وأئمة الدين رحمه الله عليهم أجمعين والحاصل أن كونه كلاما مجازا ونسبته الى الله تعالى حقيقة (قوله لان معرفة كل واحد منهما موقوفة على الإشارة) أي على الإشارة الى معناه باسم الإشارة أو الضمير أو العلم الموضوع له فان كل واحد منهما موضوع لما هو حاضر في الذهن ومتمم بالتمسك بالذموي أو الشخصي وقيل المقصود منه الحصر الإضافي

وعدم جواز الصلاة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصر التبرك والتيمن كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من أنكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو

الجهم أيضا وقوله بخط المصنف دفع لتوهم الاعتراض بكتب كون السورة مكعبة أو مربعة وعدد آياتها مع انه ليس من القرآن انما فان ذلك ليس بخط المصنف بل قد يميز عنه بان يكتب بالاجزاء ويحده قال الجسد الحق في تفهيم الفاتحة لا خلاف في وجوب تواتر القرآن في أصله وتفصيل اجزائه ثم قال الشافعي رحمه الله تعالى التواتر في نقله بين دفتي المصاحف كاف للاجماع على توصية تجريد المصاحف عما ليس بقرآن فابسه عنده قرآن وقال أبو حنيفة ومالك رحمهما الله المعبر التواتر في قرآنه لاني نقله فقط وهو الحق اذ من الظاهر ان النقل اذا لم يكن على أنه قرآن لا يثبت القرآنية والتواتر في نقل السامع ليس على أنه قرآن والالم يخاف فيه بل كثبت في المصاحف للفصل والتبرك بها والاجماع على توصية التجريد الشامل للسامع ممنوع وعلى توصية التجريد عن غيرها مما ليس بقرآن مسلم ولا يفيد (قوله عدم جواز الصلاة الخ) هذا هو الرواية الصحيحة وذكر التمرثام في شرحه للجامع الصغير انه لو اكنى بها تجوز صلاته عند أبي حنيفة لكن الصحيح هو الاول كذا في كشف البرذوي (قوله للشبهة في كونها آية تامة) قيل فلي هذا ينبغي أن لا يتأدى فرض القراءة بآية طويلة باختلاف القرآني كونها آية تامة وليس كذلك فالاولى أن يعمل عدم الجواز بقوة الشبهة في كونها قرآنا (قوله انما هو على قصد التيمن والتبرك) لم يعمل هذا الجواز بالشبهة

عما سواه حتى لم يثبتوا آمين ومنسج قوم انهم أيضا فان مجرد ما ذكر لا يدل قطعا على المطلوب ما لم ينضم اليه المبالغة المذكورة فان قيل دفع ذلك لا يبيد القطع بل الظن أيضا صرح به ابن الحاجب وشرح كتابه فنادى به الشارح الحق الى أنه قطعي لان العادة تقضي في مثله بعدم الاتفاق فكان لا يكتبها بعض أو ينكر على كاتبها ولو نادى قال هذا جواب عن سؤال مقدر تقرير السؤال ظاهره وانما تقرير الجواب فهو أن وجوب قراءة القرآن ان ثبت بنص لا شبهة فيه فلا يؤدي الا بقراءة ما لا يشبهه في كونه آية تامة والتسمية ليست كذلك اذ الصحيح في مذهب الشافعي انها مع ما بعدها الى رأس الآية آية تامة فأورث ذلك شبهة في كونها آية فلا يؤدي بها الفرض المقطوع به وهذا الجواب مبني على الصحيح من الرواية والالا فقد ذكر التمرثام في شرحه للجامع الصغير اذ لو اكنى تجوزها الصلاة عند أبي حنيفة رحمه الله لكن الصحيح هو الاول ذكره في الكشف قال (وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك الخ) أقول فان قيل لم لا يجوز أن يكون هذا الجواز للشبهة المذكورة أيضا قلنا تلك الشبهة لا تورث هذا الجواب لان المقام مقام الاحتياط فالاحتياط ههنا كما ما يدل الدليل على كونها آية فان قيل فينبغي أن يفيد قصد التيمن والتبرك جواز تلاوتها لانه أيضا منافي للاحتياط قلنا مقارنة الفصلا لا تورث مجرد شبهة بل يخرجها عن القرآنية قطعا لانها مما يختلف بالاعتبار وقيد الحثيثة لا بد من اعتباره فيما يختلف به بان براد أن اطلاق اسم المبرف على ما صدق عليه لمعرف انما يكون من حيث تحقق هذا التعريف فيه وصدق عليه فقولنا الحمد لله رب العالمين انما يكون تحقق هذا قرآنا ولو اعتبر فيه القيود الثلاثة انزلية والمكتوبية والمنقوية بالنوار فاذا قيل ذلك شكر لم تكن القيود الثلاثة معتبرة فيه وليس معنى اعتبار قيد الحثيثة أن تكون مكتوبة أو غيرها من حيث انه قرآن كما علم بعض شراح المعنى فانه عكس المقصود فلنأمل قال (وعدم تكفير من أنكر كونها من القرآن الخ) أقول هذا جواب عما يقال لو كان قرآنا لوجب كفا من أنكر قرآنه لان انكار القطعي كشكر قرآنية لباقي ومنكر أحد الأركان والملازم باطل لانه لو وقع له عمل عادقوا لاجماع على عدم الا كفارونه تقرير الجواب

كان الخطاب غافلاً عما
 يريد لعدم توجه قلبه
 اليه بخلاف التنبيه
 بالاشارة أولاً ثم القراءة
 وان كانا متساويين في
 كونهما اشارة الى ما هو
 غير محسوس في حال
 الاشارة (قوله لمزم الدور)
 قيل عليه التوقف ممنوع
 لم لا يجوزته ريبها بأنها
 بعض مترجم أوله وآخره
 توقيفاً من كلام منزل
 قرأنا كان أو غيره
 بدليل سورة الانجيل
 وردائه مع انتقاضه بنحو
 آية الكرمي وآية
 المارية فانها أيضاً كذلك
 عدول عن الظاهر الى
 الخفي ومن الحقيقة الى
 المجاز العرفي لان السورة
 في عرف لشرع غلبت
 على سورة اقرآن ولا
 تشمل سورة غيرها بل
 اطلاق السورة على
 ابعاض التوراة والانجيل
 انما وقع من المسلمين على
 التشبيه بسورة اقرآن
 والقول بان آية الكرمي
 وآية المسدانة مجرد
 اضافة لانلقب وتسمية
 وبان المراد مترجم أوله
 بالابتداء بالتسمية وآخره
 بالانتهاء بالتسمية تحكم
 صريح وتعضظ ظاهر
 وبالجملة اعتماد الصفة
 على المعلوماتية وكون المراد
 من التعريف التخصيص

لقوة الشبهة في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع
 التفسير فان قيل فملى ما اختاره المتأخرون هل يبقى اختلافاً بين القرينين قلنا نعم هي عند
 الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما أن قوله تعالى في أي الآيات بكما تكلمنا عن آيات من
 سورة الرحمن علم القرآن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من
 شيء من السور وجاز تكريرها في أوائل السور لانها نزوات لذلك ونقلت كذلك بخلاف ما أخذ يفتى
 بالمصنف آيات مكررة مثل أن يكتب في أول كل سورة الحمد لله رب العالمين فإنه يعد زديفاً أو مجنوناً فملى
 ما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما نقل الينا بين دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض
 المذكورة مع أنه يجوز تلاوة دون الآية لهما لان المقام مقام الاحتياط فلا يجوز لهما قراءة ما لم يتبين
 أنه دون الآية الاعلى قصد التبرك فان هذا القصد يخرجها من القرآنية لانها مما يختلف بالاعتبار
 وقيد الحيشة مما لا بد من اعتباره فيما يختلف به وهذا يظهر أنه لو قرأها مع ما بعدها الى الآية الثانية
 على قصد التناء أو التيسر لكان ينبغي أن لا ينوب عن قصد القراءة ويؤيده ما ذكره في الفنية نقله عن
 شرف الائمة أنه لو قرأ الفاتحة على قصد الدعاء ينبغي أن لا ينوب عن القراءة وفي التناوي الصغرى أنه
 ينوب عنها فملى هذه الرواية بشكل أمر الجواز في الجملة (قوله لقوة الشبهة الخ) ولهذا القوة لم يجهر بها في
 الصلاة الجهرية عند متأخري الحنفية القائلين بانها من القرآن مع أن الاصل في الاذكار الاخفاء اعلم أن
 المراد بالشبهة ههنا ما يشبه بالدليل وليس به ولو في اعتقاد الحنصر بقوتها اخفاء فسادها بحيث لا يطلع عليها
 الا بالامعان وهذه الشبهة لا توثر شكاً ووهماً للطرف الاخر أصلاً وانما توثر له لو لم يقدر ذلك الطرف
 الاخر على ازالته فلما أزالها ولو بالامعان لم يبق عنده معتبراً أصلاً لكن لما احتاج ابطالها الى معان
 انظر عند صاحبها الذي يفتيهم اصار معذوراً حتى لا يكفر ركباً لا يكفر بأول وهذا يندفع ما يقال ان أول
 درجات الشبهة القوية ان يوثر شكاً ووهماً فلا يبقى الطرف الاخر قطعياً قليلاً (قوله فانه يعد زديفاً
 او مجنوناً) يعني ان كان له قصد يعتد به يعد زديفاً او مجنوناً (قوله بما نقل بين دفتي المصاحف) لا اخفاء
 أن انكار القطعي انما يكون كذا اذ لم يستند الى شبهة قوية بحيث يخرج الحكم من حد الموضوع الى حد
 الاشكال وههنا كذلك لقيام الأدلة من الطرفين في زعمهم اراهم أن المراد بالشبهة ههنا ما يذكر في
 الكتب الكلامية وهو ما لا يشبه بالدليل وليس به ولو في اعتقاد الحنصر بقوتها اخفاء فسادها بحيث
 لا يطلع عليه الا بالامعان لنظر حتى يعد صاحبها مؤملاً لا مثلاً دليل لشافعية في هذه المسئلة عند الحنفية
 بمعنى أنه ليس بدليل في الواقع لكن الشافعية يجمعون له بالعدم اطلاعهم على عدم دلالة على مطلوبهم
 قوية عندهم أيضاً اخفاء فسادها حتى احتاج الى امعان النظر والتأمل ودليل الحنفية بالعكس عند
 الشافعية ولا شبهة في أن هذه الشبهة لا توثر شكاً ووهماً للطرف الاخر أصلاً وانما توثر له لو لم
 يقدر ذلك الطرف على ازالته ولو بالامعان لم يبق عنده معتبراً أصلاً لكنها أضيفت الى الامعان بخفاء
 فسادها عند هذا الطرف الاخر المتأمل منها معذوراً حتى لا يكفرها كلاً لا يكفر المؤول وهذا تحقيق ما قل المحقق
 في شرح المختصر ان الجواب لانتم الاملازمة وانما تصح لو كان كل من الطرفين لا تقوم فيه شبهة قوية
 تخبره عن حد الموضوع الى هذا الاشكال وأما دقوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الاخر فلا
 يلزم التكون واضحاً ل ما أول الشارح في حاشيته عليه فان قيل أول درجات الشبهة القوية ان يوثر
 شكاً ووهماً فلا يبقى الطرف الاخر قطعياً قلنا هي عند كل فرقة شبهة من الطرفين وظاهر مراجعنا
 في العبارة ههنا حيث قال لقوة الشبهة ولم ينسب القوة الى واحد من الطرفين فتدبر والله الهادي الى سواء
 السبيل وهو حسي ونعم الوكيل قال (ما يعز زديفاً او مجنوناً) أقول ان كان له قصد يعتد به يعد زديفاً
 لا فائدة له فيه (قوله أي اجناب الكتاب وهذه الاجناب غير مختصة بالكتاب بل تجرى في السنة وغيرها الا أنهم أضافوها اليه اعتناء به

رتبه على كونه نظما باعتبار أن المراد منهما واحدا ولان اللفظ بعض منه وفي اختياره على النظم في هذا المقام تنبيه على عموم ابحاث هذه للتقاسيم بحرياتها في القرآن وغيره وعلى أن ذكر النظم أو لا اغما هو مجرد التعاشي عن سوء ادب والا فالمراد منه هو المرد من اللفظ فلا يرد أن النظم هو الالفاظ المرتبة المتناسقة الدلالات أو ترتيبها على ما يقضيه العقل السليم والخاص والعام والمشارك وهو ذلك ليس مسن أقسامه بل هو من أقسام مفردته اللهم إلا أن يقال انها الاقسام المتعاقبة بالنظم (قوله أربع تقسيمات) لان اللفظ الدال بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه وان اعتبر فيها الظهور والخلق فهو الثالث والا فالرابع (قوله لان اللفظ في الاصل اسقاطي من اللفظ) يعني أنه يطلق عليه باعتبار أنه فرد من نطاق لزمى الذي هو معناه الموضوع له لئلا يلزم الاشتراك أو الجار في اطلاقه على الرمي وما يلفظ به لسان وانما اختاره على الرمي

الا انه ان أبقى على عمومه يدخل في الحد الحرف أو الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع أنه يسمى قرآنا بحجج مرسومة على الحديث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف المراد بما نقل مجموع ما نقل لأنه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لآلهة الكلى فلا يرد عليه شيء إلا انه لا يناسب غرض الاصولي

في أن المراد بما بين دفتي المصاحف النظم لا النقوش ولا المعنى بقرب منه ما نقل توأرا (قوله ان أبقى على عموم الخ) ولا يقيد تقييد الجزئية بالنوع اختصاص كلمة كذا كره الفاضل الشريف في حواشي الكشف لان كل جزء يصدق عليه هذا فلا دلالة له على ما يتميز به كل جزء بطلق عليه القرآن مما لا يطلق عليه وقد يجاب عن أصل الاعتراض بان المراد بالتعريف تعيين القرآن الذي هو مناط الاحكام فاذا كان المراد بالجزء ما يكون مناطا للحكم من الاحكام الشرعية من حرمة مسه على الحديث وتلاوته على الجنب وأنت خبير بان هذا انما يناسب عرف الفقهاء وأما على مذهب الاصوليين فالأقرب أن يراد كل جزء يدل على الحكم كما أمرنا اليه قبل (قوله خرج بعض ما ليس بكلام تام) افعام البعض بالنظر في قوله مع أنه يسمى قرآنا الخ والاف الخارج كل ما ليس بكلام تام (قوله لآلهة الكلى) لانه صرح فيما سيأتي في موضع بانه لا تحصل معرفة القرآن الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من أوله الى آخره وفي موضع آخر صرح بانه لا يعرف القرآن الا بان يقال هذا هو التركيب المخصوص ويقرأ من أوله الى آخره فان أراد بالحدود المجموع رجب أن يراد بالحد أيضا ذلك وأجاب عنه صاحب الترجيح بأن هذه الكلمات

والا فيه مد مجنوننا قال (الا انه ان أبقى على عمومه يدخل في حد الحرف الخ) أقول اعلم أن كلام الشارح رحمه الله في هذا المقام على اضطراب فأقول مستعينا بالملك الوهاب هذا التعريف ان أبقى على عمومه يتناول حروف المباني من القرآن وهي التي يتركب منها الكلام ولا يعتبر قرآنا عند الاصوليين ولا عند الفقهاء لعدم تعلق غرضهم بها وان عددها القراء قرآنا فوجب أن يراد بالمتزل ما دل على المعنى لظهور ان الانزال ليس الا للفادة لغيره في تناول حروف المباني عن القرآن وهي أحد أقسام الكلمة ويتناول سائر الكلمات وما فوقها من القرآن وهذا هو الموافق لغرض الاصولي وذلك لان بحثه عن أحوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس لامن حيث كونها دليله الا شرعيا كما نرى فيما سبق والدليل عندهم ما يمكن التوصل به من النظم في حروفه وبالجمله هو ما يشتمل على وجه الدلالة لقره هو ملاجه ترتب نتيجة المقدمتين ككون العلم دليلا على الصانع باشماله على الحدوث وهو هنا قد يكون امما أو فضلا أو مفاد لهذا بحثوا عن أحوال الخاص والعام المشترك والحقيقة والجاز والامر والنهي والمطلق والتقييد وحروف المباني ونحو ذلك من المفردات وجعلوها من أقسام النظم الذي هو عبارة عن الكتاب ولان بعض الاسماء من كلمات القرآن آية كدهامتان وكذا بعض الحروف عند البعض نحو و ص ون كما صرح به في كتب الفقه وان كان في كونها حرفا مناقشة لانها وان كانت حروف في الكتابة لكنها أسماء في العبارة كما صرح به صاحب الكشف فلم يعمل على ما ذكر لم يصح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة آية تمل لايه على حكم القرآن لكل كلمة أو كلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الآية عند أكثر الفقهاء من حرمة مسه على الحديث وتلاوته على الجنب وان دل على شرمي لكن ذلك أمر آخر متعلق بنظر الفقهي لا الاصولي ويدل على صحة ما ذكرنا ان الامام شمس الأئمة السرخسي بعد ما وافق الفقهاء فيما ذكر في البسوط وغيره قال في أصوله ان مادون الآية والآية القصيرة ليست بمجزة وهو قرآن ثبت جدا العلم قطعا وكفى به قدوة قال (وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف رحمه الله تعالى المراد بما نقل مجموع ما نقل الخ) أقول يعني أن مراد المصنف رحمه الله تعالى بما نقل مجموع ما نقل مع ما دل عليه سياق

فإن قيل الكتاب بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على أن يكون القرآن أيضا حقيقة في البعض كما أنه حقيقة في الكل فإن قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما أنه حقيقة في الكل أنه موضوع للبعض خاصة كما أنه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل وعلى البعض من عموم المشترك بل هو موضوع نارة للكل خاصة ونارة لمبايعة الكل والبعض أعنى الكلام المنقول في المصنف فإثره يكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء قوله فإن اتعام الجواب موقوف على هذا) يعنى ان جعل التعريف المذكور تفسير اللفظ الكتاب أو القرآن وتغيير اللفظ عن سائر الكتب أو الكلام الأزلى يجوز في معرفة المصنف الاكتفاء بما يعرف أو الإشارة ونحو ذلك ولا يلزم لدوران جعل تعريف الماهية لكتاب أو القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصنف وهي موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة أنه لا معنى له إلا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالله وإنما يلزم إذا جعل تعريف الماهية القرآن دون الكتاب لانه قول ماهية الكتاب هي عينها ماهية القرآن لما مر من أهمهما معان لشيء واحد فتوقف المصنف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وهذا يظهر أن

وهذا التركيب المخصوص يجوز إطلاقه على كل القرآن وعلى بعضه وضمير قوله من أوله إلى آخره في الأول راجع إلى الكلام المشتمل عليه الكلمات الدالة عليه. والثاني إلى التركيب المخصوص ولا يخفى أن فيه صرف الكلام عن الظاهر (قوله فإن قيل فالكتاب بالمعنى الثاني الخ) لا يخفى أنه به ما صرح بان كلام من الكتاب والقرآن يطلق عند الأصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لاحاطة إلى إيراد هذا السؤال والجواب إلا أن يراد من ذكرهما التوطئة للسؤال الثاني (قوله فيكون حقيقة في الكل والبعض) كونه حقيقة في البعض باعتبار أن إطلاق العام وإرادة الخاص لا بخصوصه لا ينافي كونه حقيقة وإنما المنافي له إرادة الخاص بخصوصه كما سبق في المطول (قوله يعنى أن جعل التعريف المذكور الخ) قبل ظاهر الكلام يشعر بان المذكور من قبيل التعريف اللفظي الذي سماه الشارح والمصنف فيما سبق تعريفًا مسميًا لكن كلام المصنف يدل على أنه ليس من قبيل ما يسمى في الاصطلاح تعريفًا أصلاً بل هو تعيين أحد محتوي اللفظ الذي قد علم السامع وضع لفظ لهما فيجعل التعريف في قوله ثم أردت تحقيقاً في هذا الموضع أن هذا التعريف الخ على المعنى اللغوي واتعامه يحمل كلام الشارح أيضاً على ذلك لأن قوله فيما بعد التعريف وان كان التمييز لا بد أن يساوى المعرف مانع عنه (قوله وتغييره) فيه مسامحة أى وتغيير المعناه

كلامه لانه جعله تعريفًا للمجموع اشتمل على المعنى الكلى لانه صرح فيها سيأتي في موضعين بقوله بقراءة من أوله إلى آخره فاذا أريد بالحدود والمجموع واجب أن يراد بالحدود أيضاً ذلك والتم بطابق الحد المحدود ووجه دلالة التصريح المذكور على ما ذكرنا أن الضمير يبنى على كل من الموضوعين راجعان إلى القرآن السابق ذكره ولا ضرورة في إخراجهما من الظاهر وارجاع الأول إلى الكلام بتوهم دلالة الكلمات عليه وفي الثاني إلى التركيب المخصوص كما توهم فنذكره (قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض) أقول كون هذا المعنى مستفاداً من تلك العبارة ومن ظن أنها بيان يقال كونه حقيقة في البعض باعتبار إطلاق العام وإرادة الخاص لا بخصوصيته فإنه لا ينافي كونه حقيقة وإنما المنافي إرادة الخاص بخصوصيته هذا الذي ذكرنا مبني على ما اختاره الشارح الضمير في المطول وغيره وفيه كلام أوردناه في حواشي المطول فمن أراد فهمه فلينظره فان قيل قول المصنف رحمه الله تعالى بين دفعتي المصاحف حال عن ضمير نقل وفيه فساد كون القرآن المعرف هو النقوش لانها الكائنة فيها واعتبار التوازي للنقوش دون النظم قلنا المراد بما بين اللقن بين النظم بقوله ما نقل والمعنى ما نقل كأنه قال بين دفعتي المصاحف قال

لا يرى ويحفظ ولا يسقط
فإن قيل - كما أن اللفظ يطلق على الرمي فكذا
النظم يطلق على الشعر وقد قال سبحانه وما عو
بقول شاعر وما علمناه
الشعر وما ينبئ له فهو
أحق بالاحتراز عنه
أجيب بان النظم حقيقة
في اللؤلؤ والمجموع في ذلك
بجواز في الشعر واللفظ
حقيقة في الرمي مجازي
التكلم والمتبادر هو
الحقيقة (قوله حتى لو قرأ
بغير العربية) إشارة إلى
أن الفارسية وغيرها
من التركية والهندية
والرومية سواء وقيل إنما
جزز القراءة بالفارسية
دون غيرها من اللغات
المجمية لكونها أقرب
إلى العربية ومشاركتها
إياها في كونها لسان أهل
الجنة كما في الحديث لسان
أهل الجنة العربية
والفارسية الغربية
والعرب ممنوع والحديث
موضوع مخالف للاجابت
الصحة من نحو وقوله
عليه السلام أحب العرب
للسلث لاني عربي
والقرآن عربي ولسان
أهل الجنة في الجنة عربي
وروي عنه صلى الله عليه
وسلم أنه قال من أحسن
مشكم أن يشكم بالعربية
بجانب الرطانة والفارسية

فلا يشكم بالفارسية فإنه يورث النفاق أخرجه الحاكم عن ابن عمر رضي الله عنهما وفي شرحه الإسلام

مزينة التركيبة على
 الفارسية (قوله جازت
 الصلاة عنده) قال في
 الكشاف والمدرك أجاز
 أبو حنيفة رحمه الله
 القراءة بالفارسية على
 شروط وهي أن يؤدي
 القارئ المعاني على كمالها
 من غير أن يجزم منها شيئا
 قالوا وهذه الشريعة
 تشهدانها اجازة كلا اجازة
 لان في كلام العرب
 خصوصاً في القرآن الذي
 هو مجزى فصاحته
 وغرابته تظلمه وأساليبه
 من لطائف المعاني
 والاعراض ما لا يستقل
 بإدائه لسان من فارسية
 وغيرها وما كان أبو حنيفة
 رحمه الله يحسن الفارسية
 فلم يكن ذلك عن تحقيق
 وتصور وروى عدلى بن
 الجهم عن أبي يوسف
 عن أبي حنيفة رحمه الله
 مثل قول صاحبيه في
 انكار القراءة بالفارسية
 انتهى (قوله الاصح الخ)
 رواه أبي عصمه توح بن
 أبي مريم المروزي عن
 أبي حنيفة رحمه الله
 ويؤيده ما صح عن أبي
 يوسف وزفر رحمه الله
 انهما ما اختارا قولاً يخالف
 جميع أقوال أبي حنيفة
 قط ومذهبهما انه لا يجوز
 القراءة بغير العربية
 (قوله عن عدم لزوم الاظم)

تفسير المصنف بما جمع فيه الوحي المتلول لا يدفع الدور لانه أيضا عبارة عن الكتاب والقرآن فالمصنف
 صرح بأنه ليس تعريفاً للماهية سواء عرف به الكتاب أو القرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين
 الصورتين ثم قال وانما يلزم الدوران لو أريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى أن ماهية الكتاب هي ماهية
 القرآن فذكر أحدهما من عن ذكر الاخر فان قيل يفسر المصنف بما جمع فيه الصفاة مطلقاً على
 ماهو موضوع في اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر
 الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم
 الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصنف انما تتوقف على القرآن بمعنى المجموع
 الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه فلا يشبه عليهم فلا دور قلنا الواسع معرفة
 المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي فيسنى كلام المصنف على أن التعريف

(قوله لانه أيضا عبارة عن الكتاب) فيه منع غاية الامر ان ما يصدق عليه الوحي المتلوم يسمى بالكتاب
 والقرآن (قوله ويخرج منسوخ التلاوة الخ) لا وجه للاقتصار على بيان خروجه فان سائر الكتب
 السماوية والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة الشاذة أيضا واجبة الخروج فلوقال ويخرج منسوخ
 التلاوة ونظائره بما نقل ايما تواتر الكان أحسن لخروج الاحاديث النبوية بما نقل اذ المراد به ما نقل
 على أنه كلام الله وسائر الكتب الالهية بالنسبة اليها والاحاديث الالهية والشواذ ومنسوخ التلاوة
 بتواتر اولاي بعد أن يقال أراد منسوخ التلاوة ههنا ما يشمل سائر الكتب السماوية لان تلاوته منسوخة
 أيضا ولا يلزم فيه سبق التلاوة في كتابنا كما بقا بدر من العبارة وان الاحاديث النبوية تخرج اذ ليس نقلها
 اليها في المصاحف بطريق التواتر لعدم كتابتها في زمن الصحاب رضي الله عنهم (قوله فان قيل تعريف
 الاصولي الخ) سياق الكلام يدل على أن تعريفاً للاعتراض هكذا الاصولي لا يعرف الا المعنى الكلي
 ومعرفة وان كانت تتوقف على معرفة المصنف لكن معرفة المصنف لا تتوقف على معرفته فن قال في
 تقريره ومعرفة لا تتوقف على معرفة المصنف ولا معرفة المصنف على معرفته فقد أبدد (قوله قلنا
 لوسلم) اشارة الى المنع بناء على أن يكون الكلي جزءاً من الشخص

(المصنف فلا بد أن يقال) اقول تقرير الكلام فلا بد من ايجاب وان يقال لان المعطوف لا بد له من
 معطوف عليه فيقدر في كل كلام ما يناسبه وفيه زيادة تأكيد ومبالغة فليكن هذا على ذكر من فان
 له نفعاً كثيراً قال (المصنف رحمه الله تعالى) ثم أوردت تحقيقاتي هذا الموضوع ان هذا التعريف أي نوع من
 أنواع التعريف) قال المحقق عضو الدين رحمه الله تعالى في الموافقات وغيره ان التعريف على قسمين قسم
 يراد به احداث تصور لم يكن وقدم يراد به الالتفات الى تصور حاصل ليعلم أنه المراد من بين التصورات
 وهذا هو المراد قال (ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر) اقول لعل اقتضاه عليه مع
 وجوب اخراج سائر الكتب السماوية والاحاديث الالهية والنبوية والقراآت الشاذة كما سبق الكفاء
 بما سبق لكنه ظاهري حق القرآن دون البواقي في لوقال ويخرج منسوخ التلاوة ونظائره بما نقل
 اليها تواتر الكان أحسن لخروج الاحاديث النبوية بما نقل اذ المراد به ما نقل على أنه كلام الله وسائر
 الكتب الالهية بالنسبة اليها والشواذ والمنسوخ التلاوة بتواتر اقال (فان قيل تعريف
 الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الخ) اقول تقرير السؤال أن الدور مدفوع لان الاصولي لا يعرف الا
 المفهوم الكلي ومعرفة لا تتوقف على معرفة المصنف ولا معرفة المصنف على معرفته وأما القرآن بمعنى
 المجموع الشخصي لمعرفة المصنف وان توقفت على معرفته لكن معرفته لا تتوقف على معرفة المصنف
 حتى يلزم الدور لانه معلوم معهود بين الناس لا يحتاج الى الكشف ورفع الالتباس وتقرير الجواب ان

للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي (قوله بل تشخيصه) أي تميزه بخواصه فان كلمة أي يطلب بها تمييز الشيء بما يخصه شخصاً كان أو غيره (قوله يطلق على الكلام الازلي) كافي قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهو صفة قديمة منافية للسكوت والالتفات من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامروالنهى والاخبار ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعاقبات والاضافات كالعلم والقدرة وسائر الصفات وهذا الكلام اللفظي المادى المؤلف من الاصوات والحروف الفاغمة بمعالها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولى منوطه بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القرآن اماله واعتبر في تفسيره بما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القبول لاننا نقول التعرف وان كان للتمييز لا بد وان يساوى المعرف فذكر باقي القبول لتفصيل المساواة (قوله على

(قوله أي تميزه) اشارة الى أن ليس المراد بال شخص التعيين الشخصي (قوله منافية للسكوت والالتفات) أراد بها الباطنين بأن لا يريد في نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك كما صرح به في شرح العقائد واعلم أن تفصيل الكلام في علم الكلام فلا تستغل به هنا (قوله القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) ذكر الصفة في رجه الله فيما جمعه من الموضوعات ان هذا الحديث موضوع ومن العجب أن أهل السنة استدلوا به على عدم خالق القرآن والمصوم أجابوا بأن المخلوق بمعنى المفسرى ولم يتفطنوا لكونه موضوعاً (قوله عبارة عن ذلك المعنى القديم) قيل معنى كونه عبارة عنه انه دال عليه عقلاً دلالة الاثر على مبدئه فان النطق الظاهرى في الانسان كما يدل على مبدئه بغير العلم والقدرة والارادة كذلك الكلام اللفظي في البارى تعالى يدل على مبدئه بغير سائر الصفات (قوله لا بد وان يساوى المعرف) الواو في مثله اما

قولك وهو معلوم بين الناس الخ باطل فاننا لانعلم أن المجموع الشخصي يعرف بحقيقته بدون معرفة معنى الكلى وقد عرفت أن هذا المعنى الكلى محتاج الى التعرف عند الاصولى فاذا توقف معرفة المعنى الكلى الموقوف على التعرف يفقد توقف المجموع أيضاً على التعرف بضبا الضرورة ولما ورد على هذا أن توقف معرفة المجموع بحقيقته على معرفة المعنى الكلى انما يصح اذا كان ذلك المعنى الكلى ذاتياً للمجموع وهو ليس كذلك لم يصرح بالمنع المذكور بل قال ابتداء لو سلم معرفة المجموع الخ بمعنى لو سلم ذلك فكلام المصنف رجه الله تعالى بنى على أن المجموع محتاج الى التعرف كما سبق تحقيقه والمصنف مأخوذ في تعريفه وقد عرفت أن معرفة المصنف تتوقف على معرفة المجموع فالدور لازم لا يتدفع الا بما ذكره المصنف رجه الله تعالى قال (أي تميزه بخواصه الخ) أقول لما كان قول المصنف رجه الله تعالى بل تشخيصه بوجه أن مراده التعيين الشخصي ولم يكن كذلك لانه مخالف لقوله الا أتى فهذا تعيين أحد محتمليه الخ رده الشارح رجه الله تعالى وبين أن مراده تميزه المحرود عن غيره بما يخصه لا تعيينه الشخصي كما تقررى موضعه فبطل ما قيل ليس المراد التمييز بالخواص فانه لا يستلزم التشخيص على ما أشار اليه انه أعم منه بل المراد بالتشخيص ان قوله ما نقل الينا الخ بمنزلة الاشارة اليه بقوله هو هذا الذى نقل بين دفتى المصنف قال (يسمى كلام الله والقرآن على معنى أنه عبارة عن ذلك المعنى القديم) أقول ليس معنى كونه عبارة عنه أنه عينه كما قال بعد هذا ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص والنوع عبارة عن القواعد المخصوصة وذلك ظاهر ولا أنه دال عليه بالوضع لان المدلول الوضئى له هو المعانى الوضعية الحادثة بل معناه أنه دال عليه عقلاً دلالة الاثر على مبدئه وان النطق الظاهرى في الانسان كما يدل على مبدئه بغير العلم والقدرة والارادة كذلك في البارى تعالى يدل على الكلام اللفظي على مبدئه بغير سائر الصفات قال (لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القبول) أقول

الكتاب بهذا أو عرفوا القرآن هذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعرفوا ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب أي كتاب تريد ان عرفوا القرآن بهذا فليس تعرفوا ماهية القرآن أيضاً بل تشخيصه (لان القرآن اسم يطلق على الكلام الازلي وعلى المقروء) فهذا تعيين أحد محتمليه وهو المقروء فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلي الذى هو صفة للحق عز وجل يطلق أيضاً على ما يدل عليه وهو المقروء فكانه قيل أى المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الخ أى تريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان يريد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف ماهية القرآن بالكتابة في المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف فلا يمكن حينئذ معرفة المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم أراد أن يبين أن القرآن ليس قابلاً للتعد بقوله (على

أن ما قاله يخالف كتاب

الله ظاهراً بحيث وصف القرآن بكونه عربياً ولا أن المعنى ان كان قرأنا يلزم عدم

الشخصي لا يحد) فإن الحد
يل لا بد من الإشارة أو
نحوها الى مشخصاتها
لتحصل المعرفة وإذا
عرفت هذا فاعلم أن
القرآن لما نزل به جبريل
صلوات الله عليه فقد
وجد مشخصا فإن كان
القرآن عبارة عن ذلك
المشخص لا يقبل الحد
لكونه مشخصا وإن لم يكن
عبارة عن ذلك المشخص
بل القرآن هذه الكلمات
المركبة تركيبا مساويا
يقرؤه جبريل أو زيد
أو عمرو

اعتبار النظم في القرآن
وعدم صدق الحد وإن لم
يكن قرآنا بل لم يزل
فرضية قراءة القرآن في
الصلاة (قوله النظم
الدال على المعنى) فتكون
الاقسام الخارجة من
التقسيمات الأربعة
كلها صفة اللفظ بالنسبة
الى المعنى وأما شرطراب
كلامهم يجعله تارة صفة
لفظ وأخرى صفة للمعنى
مطلقا أو على التوزيع
فإن باب عدم التفاتهم
الى العبارات بعد ظهور
المراد (قوله جميعا الخ)
ولعل مقصودهم دفع
التوهم الناتج عن قول
أبي حنيفة رحمه الله
بجواز القراءة بالفارسية
أن القرآن عنده هو

أن الشخصي لا يحد) لأن معرفته لا تحصل إلا بتعيين مشخصاته بالإشارة أو نحوها كالنحو باسمه
العلم والحد لا يفيد ذلك لأن غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل
أن يقول الشخصي مركب اعتباري هو مجموع الماهية والشخص فم لا يجوز أن يحد بما يفيد معرفة
الامر من لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لا نأقول لو سلم ذلك مجموع
انقرآن مركب اعتباري لا محالة فحينئذ لا حاجة الى سائر المقومات ولا الى ما ذكر في تخصصه من
التكلفات وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخصي على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلم يفد
التمييز الذي هو أقل مراتب التعريف وان ذكر معها المرضيات المشخصة أيضا لم يجب درام صدقها

عاطفة على مقدرى لا بد أن يصح وان يساوى أو نأ كبد اللصوق بين اسم لا ونحوه ومعنى لا بد لا فراق
أو لا عوض ثم ان هذا الما بناء على ادعاء المصنف في تعريف الاصل أو على أن المساواة شرط لحدوة
التعريف والافاشارح ذكره نأ أنه لا حاجة الى المساواة (قوله كالنحو باسمه العلم) قيل فيه بحث
لأن السامع ان عرف ذلك الشخص وكونه مسمى باسمه العلم قبل سماعه لم يحصل له معرفته به لا امتناع
حصول الحاصل وكذا ان لم يعرفه وكونه مسمى به قبل ذلك لا شرط لفهم المعنى من اللفظ بالعلم بوضعه له
(قوله لأن غايته الحد التام) لما كان فيه إشارة الى توجيه كلام المصنف فان المفهوم الظاهري من تعليقه
لأن الشخص لا يحد بقوله فان الحد هو القول المعروف للشيء المشتمل على أجزائه أن المنق هنا ممكن
التحديد على اصطلاح المنطق للشخص وليس كذلك بل المدعى عدم امكان التعريف الذي يفيد تعيينه
بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين سواء كان حدا منطقيًا أو رسميًا فأشار الشارح الى توجيهه بأن مراده من
التعليق نفي افادة الحد التام الذي هو غاية في افادة تصور الشيء تعيين الشخص حتى يستفاد منه عدم افادة
تيمزه بالطريق الأولى لكن جعل الحد التام غاية في ذلك بناء على المشهور المتبادر الى الافهام والافتقد
صريحاً بأن الرسم التام المركب من جميع الذاتيات والعرضيات أكل من الحد التام (قوله على
مقومات الشيء دون مشخصاته) أراد باشي ماهية الشخص أو أراد به الشخص على حذف المضاف أي
ماهية الشيء والافان شخص من مقومات الشخص ولا يشتمل عليه الحد التام (قوله الشخص مركب
اعتباري) هذا مجموع على المهمل التي في قوة الجزئية فان كون بعض الشخص مركباً اعتبارياً يكفي لنقض
القاعدة الكلية وهي أن الشخص لا يحد أصلاً ولو حل على الإيجاب الكلي لم يستقم في الواجب تعالى
لأن تخصصه وان كان زائداً على ماهيته عندنا لكنه غير داخل في هويته اذ لا قائل بالتركيب (قوله
لفظي والكلام في الحد الحقيقي) يحتمل أن يحمل اللفظي والحقيقي على المعنى المتعارف ويكون قوله
لو سلم إشارة الى منع المقدمه الأولى ويحتمل أن يحمل اللفظي على الأسمى والحقيقي على ما يكون
تعريفاً موجود كما هو رأى المصنف والشارح وحينئذ يكون لو سلم إشارة الى منع المقدمه الثانية اذ لا دليل

وحاصل الجواب أن المقصود الأهم بالتعريف وان كان التمييز عنه لكن التمييز عن جميع الأفعال بحيث
تحصل المساواة بين المعرف والمعرف من شرائط صحة التعريف فلا بد من ذكرها لتحصيل المساواة
قال (واقائل أن يقول ان الشخصي مركب اعتباري هو مجموع الماهية والشخص) أقول انما حكم
بكون الشخصي اعتباري التكون الشخص الذي هو جزؤه اعتبارياً لأن المركب من الاعتباري وغيره
اعتباري بلا مرية قال (لأننا نقول لو سلم ذلك) أقول إشارة الى منع قوله والكلام في الحد الحقيقي دون
قوله تعريف المركب الاعتباري لفظي لأنه مسلم لا يمتنع ومقرر لا يندفع قال (حينئذ لا حاجة الى سائر
المقومات) أقول أي حينئذ كان الكلام في الحد الحقيقي ولا شأنا في جميع القرآن مركب اعتباري
كفى أن يقال ان القرآن لا يحد لأنه مركب اعتباري وهو لا يحد بالحد الحقيقي ولا يفتى حاجة الى ما ارتكبه

لا يمكن

المعنى (قوله باعتبار وضعه قدمه) لأن الوضع هو السابق في الاعتبار والباقي متفرع عليه

لا يمكن زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لطوإز أن يذكر معها العريضات المشخصة وعند زوالها يزول الحدود أيضا أعنى ذلك الشخصى فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق أن الشخصى يمكن أن يحد بما يقيد امتيازاه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يشهد بعينه وتخصسه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فإن ذلك إنما يحصل بالإشارة لا غير (قوله على أن الحق هذا) وهو أن القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذى لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بأن ما يقرؤه كل واحد من هذا القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل عليه السلام لكان هذا مما تاله لا عينه ضرورة أن الاعراض تتخصص بمعالها فتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام فى كل كتاب أو شعر ينسب إلى أحد فانه أمم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد أو عمرو أو غيرهما وإذا تحققت هذا فالعلوم أيضا من هذا القبيس مثل التصو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد أو عمرو والمعتبر فى جميع ذلك هو الوحدة فى غير المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو أن القرآن ليس اسما للشخصى الحقيقى القائم بلسان جبريل عليه السلام خاصة يكون لقوله على أن الشخصى لا يحد تأويل بل أحدهما أن الشخصى الحقيقى لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالإشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته حقيقته الا بأن يقرأ من أوله إلى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما أن يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذى لا يتعدد الا بتعدد المحال تخصيبا وبحكم أنه لا يقبل الحد لا امتناع معرفة حقيقته الا بالإشارة اليه والقراءة من أوله إلى آخره ولا يخفى أن الكلام فى تعريف الحقيقة وأما إذا قصد التمييز فهو ممكن بأن يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتى المصاحف فواترا كما يقال الكشافى هو الكتاب الذى صنفه جارية فى تفسير

أن القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما أن الشخصى لا يقبل الحد فكيف يكون الشخصى لا يحد جعل دليله على أن القرآن لا يحد اذ معرفته كل منهما موقوفة على الإشارة أمام معرفة الشخصى فظاهرا وأما معرفة القرآن فلا تحصل الا بأن يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من أوله إلى آخره وثانيهما أن يقبل لامشاهدة فى الاصطلاح فتعنى بالشخصى هذه الكلمات مع المخصوصيات التى لها مدخل فى هذا التركيب

فى كلام أصحاب هذا التعريف على ادعائه أنه تعريف حقيقى (قوله لطوإز أن يذكر معها العريضات المشخصة) ان قلت الحد ما يترك من الذاتيات فيما يشتمل على ذكر الاعراض المشخصة لا يكون حدا لانا نقول الحد عند الاصوليين ما يكون جامعاً وما نعالما ذكرته فانه اصطلاح المنطقيين فان قلت ذكر العريضات المشخصة لا يشخص الحد ولا حتما لها عند العقل أن يكون لا آخر قلت الغرض منه رد قول المستدل لا مكان زوالها فهو كلام الزامى لا تحقيقى فليتنامل (قوله فان ذلك إنما يحصل بالإشارة لا غير) الحصر اضافى بالنسبة إلى التعريف فلا ينافى قوله سابقا بالإشارة ونحوه وهكذا الكلام فى قول المصنف اذ معرفته كل منهما موقوفة على الإشارة (قوله الا بأن يقرأ من أوله إلى آخره ويقال الخ) قيل فيه إشارة إلى قصور عبارة المصنف حيث قدم الإشارة على القراءة والمناسب العكس وأنت خبير بأن الواو لا تقتضى الترتيب فليس فى كلام المصنف ولا الشارح ما يقتضى تقدم أحدهما على الآخر (قوله ولا يخفى أن الكلام فى تعريف الحقيقة) اعترض عليه بأنه يكفى فى تعريف حقيقة القرآن أن يقرأ من أوله إلى آخره بحيث تحصل هيئته جميعه فى خيال السامع ولا حاجة فى ذلك إلى أن يشاؤ ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وأجيب بأن مراده أن الكلام فى تعريفه اللفظى بحيث تحصل حقيقة

فان كان على واحد شخصى أو نوعى أو جنسى خاص والاقع اشتراكه جميع ما يصلح له عام و بدونه جمع منكر أو نحوه أو على متعدد مشترك (قوله فى وجوه النظم صبغة ولغة) أى وضع على أن يكون المراد من الصبغة الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات والتقسيم والتأخير ومن اللغة مادة اللفظ وجواهر حروفه باعتبار المقابسة والا فاللغة هى اللفظ الموضوع لل معنى ولعله إنما اختاره

المصنف رحمه الله تعالى من التطويل قال (وفيه نظر لطوإز أن يذكر معها العريضات المشخصة الخ) أقول أو رد عليه ان كل عرضى شخصى يذ كفى تعريفه يحتمل فى العقل أن يكون للاخر فلا يميزه تمييز الشخصية وليس بشئ لانه ليس بقادح فى أصل الاعراض بل توصيف العريضات بالمشخصة وهو كلام تسليمى ذكره الشارح رحمه الله تعالى للالزام بأن عدم تجوز ذكر العريضات المشخصة فى حد الشخصى ان كان لعدم وجوب دوام صدقها على المحدود لا مكان زوالها فافقاسه لان عدم صدق الحد واجب أو انه يزوال المحدود ثم لماذا كرا الكلام الالزامى أراد ان يعقن المقام و يبين المرام بان تحديد الشخصى

على الوضع الذى هو أخصر وأظهر وقد قدم الصبغة التى هى الوصف المؤخر ترتيبها على أن أكثر الكلمات يدل على المعنى بالهيئة لا سيما

كالقصدية المعينة
لا يمكن تعددها الا بحسب
محلها بأن يقرأها زيد
أو عمر وفعيننا بالتحضي
هذا والتحضي بهذا
المعنى لا يقبل الحدفانه اذا
سئل عن القرآن فانه
لا يعرف أصلا الا بان
يقال هو هذا التركيب
المخصوص فيقرأ من أوله
الى آخره فان معرفته
لا يمكن الا بهذا الطريق
وقد عرف ابن الحاجب
القرآن بأنه الكلام
المترنل للاعجاز بسورة
منه فان حاول تعريف
الماهية يلزم الدور أيضا
لانه ان قيل ما السورة فلا بد
أن يقال بعض من القرآن
أو نحو ذلك فيلزم الدور
وان لم يحاول تعريف
الماهية بل التخصيص
وبعنى بالسورة هذا
المعهود المتعارف كما عينا
بالمصنف لا يرد الاشكال
عليه ولا علينا

القرآن والتصرع علم يبحث فيه عن أحوال الكلام اعرابا و بناء (قوله فان الاعراض تنهى) أي تبلغ بواسطة
المشخصات حد لا يمكن تعددها الا بتعدد الهال كقول امرئ القيس * ففانبتك من ذكري حبيب وممثل *
الى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التأليف المخصوص بين الحروف والكلمات
والايات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حد لا يمكن تعدده الا بتعدد الالفاظ حتى اذا انضاف
اليه تشخص الالفاظ أيضا بصير مشخصا حقيقيا لا يتعدا أصلا فالمصنف اصطلاح على تسمية مثل هذا
المؤلف مشخصا قبل أن ينضاف اليه تشخص المحل و بصير مشخصا حقيقيا (قوله وقد عرف ابن الحاجب)

مسماء من حيث هو وكذلك عند السامع لا بمجرد أن يمتاز عنده عن غيره (قوله والتصرع علم يبحث الخ) زعم
الشارح في شرح الكشاف أن هذا التعريف للمعنى العام المتناول للصرف وفسر الاعراب والبناء
باليهيات ولا يخفى أنه تعسف لا يرتك في التوسيفات فان من أخذ في تعريف النصوصية الاعراب
والبناء انما أخذها لاخراج الصرف لان الحيشية المعينة فيه هو الاعلان نعم قد يطلق التصرع على ما تناول
الصرف كما صرح به في شرح الالفية وغيرها لانه لا ينبغي أن يفسر حينئذ بما يصح عن أحوال الكلام من
حيث الهيات (قوله لا يتعدد الهال) المراد بتعدد الهال أعم من التعدد الحقيقي والاعتباري لان
تعدد ما ذكر يحصل بصدوره عن شخص واحد في زمانين (قوله ففانبتك من ذكري حبيب وممثل الخ)
ذهب المبرد في مثله الى أن تنبيه الفعل أعين فقا ونظائره للتوكيد والمعنى متلاقف فف وانكره لزجاج
وقال بل هو خطاب لصاحبيه في الواقع وقيل العرب تخاطب الواحد بمخاطبة الاثنين والعلة فيه أن أقل
أعوان الرجل في ماله وأهله اثنان وأقل الرفقة ثلاثة فخرى كلام الرجل على مقادئ من خطابه
لصاحبيه والبصريون ينكرون هذا لزوم التباس وقيل أراد ففن بانون فأبدل الالف من الون
وأجرى الوصل مجرى الوقف وأكثر ما يكون هذاني الوقف وتبيل مجزوم جواب الامر والذكري بمعنى
الذكور من متعلقة بتبيل وما بعده بسقط اللوى بين الدخول نحو مثل وهذه المعهودات منازل والبناء
متنافية بقفا أو بنبتك أو بمنزل وأراد بين أجزاء الدخول فأجزاء حومل لان بين يقتضى تعدد مدخوله فلا
يستقيم اللفظ بالبناء الا بالتأويل المذكور وروى الاصمعي وحومل باو او (قوله من التأليف) ظاهره
يوهم أن ماد كره موقوف على تأليف بين الكلمات الكثيرة وليس كذلك لان مجرد قوله قفا بل الحرف
الاول منه لا يمكن تعدده الا بتعدد الهال واعلم أن سياق الكلام يدل على أن القرآن من قبيل ما لا يمكن
تعدد الا بتعدد الهال وفيه بحث وهو أن فيه قراآت مختلفة حتى بزيادة الكلمات وتفصاتها
وتبديل الكلمات بأخرى فاما أن يقال مجموع القرآن عبارة عن تلك القراآت أجمعها حتى لو قرأ أحد
بقراءة واحدة من المتواترات لم يصح بالحقيقة أن يقال انه قرأ المجموع وحكم بحشته ان كان حلف أنه يقرأ
بمجموع القرآن وبعدم حشته ان كان حلف أنه لا يقرؤه والظاهر أن هذا خلاف العرف والشرع واما أن
يقال هو عبارة عن تمام ما يشتمل على الواحدة المعينة من تلك القراآت وهو تحك أو على واحدة منها

بما يميزه عن اغياره بحسب الوجود يمكن لا يميزه عن اغياره بحسب العقل فانك اذا قلت في جواب من زيد
زيد الذي جالك اليوم وحده قبل كل أحد فادعيه بحسب الوجود ولذا يمنع أن يوجد في الخارج
شخصان موصوفان بما ذكر لا بحسب العقل اذ لا امتناع فيه بالنظر اليه وذلك ظاهر وان خفي على الجراذم
بميزه بحسب العقل كيف يميزه بحسب الوجود من جميع ما عداه لا يقال الحد ما يركب عن الذاتيات فما
يشتمل على ذكر العوارض المشخصة لا يكون حدا الا ناقول الحد عند الاصوليين ما يكون جامعاً وما
نعالما ذكر فانه اصطلاح المنطقيين ولو سلم فانه عوارض المشخصة من ذاتيات الشخص وتسميتها بالعوارض

حقيقة والافجاز وكل منهما ان ظهر منه المراد فصرح وان استتر فكنا به (قوله على عكس ظاهر

في اللفظ يجعله بحيث يفهم منه المعنى وتصرف في المعنى يجعله بحيث يفهم من اللفظ والاو لمقدم ينفرع عليه الاستعمال فكانه لوحظ المعنى أولا ظهور وخفاء ثم استعمال اللفظ فيه (قوله ان وضع الكثير لكل واحد من افراده) كما في المشترك والعام ولو بالوضع النوعي أو المجموع - هما كاسماء الاعداد (قوله مشترك) فهو على ما يفيد التفسير ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير وقد قيل عليه انه يصدق على المنقول الشرعي والعرفي العام والخاص وليس منسبه أوجب عنه بأن المراد وضع اللفظ وبأن المصنف لا يبالي من دخوله افيه وتصرح البعض بخلافه ليس بحجة عليه (قوله والكثير غير محصور) أي على حد معين مثل السموات فان دلالة الجمع وما في معناه لا تنصرف على الثلاثة أو الاربعه أو غيرها من الاعداد والقول بأن المسراد أن لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة مع كونه غير منافي لذلك مبني على وضع الالفاظ للامسور الخارجية

ظاهرة يفهم للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا أن يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور مجموع لا بالاسلم نوقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن على الاطلاق فقد تعدد ذاته بدون اعتبار تعدد المحال (قوله ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي) لان من تبعية السورة المنكرة عامة لعموم التصدي وظاهر أن الذي كل سورة بعض منه مجموع القرآن ليس الا (قوله من جنسه في البلاغة والفصاحة) فيه بحث اذ يلزم من هذا التوجيه أن لا يتناول التصريف المقدر السورة وأقوله ثلاث آيات لان علو الطبقة مرتبة الاعجاز وهو ليس الا في ذلك المقدار كما تقرر في موضعه ويمكن أن يجاب عنه بأن الآية الواحدة مثل السورة في علو الطبقة لان الله تعالى عالم بكميات الاحوال وكمياتها فيسلم أن يكون الكلام المشتمل عليها في أعلى المراتب الا أن ما دون السورة لقلته ربما أمكن للبشر الايمان بمثله وان لم يقع بالجمله التفاوت الحاصل بين الآية والسورة وكذا بين الآيات بالنظر الى أن الاحوال المقتضية للاعتبارات في بعضها أكثر من مقتضيات المرعية فيه أو فر من المقتضيات المرعية في الاخرى وذلك لا يقدح في أن يكون كل منها في الطرف الأعلى أي مرتبة الأعلى من البلاغة لا بلاغة فوقها بالنسبة الى ذلك القدر لوجوب اشتغال كل آية مثلا على جميع المقتضيات التي في نفس الامر بناء على احاطة علمه تعالى بجميعها الا أن هذا الجواب انما يثبت اذا ثبت أن الآية الدالة على الحكم كلام تام البتة اذ لا يوصف بالبلاغة في المشهور الا ذلك وقبسه تأمل (قوله انما هي بالنسبة الى الماهية قال ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي) أقول لان من في منه للتبويض وضميره للكلام فالكلام المميز بسورة منه ليس الا الكل اذ لم يقع التصدي الا بسورة من كل القرآن أي سورة كانت غير مختصة ببعض فلا يصدق على النصيب وغيره انه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وتحقيقه ان ظهور الاعجاز بالسورة لما وقع بقوله تعالى فأنا بسورة من مثله وقعت لسورة في الصورة في سياق الاثبات وفي المعنى في سياق النفي نظرا الى المقصود كما في قوله ان تزوجت امرأه اذ المراد تخيرهم نظرا الى جميع السور فكانه قيل لا يقدرون على ايمان سورة من مثل القرآن وظاهر أن الذي كل سورة بعض من مثله المجموع لا كل القرآن وهذا هو التحقيق لا ما قيل ان الجنس المنكر اذا قرنته الوحدة أضاف العموم وان كان في سياق الاثبات كما في عمرة شير من جرادة فتأمل قال (الا أن يقال المراد بسورة من جنسه الخ) أقول أي يحمل على حذف المضاف ويقدربا ما ذكره المحقق عضد الملة والدين رحمه الله وان أريد بسورة من جنسه في البلاغة وعلو الطبقة يتناول كل القرآن وكل بعض منه وهذا أقرب الى غرض الاسولى وهو تعريف القرآن الذي هو دليل في الفقه وقال الشارح الضرير رحمه الله تعالى في حواشيه عليه ولا خفاء في صدقه على مثل قل وافعل ولا يسمى قرآنا في عرف الاسوليين وأقول في كل من كلامي المحقق والشارح رحمة الله تعالى بحث أماني لا اول فلان قوله وكل بعض منه يتناول بعمومه الكلمة والآية بل الحرف أيضا وان تعريف لا يتناول شيئا منها على توجيهه لانه لما أراد بالجنس الماهيات في البلاغة وعلو الطبقة لم يتناول التعريف المقدر السورة وأقوله ثلاث آيات لان علو الطبقة مرتبة الاعجاز كما هو المسطور في الكتب ولا متفورا الا في ذلك المقدار كما تقرر في موضعه وأما الثاني فيوجهين الاول ان قد عرفت الا أن أنه لا يصدق على مثل قل وافعل بل وعلى أزيد من ذلك الثاني ان قد تحققت فيما سبق ان ذلك لا يسمى قرآنا في عرف الاسوليين فقد برز الله الهادي الى سواء السبيل وهو حسي ونعم الوكيل قال (لانا لا نسلم نوقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن) أقول يعني أن الدور انما يلزم اذا حدد القرآن في نفس مفهوم السورة وليس كذلك فانه عبارة عن بعض من كلام الله تعالى قرآنا غير مترجم أي مبين أوله بالابتداء بالتسمية وآخره بالانتهاء اليها ان كان قرآنا أو غير ذلك ان كان غير نوقفا أي اعلاما من الشارع ومذهب الطنفة انها موضوعة تصور الذهبية وقد فرغوا عليه عدم الحكم في الاستثناء بالنسبة والاثبات وان استثناء الكل عن الكل

اليه في اتمام التعريف لان المشترك يخرج بقيد الاستغراق لانه بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس يستغرق فهو للتحقيق والايضاح واجب بان المشترك وان لم يكن فيه استغراق بالنسبة الى معانيه المتعددة ولكنه يصدق عليه أنه مستغرق لجميع ما يصلح في الجملة ولو بالنسبة الى المعنى الآخر ولهذا يرخص الى هذا القيد خروج المبهات كالضمائر فانها موضوعة للكثير بوضع واحد وتسروجا بتمديد الاستغراق بلا قيد على أن كون الغرض الاصل من ذكره هو الايضاح لا ينافي خروج المشترك به فلا ماع لاضافة خروج اذ ان القيد آخر وان الاستغراق على سبيل البديل حاصل في المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة كما في قولك من دخل داري فهو كذا لا يقال حينئذ دخل النكرة المثبتة لانها تستغرق كل فرد على سبيل البديل لا تقول لانهم افعالهم موضوعة للكثير بل هي عندنا موضوعة لنفس الطبيعة وكذا المنكر من الجموع (قوله والكثير يخرج ما لم يوضع بالكثير الخ) قيل عليه المتبادر من الوضع لكثير هو ان يكون كل واحد منه نفس الموضوع له لا غير

بل هو بعض مترجم اوله وآخره توفيقا من كلام منزل قرآنا كان أو غيره بدليل سورة الانجيل والزبور ولهذا احتج الى قوله بسورة منه أي من ذلك الكلام المنزل فافهم

بعض مترجم اوله وآخره) لاختفاء أنه منقوض بالا آية فانها أيضا مترجم اولها وآخرها والقول بأن المراد مترجم اوله بالابتداء بالبسملة ان كان قرأ ما نحووه ان لم يكن وآخره بالانتهاء اليها والى نحوها تعسف لا يفهم من التعريف فالاولى أن يقال السورة بعض مترجم توفيقا أي مسمى باسم كاليفسرة وآل عمران وآية الكرمي مجرد اضافة لاسمية ولا تليق بكاذ كره الشارح في حواشي الكشاف (قوله قرآنا كان أو غيره بدليل الخ) رد عليه بان السورة غلبت في عرف الشرع على بعض القرآن المترجم اوله وآخره توفيقا بين السور كالكتاب من بين الكتب ولذا عرف صاحب الكشاف السورة بالطائفة من القرآن المترجمة الخ وتعميمها سو غير القرآن عدول من الظاهر الى الخفي ومن الحقيقة الى المجاز العرفي كاذ كره نفسه في تعريف المصنف بما جمع فيه الصنائف وأجاب في فصول البدائع عن الدور بأن تمييز القرآن غير تصور ماهيته الاصطلاحية فيجوز أن تتوقف معرفة السورة على تمييزه ويكون الموقوف عليها تصور ماهيته ويقرب من هذا ما ذكره الشارح في المطول دفعا للدور عن تعريف السكاكي علم المعاني بتسبع خواص تركيب الكلام (قوله ولهذا احتج الخ) قيل عليه الاحتياج الى قوله منه ليس لتمييز سورة القرآن عن سورة غيره بل لبيان أن السورة من جنسه في البلاغة وجوابه أن تقدير الجنس انما هو على تقدير أن لا يكون المحدود كل القرآن بل الكل الشامل للكل والجزء على ما يدل عليه صريح كلامه ولو منع الحصر فأى حاجة الى بيان أن السورة من جنس الكلام المنزل في البلاغة حتى يحتاج الى قوله منه لذلك البيان نعم يمكن أن يقال انما ذكر قوله منه لانه أراد تعريف الجموع وبدونه يصدق على المعنى الكل الشامل

فان الفصل بين كل سورة لا يكون الا باعلام منه على الوجه المذكور فلا ينتقض بالا آية لعدم اختصاص السورة بالقرآن وكونها أعم مفهوما واحتجاج ابن الحاجب الى توصيف السورة بقوله منه الراجع ضميره الى الكلام المنزل فلما عرفت في مفهومها الاختصاص بالقرآن لما احتج الى ذلك ومن لم يفهم معنى العبارة وغفل عن لطف الاشارة اعترض بأن الكلام في السورة منه لاني مطلق السورة حتى يشمل كل سورة من كل كتاب بل وفي سورة متعلق بها الابعاز فكيف يشمل سور الانجيل والزبور فان قيل السورة قد غلبت في عرف المترجم بل في بعض القرآن من بين السور كالكتاب على كنه من بين الكتب ولهذا عرف صاحب الكشاف السورة بالطائفة من القرآن المترجمة التي أفلها ثلاث آيات وأما الاحتياج الى قوله منه فليس لتمييز سورة القرآن عن سورة غيره بل لبيان أن السورة من جنسه في البلاغة وعلوا الطبقة كما مر فلنا تلك الغلبة ممنوعة لا بد لاثباتها من النقل عن يكون كلامه حجة على مثل الشارح الصريح وأما كلام صاحب الكشاف في بيان نفس الطبيعة المجردة بسورة القرآن بدليل عدم صدقه على شيء من سورته بملاحظة القيد الاخير لاني تعريف مفهوم السورة وكيف لا آية الكريمة تدل على خلافه لان السورة فيها استعملت في غير القرآن وأيضا صرح صاحب الكشاف فيما قبل ان من سور الانجيل سورة الامثال وفيها بعد ان سأل ما أوحى الله تعالى الى أنبيائه سورة مترجمة السورة ولو سلم فهذا القدر من الاستعمال اذا وجد كفي في جميع التعريف بدفع الدور ولا يضره كون اللفظ ظاهرا في سورة القرآن بالغلبة وتظهر أهم يأخذون المحدود في بعض الحدود فبعضه بالذوق فيدفعون بأن المراد بالمتأخوذ في الحسد معناه اللغوي مع أن الظاهر هو المعنى الاصطلاحى وأما قوله وأما الاحتياط الى قوله منه الى آخره فباطل محض لان تقدير الجنس انما هو على تقدير أن لا يكون المحدود كل القرآن بل الكل الشامل للكل والجزء

(قوله)

بالكثير الخ) قيل عليه المتبادر من الوضع لكثير هو أن يكون كل واحد منه نفس الموضوع له لا غير

(دو)
اقو
خار
مس
من
الك
أن
لللكل
الفا
التع
مس
مس
بافاد
قوله
العمر
الش
النك
المف
ماذا
ك
فيما
بيان
للدليل
ذلك
الخ
تكو
اجا
بها
أحو
العمر
والب
الاج
والب
بقول
لا تخ
جواب
أنه مو

لكن أفادته الحكم الشرعي
 موقوفة على أفادته المعنى
 فلا بد من البحث في أفادته
 المعنى فيبحث في هذا
 الباب عن الخاص والعام
 والمشارك والحقيقة
 والمجاز وغيرها من حيث
 أنها تفيد المعنى (والثاني
 في أفادته الحكم الشرعي)
 فيبحث في الأمر من حيث
 أنه يوجب الوجوب وفي
 النهي مسن حيث أنه
 يوجب الحرمة والوجوب
 والحرمة حكم الشرع
 (الباب الأول)

فهو لا يصدق الأعلى
 المشترك وقد أدخل فيه
 العام وبعض أقسام
 الخاص وغيره فاحتجج إلى
 التعميم وإدخال كلمة أو
 على التعريف بأن يقال
 على كل واحد من أفراد
 كما اشترك وأول امر مشترك
 بينها كالعام أو لجموعها
 كاسماء الأعداد ثم لا بد
 من تقييد الأجزاء بالحقيقة
 الحقيقية مما لا يدل عليه
 اللفظ أصلاً ويمكن أن
 يجاب عنه بأنه لم يرد من
 الكثير إلا هذا المعنى
 المتبادر ولا نسلم أن العام
 والجمع المنكر لم يوضع
 لكثير يعني لأفرادها
 بل موضوع لها بالوضع
 النوعي والأصل كان
 استعماله فيها مجازاً
 كما ضمائر عند من زعم

(قوله ونورد بجائته) أي بيان أقسامه وأحواله المتعلقة بأفادته المعاني وإثبات الأحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بأفادته المعنى ماله مزيد تعلق بأفادته الأحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالأعراب والبناء والتعريف والتشكيك وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بأفادته المعاني لا يقال المراد ما يتعلق بأفادته الكتاب المعنى وهذه نعم الكتاب وغيره لا نناقش وكذلك المباحث الموردة في الباب الأول بل الثاني أيضاً ولهذا قيل كان حقها أن تؤخر عن الكتاب والسنة إلا أن نظم الكتاب لما كان متواتراً محفوظاً كانت مباحث النظم به أبقى

للكل والبعض (قوله أي بيان أقسامه) الخصوص والعموم والاشتراك وأمثالها من الأعراف الذاتية للدليل السمي والتقسيم يتضمن إثباتها في الجملة فلذا عدي بيان الأقسام من البحث وأما التعريف فليس فيه شائبة حل العرض الذاتي أصلاً فيخرج عنه بالضرورة (قوله ولم يبين في علم العربية مستوفى) قيل عليه بحث الحقيقة والمجاز من الأبحاث المتعلقة بأفادته المعنى وقد بين في علم العربية مستوفى فكيف يصح التقييد بقوله ولم يبين في علم العربية مستوفى وأيضاً التعريف والتشكيك مما له تعلق بأفادته الأحكام الشرعية حيث قالوا المعرفة إذا أعيدت معرفة كانت عين الأولى وغير ذلك فكيف يستقيم قوله لا كالأعراب والبناء والتعريف والتشكيك وأجيب عن الأول بمنع كون البحث عنها مستوفى في علم العربية ولو سلم فقول الشارح بناء على الأغلب وعن الثاني بأن البحث عنها استطرادي ولا يقال الشارح هناك لما انجبر الكلام إلى ذكره منكره وإفادتها لعموم والخصوص أردفه بما شتم من أن النكرة إذا أعيدت نكرة الخ (قوله لا يقال المراد الخ) حاصل السؤال أن إضافة الأبحاث إلى ضمير الكتاب المقيدة للتخصيص تخرج تلك المباحث لأنها لا تختص بالكتاب بل نعمه وغيره فلا حاجة في إخراجها إلى ما ذكره من التكلف وحاصل الجواب أن التخصيص الحقيقي لا يمكن هنا واللام تكن المباحث الموردة في

كما عرفت قال (ونورد بجائته أي بيان أقسامه وأحواله المتعلقة بأفادته المعنى الخ) أقول قد عرفت فيما سبق أن البحث عبارة عن إثبات العرض الذاتي للموضوع وهذا المعنى ظاهر في بيان الأحوال وأما بيان الأقسام ففيه أيضاً معنى البحث لأن الخصوص والعموم والاشتراك وأمثالها من الأعراف الذاتية للدليل السمي كما سبق الإشارة إليه فالنقسم يتضمن إثباتها في الجملة وهو معنى البحث بخلاف التعريف وليس فيه شائبة حل العرض أصلاً فيخرج عنه بالضرورة (قوله والمراد بالأبحاث المتعلقة بأفادته المعنى الخ) أقول لما كان المتبادر من ظاهر قول المصنف رحمه الله تعالى في الباب الأول في أفادته المعنى أن تكون الأفادته محمول جميع المسئلة في جميع مباحث الباب الأول فيكون معنى بجائته في قوله ونورد بجائته أحواله السمي هي عبارة عن الأفادته ولم يكن كذلك لأن كثيراً من الأحوال ليس بأفادته وان تعلقت بها كما سيظهر من المباحث الآتية أن شاء الله تعالى وجهه الشارح رحمه الله بأن المراد بجائته بيان أحواله المتعلقة بالأفادته لا بيان الأفادته نفسها فلما ورد عليه أنه يقتضي تناول اللفظ لجميع مباحث العربية لأن التعلق قد يكون قريباً كإلى الأحوال المذكورة وهنا وقد يكون بعيداً كإلى الأعراب والبناء والتعريف والتشكيك ونحو ذلك لا يمنع التعلق في الثاني إلا من لم يشم رائحة من العربية دفنه بتقييد الأبحاث بزيادة تعلق بأفادته الأحكام مع عدم البيان في علم العربية على التمام فيخرج حينئذ الأعراب والبناء ونحوهما بالضرورة ثم لما ورد على هذا التقييد الذي ارتكبه لإخراج تلك المباحث سؤال دفعه بقوله لا يقال وحاصله أن إضافة الأبحاث إلى ضمير الكتاب المقيدة للتخصيص تخرج تلك المباحث لأنها لا تختص بالكتاب بل نعم غيره ولا حاجة في إخراجها إلى ما ارتكبه من التكلف على التكلف وحاصل جوابه أن التخصيص الحقيقي لا يجوز أن يراد هنا ولا يمكن المباحث الموردة في الباب الأول بل الثاني

أنه موضوع للمفهوم الكلي وكلام الحقيقة في قولهم وعموم نحو الأسمان المدرف بالام الاستغراق والتشكيك المنفصلة مع تعميمهم الخاص

مما وضع للواحد الشخصي
 والنسوي والجنسي
 وجعلهم أسماء الاجناس
 موضوعة لنفس الطبيعة
 كاعلام الاجناس صريح
 في اعتبار الوضع النروي
 في العام وقد نص صاحب
 الكشاف على أن الاسم
 لا يدل الا على مسماه
 واللام لا يدل الا على
 معناه من التعريف
 والتعريف عند المخاطب
 والعموم في الموصولات
 انما هو باعتبار الصلة
 والحشوفان قلت قلت
 في أسماء العدد وسبع
 التثنية اقلت لعل المصنف
 يقول ان سبع التثنية
 وأسماء الاعداد وان
 كانت موضوعة للعقبة
 والمرتبة المعينة بالوضع
 النقصي موضوعة
 لافرادها الحصصية
 المتكثرة بالوضع النوي
 مثلا الثلاثة موضوعة
 لكل ثلاثة كالثلاثة في
 ثلاثة رجال وثلاثة أسماء
 وثلاثة ذراعهم وهم جرائم
 هو وان لم يكن محصورا
 من هذه الجهة يصدق
 عليه انه محصور من جهة
 أخرى وعبارة تفسر
 الاسلام في تعريف
 الخاص كل لفظ وضع لمعنى
 واحد على الافراد وكل
 اسم وضع لمعنى معلوم
 على الافراد ناظرة اليه فتأمل

وأصق فذكر عقبيه (قوله لما كان القرآن) يريد أن اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعماله فيه ودلالته عليه فتقسم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالاته عليه فإن اعتبر فيه الظهور والحفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل نحر الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات

الباب الاول بل الثاني أيضا مباحث الكتاب لتناولهما السنة أيضا كالاعراب والبناء وغيرهما (قوله يريد أن اللفظ الدال على المعنى الخ) يريد شرح قول المصنف في المتن قبل بيان النظم في الشرح قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى أربع تقسيمات فيندفع توهم صاحب الترجيح أن الشارح ذكر التقسيمات أولا ثم ذكر تفسير النظم وما يتعلق به على خلاف المتن ثم الظاهر أن المراد بالمعنى الثاني غير الاول ولهذا أتى بالظاهر موضع المضمرة فلونكر الثاني يستعين بذلك لكان أولى لان المعرفة اذا أعيدت معرفة فالتعريف أن الثاني يكون عين الاول وانما قلنا أن الثاني عين لان المراد بالثاني المعنى الموضوع له وبالاول ما يعمله وغيره فان دلالة اللفظ على المعنى المجازي بواسطة الوضع أي وضعه للمعنى الحقيقي ولهذا قدمنا الدلالة اللفظية الوضعية الى ثلاثة أقسام ثم الضمير في فيه راجع الى مطلق المعنى لا المعنى الثاني لا يتقاضاه بالمجاز اللهم الا أن يستثنى ولا ان الاول لا يرد الثابت بغير العبارة فان اللفظ ليس مستعملا فيه كما ستعرفه وضمير عليه راجع الى مطلق المعنى أيضا فانه أقرب من روجه الى المعنى الاول لثلاثته انتشار الضمائر المراد بالمعنى في قوله الى معناه ما يعم الموضوع له ليلاتم قوله وان كان باعتبار دلالاته عليه الخ فان التقسيم الرابع

أيضا مباحث الكتاب لهما كالأعراب والبناء وغيرهما في تناولهما السنة أيضا فوجب المصير في استخراجها الى التقييد المذكور وهذا هو مراد التحرير بالسؤال والجواب لان ما نسب الى بعض الافاضل أنه قال يعني لم عدلت عما يقضيه ظاهر الاضافة من تخصيص المباحث بالكتابة دون السنة والاجماع وعمت بقولك ما هو من يدان اختصاصه فالجواب أنه لا بد منه لان المباحث لا تختص بالكتاب بل نعمه والسنة والاجماع لانه مع كونه كلاما ظاهرا فاصغر عن التحقيق فاستد في نفسه أما اولافلان سون كلام الشارح رحمه الله تعالى ينادي بأن مصيره الى من يدان يتعلق بالتخصيص لا التعميم وان كان فيه مهوم في نفسه والمقصود توجيحه كلامه فالواجب التكلم على طبق مرامه وأما ثانيا فلان الاشارة حينئذ في قوله وهذه نعم الكتاب وغيره في قوله وكذلك انما هي الى ما صدق عليه ماله من يدان اختصاص وهو مباحث المفصوص والعموم والاشراك ونحو ذلك فيكون عبارة عن المباحث الواردة في الباب الاول حينئذ لا يستقيم قوله وكذلك لانه يقتضى تشبيه الشيء بنفسه فتدبر واستقيم قال (يريد أن اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى الخ) أقول هذا شرح المصنف رحمه الله تعالى في المتن قبل بيان النظم في الشرح قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى أربع تقسيمات فيطلب ما قبل ذلك كتر الشارح رحمه الله تعالى أولا التقسيمات ثم ذكر تفسير النظم وما يتعلق به على خلاف المتن ثم لما ساق الشارح رحمه تعالى الكلام في اللفظ الدال على المعنى بالوضع أن يرجع ضميره الى اللفظ الدال بالوضع وان يراد بالمعنى في المعنى المذكور أو لا وهو المعنى الموضوع وان يرجع ضميره وعليه الى المعنى الثاني الذي هو عبارة عن المعنى الموضوع له فيخرج المجازي لا بد من خروجه لان الكلام في اللفظ الدال على المعنى بالوضع كما عرفت فيطلب ما قبل ذلك كتر المعنى بامه الظاهر دون الضمير لانه يعود الى خصوص المعنى المذكور أو لا فيخرج المجازي فان اللفظ المجازي ليس موضوعا للمعنى الدال عليه وكذا يلزم أن يكون المراد من ضميره جنس المعنى لا خصوصية واحد من المعنيين المذكورين لانه ان أريد الاقرب كما هو ظاهر العبارة خرج المجاز أيضا لانه ليس فيه استعمال اللفظ في الموضوع له وان أريد الابعد خرج الدال بالاشارة لان اللفظ لم

الثلاث الأولى ماهو صفة للفظ وأما الأقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها نارة الاستدلال بالعبارة وبالإشارة وبالذلة وبالاقضاء ونارة الاستدلال بالعبارة وبالإشارة والثابت بالدلالة وبالاقضاء ونارة

ليس بالنسبة إلى الموضوع له كما لا يخفى فليتنامل

يستعمل في المعنى المذكور عليه بالإشارة فإن قيل سلمنا أن المعنى الثاني عبارة عن الأول فلا بدليل قوله فتقسيم اللفظ بالنسبة إلى معناه إن كان باعتبار وضعه له فهو الأول فإن التقسيم الأول لا يتناول المجاز وأما كون الضمير من راجعين إلى المعنى الثاني الذي هو عبارة عن الأول فلا بدليل قوله وإن كان باعتبار استعماله فهو الثاني وإن كان باعتبار دلالة عليه الخ فإن هذين التقسيمين يتناولان المجاز قلنا الباء في باعتبار أينما وقع ههنا للملاسة فلا شئ أن التقسيم المتبسط باعتبار استعمال اللفظ في الموضوع له يتناول المجاز فليتنامل قال (وأما الأقسام الخارجة من التقسيم الخ) أقول اعلم أن المفهوم من نقل الشارح رحمه الله تعالى هذه العبارات المختلفة من الإمام نغرا الإسلام ثم قوله بعد ذلك وعدم الالتفات إلى العبارات واختلافها من دأب المشايخ لأن اختلاف هذه العبارات خال عن ذلك بل نسمع فيها كما صرح به شرح كلامه وليس كذلك بل في كل منها فائدة لواقع التعبير بغير هالكات تلك الفائدة فلنحقق في هذا المقام ليحصل في ضمنه ما هو المراد فنقول بالله التوفيق إن الشيخ رحمه الله تعالى قد اختلف في النظم تقسيما يعجز عنه أما الأول فله موهمة المفرد والمركب وأما الثاني فلا حظة الاعتبار من ابتدء موضع الواضع إلى إتمامهم السامع فإن أداء المعنى باللفظ الجارى على قانون الوضع يستدعي أول وضع اللفظ للمعنى ثم دلالة عليه أي كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فاللفظ بتلك الاعتبار الأربعة تقسيمات أربع مرتبة الثانية والثالثة والرابعة تقسيمات أربع مرتبة الأولى باعتبار تعلق كل تقسيم بجهة من الجهات الأربع المذكورة وغنائية باعتبار تعدد كل تقسيم من التقسيمات المذكورة وثالثه باعتبار مفهوم كل قسم منها وذلك ما أخذها ورابعة باعتبار بيان كل قسم من أقسام التقسيمات المذكورة كوزة وزيتها ثم لما كان المقصود الأصلي في أقسام القسم الرابع فهم المعنى لما عرفت أنه آخر الاعتبار ولم يحصل للنظم بسببه اسم مخصوص كما يحصل بالأقسام السابقة أما الدلالة والاقضاء فظاهرهما العبارة والإشارة فلما سبأني أن العبارة عبارة عن سوق الكلام والإشارة عن الإيعاء إلى معنى لم يقصد أصالة ولا اعتبار عن الأقسام من قصد ضبط الكلام بالدال بالعبارة والدال بالإشارة والدال بالدلالة والدال بالاقضاء ناسب أن لا يعتبر في المقسم النظم بل الوقوف ناسب أن يقسم النظم المعرفة لأن إهامزها يختص بأقسام يعتبر في مقسمها الوقوف لا مربية فلذا قال والرابع في معرفة رجوه الوقوف وفي تعداد أقسام كل مقسم بقوله الاستدلال بعبارة النص وإشارته وبدلته وبقضاءه وفي تعريف الأقسام للأولين بقوله الاستدلال بعبارة النص والاستدلال بإشارته وللآخرين بقوله الثابت بدلالة النص والثابت باقتضاء النص وفي بيان أحكام الأقسام بقوله الوقوف بعبارة النص وإشارته ودلالته واقتضائه والسر في ذلك قد عرفت أن القسم الرابع لا يحصل للنظم بسببه اسم مخصوص كما يحصل في البواقي فلا يسمى كل قسم منه باسم على حدة كما يسمى في غيره بل يعبر عن ذلك الأقسام في كل مقام بما يناسب ذلك المقام أما الأول فلأن ذلك المقام مقام تعداد الاعتبار الرابع التي هي مناشئ لتقسيمات فالتناسب له أن يتعرض لأقسام القسم الرابع بوجه الوقوف لأن الوقوف آخر الاعتبار وأما الثاني فلأن ذلك المقام مقام تعداد النظم وقد عرفت أن النظم لا يسمى باعتبار الرابع باسم لكن الاستدلال لما كان سيدا للوقوف على المراد مناسبا للنظم لأن الاستدلال لا يكون إلا به وأما كون اعتبار معناه عبر به عن تلك الأقسام بحسب اقتضاء ذلك المقام

عنه بأننا نسلم أنه عام بعد التخصيص على الحقيقة ولو أطلق ذلك عليه فهو مجاز باعتبار ما كان أو على اصطلاح اليهض وهو صالح بالمختص منه والمختص إنما بين أنه غير مراد منه وذلك معنى عدم الانتظام لجميع ما يصلح له لأنه لا يصلح له (قوله فعلى قول من لا يقول الخ) وهو مذهب مشايخنا العراقيين وهو المختار عند المصنف وغيره من المحققين (قوله وعلى قول من يقول بعمومه) كشاف ما وراء النهر ما لم اعتبر الاستغراق في العموم بل الشرط فيه انتظام جمع من المسميات باعتبار أمر مشترك على ما اختاره نغرا الإسلام البزدوى ووجه الإسلام الغزالي رحمه الله وجماعة وأما لزعم أن الجمع المنكر مستغرق كإذهب إليه جماعة نظر إلى صحة الاستثناء في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لقد تآوا مثل قولهم عمرة خير من جرادة (قوله الجمع المنكر الذي يدل الخ) اعترض عليه بأنه إذا كان وسطه بين الخاص والعام بناء على قرينة عدم الاستغراق لم يكن

مختار المصنف في العام
المخصوص بالمعنى أنه
حقيقته في الباقي فيكون
معنى وضعها لا كالمؤول
لا يقال لا فرق بين اعتبار
رأى المختص في المؤول وبين
اعتبار القرينة في
الواسطة لا ناقول
القرينة في الاول لدلالة
المشترك على بعض المعاني
وفي الثاني لاخراج البعض
للدلالة على الباقي
وعن الثاني أن معنى غير
المحصور ليس أن ما يدل
عليه اللفظ غير متمناه
أو لا يناله الاحصاء بل
المعنى ان كثرته غير
محصورة على عدد معين
وحد معين كالرجال مثلاً
فان كثرته غير محدودة
بكثرته هي الثلاثة أو
الاربعة أو الخمسة أو غير
ذلك (قوله كرجل وفرس)
اشارة الى أن النسوع في
تظاير الاصول وعرفهم
قد يكون ما هو التوع عند
أرباب المعقول كالفرس
وقد يكون ما هو أخص
منه كالرجل لا اختلاف
لوازمه الشرعية ولوازم
المرأة لا اختصاصه
بأحكام مثل النبوة
والامامة والشهادة في
الحدود وغير ذلك دون
المرأة (قوله ان ربح
بعض معانيه) اشارة الى
أن مراد من فسر المؤول

الوقوف بعبارة النص و اشارته ودلالته واقتضائه وذكروا في تفسيرها ما هو وصفه للمعنى كالثابت بالنظم
مقصود أو غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت بالزيادة على النص شرط المعنى فذهب بعضهم الى أن
أقسام التقسيم الرابع أقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى أن الدلالة والاقتضاء أقسام للمعنى
والبواقي للنظم وصرح المصنف بأن الجميع أقسام للمعنى بالنسبة الى المعنى أخذها بالحاصل وميل الى
الضبط فأقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات
الى الامارات واختلافها من دأب المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم
أقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعاً وأرادوا به النظم الدال على المعنى للقطع بأن
كونه عربياً مكتوباً في المصاحف منقولاً بالتواتر وصفه للفظ الدال على المعاني لا لمجموع اللفظ والمعنى
وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا صدقت
نأديه المعاني بالتركيب حدثت اغراض مختلفة تقتضى اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان
روعت على ما ينبغي فصدر الطائفة صار الكلام بليغاً واذا بلغ في ذلك حداً يمنع معارضته صار مجزاً
فالاعجاز وصفة النظم باعتبار افادته المعنى لاسفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه أيضاً

(قوله فذهب بعضهم الخ) استدلال الذاهبون الى الاول بان الشيخ ذكر النظم في الاقسام المتقدمة
فقال في وجوه النظم في وجوه أقسام البيان بذكر النظم في استعمال ذلك النظم ولم يذكر في التقسيم
الرابع فتعين أنه جعل أقسام التقسيمات الثلاث الاول للنظم وأقسام التقسيم الرابع للمعنى وأن
تسامح في البيان واستدل الذاهبون الى الثاني بأنه ذكر في الدلالة والاقتضاء الثابت بالدلالة والاقتضاء
ولاشك أن الثابت بهما هو المعنى ولم يقل في العبارة والاشارة الثابت بالعبارة والاشارة فظهر أنها الباس
من أقسام المعنى بل من أقسام اللفظ وان سوغ في العبارة (قوله سفة للفظ الخ) أما العربية فظاهر
وأما المكتوبة فلما صرح به في شرح المقاصد من أن الكتاب تصوير للفظ بحروف هيائسه والمكتوب
هو اللفظ وان كان المثبت في المعنى هو الصور والنقوش كما سبق وأما النقل بالتواتر فلان خصوص
المعنى لم ينقل بالتواتر ولو سلم فالمراد اختصاص الجموع والله أعلم (قوله فان روعيت على ما ينبغي الخ)
هذا يشهد على أن لا يكون الرجل بليغاً الا اذا راعى قدر ما نفي به طاقته حتى لا يتعدى على كلام بلغ من هذا
الموجود في لزومه في البلاغة تردد اللهم الا أن يراد من قوله صار الكلام بليغاً أنه يكون كاملاً في

وأما ثلث فلان ذلك المقام مقام التعريف والمناسب ان يعرف كل قسم بما يلائمه وقد عرفت أن
العبارة والاشارة أقرب الى اللفظ من الدلالة والاقتضاء فانسب أن يذكر بالاستدلال المناسب للفظ
والدلالة والاقتضاء أقرب الى المعنى من الاولين فانسب أن يذكر بالثابت المناسب للمعنى وأما الرابع
فلان ذلك المقام مقام بيان أحكام الاقسام فيناسبه ذكر الوقوف على المراد لكونه ملائماً للأحكام فظهر
أن اختلاف عبارات لم ينشأ من عدم الالتفات بل ينشأ من كل منها فائدة بحسب المقام يدركها من وقف على
ما ذكرنا من ذوى الافهام قال (وذكر في تفسيرها ما هو وصفه للمعنى كالثابت بالنظم الخ) أقول أى ذكر
في تفسير الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع ما هو وصفه للمعنى لكن لا بالعبارة المذكورة فهنا بل هي
نقل بالمعنى كما يظهر من النظر في الاصل قال (حدثت أغراض مختلفة تقتضى اعتبار كيفيات
وخصوصيات) أقول المراد بالاغراض المختلفة مثل التحقير والتعظيم وانظار البلاد والمذكورة ونحو ذلك
وبالكيفيات والخصوصيات مثل التشكيروالتعريف والذكروالحذف ونحو ذلك فان روعيت الى
الكيفيات والخصوصيات مع حساب الاغراض المختلفة الحادثة على ما ينبغي لا يتعدى ما هو الواقع

سواء حصل من غير الواحد أو القياس أو التأمل في نفس الصبغة فلا يرد أن المؤول قد لا يكون من المشركا وترجمه قد لا يكون بغالب الرأي فإن الحسن والمشكل والمجمل إذا لفظها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا ويطسني بمعنى مؤولا (قوله بالرأي) لم يقبل بغالب الرأي لان غلبة الظن ليس بشرط في ذلك بل يكفي حصول الظن سواء كان بخبر الواحد والقياس أو بالتأمل في نفس الصبغة كثلاثة قسور وغالبا كان أولا وكونه من أقسام النظم باعتبار الوضع عندهم نظر إلى أن الحكم بعد التأويل يدل بضاف إلى الصبغة (قوله الامم الظاهر) قد يراد به ما هو ليس بمضمور وقد يراد ما ليس بهم مطلقا وهو المراد ههنا (قوله فصفة) قيل جعلها مقابلا لام الجنس خلاف الاصطلاح ورد بأنه لم يجعله مقابلا بل للاسم الشامل للعلم واسم الجنس (قوله مع وزن المشتق) اما متعلق بوضع فيكون وزن المشتق وهيبته داخل في الموضوع والمراد أن الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له كالأمرين من المشتق منه وهيبته المشتق فصفة فيصدق على كل صفة وهذا التوجيه ادعى جدها بن الشامي معاهه من المصنف

مجزلان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة أو فار من العلم والجواب أن هذا أيضا من اعجاز النظم لانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهيم الناشئ من قول أي حنيفة رجه الله بجواز القراءة بالفارسية في الصلاة أن البلاغة لا إلى حد الاعجاز بدليل قوله واذا بلغ (قوله والجواب أن هذا أيضا من اعجاز النظم) فيه بحث اذ يحتمل أن يكون مراد القائل ان الاطلاع على معاني القرآن أنفسها والاحاطة بها علماء مع قطع النظر عن اللالة عليها بالكلام خارج عن طوق البشر فلا يكون من اعجاز النظم وكون هذه المعاني بحيث لا يحتملها غير كلام الله ورجوع هذا إلى اعجاز النظم لا ينافي كونها في أنفسها بحيث يكون الاطلاع عليها والعلم بها خارجا عن طوق البشر ولا يستلزم كون هذا أيضا من اعجاز النظم فليقهم (قوله ومقصود المشايخ الخ) مرئط بقوله كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا الخ وما بينهما من تنمة الاول (قوله دفع التوهيم الناشئ الخ) قيل التوهيم المذكور يندفع بأن يقال القرآن اسم للنظم الدال على المعنى والجواب انه تعييب الطريق وليس من دأب المناظرة على أن فيما اختاروا اشعارا بكون المعنى لاقتضائه أن لا يكون البشر بليغا لانه غيب لا يطبع عليه الا الله تعالى بل الطاقه البشرية فان المتكلم بعد حصوله ملكة يتقدمها على تأليف كلامه بليغ اذ غلب على ظنه أن المقام الفلاني يقتضي عشر نصوصيات مثلا فان راطا في كلامه يكون كلامه بليغا وان ترك شيئا منها أو زاد عليها لا يكون بليغا وان كان المتكلم بليغا وان غلب على ظنه أن المقام يقتضي نربة الكلام عن النصوصيات يجب عليه ذلك حتى اذا اعتبر شيئا منها فبه لا يكون بليغا وبالجملة بلاغة الكلام عبارة عن مطابقته لمقتضى الحال والمعتبر في كلام البشر رعاية مقتضى الحال بقدر الوسع فان اقتضى المقام زيادة الاعتبارات يجب رعيتها كذلك بقدر الوسع وان اقتضى الانقص يجب كذلك وان اقتضى عدم رعيتها يجب تركها بالكلية وهذا نوع من الاعتبار المناسب كما صرح به المحققون من شراح المفتاح وفي كلام الله تعالى رعاية قدر ما في نفس الامر فانه عالم بجميع الكليات وكمياتها فبراهي ما يجب رعيتها لا يزيد ولا ينقص ولهذا كان القرآن مجزا يمنع معارضته للبشر وجود كلام أوفى منه بتأدية الاغراض فظل ما قيل يفهم منه أن المتكلم اذا راعى في كلامه بعض مقتضيات الاحوال مع قدرته على رعيتها أكثر لم يكن كلامه هذا بليغا والظاهر خلافه فان أحوال الباغ في ايراد الكلام متفاوتة فتارة يقفون في مقام التنافر والتناقض فيرومون تأدية كلامهم ومثما يعاقبل المحرفون فيه ما تفي طاقتهم من غير اهمال نكتة وأخرى بالمخاورات على مجازى العادات فيكتفون بحصول المطابقة بمقتضى الحال في الجملة وان لم يكن في الدرجة الاعلى مع أن كل كلامهم بليغ ولا يخفى أن الله قادر أن يأتي بكلام أوفى بتأدية الاغراض مما نزل خصوصا سوى القرآن فتدبر واسنقم ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهيم الناشئ من قول أبي حنيفة رجه الله تعالى قال هذا مرئط بقوله كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى وأرادوا به النظم الدال على المعنى وما بينهما من تنمة الاول ومنتماته فان قيل القول بأنه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه أيضا قلنا نعم الا أنه مشعر بعدم كون المعنى ركنا أصليا فلا يلائم عرض أبي حنيفة رضي الله عنه والمقصود توجيه كلامه فان قيل لا وجه لكونه ركنا فضلا عن كونه أصليا لما عرفت أن معنى النظم والمعنى الدال على المعنى بالضرورة قلنا لما كان المقصود من وضع اللفظ أفادة المعنى كان المعنى هو المقصود واللفظ وسيلة اليه فاعتبر ركيبه اللفظ نظرا إلى الظاهر والمعنى نظرا إلى الحقيقة ولرجهان الحقيقة على الظاهر اعتبر ركنا أصليا فان قيل الركيب تنافي الزيادة كما سبق وسيأتي عدم تغير الاسم والرمم بانتمائه فان من الاجزاء ما لا يتغير بانتمائه اسم الكل ورسمه كاليد والرجل مثلا من زيد بخلاف الرأس فلان تنافي قال (المصنف

المنجاة فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعدو ذلك فيمن لا يتهم بشئ من البدع وقد تكلم بكلمة أو أكثر غير مؤولة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلاة بقراءة التفسير فيها انفاً وقيل من غير تعمد والالكان مجزواً فيسأوى أو زنديقاً فيقتل وأما الكلام في أن ركن الشئ كيف لا يكون لازماً فيسبى فان قيل ان كان المعنى قرأنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد أعني المنقول بيزدقني المصاحف فتواتر عليه وان لم يكن قرأنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلاة قلنا أقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعباً منقولا في المصاحف تقديره وان لم يكن تحقيقاً أو جعل قوله تعالى فاقروا ما ينسر من القرآن على وجوب

به العبارة لكان أنسب (قوله ورخصة الاسقاط لا تختص بالعدو) اعترض عليه بمنع كون هذه الرخصة رخصة الاسقاط بل هي رخصة الترفيه والتبشير صرح به الامام برهان الدين في شرح الزدوى كيف ولو كان رخصة اسقاط لما جاز العمل بالعزيمة فان من أحكام رخصة الاسقاط أن يأثم العامل بالعزيمة كإتي المسافر المتم للدار بع وهنأليس كذلك اذ لو قرأ بالعربي يجوز سقطه بالفرض اجاعاً بل هو أولى سلامته عن الخلاف وقد يجاب بأن المسقط لزوم النظم لانفسه كما دل عليه صريح عبارة الشرح ولا نسلم ان جواز القراءة بالعربي فيها باعتبار ان النظم لازم بل باعتبار أنه موجود وقوعه عن الفرض لا يدل على لزومه كإلو قرأنا على أصل الفرض في الصلاة (قوله وقد تكلم بكلمة أو أكثر) ظاهره يدل على أنه لو قرأ بالفارسية مقدار ما يجوز به الصلاة لا يجوزها المجوز أن يتكلم بترجمة كلمة أو كلمتين في أثناء القراءة بالعربية (قوله وأما الكلام في أن ركن الشئ كيف لا يكون لازماً فيسبى) هو قوله فيما بعد والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط للقيام الركن المقصود أعني المعنى (قوله قلنا أقام العبارة الفارسية الخ) الظاهر أنه اختيار للشئ الثاني وحاصله أنه لا يلزم من عدم كون المعنى قرأنا عدم فرضية قراءة القرآن لان العبارة الفارسية أقيمت مقام العربية فحصل قراءة القرآن بهذا الاعتبار وتوهم كثير من الناظرين أن الجواب باختيار الشئ الاول نظر الى أن ظاهر قوله بجعل النظم مرعباً ناظر الى قوله في الشئ الاول من السؤال يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن لوجهه لان مجرد المعنى اذا كان قرأنا يلزم للالزمان المذكور ان ولا يدفعه إقامة العبارة الفارسية مقام النظم المنقول لان الكلام موقوف على كون مجرد المعنى قرأنا وهذا ظاهر على التأمل بق ههنا بحث وهو أن التسمية مع كونها قرأنا في التصحيح لما لم تكن آية نامة عند الشافعي لم يتأدها فرض القراءة المقطوع به لا يرات خلافه شبهة فكان ينبغي أن لا

الخ) أقول يعني أن بناء النظم على التوسعة والتبشير في الصلاة وغيرها أما الصلاة فلقوله تعالى فاقروا ما ينسر من القرآن اذا حل على ظاهره وأما غيرها فلما قالوا انه أنزل أولاً بلغة قريش لكيما لفصاحتها فلما تسرت على سائر العرب نزل التخصيف بسؤال النبي عليه السلام وسقط وجوب رعاية تلك اللغة حتى جازل لكل أن يقرأ بأبكل فلما جازلوه ربي مع كمال قدرته على نعمته أن يقرأ بلغة غيره من العرب فغير العربي مع عجزه أولى قال (ورخصة الاسقاط لا تختص بالعدو) أقول فيه بحث لا بالنسب كون هذه الرخصة رخصة اسقاط بل رخصة ترفيه وتخبر ولو كان كذلك لما جاز العمل بالقرعة فان من أحكام رخصة الاسقاط أن يأثم العامل بالعزيمة كإتي المسافر المتم للدار بع ولا يس انلف لغائل للعرجل وههنا ليس كذلك اذ لو قرأ بالعربي يجوز وسقط الفرض به بالاجماع بل هو أولى سلامته عن الخلاف قال (وقد تكلم بكلمة أو أكثر) أقول أي بترجمة كلمة أو أكثر فان اشتراط عدم التأويل وعدم الاحتمال للمعاني انما هو في الكلمات القرآنية لا في الالفاظ المحمبية قال (فان قيل ان كان المعنى قرأنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن الخ) أقول منشأ السؤال قول المصنف رحمه الله تعالى بل اعتبر المعنى فقط بعد قوله وقد روى

الامم ان الظاهر ان كان
معناه عين ما وضع له المشتق
منه مع الفاعل والمفعول
فصفة وهذا يصدق على
جميع أسماء الفاعلين
والمفعولين من الثلاثي
المجرد وغيره وعلى
الصفات المشبهة ولا
نسلم أن اسم الزمان
والمكان والا له نحو
ذلك من المشتقات ليس
بداخل في الصفات على
رأى المصنف ولعله يلتزم
مخالفة القوم في الاصطلاح
اذ لا متاحة فيه مع أنهم
صرحوا بأن الاستعارة
التبعية انما تجرى في
المسروف والافعال
والصفات مع القطع
بجريانها في الاسماء
المذكورة وبأن المراد
كون المشتق منه مقصوداً
دون الوزن فان ملائمة
الذات المبهمه لأضرورة
قيام المعنى بها كما يدل
عليه تعريفهم السابق
وقد نبه المصنف على
الاول بالتقديم وعلى
الثاني بالتأخير لان تأخير
ما حقه التقديم والعكس
في التنظيم لا يكون في
كلام البليغ الاعين
نكتة وعلى الثالث
بداخل مع على المتبوع اذ
التابع بما هو تابع لا يوجد
الامع المتبوع فيدخل
المتبوع بالعرض بخلاف

الاسماء المذكورة فان المشتق منه ليس مقصوداً فيها بالذات بل الامر بالعكس (قوله فان تشخص معناه) فتدخل اعلام الاجناس لان

كقراءة الجنب والمجانص حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم

في أسماء الاجناس كلا منهما موضوع للطبيعة أو أراد من الشخص اليهودية والتعين عند الخطاب فتدخل في العلم (قوله فإمام - نس) قال الزمخشري في المفصل اسم الجنس ينقسم الى اسم عيني واسم معنوي وكلاهما ينقسم الى اسم غير صفة واسم هو صفة فالاسم غير الصفة نحو رجل ونرس وعلم ورجل والصفة صور اكبر ورجال ومفهوم ومضمر (قوله وهما مشتقان) أي العلم واسم الجنس كناية

وحوادث والمجانصها المصنف مقابلا للصفة الشاملة لجميع المشتقات فلا ينصورا للاشتقاق فيهما الا باعتبار المعنى المنقول عنه وهما سببان في عدم الاشتقاق باعتبار المعنى المنقول اليه وليكنه لاحسن في التعريف والتفاسيم أحسن الالفاظ والاقسام من حيث هي أي مع قطع النظر عن كونها في هذا الوضع أو في غيره ولهذا أسند خروج المشترك الى قبا وضعا دون الاستغراق ولم يبال بالضمائر لظهور خروجها بقيد الاستغراق بل

رعابة المعنى دون اللفظ بدليل لاح له فان قيل فعلى الاول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا يجوز اذا القرآن حقيقة في النظم العسري المنقول مجازي في غيره قلنا ممنوع لجواز أن يراد الحقيقة وثبت الحكم في المجاز بالقياس أو دلالة النص نظر الى أن المعنى هو المعنى على ما سبق (قوله بغير العربية) إشارة الى أن الفارسية وغيرها سواء في ذلك الحكم وقيل الخلاف في الفارسية لا غير (قوله حتى لو قرأ آية) إشارة الى أنه لا يجوز الاعتقاد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والمجانص

يتأدى بالمعنى المجرد بدون النظم لما أن المعنى المجرد ليس قرأنا عندهما لان خلافهما ليس أدنى في إيراد الشبهة من خلافه مع أن خلافه مع الاتفاق في القراءة في كونه آية تامة وخلافه في كونه قرأنا على ان الكلام مسوق على أن المعنى المجرد ليس قرأنا عندهما أي حقيقة رضي الله عنه أيضا فتأمل (قوله بدليل لاح له) كان ذلك الدليل مانقلا عن بعض الافاضل من أن من في الآية للتبعيض وبهض ما يقرأ من القرآن فوطان بعض تركيب كالاتية ويحورها مما هو بعض من التمام وبعض بسيط كالمعنى بدون النظم العربي فيكون كل منهما جائز القراءة من غير عذر لعدم البعض لهما وهذا الغالب هذا جعل القرآن عبارة عن مجموع اللفظ والمعنى (قوله فان قيل فعلى الاول الخ) يمكن أن يدفوع بأن تجعل الآية من قبيل عموم المجاز بأن يراد من القرآن النظم الدال مطلقا ذكر النحاص وإرادة للعام (قوله وثبت الحكم في المجاز بالقياس) فيه بحث وهو أنه ينبغي أن لا يتأدى فرض القراءة المقطوع به بالقياس لانه مظنون واعتراض أيضا يلزم الزيادة على الكتاب بالقياس مع عدم جوازها لكونها في معنى النسخ وأجيب بأنها إنما يلزم اذا كان اللفظ قطعيا مدلوله وههنا ليس كذلك لان كثير من أهل التفسير ذهبوا الى أن المراد من القرآن الصلاة والمعنى والله أعلم أقيموا ما يسر في الصلاة ولو سلم أن المراد ذلك فهو عام خص منه البعض وهو ما دون الآية وسببنا أنه حينئذ يكون ظاهريا يجوز تخصيصه بغير الواحد والقياس وفيه اشكال لان جمهور الفقهاء على أن القسرا فرض بهذه الآية اللهم الا أن يجعل على الفرض العملي لا الاعتقادي فليتأمل (قوله وقيل الخلاف في الفارسية لا غير) لانها قريبة من العربية في الفصاحة وقيل لانها

عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه لم يجعل النظم لازما في حق الصلاة بل اعتبر المعنى فقط لا يتخلو اما ان يكون المجرد قرأنا عنده أو لا الاول باطل لاستلزامه عدم اعتبار النظم في القرآن وهو محال لان النظم اما نفس القرآن بناء على التخصيص أو جزؤه بناء على التامع وعلى التقديرين يمنع انفسكا كه عنده واستلزامه عدم صدق الحد عليه وهو أيضا محال لانا قد سبقنا أنه جامع ومانع وكذا الثاني لاستلزامه عدم فرضية القرآن في الصلاة لان النظم الذي هو قرآن بالاجماع لم يجعله فرضا في الصلاة وما اکتفى به اذا لم يكن قرأنا يلزم ذلك بالضرورة وتقرر بالحواب أن المختار والا الشق الاول واللازمان انما يلزمان اذا لم يعتبر الامام للنظم خلفا وليس كذلك لانه أقام العبارة الفارسية مقام المنقول فجعل النظم مرعيان مقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا واختارنا الشق الثاني باللازم المذكور انما يلزم اذا تعاقب جوارها بقراءة القرآن العبد وليس كذلك بل هو متعلق بمعناه والامام جعل قوله تعالى فاقرأ ما تيسر من القرآن على وجوب رعابة المعنى دون النظم لدليل لاح له لو سلم ذلك الدليل أن الظاهر من في الآية للتبعيض بقرينة ذكر التيسر وقد تغل عن بعض الافاضل أن بعض ما تيسر من القرآن فوطان بسيط كالاتية ويحورها مما هو بعض من التمام وبعض تركيب كالمعنى بدون النظم العسري فيكون كل منهما جائز القراءة من غير عذر لعدم البعض لهما قال (وثبت الحكم في المجاز بالقياس) أقول لا يقال الزيادة على الكتاب بالقياس لا يجوز لانها في معنى النسخ لانا نقول الزيادة انما تلزم اذا كان اللفظ قطعيا مدلوله وههنا ليس كذلك لان أكثر أهل التفسير على أن المراد بالقرآن الصلاة لا معناه الظاهر والمعنى

بل للمتطهر أيضا فان قيل المتأخرون على أنه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر
 من مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك أيضا فلا يصح قوله خاصة قلنا بنى كلامه
 على رأى المتقدمين فإنه لا يصح عنهم في ذلك والمتأخرون بنوا الأمر على الاحتياط لقيام الركن المقصود
 أعنى المعنى (قوله لكن الاصح أنه يرجع) الى قوله سما على ما روى فوج بن أبي مرزوق عنه قال نفي
 الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهر حيث وصف المنزل بالعربي وقال صدر الاسلام أبو
 اليسر هذه مسألة مشككة اذ لا ينصح لاحد ما قاله أبو حنيفة رحمه الله تعالى وقد صنف الكرخي فيها
 نصيقاته بلاوليات بدليل شاف (قوله باعتبار وضعه) بيان للتقسيمات الاربع اجالا في اللفظ
 ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم
 ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى

لغة أهل الجنة كالعريية ذكره في شرح المنظومة المسمى بالتصديق (قوله بل للمتطهر أيضا) عدم
 جواز مداومة القراءة بالفارسية للمتطهر يدل على أن عدم جوازها للجنب والحائض ليس لعدم كون
 النظم لازما في غير جواز الصلاة ليكون ناقضا لقوله جعله لازما في غير جواز الصلاة كالذى ذكره بقوله فان
 قيل (قوله فان قيل المتأخرون على أنه يجب سجدة التلاوة الخ) قيل لا يلزم من القول بسجدة التلاوة على من
 قرأ بالفارسية وحرمه من مصحف رقمهم للجنب والحائض القول بصدق القرآن عليه فان القول الاول
 لا يبيح حنيفة ليس بأقل من ابراث الشبهة والعبادات كالكفارات مما يثبت بالشبهات وكذا الحرمة وأجاب
 الامام برهان الدين في شرح البردوى عن المسئلة ثلثين بأن المكتوب والمقروء بالفارسية كلام الله تعالى
 وان لم يكن قرآنا فيصير منه لغيرا للمتطهر وقراءته للعائض والجنب كالتوراة والانجيل وعن سجدة التلاوة
 بانها ملحقه بالصلاة لانها من أركانها وبينهما مشاركة في المعنى وهو مطلق السجود فيجوز أن تغني بالصلاة
 بواسطتها وركنية النظم قد سقطت في الصلاة فسقط فيما الخ) (قوله قال نفي الاسلام الخ) ليس
 هذا استدلالا على رجوعه بل هو بيان وجه الرجوع (قوله حيث وصف المنزل بالفارسي) في قوله تعالى
 انا أنزلناه قرآنا عربيا وقوله سبحانه وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون
 من المنذرين بلسان عربي مبين وانما قال يخالف ظاهر الاحتمال أن يرجع الضمير في الآية الاولى
 الى السورة ويكون التذكير باعتبار كونها قرآنا يتعلق بلسان عربي في الآية الثانية بقوله من
 المنذرين لا بقوله لتنزيل على أنه يحتمل أن يكون محمولا على التغليب فلا ينافي التكلم بكلمة أو أكثر

والله أعلم أقيموا الصلاة ما تبسروا من الصلاة ولو سلم أن المراد ذلك فهو عام منه البعض وهو مادون
 الآية وسبب أني انه حينئذ يكون ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس قال (قال نفي الاسلام رحمه الله
 تعالى لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا) أقول فيه نظر لان الرجوع ان ثبت عن أبي حنيفة رحمه الله
 تعالى فلا حاجة الى الاستدلال وان ثبت لا يشهد قوله حيث وصف المنزل بالعربي لانه كما وصفه بذلك وصفه
 بكونه في ذر الاولين قال الله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من
 المنذرين بلسان عربي مبين وانه لنزل في الاولين ولم يكن له اسم آية أن يعلمه علماء بني اسرائيل ولو نزلناه
 على بعض الاعجميين فقرأه عليهم ما كانوا به مؤمنين والضمائر كاهما راجعة الى التنزيل بمعنى المنزل هو
 الظاهر من النظم فان غيره تعقيد لفظي وهو محل بالفصاحة على ما عرف في موضعه على أن تأويل بعض
 لا يلزم غيره في دفع ما هو الظاهر وقوله بلسان عربي مبين ليس بقاطع في تعلقه بنزل الجواز تعلقه بالمنذرين
 ولئن سلم قبل النظر اليه لا يجوز القراءة بالفارسية وبالظن الى قوله في ذر الاولين يجوزوا اعمال الدليلين
 ولو وجبه أولى من اعمال أحدهما فيصير قوله في ذر الاولين على حالة الصلاة لانها حالة المناجاة
 الجنس لا غير ليس بشئ على أن عدم الاشتقاق باعتبار المعنى الدال على لزوم دخول جهة المناسبة المعبرة في الاشتقاق بل

بل قلت ان الفـ رآن
 عبارة عن النظم الدال
 على المعنى وما يتجنا
 قالوا ان القرآن هو النظم
 والمعنى وانما هو رآن
 مرادهم النظم الدال على
 المعنى فاخترت هذه
 العبارة باعتبار وضعه
 له) هذا هو التقسيم الاول
 من التقسيم الاربعة
 فينقسم الكلام باعتبار
 الوضع الى الخاص والعام
 والمشارك كما سيأتي وهذا
 ما قال نفي الاسلام رحمه
 الله تعالى الاول في وجوه
 النظم صبغة ولغة (ثم
 باعتبار استعماله فيه)
 هذا هو التقسيم الثاني
 فينقسم اللفظ باعتبار
 الاستعمال الى أنه مستعمل
 في الموضوع له أو في غيره كما
 يجب (ثم باعتبار ظهور
 المعنى عنه وخفاؤه
 ومراتبهما) وهذا ما قال
 نفي الاسلام والثاني في
 وجوه البيان وذلك النظم
 وانما جعلت هذا التقسيم
 ثالثا واعتبار الاستعمال
 ثانيا على عكس ما أورده
 نفي الاسلام لان
 الاستعمال مقدم على
 ظهور المعنى وخفاؤه (ثم
 في كيفية دلالة عليه)

دون الوضع الواحد
 فالاعتراض عليه بأن
 المشتق حقيقة هو اسم

للمسمى وشعاره وعلامة له ودليل يرفعه الى الذهن ولاشك أن ذلك غير داخل في معنى الاسم (قوله أولا) قال في المفصل المنقول امامنقول عن اسم عين كثور أو اسم معنى كفضل أو عن صفة كحاتم ونائلة أو عن فعل كشمر وتغلب وأصمت (قوله المسمى بلا قيد الخ) إشارة الى أن اسم الجنس وما يحذو حدوه موضوع لنفس الحقيقة على ما هو مذهب المحققين لا الفرد المنتشر كما هو مذهب غيرهم واعترض عليه أن المراد من قوله تعالى قصر برقبته وقوله سبحانه أن تذبجوا بقرة فرد من أفراد هذا المفهوم غير مفيد بشئ من العوارض والحوادث أن الفرد في مظانه التماثل عليه التنوين والاسم لا يدل الاعلى الطبيعية الأثرى أنه يطلق بغير تنوين على الواحد والمتعدد والقول بأن المسمى نفس الفرد مبني على مذهب غير مرضي وبأباه مقابلة قوله أو أنضاه لا يقال تمايز الأقسام بحسب الحثيثات لا بالذات لا ناقول الحثيثات فسد تتناقف فلا يتصادق

المستعمل هو فيه ظاهرا كان أو خفيا ونفرا الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظر الى أن التصرف في الكلام نوعان أحدهما في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كأنه لوحظ أولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمال اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام بالفارسية على ما هو المحوز (قوله ونفرا الاسلام قدم الخ) عبارة نفرا الاسلام هكذا والثاني في وجوه البيان بذلك النظم والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان فيمكن أن يقال قسم الاستعمال بالنسبة الى قسم البيان بمنزلة المركب من المفرد لان القسم الثاني في بيان وجوه نفس البيان والقسم الثالث في بيان كيفية استعمال الالفاظ في باب البيان والمفرد مقدم على المركب طبعا فقدم وضعه ليوافق الوضع الطبع وأيضا الاستعمال وسبيله الى البيان والوسيلة أحط من المقصود على أن الظهور والخفاء في وجوه البيان ليس الا بحسب الدلالة اذ الذي بحسب الاستعمال مافي الصريح والكناية فلا بد أن تقدم أقسام الظهور والخفاء على أقسام الاستعمال كتقدم الدلالة عليه اذ هي في الحقيقة أقسام الدلالة وتسميتها أقسام البيان لكونها مسييا عنها (قوله نوعان تصرف في اللفظ الخ) التصرف في اللفظ يجعله بحيث يفهم منه المعنى وهو معنى جعله موضوعا والتصرف في المعنى يجعله بحيث يفهم من اللفظ بالظهور والخفاء بعرا نهما وهو معنى جعله موضوعا له وللفظ ذلك اما إشارة الى التصرف المنقسم الى النوعين أو الى التصرف في المعنى (قوله حتى كأنه لوحظ الخ) الحاصل أن المصنف اعتبر ظهور المعنى وخفائه بالفعل وهذا بعد الاستعمال ونفرا الاسلام اعتبر كونهما بالقوة أي كون المعنى بحيث يظهر أو يخفى من اللفظ وهذا قبل الاستعمال أو يقال اعتبر المصنف الظهور والخفاء في الخارج وهذا بعد الاستعمال ونفرا

والاشتغال ببعض خاص مذهب بارمة ويحمل الاول على تقدير تعلقه بنزل من غير حاله الصلاة أقول الرجوع لم يثبت نصا بل نقله واحد من العلماء وان كان هو الاصح فاحتج بالضرورة الى بيان وجهه بل من القول أو لا والرجوع ثانيا وأما قوله لانه لما وصفه بذلك وصفه بكونه في زبر الاولين الى آخره فضعف لانا سلمنا أنه وصفه بكونه في زبر الاولين لكن لا معنى كون معناه خلاف الظاهر ولما قال صاحب الكشاف وقيل ان معانيه فيها ثم قال وليس بواضح بل الظاهر ما اعتاره وهو أن ذكره مثبت في الزبانه وان كان أيضا مجاز الكنه كاد أن يفتى بالحقيقة أو يقال فلان في دفتر الزبر لا يفهم منه الا نبوت ذكره فيه ومنه قوله تعالى وتلى ثم تلاه في الزبر فان الثابت في رؤس الحفظه ليس نفس الاعمال بل ذكرها فاستعمل به ما ذكر بمقوله ولئن سلم في النظر اليه لا يجوز الخ فتدبر واستقم قال (ونفرا الاسلام رحمه الله تعالى قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه من اللفظ الخ) أقول يعني أنه قدم التقسيم باعتبار الظهور والخفاء على التقسيم باعتبار الاستعمال نظر الى أن متعلق التقسيم الاول مقدم على متعلق التقسيم الثاني لان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ يجعله بحيث يفهم منه المعنى وهو معنى جعله موضوعا وتصرف في المعنى يجعله بحيث يفهم من اللفظ بالظهور والخفاء بعرا نهما وهو معنى جعله موضوعا ولاشك أن الاول مقدم على الثاني لترتيب الثاني عليه فالنقسم المتعلق بالاول يكون مقوما على التقسيم المتعلق بالثاني بالضرورة ثم الاستعمال مرتب على ذلك التصرف المنقسم الى نوعين ويجوز أن يكون ذلك إشارة الى التصرف في المعنى ويؤيده قوله حتى كأنه لوحظ أولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمال اللفظ فيه فالنقسم المتعلق به يكون مؤخر عن التقسيم المتعلق بهما بالضرورة اعلم ان الامام نفرا الاسلام قال هكذا والثاني في وجوه البيان بذلك النظم والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البناء وأراد أن البيان نوعان نوع يعتبر قبل الاستعمال بالنظر الى نفس الدلالة

القسمان وما نحن فيه كذلك بل قبل فكيف يكون العام موضوعا للكثيرات المتعقب أن الالفاظ والمشتق

والمشترك والمؤول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص أو على الاشتراك بين
 الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان زج البعض على الباقي فهو المؤول والافهو المشترك
 والمصنف أسقط المؤول عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكرو بالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز
 والصريح والكنابة لانه ان استعمل في موضوعه حقيقة والاشجار بل من ان ظهر مراده فصريح
 وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر
 معناه فاما ان يحتمل التأويل أو لا فان استعمل فان كان ظهور معناه مجرد صيغته فهو الظاهر والافهو
 النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه
 لغیر الصيغة وهو الخفي أو لنفسها فان أمكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والافان كان البيان مر جوا
 فيه فهو الجميل والافهو المتشابهو بالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق
 الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فبإشارة والافاشارة وان لم يدل
 عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والافهو الاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء الا ان
 هذا وجه الضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق

الاسلام اعنيهما في اللفظ والملازمة وهذا قبله ولكل وجهة هو موليها (قوله فاما على الانفراد
 وهو الخاص) المفهوم منه هو الخاص الشخصي وأما الخاص النوعي كرجل وانسان فيدل على الاشتراك
 بين الافراد (قوله أسقط المؤول عن درجة الاعتبار) قبل انما أسقط لان الترجيح في المؤول ليس
 باعتبار الوضع بل بتأمل المجهز مثلا والكلام في الدلالة الوضعية ورد بان المعدود من اقسام الوضع هو
 المشترك الذي يرجح بعض وجوهه بالتأمل في نفس الصيغة بملاحظة الوضع الاصل كإسباني تحقيقه ان
 شاء الله تعالى (قوله لانه ان ظهر الخ) ان قلت ما الفرق بين الصريح والظاهر وبين الكناية والخفي مثلا
 حتى عدت اقسامها بما قلت لاشد ان تعدد هذه التقسيمات بتعدد الاعتبارات والمعتبر المحفوظ في
 التقسيم الثاني الاستعمال في المعنى انما هو الخفي وفي الثالث نفس ظهور المعنى وخفائه والفرق ظاهر
 (قوله وان خفي معناه الخ) ان قلت قد جعل الله تعالى كتابه العزيز زمتملا على قسمين قوله عز من قائل
 هو الذي أنزل علينا الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فمن أين وقعت هذه
 التقاسيم المنفصلة المخالفة لظاهر الكتاب قلت قوله تعالى وأخر صفة لهذوف دل عليه الظاهر وهو
 آيات وتقديره ومنه آيات أخر متشابهات فهذا يدل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه ولا يدل على أن ليس
 فيه غيرهما وانما خص القسمين لاهما في أعلى درجات الظهور والخفاء (قوله الا ان هذا وجه الضبط)

وهو المراد في قوله في وجوه البيان وقوع بعضه بعد الاستعمال بالظن اليه دون الدلالة وهو المراد في قوله
 وجرياه في باب البيان وما قبل المعرفة اذا أعيدت معرفة يكون الثاني عين الاول فليس بكل كإياتي في
 موضوعه ان شاء الله تعالى وأما المصنف رحمه الله تعالى فقد فسر البيان الاول بظهور المراد للسامع فأخوه
 عن الاستعمال ولما ورد عليه أنه عين الوقوف على المراد فسر البيان الاول بظهور المراد للسامع فأخوه
 فلان الدلالة كون اللفظ بحيث يفهم معناه بأي طريق كان فهي بكيفية متقدمة على الاستعمال
 لانه لم على الوقوف فكيف يفسر الوقوف تلك الكيفية وأما ثانيا فافلان الظهور والخاص في وجوه
 البيان ليس الاجسب الدلالة الذي بحسب الاستعمال ما في الصريح والكنابة فلا بد أن يقسم اقسام
 الظهور والخفاء على اقسام الاستعمال كتقدم الدلالة عليه اذهي في الحقيقة اقسام الدلالة وتسميتها
 اقسام البيان لكونه مسببا عنها لهذا قلت في مرقة الوصل الثاني باعتبار الدلالة عليه وضوحا وخفاء
 قال (لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد الخ) أقول أراد بالدلالة الدلالة الوضعية بقرينة

وليست من الفاظه
 ويشتاراد منها الضرد
 المعين أو جميع الافراد
 أو بعضها فاما ذلك بمعونة
 المقام وقسر ان الخيال
 فدالاتها حينئذ باعتبار
 الوضع النوعي على
 الافراد كذا أو بعضا
 (قوله أو أخصاه كلها)
 كافي الاستغراق باللام
 أو الاضافة أو بعضها
 معينا كافي صورة العهد
 الخارج أو بعضها غير
 معين كافي العهد الذهني
 (قوله فهي ما وضع الخ)
 لما كان الخارج من
 التقسيم بعض أنواع
 المنكرة وهو ما استعمل
 في الفردين المسمى وفي
 مقابلة بعض اقسام
 المعرفة وهو المعهود أو رد
 تعريفها بحيث يشملان
 كلا من اقسامهما (قوله
 عند الاطلاق للسامع)
 أي لا يعتبر في وضعه
 الحضور الذهني والتعريف
 النوعي أو الشخصي في
 معناه فلا يكون معينا
 بحسب دلالة اللفظ بحيث
 يفهم السامع عند
 اطلاقه شيئا بعينه فورد
 انه اذا قال جاني رجل
 يمكن أن يكون الرجل
 معينا للسامع أيضا وهذا
 التعريف أحسن مما
 ذكره الرضي وغيره أن
 المعرفة ما وضع يستعمل

الحسن موضوع للمفهوم
 الكللي ليستعمل في افراده
 (قوله اذ لا فرق بين
 المعرفة والنكرة) يعني
 أن الواضع لا يضع اللفظ
 باعتبار حضور معناه في
 ذهن الواضع عند الوضع
 فان الحضور والتعيين
 حاصل عنده في المعرفة
 والنكرة حين الوضع
 وحين الاستعمال عند
 المتكلم بوجه اجالي
 منطبق له لكنه غير معتبر
 في معنى المعرفة ولا
 النكرة بل الذي اعتبر في
 معنى المعرفة دون النكرة
 هو تعيين المعنى وحضوره
 في ذهن السامع عند
 الاطلاق على ما هو شأن
 المعارف من الاعلام
 وغيرها فلا يجوز استعمال
 هذا اللفظ الا عند من
 حضر معناه في ذهنه
 وتعين بشخصه أو بوجه
 أو بوجه (قوله والمعرفة
 ما وضع لمعين عند الاطلاق
 له بالوضع الشخصي) كافي
 الاعلام الشخصية
 والابنسية وغيرها أو
 بالوضع النسوي كافي
 أسماء الاجناس المعرفة
 باللام أو الاضافة قال
 السيد الشريف قدس
 سره الاشارة الى تعيين
 المعنى وحضوره ان كانت
 يجوز اللفظ يسمى علما
 اما بيان كين اليهود
 الحاضر جنسا ومهية كاسماء

عضها على بعض كالأبجدي قلت هذه تسميات متعددة باعتبار اختلافها فلا يلزم التباين والاختلاف
 بين جميع أقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم نارة الى المغرب والمبني
 ونارة الى المعرفة والنكرة مع أن كلا منهما الما معرب أو مبني على أنه لو جعل الجميع أقساما متقابلة لكانت
 فيها الاختلاف بالحبيثيات والاعتبارات كافي أقسام التقسيم الاول فان لفظ العيون مثلا عام من حيث
 انه يتناول جميع افراد الباصرة ويشترك من حيث انه وضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني (قوله
 وهذا ما قال) عن نغرا الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم صبغة واحدة فقبل الصبغة واللغة
 مترادفان والمقصود واحد وهو تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب
 ما ذكره المصنف وهو أنه عبارة عن الوضع لان الصبغة هي الهيئة العامة للفظ باعتبار الحركات
 والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها هنا مادة اللفظ
 وجوه حروفه بقرينة انضمام الصبغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين
 هيئته بازاء معنى المضي فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فغيره بل ذكرهما عن وضع اللفظ
 دفع لما قاله صاحب التحقيق من أن الاولى أن يضرب عن هذه التكميمات دفعا لان بعض هذه
 الاختصاصات غير تام يظهر بادي تأمل بل يتصل فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة قطعا لان الكتاب
 مما يمكن ضبطه في حق هذه التسميات والاستقراء فيما يمكن ضبطه حجة قطعية (قوله في وجوه النظم)
 الوجوه هي الجهات والاعتبارات والمراد بها الاقسام الحاصلة بتلك الاعتبارات وهذا التفسير يظهر
 اطرافه في التقاسيم الاربعة بخلاف تفسيرها بطريق النظم صبغة واحدة وكان السير في سكوت الشارح عن
 تفسيرها في التقسيم الاول وتفسيرها بالطرف في الثلاثة الاخيرة هو هذا (قوله لان الصبغة هي الهيئة
 العامة الخ) وانما قدم نغرا الاسلام الصبغة على اللغة مع تأخر الاولى عن الثانية على ما ذكره لان
 أكثر الحقائق دال على المعنى بالهيئة سيما الامر والنهي اللذين عليهما مدار الاحكام الشرعية وللتبني
 على هذا أورد نغرا الاسلام الصبغة والهيئة ولم يذكر الوضع مع أنه أضمر أو على ما ذكره الشارح من أن
 الواضع وضع الهيئة أيضا (قوله والواضع كما عين حروف ضرب الخ) قيل عليه الواضع ما عين حروف ضرب
 بازاء المعنى المخصوص بل تلك الحروف مع هيئة ليست في ضرب وهي قطع الضاد مع سكوت الراء وأجيب
 بأن الواضع وضع الضرب لذلك المعنى على ما ذكره بوضع شخصي ثم وضع حروفها بهذا الترتيب بشرط
 عروض واحدة من الهيات التي وضعها للمضي أو للاستقبال لها لذلك المعنى أيضا في ضمن وضع نوعي
 كما قال أي لفظ وضعه للدلالة على حدث نفس حروفه اذ اقرنت به هيئة من تلك الهيات عينتها لذلك

ما سبق من كون التقسيم باعتبار الوضع لا يقال لحيث يشكك قوله ترجع البعض على الباقي فهو المؤول
 لان الترتيب في المشترك ليس باعتبار الوضع بل بتأمل المجهت دورا به وخبر الواحد لا ناقول سياتي أن
 المعلوم من أقسام الوضع هو المشترك الذي ترجع بعض وجوهه بالتأمل في نفس الصبغة بملاحظة
 الرضع الاصل وسياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (والاقرب ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى وهو أنه
 عبارة عن الوضع الى آخره) أقول فان قيل فما الفائدة ذكر الصبغة والهيئة بدل الوضع الذي هو أضمر من
 ذلك قلنا بيانها موقوف على مقدمة وهي أن الوضع كباقي نوعان شخصي وهو تعيين اللفظ الذي بازاء المعنى
 المعين ونوعي وهو قد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ يكون بكمية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه
 على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم بأن كل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات
 فهو لجميع مسميات ذلك الاسم بكل جمع عرف باللام أو الاضافة الى غير ذلك ومثل هذا من باب
 الحقيقة كالموضوعات الشخصية بل أكثر الحقائق من هذا القبيل كالشمس والجموع والمصغر والمنسوب

الحاضر جنسا ومهية كاسماء وان كان فردا منها كزيد وان لم تكن يجوز اللفظ فلا بد من أمر خارج عنه وعبر

وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجر يانه في باب البيان أي في طرق استعماله من انه في الموضوع له فيكون حقيقة أوفى غيره فيكون مجازاً أوفى طرق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره من أنه بطريق الوضوح فيكون صريحاً أو بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم أي في طرق اظهار المعنى ومرايته وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني أي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني الكلام بأنه يطلع عليه من طريق العبارة أو الإشارة أو غيرها (قوله التقسيم الاول) اللفظ الموضوع اما أن يكون وضعه لكثيراً أو لو احد والاول اما أن يكون وضعه لكثير بوضع كثير أو لافان كان بوضع كثير فهو المشترك والافان أن يكون الكثير محصوراً في عدد معين بحسب دلالة اللفظ أو لافان لم يكن محصوراً فان كان اللفظ مستغرقاً للجميع ما يصلح له من آحاد ذلك الكثير فهو العام والاف هو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصوراً في عدد معين فهو من الحدت (قوله وعبر عن التقسيم الثاني) أي في ترتيب المصنف والاف هو الثالث في ترتيب نفاذ الاسلام وهكذا حال قوله وعن الثالث (قوله وفي طرق جريان النظم الخ) فيه بحث وهو أن كلامه اذا حل على أنه اعتبر اضافة الطرق الى كل من الاستعمال والجريان على حدة لا يبقى حجة متذوق بين الصريح والكناية وبين أقسام القسم الثالث اذا ما ل طرق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره وطرق اظهار المعنى ومرايته كما ذكره في الثالث واحدًا لوجه أن يحتمل على اعتبار اضافة الطرفين في التقسيم الثاني الى مجموع الاستعمال والجريان والاظهر أن يرجع ضمير جريانه الى الاستعمال لاني النظم فليتامس (قول المصنف لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه) رده الجدي في فصول البدائع بأن الظهور والحقا في وجوه البيان ليس الا بحسب الدلالة اذ الذي يحسد الاستعمال ما في الصريح والكناية فلا بد أن يقدم أقسامها على أقسام الاستعمال كتقدم الدلالة عليه اذ هي في الحقيقة أقسام الدلالة وتسميتها أقسام البيان لكونه مبيهاً (قوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد) اعترض الجدي في فصول البدائع على تعبير المصنف عن وجوه الوقوف بكيفية دلالة اللفظ على المعنى بأن الوقوف متأخر عن الاستعمال والدلالة بكيفية متأخرة عن الاستعمال المتقدم على الوقوف فكيف يشير الوقوف بتلك الكيفية (قوله للجميع ما يصلح له من آحاد ذلك الكثير) قيل عليه ما يصلح له لا يلزم أن يكون من آحاد ذلك الكثير بل يجوز أن يكون من

وعامة الافعال وسائر المشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دالاً على المعنى بالهيئة وقد يكون شهوراً فاعداً دالاً على أن كل لفظ وضع لمعنى وهو عند الضرورة المناعة عن ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً ودال عليه بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين ومثله مجاز لتجاوز المعنى الاصل اذا قرر هذا فنقول الوضع عند الاطلاق لا يراد به الثالث لقصوره بالنسبة الى الاولين فكان مظنة أن يتوهم عدم ارادة الثاني أيضاً لو كرر الوضع لقصوره بالنسبة الى الاول وترك دفعاً للايهام وانه انما تقدم الهيئة على المادة مع تأخرها عنها في الوجود ولما عرفت أن أكثر الحقائق دالة على المعنى بالهيئة سيما الامور والنهي اللذين عليهما مدار الاحكام الشرعية فلولا كرر الوضع لم تحصل هذه القاعدة اللطيفة قال (وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجر يانه في باب البيان أي في طرق استعماله الى آخره) أقول يعني عبر نفاذ الاسلام عن التقسيم الثاني على رأى المصنف والاف قد عرفت أنه عبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه البيان بذلك النظم ثم ان الشارح سكت عن تفسير الوجوه في التقسيم وفسر هاتي الثلاثة الباقية بالطرق ولعل ذلك بعدد صحتها في الاول اذ لا معنى لطرق النظم صيغة ونفسه كما لا يخفى فالظاهر أن تفسر الوجوه في جميع التقسيمات بالجهات والاعتبارات ويراد بها الاقسام الحاصلة بتلك الاعتبارات ونظائر ذلك أكثر من أن تحصى بها العبارات جعل أقسامها حجة بحسب تفاوت ما استفاد منه وبسمى كل قسم باسم مخصوص وان الاعلام الجفسيبة وان كانت قليلة اعلام حقيقة

مثلاً وضع نارة للباصرة ونارة للذهب ونارة لعين الميزان (أو وضعاً واحداً) أي وضع لكثير وضعاً واحداً (والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والجمع منكر ونحوه) فالعام لفظ وضع وضعاً واحداً للكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعاً واحداً يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع للكثير كزبد وعسرو وغير محصور يخرج أسماء العدد فان المائة مثلاً وضعت وضعاً واحداً للكثير وهي مستغرقة جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر ونحوه رأيت رجلاً وهذا معنى

يشار به الى ذلك مثل الاشارة في أسماء الاشارات وكفر بنسبة التكلم والخطاب والغيبة في الضمان وكالنسبة المعلومة حلية أو غير حلية في الموصولات والمضاف الى المعارف وكاللام والتداني في المعارف فظهر أن معنى التعريف مطلقاً والهدف في الحقيقة لكنه

فكانت قلت الضرب الذي من شأنه كبت وكبت وان الفرق بين اسامة واحدا اذا كان هو وضربا للجنس من حيث هو بحسب الاشارة وعدمها كما سبق وأما الاسد فالاشارة فيه بالآلة دون بيوهر اللفظ ثم قال وانما افتراق من حيث ان علم الجنس يدل بيوهره على كون تلك الحقيقية معلومة للمخاطب معهوده كإنا الاعلام الشخصية تدل بيوهرها على كون تلك الانحصاص معهوده له وأما اسم الجنس فلا يدل بيوهره بل بالآلة انتهى ومن ههنا ظهر أن المعرفة أعم من الجزئي اذا المتعدي في المعرفة المعلوماتية والمعهودية وفي الجزئي التخصص وعدم قبول الشركة والتكررة أخص من الكلّي لان العلم الجنسي كلسي وليس بتكررة (قوله وانما قلت للسامع) قبيل هذان قبيل اشباه الموضوع له بالفرق الواقع عليه الا أن يقال ان مراده من ذلك المعين من رجل وهو مستعمل فيما وضع له بناء على أن التكررة موضوعة للفرق المنتشر قلت لا يريد بالتعين عند الاطلاق للسامع الا أن وضع اللفظ له معنى باعتباره في المخاطب وحضوره

أقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص و الثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي أو فوجي أو جنسي أيضا من أقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير موضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت أو للامعاني الجنسية ثم تنقلت الى المعاني العلمية المناسبة أو بالمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعية في اصطلاح المعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالكناية والفعل والدوران ونحو ذلك ويست من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعه واحد الكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعه واحد يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة وأما النسبة الى افراد معنى واحدة كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقترب ان يقال هذا القيد للتحقيق والابتناح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس مستغرق على ما سبق.

أجزائه كما يصرح به عند بيان الوضع للكثير ويمكن أن يقال الا حد كما يستعمل في الجزئيات نستعمل في الاجزاء أيضا كما سأتى من اطلاق الاحاد على أجزاء المائة (قوله وهذا التعريف شامل الخ) أجاب عنه بعض المتأخرين بأن المراد بالوضع للكثير أن يكون من وضع واحد بالشخص أو بالنوع أو أن لا يتخلل بين الوضعين نقل وهو مردود لعدم دلالة اللفظ عليه نعم يمكن أن يقال المراد من الوضع ما هو المتبادر منه وهو وضع اللغة وأيضا قد يمنع عدم كونها من المشترك وتصريح البعض لا يكون حجة على الاطلاق وأما ما قيل من انه ليس المراد ههنا تحقيق حقيقة المشترك بل تمييزه عن سائر الاقسام وقد حصل بهذا القدر فنيه بحث لان المنقول داخل في أحد الاقسام الباقية ولم يميز المشترك عنه بالقدر والمذكور (قوله والاقترب أن يقال الخ) قبل فنيه بحث لان خروجه بالاختيار لا ينافي استناد الاخراج الى الاول كما فعله الشارح في المطول في تعريف الجواز العقلي والجواب ان ذلك فيما اذا ذكر قيدان ينفر كل منهما فائدة ويشتركان في اخراج شيء وليس ههنا كذلك نعم رد أن يقال هذا القيد وان فرض أن الغرض الاصل منه هو التحقيق يخرج المشترك وبعد خروجه عنه لا معنى لخروجه بقيد مستغرق فالوجه ما ذكره المصنف (قوله لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس مستغرق) اعترض عليه صاحب الترجيح بأن اللفظ المشترك لا يصلح لتلك المعاني المتعددة جميعها ما حتى ينتفي عنه الاستغراق لها وانما يراد به أحد ها وهو

قال (وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت أو للامعاني الخ) أقول أجاب عنه بعضهم بمنع الوضع في الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعية في اصطلاحين اعني وضع تعدده في الاسماء الجنسية المنقولة الى العلمية بناء على تفسير الوضع يجعل اللفظ بانه المعنى أو لاو بعضهم بأن المراد بالوضع للكثير أن يكون من وضع واحد بالشخص أو النوع أو أن لا يتخلل بين الوضعين نقل وكلاهما فاسد أما اوله فلاقتضائه أن لا تكون المنقولات حقائق وهو باطل بالانتماء كما تقرر في موضعه وأما الثاني فلمعنى الفهمه من اللفظ بل الصواب أن يقال لا نسلم انها ليست من المشترك وتصريح البعض لا يكون حجة على الاطلاق ولو سلم المقصود هو ما ليس بتحقيق حقيقة المشترك حتى يجب رعاية جميع القبول المميزة له على الاطلاق بل تمييزه عن باقي الاقسام وهو يحصل بهذا القدر بلا ضرورة ونسأل والمنصود من اطلاق قوله وضعه واحد وتعليقه بالعيون ثم قوله وضع تارة وتارة أن تكون الاوضاع متساوية في الرتبة بحيث لا يكون له ضرر بحال على الاخر حينئذ يخرج المنقول لان وضع المنقول عنه أصل وضع المنقول اليه فرع عليه قال (والاقترب أن يقال هذا القيد للتحقيق الخ) أقول يعني أن قوله وضعه واحد التصديق حقيقة العام وأيضا حقيقته مفهومه لا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة

للمتعين والحاصل أن
 ماهو المعبر من العهد
 والتعيين انما هو بالنظر
 الى المخاطب قد انتهى الى
 هنا بحث التعريف
 والموضوع والتقسيم
 ولعلنا ان احطت بجواب
 الكلام وجانب التعصب
 والتعسف وسلكت
 مسلك العدل والانصاف
 علمت أن كلام المصنف
 جار على الاستقامة
 ومنهم أهل التحقيق
 وهو المنهج القويم
 والصرط المستقيم ذلك
 فضل الله بؤتيه من يشاء
 والله ذو الفضل العظيم
 قوله بوجوب الحكم قطعا
 الخ) فان قيل ذلك هو
 الكلام لا الخاص قلنا
 اسناد الفعل الى الخاص
 لكونه مناطا للقطع
 ومداراه اذ لا شذو أن
 موجب ذلك ليس نفس
 الكلام بل ما تضمنه من
 الخاص باعتبار تضمنه
 اياه وانه عدل عن قولهم
 انه يتناول مدلوله قطعا
 لما أريد به من الحكم
 الشرعي لان القطع
 واليقين انما يوصف به
 الحكم والنصديق الذي
 يتعلق بضامن الجمل دون
 ما يفيد الخاص الذي
 هو متناول مدلوله وموضوعه
 عند العقل فلا وجه
 للقول بأنه يفيد مدلوله

فان قيل المراد بالاستغراق أعم من أن يكون على سبيل الشمول كافي صبيح الجوع وأسماها مثل
 الرجال والقوم أو على سبيل البديل كافي مثل من دخل داري أو لافله كذا والمشتراك مستغرق لمعانيه على
 سبيل البديل قلنا نحن نؤيد ذلك في حد العام الشكره المثبتة فانه استغرق كل فرد على سبيل البديل
 فان قيل هي استموضوعه لا تكثير قلنا لو سلم فاعلمنا بصلح - وابعن الشكره المفردة دون الجمع المنكر فانه

مستغرق لجميع ما يشمله المراد منه فهو مستغرق لجميع ما يصلح له فلا يخرج به المشترك عن الحد واجيب
 بأن اللفظ المشترك ليس بمشترك بالنظر الى أحده معانيه بل هو بالنسبة اليه عام مندرج تحت الحد كما ذكره
 بقوله وأما بالنسبة الى افراد معنى واحد الخ وانما اشتركا بالنظر الى معانيه ثم الصلوح لجميعها معا
 ليس بشرط في صورة النفي اذ قد يكون انتفاء الاستغراق لجميع ما يصلح له بانتفاء ما يصلح له ابتداء اولئك أن
 تكفي في الجواب بكفاية الصلوح بحسب الدلالة لانه لم يتحقق بحسب الارادة فليتنامل (قوله والمشتراك
 مستغرق لمعانيه على سبيل البديل) قد يجاب عنه بأنه صرح في بحث العام أن معنى الاستغراق على سبيل
 البديل أن يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر والامر الاول منتفي في
 المشترك كما سيبي من أن الحكم لا يتعلق الا بواحد من معانيه فلا يدخل المشترك في تعريف العام وان
 أخذ الاستغراق أعم من أن يكون على سبيل الشمول أو على البديل فليفتهم (قوله حينئذ يدخل الخ) أي
 على تقدير تفسير الاستغراق على سبيل البديل بما يتناول حال المشترك بالنسبة الى معانيه وبالجملة نسبة
 المشترك الى مفهوماته نسبة الشكره الى افراد مفهومها من غير تفاوت في الاستغراق وعدمه حتى لو
 فسر الاستغراق على سبيل البديل بأن يقصد الشمول لكل فرد لكن بصفة الانفراد حتى لا يتعلق الحكم
 دائما لا بفرد كان متنازلا لثقل من دخل داري أو لادون الشكره في الاثبات لكن لا يخفى أنه لا يتناول
 المشترك بالنسبة الى معانيه وبهذا التقدير يندفع الاعتراض على قوله فانه استغرق كل فرد على سبيل
 البديل وقوله مستغرق الا حاد على سبيل البديل عن معانيه على أنه اعتبر في الاستغراق على سبيل البديل
 شرط الانفراد وذا منتف في الشكره المثبتة مفردة أو جمعا لان الحكم فيها انما هو بواحد واحد ان
 كانت مفردة أو جماعة جماعة ان كانت جمعا سواء كانا مجتمعين أو منفردين عنه ووجه الاندفاع ان
 اعتبار هذا الشرط انما هو في التفسير المشهور وهذا التفسير لا يتناول حال المشترك بالنسبة الى معانيه
 كما عرفت فليتنامل (قوله قلنا لو سلم) أشار الى المنع للمسئير الا في معنى الوضع لا تكثير

لخروجه بقوله مستغرق لجميع ما يصلح له لانه غير مستغرق له على ما يعنى في مباحث المشترك انه لا عموم
 له وفيه بحث لان خروجه بالاخر لا يتأني اسناد الاخراج الى الاول كما فعله الشارح في المطول في تعريف
 الجواز له في وتبيل يري قريبا ولكنه في غايه البعد اذ لفظ لا يصلح لتلك المعاني المتعددة جميعها معا حتى
 لا يتفق عنه الاستغراق لها وانما يراد به أحد ها وهو مستغرق لجميع ما يشمله المعنى المراد منه فهو
 مستغرق لجميع ما يصلح له فلا يخرج به المشترك عن الحد وليس بشئ لانه بالنظر الى أحدها ليس بمشترك
 كما ذكره قبيل قوله والا قرب والكلام فيه وانما اشتركا بالنظر الى معانيه وصلوحه لجميعها معا ليس
 بشرط في صورة النفي فان قورنا غير مستغرق لجميع ما يصلح له أعم من أن يكون هناك ما يصلح له لكنه
 لا يستغرقه وأ لا يكون ما يصلح له بتداء كما قالوا في تعريف العلم بصفه توجب مجدها بتغير الاحتمال
 التقييد أنه يتناول التصورات لان عدم احتمال الفيض أعم من أن يوجد أو لا (فان قيل المراد
 بالاستغراق أعم من أن يكون على سبيل الشمول الخ) أقول في كل من السؤال والجواب بل في وجوب
 الثاني ايضا تحت العام لان معنى العموم على سبيل البديل أن يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد
 وعدم التعلق بواحد آخر فبمعنى امران أحدهما كل واحد والا شر شرط الانفراد والاول يجزى في

قطعا أو بوجوب العلم بجلوه بقينا فان قيل المعنى ان اؤادته ثابتة قطعا على أن يكون مفعولا مطلقا من غير لفظه أو ثبوتنا قطعا قلت فلا

قروع أن الخصاص يوجب الحكم قطعا لا خلاف بين الفقهاء وأئمة اللغة أن القسوة لفظ مشترك بين الخبيث والطهر وقد استعمل في كل منهما على الحقيقة وورد ذلك في الأحاديث والأشعار أما في الحديث فكما في قوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبي جيش فانظري فإذا أتاك قروءك فلا تصلي وإذا مر قروءك قطهري وصلى وقوله عليه الصلاة والسلام دعي الصلاة أيام اقرائت وأما في الشعر فكما في قول الرجز

يارب شبعن وضرب فارس

له قسوة ككفرة الحائض

ومثل قوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمر لعمر بن الخطاب فليراجه هائم يطلقها إن شاء قتلت العدة التي أمر الله تعالى أن يطلق لها النساء يعني بالامر قسوة وقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن وقول ابن عمر السنة أن يطلقها لكل قسوة تطيقه وقول الاعشى بمدح أمير ابن امرء العسيرة قد آثر الغزوة على المقام حتى ضاعت أيام الطهر من نسائه لم واقعهن فيها للشغل بالغزوة عن بقوله

يستغرق الآحاد على سبيل البدل عند الفاعلين بعدم عمومه أيضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير أو لأمر مشترك فيه وحدان الكثير أو لمجموع وحدانه من حيث هو المجموع فيكون كل واحد من الوحدان نفس الموضوع له أو جزئيا من جزئياته أو جزءا من أجزائه وهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام وأسماء العددان قبل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وقرس أيضا لأنه موضوع للكثير بحسب الاجزاء فلهذا المعتبر هو الاجزاء المنفصلة في الاسم كما أحاد المائة فلها ثمانية جزئيات

(قوله والمراد بالوضع للكثير الخ) اعترض عليه بأن لفظ المجموع في قولنا بمجموع الرجال كذا من أفراد العام مع أنه ليس فيه وضع للكثير بشئ من المعاني المذكورة إذ ليس شئ من وحدان الكثير نفس الموضوع له ولا جزئيا من جزئياته وهو ظاهر ولا جزئيا من المفهوم الموضوع له بل جزئيا من مصادق عليه هذا المفهوم وأجيب بأنه زل ما صدق عليه الموضوع له منزلة الموضوع له أو أجزاءه منزلة أجزائه كما يدل عليه جعله الرجل والقرس من قبيل الموضوع للكثير بحسب الاجزاء (قوله يندرج فيه المشترك الخ) فيه انفرد بشر لكن اندراج المشترك باعتبار الشق الأول فقط واندراج اسم العدد باعتبار الثالث فقط وأما العام فاندراج بعضه باعتبار الشق الثاني كالمعرف باللام والكل الافرادى وبعضه باعتبار الشق الثالث كالمجموع والكل المجهوم (قوله كما أحاد المائة) قيل فإن كل واحد من تلك الآحاد يصدق عليه أنه واحد من المائة كما يصدق على كل فرد من أفراد الانسان أنه انسان فيناسب تلك الاجزاء جزئيات مفهوم الانسان المتعددة بحسب ذلك المفهوم وفيه بحث لأن كل واحد من أعضاء زيد يصدق عليه أنه عضو من زيد

المشترك لما سيجي من امتناع تعلق الحكم بكل واحد من معانيه ولو شرط الانفراد بل لا يتعلق الا بواحد منها فقط فلا يصح قوله في السؤال والمشارك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل والثاني لا يجزى في التكررة المثبتة لأن تعلق الحكم فيها انما هو بواحد واحد وان كانت مفردة أو جماعة جماعة وان كانت مركبة سواء كانا مجتمعين مع الافراد او منفردين عنه فلا يصح قوله في الجواب حينئذ يدخل في حد العام التكررة المبيته الخ ولا قوله في الجواب عن السؤال الثاني فانه يستغرق الآحاد على سبيل البدل فإن قيل هذا صحيح في الجمع المتكفر في المفرد على قول من جعله موضوعا للجنس وأما على قول من جعله موضوعا للفرد المنتشر فلا لأن الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في فردين لانتفى التخصيص فينبغي الوضع فلنا قد صرح الشارح رحمه الله تعالى في بحث المشترك أن التخصيص ههنا ليس بتخصيص الثبوت بل تخصيص الاثبات وهذا لا يقتضي أن لا يراد باللفظ الا الفرد الواحد فليتنامل قال (والمراد بالوضع للكثير) أقول المقصود من هذا الكلام توجيه ما ارتكبه المصنف من كون كل من العام والمشارك وأسماء العدد موضوعا للكثير ومحصله أن اللام في الكثير ليست صلة للوضع بل هي للعاقبة فكانه قيل لأن يحصل الكثير ويحتمل أن يجعل اللام صلة له ويجعل الكثير أعم من الكثير في نفسه بأن يتعدد الوضع والكثير بحسب جزئياته وسبب أن الشارح رحمه الله تعالى قد اعترف فيما نقل عنه أنه تكلف لا يقال العشرة مثلا موضوع لمفهوم كل صادق على مجموع تلك الآحاد من حيث هو مجموع وصدق العشرة على كل فرد من العشرة ليس مثل صادق الرجل على كل فرد من أفراد الرجال في قوله لمجموع وحدان الكثير وقوله أو جزء من أجزاء الموضوع له معاملة وانما هو جزء من أجزاء ما صدق عليه الموضوع له لا ما تقول العدد لكونه لا اعتبارا لكثرة في مفهوم جميع أسماء ما فوق الواحد من العدد فيكون لفظ موضوعا لما ذكره وصادق على ما ذكره لا ينافي اشتمال مفهومها على الكثرة فتسدر قال (المتكبر هو الاجزاء المنفصلة في الاسم كما أحاد المائة) أقول فإن كل واحد من تلك الآحاد يصدق عليه أنه واحد من المائة كما يصدق على كل فرد من أفراد الانسان أنه انسان فيناسب تلك الاجزاء جزئيات مفهوم الانسان المتعددة بحسب

أنى كل عام أنت جاشم غزوة • نشد لا فصاها عزم عزانكا المعنى

الطهر على قولين ولا ثالث له - كما فقال مالك والشافعي رداود انظارى وأبو ثور هو الطهر وهو رواية عن أحمد وقول عائشة رالفقهاء السبعة وقنادة والزهرى وأبان ابن عثمان ومروى عن ابن عباس وابن عمرو زيد ابن ثابت رضى الله عنهم وقال أبو حنيفة وأصحابه هو الحيفض وهو القول المرجوع اليه لاحد وهو مذهب الخلفاء الراشدين والعبادلة الراضين وعامة الصحابة وجهود التابعين والسواد الاعظم من أكابر العلماء وأئمة الدين ولهم في هذا المدعى دلائل خارجية أشرفت على القطع وليس الموضع موضع استيفانها وجهه قد اشتملت عليها الآية وهي ما ذكره المصنف وحاصله أن المراد من القسرو الحيفض دون الاطهار والاقلامندوحة من ابطال موجب الخالص وهو الثلاثة وذلك لانه ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الاطلاق يلزم نقصانه عن مدلوله والا فلان زيادة عليه وكلاهما باطلان لامحالة فان قيل لانسلم لزوم الزيادة على الثلاثة على تقدير عدم الاعتبار بل الواجب بالشرع

المعنى الواحد المتخذة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولا توضع للنكرة قلنا الوضع اعم من الشخصى والنوعى وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية أن الحكم منى عن الكثير الغير المحصور والمفرد مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لانق العموم وهذا معنى الوضع النوعى لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد منهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافى ذلك لا يقال النكرة المنفية مجاز وان تعريف للعام الحقيقى لاننا نقول لانسلم انها مجاز كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو فرد منهم وقد صرح المحققون من شارحي أصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لاننا نقول فحينئذ يكون لفظ السموات موضوعا لكثير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عددا لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن أسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الاحاد لاننا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكلى لجزئياته

فلا تفاوت والظاهر أن ما ذكره الشارح مبنى على ما حقق في موضعه من أن أبرزه العدد من الوحدات لا غير (قوله وهذا معنى الوضع النوعى لذلك الخ) لفظ هذا الإشارة الى ما يتضمنه الكلام كانه قال قد ثبت باستعمالهم للنكرة المنفية حكم الواضع بأنه ككبار وقع نكرة في سياق النفي والحكم منى عن كل فرد منها وحكم هذا هو معنى الوضع النوعى والعلم أن الوضع بالمعنى الذى أشرنا اليه يختص بالحقيقة وله معنى آخر يختص بالمجاز وهو حكم الواضع بأن كل معنى للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة الممانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا محصورا والمتبادر من الوضع هو الوضع الشخصى فبما وضعت له بالوضع الشخصى والوضع النوعى بالمعنى الاول وليكن على ذكر من ذلك (قوله كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى) ورد عليه أنه لم يرد ههنا عموم الافراد واستغراقها فليت عامة بمقتضى التعريف وان أريد ذلك فقد استعملت في غير ما وضعت له بالوضع الشخصى ويؤيده نص رحمه فيما سبق بكونها موضوعة بالوضع النوعى وأجيب بأنه كلام على السند وقد يتكلف في الجواب بأن المراد بنفس النكرة ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وأما الوضع النوعى فبالنسبة الى وقوعها في سياق النفي (قوله انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها الخ) يعنى أنه انما يصلح للادنى وليس يستغرق بالنسبة اليها فخرج بالنسبة اليها بقيد الاستغراق وليس يصلح لتأنيده ضرورة أنه لا يطلق عليها فخرج بالنسبة اليها بقيد الصلوح (قوله لاننا نقول اراد بالصلوح الخ) الادنى أن يفسر الصلوح بما تتناولها الاقسام الثلاثة بأن ينضم الى المعنيين المذكورين قوله أو صلوح اسم لكل واحد من وحداته الذى هو نفس مدلول ذلك الاسم كى لا يتوهم في أول الرأى اختصاص الصلوح بالامر من نفي فيه بحث وهو أن تعميم الصلوح يوجب جعل ما تتضمنه المائة من الاحاد يصلح له المائة ولا يخرج جزئيات المائة من كونها أيضا يصلح له

ذلك المفهوم قال (كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى) أقول فان قيل لا ينافى هذا ما سبق من قوله وهذا معنى الوضع النوعى لذلك قلنا لان المستعمل في نفسه نفس النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها في سياق النفي فكان الواضع قال كل نكرة وقعت في سياق النفي فهى نفي كل فرد فان قيل اذا أودت العموم بالوضع النوعى هلا يكون مجازا فانه أيضا موضوع بالوضع النوعى قلنا للمساءرة أن للوضع النوعى معنيين أحدهما يختص بالحقيقة والاخر بالمجاز وما نحن فيه من الاول قال (لما يتضمنها المائة من الاحاد) أقول حصول هذا الاحتراز أيضا مبنى على التحقيق الذى ذكرنا من عموم سورة النفي فلا تغفل

لا يكون الا الاطهار الثلاثة الكاملة ويلزم مضمي البعض الذى وقع فيه التطلاق بالضرورة لا باعتبار انهما جيب العدة قلنا اما أن يجمع

من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام على قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع المنكر الذي يدل القرينة على أنه غير عام فعلى هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رأيت اليوم رجالا فان من المعلوم أن جميع الرجال غير مرئي (وان كان) أي الكثير (محصورا) كالعديد والتثنية (أورضع للواحد نخاص) سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد

وجوب التبرص في هذه المدة أو وجوبه شرعا وكل منهما مكابرة ظاهرة أما الاول فعسنى عسنى البيان وأما الثاني فعابنه أنه ثابت بالاقضاء والثابت بالاقضاء كالثابت بالعبارة في كونها بالشرع لا يقال نحن نمنع لزوم بطلان مسوجب الخاص ونقول الواجب بنفس النص اغماء ثلاثة اطهار وأما ذلك البعض فاعلم حسوب بالضرورة والاقضاء فلا يلزم البطلان لانقول فلا يبقى فائدة في ذكر الثلاثة ويكون الحكم الثابت وجوب تبرص ثلاثة وبعض

او النكل لاجزائه فاعترضه الدلالة بابقه أو تضمننا بـ هذا الاعتبار رسار صبيغ الجوع وأسماءها مثل الرجال والمسلمين والرعط والقوم بالنسبة الى الآحاد مستغرفة لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة (قوله والجمع منكر) المتعريف العام عند نفي الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسببات باعتبار أمر يشترك فيه سواء وجد الاستغراق أم لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغراقا أو لا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وطامعا عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والجمع منكر الجمع الذي يدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفي الدار رجال الا ان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل أو غيره بلزم ان يكون واسطة جمعا منكر أو نحوه على مقتضى عبارة المصنف لدخوله في قوله وان لم يستغرق فجمع منكر

وقد عرفت أن المائة ليست مستغرفة بالنسبة الى تلك الجزئيات فحينئذ يخرج أسماء العدم من تعريف العام بقوله مستغرق لجميع ما يصلح له لانها ليست مستغرفة بالنسبة الى بعض ما يصلح له اللهم الا ان يقال يكفي في عدم خروجها قيد الاستغراق للجميع انها مستغرفة لجميع ما يصلح له من نوع أعني باعتبار الدلالة التضمينية فالقول ان يقال أسماء العدم لها جزئيات وأجزاء فبالنظر الى الاول يخرج بقيد الاستغراق والنظر الى الثاني يخرج بقيد غير محصورة لا يقال قوله غير محصورة لا يخرج أسماء العدم مطلقا وذلك لانها وان كانت محصورة باعتبار الاجزاء لكنها غير محصورة باعتبار الجزئيات لانها قول محصورة وقع في سياق النفي فيقتضي انتفاء الحصر مطلقا (قوله أو تضمننا) هذا ما ناسمحه أو على اصطلاح الأصول والافاقاد المائة جزء لما صدق عليه المائة للموضوع الذي هو المفهوم السكبي (قوله مرفوع صفة لفظ) ويجوز ان يكون مجرورا كقوله صفة لكثير ومعنى استغراق الكثير أن لا يكون ثمن مما يتناوله اللفظ خارجا عن ذلك الكثير (قوله عند من يقول باستغراقه) نظر الى ظاهر قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لقد فسدنا حيث صح الاستثناء وان ردم جمع كونه الا لاستثناء بل هي صفة بمعنى غير (قوله يدل قرينة على عدم استغراقه) يرد على المصنف ما نقل عن الشارح من أن هذا التقسيم اغما هو باعتبار المعنى المتبادر من الوضع وهو الوضع الشخصي أو النوعي الذي ليس في الخارج فالمقسم هو اللفظ الدال على المعنى بالوضع والدال على المعنى بالقرينة ليس من أقسامه اللهم الا أن يقال القرينة اذا دلت على خروج بعض افراد الجمع المنكر مثلا فلان سلم ان دلالاته عن الافراد الباقية ليست بحسب الوضع غاية الامران خروج بعض الافراد منه بالقرينة فاقربته اغما لاحظ في عدم ارادة الخارج لافي الدلالة على الباقي وسيجيء في آخر البحث تنمة لهذا الكلام (قوله بل كل عام مقصود بالخ) اعترض عليه بجمع كون هذا الإيجاب السكبي مقتضى عبارة المصنف لان مراده من الجمع المنكر الذي يدل القرينة على عدم استغراقه ما لم تكن قرينة تخصصها العقل لان المخصص ان كان هو العقل فهو في حكم الاستثناء وبه لا يخرج العام عن كونه مستغراقا على ما سبأني وأجيب بأن ليس معنى ما سبأني من أن

قال (قوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه الخ) أقول يمكن أن يكون مجرورا صفة كثير كقيل معنى استغراق الكثير ان لا يكون ثمن مما يتناوله اللفظ خارجا عن ذلك الكثير قال (وعلى هذا التقدير الخ) أقول يعني على تقدير كون الجمع المنكرا عام عند من يقول باستغراقه وتخصيص الكلام أن بعض العلماء لم يشترطوا الاستغراق في العموم ولم يقولوا بالاستغراق في الجمع المنكر وان قالوا بعمومه وبعضهم شرطوه فيه ولم يقولوا به فيه وبعضهم شرطوه فيه وقالوا به فيه ولا يمكن لثاني فليست أملا قال

فسموا اللفظ باعتبار
الصيغة واللفظة أي
باعتبار الوضع على الخاص
والعام والمشارك والمؤول
وانما لم أورد المؤول في
القسمه لانه ليس باعتبار
الوضع بل باعتبار رأى
المجتهد ثم ههنا تقسيم آخر
لا بد من معرفته ومعرفته
الاقسام التي تحصل منه
وهو هذا

ونحوه وفساده بين (قوله أو باعتبار النوع كرجل وفرس) اشارة الى أن النوع يعرف الشرع قد
يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فإن الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى
اختصاص الرجل بأحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحسد والقصاص ونحو ذلك (قوله ثم
المشارك) ذكر نغرا الاسلام وغيره أن أقسام النظم صيغة ولفظة أربعة الخاص والعام والمشارك والمؤول
وفسر المؤول بمخرج من المشترك بعض وجوهه بعبارة الرأى وأورد عليه أن المؤول قد لا يكون من
لمشارك وزجه قد لا يكون بعبارة الرأى كما ذكر في الميزان أن الجملة والمشكل والحسن والمشارك اذا
لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كعب الواحد والقياس
يسمى مؤولا وأجيب عن الاول بأن ليس المراد تعريف مطلق المؤول بل المؤول من المشارك لانه الذي
من أقسام النظم صيغة ولفظة وعن الثاني بان غالب الرأى منناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد

المخصص اذا كان هو العقل فهو في حكم الاستثناء أن العام مستغرق بعد التخصيص كإني الاستثناء بل ان
العام اذا خص منه البعض بقريته الفعل فهو قطعي في الباقي كإني الاستثناء ولا يورث شبهة والا فالمراد
بالاستغراق ان كان ماهو بحسب اصل الوضع من غير ملاحظة القرينة المخصصة فالجمع المنكر مع
القرينة المخصصة عندهم يقول باستغراقها بدونها مستغرق بها أيضا وان كان الاستغراق بحسب
الارادة فالظاهر انه ليس مستغرق (قوله وفساده بين) قيل فساد ممنوع لان اللفظ الذي كان عاما ثم قامت
القرينة على خروجه عن عمومه لانسلم أنه عام حقيقة بل لو سمى عاما فباعتبار ما كان ولئن سلم أن
البعض يسميه عاما حقيقة فن الجائز أن يصلح البعض على عدم تسميته عاما ولا مشاحة فيه فان قلت
العام الذي خص منه البعض في نفسه عام لان نظامه جميع ما يصلح له قبل التخصيص وكذا بعد ذلك
المخصص بين أن ما خصص منه لا يصلح له فهو اذا منتظم جميع ما يصلح له بعد التخصيص قلت المخصص لا يجمع
الصلاحيه بحسب الدلالة بل بحسب الارادة نعم مرد على المصنف أن الاستغراق متفق في الجمع المنكر
بحسب الدلالة والوضع وان لم يستغرق بحسب الارادة ولو اعتبر الاستغراق بحسب المناسب للتقسيم
بحسب الوضع فليتنامل (قوله كما ذكر في الميزان الخ) قيل جعل المشارك قسما لما ذكر من الاقسام ليس كما
ينبغي الا أن يشرها صاحب الميزان بغير ما ذكر في هذا الكتاب من تفسيراتها (قوله لانه الذي من اقسام
النظم صيغة ولفظة) وذلك لان صيغة المشارك تدل بالوضع قبل التأويل على أحد مفهوماتها وبعده لم تتغير
تلك الدلالة فكان من اقسام الصيغة وللفظة بخلاف ان اقسام المؤول فان قلت النظر في هذا التقسيم ان
دلالة اللفظ بعينه على المعنى بالوضع من غير نظري امر آخر فلا يستقيم جعل المؤول من هذا القسم لان
دلالة الصيغة بواسطة انضمام التأويل اليها لا بمجرد اقلنا ملاحظة امر آخر في المشارك لا لاجل دلالة

المخصص اذا كان هو العقل فهو في حكم الاستثناء بل ان
العام اذا خص منه البعض بقريته الفعل فهو قطعي في الباقي كإني الاستثناء ولا يورث شبهة والا فالمراد
بالاستغراق ان كان ماهو بحسب اصل الوضع من غير ملاحظة القرينة المخصصة فالجمع المنكر مع
القرينة المخصصة عندهم يقول باستغراقها بدونها مستغرق بها أيضا وان كان الاستغراق بحسب
الارادة فالظاهر انه ليس مستغرق (قوله وفساده بين) قيل فساد ممنوع لان اللفظ الذي كان عاما ثم قامت
القرينة على خروجه عن عمومه لانسلم أنه عام حقيقة بل لو سمى عاما فباعتبار ما كان ولئن سلم أن
البعض يسميه عاما حقيقة فن الجائز أن يصلح البعض على عدم تسميته عاما ولا مشاحة فيه فان قلت
العام الذي خص منه البعض في نفسه عام لان نظامه جميع ما يصلح له قبل التخصيص وكذا بعد ذلك
المخصص بين أن ما خصص منه لا يصلح له فهو اذا منتظم جميع ما يصلح له بعد التخصيص قلت المخصص لا يجمع
الصلاحيه بحسب الدلالة بل بحسب الارادة نعم مرد على المصنف أن الاستغراق متفق في الجمع المنكر
بحسب الدلالة والوضع وان لم يستغرق بحسب الارادة ولو اعتبر الاستغراق بحسب المناسب للتقسيم
بحسب الوضع فليتنامل (قوله كما ذكر في الميزان الخ) قيل جعل المشارك قسما لما ذكر من الاقسام ليس كما
ينبغي الا أن يشرها صاحب الميزان بغير ما ذكر في هذا الكتاب من تفسيراتها (قوله لانه الذي من اقسام
النظم صيغة ولفظة) وذلك لان صيغة المشارك تدل بالوضع قبل التأويل على أحد مفهوماتها وبعده لم تتغير
تلك الدلالة فكان من اقسام الصيغة وللفظة بخلاف ان اقسام المؤول فان قلت النظر في هذا التقسيم ان
دلالة اللفظ بعينه على المعنى بالوضع من غير نظري امر آخر فلا يستقيم جعل المؤول من هذا القسم لان
دلالة الصيغة بواسطة انضمام التأويل اليها لا بمجرد اقلنا ملاحظة امر آخر في المشارك لا لاجل دلالة

(وفساده بين) أقول فساد ليس بين لان المصنف رحمه الله تعالى قد اختار فيما سيجي أن العام الذي
أخرج بعض افراده بغيره مستقل حقيقة في الباقي مطلقا والذي أخرج بمستقل حقيقة من حيث التناول
ومجاز من حيث الاقتصار فلما اختار هناك أن العام الخارج عنه بعض افراده حتى لم يبق فيه الاستغراق
حقيقة في الباقي وظاهر أن انتفاء الاستغراق موجب استغراق العموم لانه شرط فيه عندهم واجب ههنا
التعرض له بدرجته في الواسطة لانه موضوع للكثير بوضع واحد وليس بخاص ولا عام نعم سيعرض الشارح
رحمه الله تعالى على محتمل المصنف رحمه الله تعالى هناك فلما أراد الشارح رحمه الله تعالى اشارة الى ذلك كان
حق العبارة أن يقول أراد بقوله ونحوه كل عام متصور على البعض وسين فساده تأمل ولا تغفل قال

بالدلالة نص واجماع على ان تكميل الحيضة الاولى بالرأى فوجب تمامها ضرورة

عدم تجزئتها كافي عدده
 الامه وليس على هذا
 بطلان موجب التماس
 (قوله لا يكون بين الخ)
 قيل الفرق ظاهر لان
 الطهر في الاول قد انقطع
 بالحيز فيكون ظاهره
 واحدا بخلاف البعض
 من الثالث لان الامور
 المستمرة لا تعرضها
 الاعداد الا عند انتهائها
 الى الاضداد ورد بأن ذلك
 كما يتوقف على انتهاء
 يتوقف على ابتداءه وان
 جاز اطلاق الطهر الواحد
 على البعض من الاول
 بمجرد الانتهاء الى الحيز
 جاز اطلاقه على البعض
 من الثالث بمجرد الابتداء
 من الحيز ومن فصل
 الامر فعليه البيان (قوله
 وقد تفسرت به) لان
 ما ذكره القوم في جواب
 هذا السؤال عما كان
 قولهم ان الطهران كان
 اسما للمجموع فقد ثبت
 ما ذكرنا سابقا عن المنع
 وان لم يكن كذلك لزم
 انقضاء العدة بطهر واحد
 بل بأقل ضرورة اشتماله
 على ثلاثة اطهار وأكثر
 باعتبار الساعات (قوله
 وقوله تعالى فان طلقها الخ)
 لا خلاف في عدد الطلاق
 المشروع بين الاثمة وانما
 الخلاف في أن الطلع فسخ أو طلاق فلا هيبت الجنابة الى انه فسخ وهو القول القديم للشافعي

أو القياس أو التأمل في الصيغة كما في ثلاثة قرو ومعى كونه من أقسام النظم صيغة ولغة أن الحكم بعد
 التأويل مضاف الى الصيغة وقيل المراد به ال رأى التأمل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيل بالاشتراك
 والترجيح بالاجتهاد والتأمل في نفس الصيغة ليحقق كونه من أقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك
 موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حل على أحدها بالنظر في الصيغة أى اللفظ
 الموضوع لم يخرج عن أقسام النظم صيغة ولغة أى وضعا بخلاف ما إذا حل عليه بقطبي فإنه يكون نفسرا
 لا تأويلا أو قياسا أو خبرا وحده فإنه لا يكون بهذا الاعتبار من أقسام النظم صيغة ولغة وكذا إذا لم يكن
 مشتركا بل نفيًا أو مجملًا أو مشكلا فأزيل غفاؤه بقطبي أو ظني (قوله وأيضا الاسم الظاهر) فيسند
 بذلك لان المضمرة خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكأنه أراد ما ليس بمضمرة ولا اسم الاشارة والصفة

اللفظ على المعنى بل لتعيين المراد فيستقيم (قوله كافي ثلاثة قرو) فان الحنفية تأملوا في جوهر
 الكلمة فوجدوه قد وضع للمعنى الاجتماع ولهذا سميت القراءة قراءة لاجتماع الحروف والكلمات
 فملواها على معنى يناسب الاجتماع وهو الحيز المجتمع في الرحم دون الاطهار (قوله ومعنى كونه من
 أقسام النظم الخ) انما يضاف الحكم بعد التأويل الى الصيغة لما سبق من أن التأويل لتعيين المراد
 لا لاجل دلالة اللفظ فانها بالوضع كما كان قبل التأويل وفيه بحث لانه حينئذ يجب أن يجعل المفسر من
 اشترك أيضا قسما من هذا التقسيم لعدم ظهور فارق بينه وبين ذلك المؤول موجب لعدده من أقسام
 هذا التقسيم وعد ذلك المفسر من أقسام التقسيم الثالث اللهم الا أن يقال الحكم في المفسر يضاف الى
 المفسر القطبي لقونه بخلاف المفسر الظني (قوله وقيل المراد بغالب رأى الخ) أى قيل في الجواب عن
 الايراد المذكور وحده أنه ان هذا تعريف للمؤول الذي هو من أقسام النظم صيغة ولغة وكونه من تلك
 الاقسام لا يتحقق الا بتحقق الاشتراك والترجيح بالاجتهاد والتأمل في نفس الصيغة وقد عرفت من
 الجواب الاول ما في هذا الجواب من نوع ضعف ولذا أوردته بعده بقيل (قوله وكذا إذا لم يكن مشتركا
 الخ) يعنى أن الظني والمجمل والمشكك كالمشترك في انه اذا أزيل غفاؤه بقطبي يكون مفسرا وظني
 يكون مؤولا ولا يكون من أقسام النظم صيغة ولغة وقيل انها ليست من قبيل المؤول مطلقا كما أن
 اشترك اذا حل على أحد معنييه بقطبي أو بخبر واحد وقياس لا يكون مؤولا (قوله وكذا اسم الاشارة)
 أورد عليه أن الموصول أيضا خارج عن الاسم فواجبه الاقتصار على المضمرة واسم الاشارة وقد يجاب
 بأن الموصول من أسماء الاجناس وهو مردود بنصر مخرج النعامة بعدم كونه منهاذ كره في الاقليد وأجيب
 ايضا بانها على ما قيل واشتهر من جوز كون القسم أعم من المقسم من وجده لان الموصولات داخلية في

(أو التأمل في الصيغة كافي ثلاثة قرو) أقول بيانه أن الحنفية حملوا القراءة على الحيز دون الاطهار
 خلافا للشافعية لانهم تأملوا في نفس جوهر الكلمة فوجدوه قد وضع لمعنى الاجتماع حتى ان القراءة
 انما سميت قراءة لاجتماع الحروف والكلمات بل القرينة أيضا على ما قيل فملواها على معنى يناسب
 الاجتماع وهو الحيز المجتمع في الرحم دون الاطهار قال (قيل بذلك لان المضمرة خارج عن الاقسام وكذا
 اسم الاشارة) أقول لا يخفى ما يرد على ظاهر عبارته وتوجيهها أن المضمرة نفيًا عن الله تعالى لما أراد أن
 يتسم الاسم اولاً بالصفة والعلم وانتم الجنس فكان المضمرة واسم الاشارة خارجين عن هذه الاقسام فيد
 الاسم بالظاهر لا يخرج المضمرة وأراد غير اسم الاشارة بقريته التفسير ولا يمكن أن يراد بالاسم الظاهر
 ما يقابل المشترك حتى يشملها أيضا لانه لا اصطلاح فيه فبطل ما قيل زعم العلامة ان هذا تقسيم الظاهر في
 مخالفة المضمرة ثم أخرج عنه اسم الاشارة أيضا والحال أن المضمرة واسم الاشارة وهما مضمرة وان

أنه طلاق وهو مذهب
 جماهير الأئمة من السلف
 والخلف والقول الجديد
 للشافعي وفي أنه يلحقه
 صريح الطلاق أم لا فقال
 أصحابنا والثوري
 والأوزاعي نعم وروى عن
 ابن مسعود وأبي الدرداء
 وقال الشافعي وأحمد لا
 وهو مذهب ابن عباس
 وابن الزبير وجعل نحر
 الإسلام وغيره من صحابنا
 كونه طلاقاً مشروعاً
 الصريح بعده من فروع
 العمل بالخاص وتابعه
 المصنف في ذلك كما ترى
 ونقصه - ييل المقام ان
 أصحابنا حملوا قوله تعالى
 الطلاق مرتان فامسك
 بمسروف أو مسرج
 باحسان على الطلاق
 الشرعي أعم من أن
 يكون رجعياً أو غيره إذ
 لا دليل على التخصيص
 وليس معه وقيل الذي ذكر
 والرجعي ربما يكون بكرة
 واحدة وقالوا معناه ان
 الطلاق الشرعي تطليقة
 بعد تطليقة على التفريق
 دون الجسع والارسال
 دفعة واحدة كقوله ثم
 ارجع البصر كرتين
 وقولهم ليبتك وسعديك
 وحنانك وهذا ذيل ونحو
 ذلك من الشائى الذي يراد
 به التكرير دون التثنية
 أى كرتين بعد كرتين

بمقتضى هذا انقسام اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق والضارب لفظ
 مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا معنى
 قولهم ما دل على ذات مبهمه ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان
 والالتفات ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعول ومعنى المفتاح هو الفتح مع
 المفعول اذ التعبير عما يصدر عنه العمل أو يقع عليه بالفاعل أو المفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان
 والالتفات بالمفعول والمفعول والمقتل أن يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة تكون على وزن الفاعل
 العام وان لم تدخل فيما قسم اليه من الصفة واسم الجنس (قوله ولقائل أن يقول الخ) وأجيب عنه
 بما تقرر من أن المقصود الاصلى في الصفة هو المعنى المصدرى وملاحظة الذات المهمة لضرورة قيام
 المعنى بها ولذا عرفت والصفة بما دل على ذات مبهمه باعتبار معنى هو المقصود فنية المصنف على الاول
 يجعل المعنى المصدرى مقدما فى الذكرو الاعتبار مع تأخره بالذات عن الذات وعلى الثاني باذخال مع
 على وزن المشتق الدال على الذات المهمة فان مع كثير اندخل على التابع كقوله تعالى ان الله معنا فكان كل
 من المعنى المصدرى والذات داخل فى الموضوع له لكن الاول بالقصد الاصلى والثاني بالتبع لخرج
 بقيد الدخول مثل أحمر علما نظرا الى المعنى الاصلى لانه ليس يجوز وخرج بالقبض الثاني أسماء الزمان
 والمكان لان المعنى وان كان جزءا منها لكنه ليس مقصودا بالذات بل الامر بالعكس وفيه بحث لان
 الاكثر دخول مع على المتبوع يقال جاء الوزير مع السلطان ولا يقال جاء السلطان مع الوزير ولو سلم فقد
 صرح الشارح فى بحث الاستعارة التبعية من المطول أن المعنى مقصود أصلى فى أسماء الزمان والمكان
 والالتفات أيضا وقد يجاب عن أصل السؤال بأن المراد بوزن المشتق وزن جنس المشتق أى وزن مشتق
 كما لضارب والمضروب وقرىب منه ما يبدل المراد بوزن المشتق وزن المشتق المحض وهو الفاعل
 والمفعول فكانه قال الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع الفاعل والمفعول فصفة
 وهذا يصدق على جميع أسماء الفاعلين والمفعولين من غير الثلاثى المجرد وعلى الصفات المشبهة لكن يرد
 النقض على الاحراز أيضا لتعبير عن معنى الفاعل والمفعول بوزن الضارب والمضروب تسامح كما لا يخفى
 واعلم أن هذا التوجيه مبنى على أن يعبر بوزن المشتق فى جانب الموضوع له وجزء من معنى الاسم بأن يجعل
 ويصدق عليها احد المعرفة وكل ما هو كذلك لا يخرج عن هذا التقسيم لانه خارج بجميع الاسماء لكونه
 دائرا بين النقي والاثبات فالمراد بالظاهر ما يقابل المشترك نعم يرد على الشارح رحمه الله تعالى انها كما
 خرجا عن الاقسام فقد خرج عنهما الموصولات أيضا فوجه الاقتصار عليهما الا انهما داخلتا فى العام
 لان المراد بالعام ما وقع قسمان الصفة واسم الجنس والموصول وليس منها والقول يجوز كون القسم
 أعم من المنقسم من وجه كلام ظاهرى قال (ولقائل أن يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة الخ)
 أقول هذا الاعتراض اغماز على توجيه الشارح كلام المصنف رحمه الله تعالى لا على ما أفادته عبارة
 المصنف موافقا لما تقرر عند الجمهور وتخصيصه موقوف على مقدمة يستقر عليها رأى الشارح وسائر
 المحققين وهى أن الاسم قد يوضع لذات مبهمه باعتبار معنى معين هو المصنف فيتركب مدلوله من ذات
 مبهمه لم تلاحظ معها خصوصية أصلا ومن صفة معينة مقصودة فيصح إطلاقه على كل منصف بتلك
 الصفة ومنه يسمى صفة وذلك المعنى المعترف به يسمى معصما كضارب ومخرج وأفضل وعطشان ونحو
 ذلك ويلزم ذكر موصوف معه لفظا أو تفصيلا لتعيين الذات التى قام بها المعنى وقد يوضع لذات معينة
 ولا يلاحظ معها شئ من المعانى القائمة بها فتكون اسما لا يشبهه بالصفة قطعا كقرس وأبل ونحوهما
 وقد يوضع لها يلاحظ فى الوضع معنى له نوع تعلقها وذلك على قسمين الاول أن يكون ذلك المعنى خارجا

انتبهن والبابا بعد الباب لا البابين وهكذا فقيه دليل على أن الجمع بدعة غير مشروع بخلاف الشافعي وان قوله فامسك بمسروف أو

تسريح الآيه تخيير لهم
 بعد ان علمهم كيفية
 الطلاق المشروع بين ان
 يسكوهن بحسن العشرة
 والقيام بما وجبهن وبين ان
 يسرحوهن السراح
 الجليل الذي علمهم اعم
 من ان يكون بالمراجعة
 او بالطلاق مرة اخرى
 ومن ترك الرجعة حتى
 تسين بالعدة او بايقاع
 الثالثة ثم قال فان خفتن
 ان لا يقيما حدود الله
 فلا ينح عليهما فيما
 اقتدت به اى لا اثم على
 الرجل فيما اخذوا عليها
 فيما اقتدت به نفسها
 وفي تخصيص فعلها في
 الاقتداء مع انها لا تنحل
 به ولا يتم الخلع الا بفعل
 الرجل تقر برفعه فكان
 بينا بطريق الضرورة ان
 فعله هو الذي تقر فيها
 سبق من الطلاق وان
 الاقتداء طلاق لا فسخ
 وانه نوعان بمال او بعين
 مال ثم قال فان طلقها اى
 بعد الطلاق المذكور
 الموصوف بالتكرار في
 صدر الآيه كلاهما او
 أحدهما اقتداء واستوفى
 نصابه فلا فعل له من بعد
 حتى تسكع زواج غيره فهو
 ليس على مشروعية
 الطلاق بعد الخلع وعلى
 ان السكاح تولاه النساء
 خلافا لما في قولها وفيما

أو المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل أو المفعول لا بالافعل والفعولان والفعل
 والمستفعل والمفعول وهو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلاً هو اليباض والافضل مع الافعل ولا
 معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخبير هو الخبر به مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدرج
 هو الاستخراج والمدرجة مع المستفعل والمفعول وان منع ذلك بمنع خروج اسم المكان الا لقطع بآن
 القول بأن معنى المقتل هو القتل مع المفعول ليس بأبعد من القول بأن اليبض معناه اليباض مع الافعل
 والمدرج معناه المدرجة مع المفعول (قوله وهما) اى العلم واسم الجنس امامشتقان كما تم ومقتل

قول المصنف مع وزن المشتق متعلقا وكان وهما فوجبه آخر ادعى جريد الدين الشافى سماعه من
 المصنف حاصله ان يجعل مع مشتقاً موضع حتى يكون مقارناً له وزن المشتق مع المشتق منه وجزء من
 الموضوع له ويراد بوزن المشتق هيئته والمعنى ان الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له كالأمرين
 المشتق منه ووزن المشتق فصفة وهذا صادق على كل صفة فان ما اشتقت هي منه موضوع لمعنى وهيئتها
 موضوع لمعنى آخر كهيئته الضارب والعطشان وغيرهما فلا يرد منع انعكاس التعريف لكن يرد منع
 اطراده لصدقه على أسماء الزمان والمكان والآلة ولم يجعلها أحد من الصفات ولعل المصنف انتم
 مخالفة انقوم في الاستطلاح وجعل المذكرات من الصفات فانه لا يتأشى عن مخالفة في مواضع
 ويؤيده تصريحهم بان الاستعارة التبعية انما تجرى في الحروف والافعال والصفات فان الأسماء
 المذكورة ليست من الحروف والافعال فلزم ان تكون من الصفات (قول المصنف فان تخصص معناه فاعلم)
 يدل يدل فيه علم الجنس لان التخصص اعم من الخارجى والذهنى وفيه نظر اذ لو اعتبرنا التخصصات الذهنية
 في اعلام الاجناس لاستلزم عدم اطلاقها على الافراد الخارجية والا قرب ان يقال عليه الاعلام
 الجنسية تقديرية لضرورة الاحكام فلا ضير في خروجها عن قسم العلم ودخولها في مقابلة كما اشار اليه

عن الموضوع له وسبباً باعتبار التعمين الاسم أجزاء كاجزاء اجعل عمل الذات فيها جسر وكلاهما اذا جعلت
 اعمالاً الاربع في انفسها وجعلت سبباً لوضع الاجزاء من مفهوم اللفظ الثانى ان يكون ذلك المعنى
 داخل في الموضوع له فيتركب من ذوات معينة ومعنى مخصوص كاسماء الآلة والزمان والمكان والاداب اذا
 جعلت اسماً للذوات الاربع مع داليتها وهذا ان التسمان أيضاً من الاسماء ولا يقعان صفة لشيء لكن ربما
 يشبهان بالصفة والقسم الاخير اشد اشتباهاً بها لان المعنى المعبر في الوضع داخل في مفهوم كل منهما
 واستدل على ان المقصود هو المعنى أو الذات بأن الاول لا يوصف بوصف به والثانى بالعكس اذا عرفت
 هذا فاعلم ان المصنف رحمه الله تعالى لما أراد ان يبين الصفة بحيث تتمازج الاسم المشبه بالصفة جعل
 المعنى المصدرى مع تأخره عن الذات بالذات مقدماً في الذكر والاعتبار على الذات المهمة التي يدل عليها
 وزن المشتق اشارة الى ان المقصود الاصلى في الصفة هو المعنى المصدرى وانما لاحظ الذات لضرورة قيام
 المعنى بها وقد نبه على هذا التردد من التبعية بادخال مع على وزن المشتق الدال على الذات فان مع كثيراً
 ما تدخل على التابع كقوله تعالى ان الله مع الصابرين وغير ذلك حيث قال الاسم الظاهر ان كان معناه
 عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة تجعل مع متعلقاً بوضع وزن المشتق مندرجاً تحت الوضع
 وأراد بما وضع له المشتق منه المعنى المصدرى وما وضع له وزن المشتق الذات فكان كل من المعنى المصدرى
 والذات داخل في الموضوع له لكن الاول بالمقصود الاصل والثانى بالتبع فكانه قال ان كان معناه عين المعنى
 المصدرى المقصود بالذات والذات المقصود بالتبع فخرج الاعلام المشتقة نظراً الى المعنى الاصلى كاجر
 لا للمعنى المصدرى ليس جزءاً من الموضوع له فيها لكنه ليس مقصوداً بالذات بل الامر بالعكس لكن
 الشارح انصرف بقصر النظر على ظاهر وزن المشتق ولم يعتبر منه لا الذات فان تكب الى التوجيه

ذهب اليه ترك العمل بالخاص وهو باطل والآية نزلت في نابت بن قيس بن شماس وامرته جيلة أو زيب بنت ولا

فكرة

ولا يصح التمثيل بغير ضارب لانه جعل الصفه قسيما لاسم الجنس اولا كزيد ورجل والاشتقاق يشتر
تارة باعتبار العلم فيقال هو ان نجد بين اللفظين تناسبا في أصل المعنى والترتيب فترد أحدهما الى الآخر
المردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار الحمل فيقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في
حروفه الاصول وترتيبها فتجعلها الالهي معنى يناسب معناه فالأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه ولا
يجوز أن العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصل المنقول عنه فالمشتق حقيقة
هو اسم الجنس لا غير (قوله ان اريد منه المسمى بلا قيد فطلق) مشعر بان المراد بالطلق نفس المسمى

الفاضل المشرب في حواشي المطول (قوله ولا يصح التمثيل بغير ضارب) قيل فيه نظرا لصفة التمثيل
به أيضا اذا جعل علما ثم اتفق اشتراكه لكثرة العلمين به فانه يكون اسم جنس مشتقا حينئذ (قوله تارة
باعتبار العلم الخ) التعريف الاول باعتبار حال المنعلم والتعريف الثاني باعتبار حال واضع اللفظ ثم
اعتبار التناسب في اللفظ للاختراز عن مثل تعدد وجلس ثم اعتبار التناسب في المعنى للاختراز عن مثل
ذهب رذبه ثم الظاهر من قوله والترتيب أن التعريف بمطلق الاشتقاق فيدخل مثل جيد من الجذب
ولو قال والترتيب لا يختص بالاشتقاق الصغير كالتعريف الثاني ثم الحق أن أحد اللفظين المتناسبين متعين
لكونه مشتقا وهو الدال على معنى الآخر بالزيادة ولهذا التعريف خلوعن الدلالة على ذلك اذ لا يعلم
منه أنه هل يصلح كل واحد من اللفظين أن يرد الى الآخر حتى يكون تعارضا للمشتق والمشتق منه بالاعتبار
أم أحدهما في نفسه متعين لان رد الى الآخر كما هو الحق (قوله ولا يجوز أن العلم لا يكون مشتقا) لان
النسبة بين الشئيين لا تعقل الا باعتبار صفة لهما ومعنى العلم ليس الا ذات المسمى فلا تتحقق فيه من
هذه الحيثية المناسبة بينه وبين غيره التي هي شرط الاشتقاق وفيه بحث لان جهة المناسبة لا يلزم أن
تكون داخلية فيه بل يجوز ان يكون لازمه مناسباً للمشتق منه ويمكن هذا الاعتبار في الاشتقاق عند
المحققين ألا يرى أن صاحب الكشاف صرح بان الاسم مشتق من السمولانه تزويده بالمسمى واشاره بذكره
ولاشك أن الإشارة الى الرفع خارجة عن مفهوم الاسم وبالجملة اذا كان لشيء معين صفة بها تناسب معنى
آخر فقد يؤخذ باعتبار تلك المناسبة لذلك الشيء علم من اللفظ الدال على ذلك المعنى وتكون تلك المناسبة
سببا لترجيح الأخذ على سائر الاقناظ بحسب علمه فالاشتقاق في هذا باعتبار المعنى العلمي لا الجنسي
كالبران والعيوف (قوله مشعر بان المراد من المطلق الخ) أوجب عنه بأن كلام المصنف مبني على

والاعتراض ما رأى من اشتغالات والتعقبات بحيث استند الاختراز عن اسم الزمان والمكان والآلة الى
وزن المشتق بتقييده بوزن الفاعل والمفعول وما ورد أن هذا مما لا دلالة للفظ عليه التبعي دفعه الى
الشيوع ثم رتب عليه الاعتراض بما ليس على وزن الناعل والمفعول والشيعة تنبئ عن الثمرة ثم ان
المصنف ذكر أقسام الاسم المشبه بعضها بالصفة حيث قال والاي وان لم يكن كذلك بأن لا يوجد فيه
المعنى المصدرى أصلاً أو يوجد ولكن لا يدخل في الموضوع له أو يدخل ولكن لا يكون مقصودا فان
تنقص معناه فعلم والاقسام جنس وعقل من العلم واسم الجنس اما مشتق أو لا فالعلم الذي ليس بمشتق هو الاسم
الحض الغير المشبه بالصفة كزيد مثلا والمشتق المشبه بها كاحمر ويدخل فيه علم الجنس لان الشخصى أعم
من الخارجي والذهني والاسم الذي ليس بمشتق هو الاسم الحض الغير المشبه بها أصلا بل كابل وفرس
والمشتق هو المشبه بها أشد اشتباها كاسماء الزمان والمكان والآلة ولا يجوز أن ليس المراد بكون العلم
مشتقا اشتقاقه نظرا الى المعنى العلمي بل الى لاصل المنقول عنه المعبر في حال العلية في الجملة ولهذا يجوز
العامة دخول الاسم عليه فاندفع قول الضرير ولا يجوز أن العلم لا يكون مشتقا الخ ان أراد به الطعن كما هو
الظاهر هذا ما تبسرت من تقرير المصنف وتحقيقه بعون الله الملك الفتاح وحسن توفيقه قال
(قوله ان اريد منه المسمى بلا قيد فطلق مشعر بان المراد الخ) أقول لعله انما استفاد هذا الاشعار من

عبد الله بن سلول أو بنت
سلول أو حبيبة بنت سهل
الانصارية على اختلاف
روايات سردت في دواوين
السنة وفي مسند أحمد
وغيره وكان ذلك أول خلع
في الاسلام فلا يردان
أكثر الاحاديث يدل على
ان الآية نزلت في الرجعي
وانه لا دليل على ان الخلع
طلاق وانه يلحقه الصريح
لان المعتبر عموم اللفظ
لا خصوص السبب ولا
عبار في دلالة الآية على
المقصود والاحاديث
وان سلم دلالتها على ان
الآية نزلت في الرجعي
فلا تدل على ان المراد من
الطلاق الآية هو الرجعي
وبينهما جوارح عيشفان
قيل فاذا كان الصريح
باحسان طلاقا ثالثا فقوله
فان طلقها يكون زبيعا
أو تكرار اقلنا قوله
فسر ببحسان مسوق
ليبان مشروعية الثالث
وقوله فان طلقها ليبان
حكمه وأثره المستتر
عليه على معنى انه ان
طلقها الثالثة اختبأ
لاحسد الامرين
المشروعين الجائزين له
فحكمه ان لا تحمل له حتى
تنكح زوجا غيره فلا
يلزم الترييع ولا التكرار
فان قيل فلا تدل الآية على مشروعية الطلاق عقيب الخلع لان دخول الألف في اللفظين على هذا لا يتبعين لاحتمال كونه بيانا

عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعسوفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جامعي رجس لم يمكن ان يكون الرجل متعينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم كل من الاقسام وعم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق رضع للواحد التوعى

لأن شرح قلت لما كان قوله فان طلقها متصلا بالافتداء الذي تضمنته التالفتان على ما يدل عليه سياق النظم وذهب اليه عامة المفسرين يكون الافتداء مقدما على الشرح والايلازم اثر يبع على ان تقدمه على الافتداء انما يقيد جواز كون التالفتان الثلاث كلها أو بعضها افتداء فيدل على جواز الثالث مع سبق الافتداء ومن غير سببه وهو المطلوب فان قيل لو كانت الفاء للترتيب والتعقيب بلا تراخي لم الزيادة على الكتاب وترك العمل بموجب الفاء في قوله وان طلقها في ثبات مشروعيه الطلقة الثالثة وايجاب التعليل بعدها من غير سبق الافتداء قلنا لان

دون الذرد وليس كذلك للقطع بأن المراد بقوله تعالى فصر برقية مؤمنة تحرر فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشئ من العوارض (قوله فهو ما وضع) لما كان الخارج من التقسيم بعض أنواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابله بعض أقسام المعرفة وهو المبهود الذهني أو رد تعريفي المعرفة والنكرة على ما يشمل الاقسام كلها (قوله عند الاطلاق للسامع) قيدان للتعيين وعدمه والا حسن في تعريفهما ما قيل ان المعرفة ما وضع يستعمل في شئ يعينه والنكرة ما وضع يستعمل في شئ لا يعينه

ما ذهب اليه الاكثرون من ان اسم الجنس موضوع للفرد المنتشر فيكون المسمى نفس الفرد وأيضا سيصرح الشارح بأن مسمى اللفظ بعم مفهوم اللفظ وافراده فيقال لكل من زيد وعمر وانه مسمى الرجل وعلى التقديرين اشعار كلام المصنف بأن المراد في المطلق ليس الفرد غير مسلم فان قلت اذا كان المراد بالمسمى الفرد ليقى لقوله انحصار كلها أو بعضها معينا أو منكرامعنى قلت غاير الاقسام انما هو بالحيشيات والاعتبارات واعتبار كون المسمى غير معين مثلا غير اعتبار كونه لا يقيد كما ان اعتبار كونه معينا غير اعتبار كونه مقيدا فانهم لا يعتبرون تعيين الشئ من القيود والمعارف أيضا توصف عندهم بكونها مطلقة ومقيدة وقد يجاب أيضا بأن المقصود الاصل نفس المسمى دون الفرد وانما جاءت الفردية بالنظر الى امر عارض مثلا في قوله تعالى فصر برقية أو بد بالرقية نفس المسمى بمعنى أن خصوصية الفرد ليست ملحوظة أصلا وانما جاءت من اضافة التعرير اليها لانه لا يقع الا على الفرد كما يقال في العهد الذهني نحو ادخل السوق أن المراد نفس المسمى والخصوصية من القرينة وأنت خير بأن هذا المعنى مما يشتمل في العام والنكرة على ما لا يخفى وظاهر كلام القوم أن العهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة لكن المصنف يلتفت اليه (قوله يستعمل في شئ يعينه) ليس المراد به التعيين الشخصي والالام يصدق التعريف على غير العلم الشخصي بل المراد التعيين بوجه ما وقيد الحيشية مراد أي يستعمل في شئ معين من حيث انه معين والمراد بالشئ المذكور في التعريف أعم مما وضع اللفظ المستعمل فيه له كافي الاعلام

حل المسمى على الطبيعة النوعية بملاحظة رجوع ضمير انحصار في المتن الى المسمى وقوله في الشرح لان المطلق رضع للواحد التوعى فليتامل قال (وليس كذلك للقطع بأن المراد الخ) أقول يمكن دفعه بأن المقصود الاصل نفس المسمى دون الفرد وانما جاءت الفردية بالنظر الى امر عارض مثلا في قوله تعالى فصر برقية أو بد بالرقية نفس المسمى بمعنى أن خصوصية الفردية ليست ملحوظة أصلا وانما جاءت من اضافة التعرير اليها لانه لا يقع الا على الفرد كما يقال في العهد الذهني نحو ادخل السوق واشتر اللحم أن المراد نفس المسمى والخصوصية من القرينة وان هذا قيل انه في المعنى كالنكرة قال (قوله عند الاطلاق للسامع قيدان للتعيين وعدمه والا حسن الخ) أقول اعلم أن المعاني الموضوع لها سواء كانت معاني الحروف والنكرات معلومة للواضع حال الوضع وهو ظاهر وكذا المنكلم حال الاستعمال والالام يصدق كلامه مقصوده وكذا للسامع لان الكلام فيهما اذا كان عالما بالوضع والالام يصدق كلامه مقصوده وكذا للسامع لان المعنى معلوم في العهد الذهني والنكرة لا يحصل الا بما قال بعض الافاضل ان التعريف يقصد به معين عند السامع من حيث انه معين كانه أشار اليه بذلك الاعتبار وأما النكرة فتقيد بقصد المتكلم في النظر الى المعين من حيث انه ذاته ولا يلاحظها تعينه وان كان معينا في نفسه لكن بين مصاحبة اليقين وملاحظة الفرق حسلي ومهتدي تصوير ذلك مقدمة هي أن فهم المعاني من الالفاظ بمجموعة اللفظ واللم به فلا بد أن تكون المعاني مقصودة مما تارة بعضها عن بعض عند السامع فاردل باسم على معنى فاما أن يكون ذلك لا اعتبار أي كون المعنى معينا عند السامع متميزا في ذهنه ملحوظا معه أولا فالاول يسمى معرفة والثاني نكرة والمصنف رحمه الله تعالى أشار الى هذا التحقيق حيث اراد بالاطلاق الاستعمال بقوله يصدق كرام السامع وجعل عند الاطلاق

والعبر

ذلك وانما يلزم لو كانت الطلقة ثالثة من نية بالفاء على الافتداء فقط وقد علمت انها مرتبة

فالمعتبر في التعيين وعدمه أن يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الإطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب إليه المصنف رحمه الله تعالى لأنه إذا قال جاني رجل يمكن أن يكون الرجل معيناً للسامع أيضاً إلا أنه ليس بحسب دلالة اللفظ (قوله واعلم أنه يجب الخ) يريد أن يميز الأقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحقيقتين والاعتبارات والحقيقتان قد دللتا فبان كالموضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لا فراد معنى واحد كما في لفظ العيون فإنه عام من حيث أنه وضع وضعاً

ووضع لما يصدق عليه كما في سائر المعارف ثم إن هذا التعريف مبني على ما اشتهر بين أهل العربية أن غير العلم من المعارف موضوع لعان كناية لكن غرض الوضع من وضعها لها أن تستعمل في أفرادها والحق كما أشار إليه الفاضل الشريفي في حواشي المطول أم موضوعه لكل معنى منها وضعاً واحداً عاماً فلا يلزم كونها مجازاً أو الاشتراك لعدم تعدد الأوضاع (قوله فالعبر في التعيين الخ) حاصل الفسوق بين المعرفة والنكرة أن في لفظ المعرفة إشارة إلى أن مفهومها معلوم بوجه ما بخلاف النكرة فإن معناها وإن كان معلوماً للسامع أيضاً لكن ليس في لفظها إشارة إلى تلك المعلومية وهذا يظهر صريحاً كون الضمائر الراضية إلى النكرة معرفة مع كون المرجوع ليه نكرة وكذا صريح كون المعرفة بلام الهد معرفة مع كون المجهود نكرة كما في قوله تعالى كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول (قوله ولا بما عند السامع دون المتكلم) أي لا اعتبار في المعرفة بكون المستعمل فيه معيناً عند السامع في نفس الأمر حتى يكون اللفظ مجسداً لذلك بدون دلالة على ذلك التعمين معرفة ولا في النكرة بكون المستعمل فيه غير معين أي غير معلوم عند السامع في نفس الأمر لأنه معلوم عنده في نفس الأمر كل من المعرفة والنكرة إذا الكلام فيما كان عالماً بالوضع واللام بقدها لتمامه قيل وقائل أن يقول مراد المصنف بكون الموضوع له في المعرفة معيناً للسامع عند الإطلاق كونه معيناً بحسب دلالة اللفظ بحيث

وللسامع قيد بن للتعين وعدمه كما اعترف به الشارح رحمه الله تعالى وأراد بقوله إذا لفرق بين المعرفة والنكرة في التعيين عند الوضع إنما لا يقتضيان بالتعين في المعرفة وعدمه في النكرة عند الوضع لهما مستويان فيه بالنظر إليه وبقوله لأنه إذا قال جاني رجل يمكن أن يكون لرجل معيناً للمتكلم أنه يمكن أن يكون كذلك لكن الواضع لما لم يعتبر التعيين بالنظر إليه في المعرفة لم يلتفت إلى ذلك التعيين بل بالنظر إلى السامع لأنه المعتبر عند الواضع فكان المصنف قال المعرفة ما وضع معتبراً للواضع تعيينه عند السامع حال الاستعمال والنكرة ما وضع لشيء غير معتبر للواضع تعيينه عند السامع حال الاستعمال إذا عرفت هذا فاعلم أن تعريف المصنف لهما أحسن مما نقل الشارح أما أولاً فلأن الموضوع له فيهما مدكور فيما اختاره دون ما نقل الشارح وأما ثانياً فلأنه قد عرفت أن مدار الفرق بين المعرفة والنكرة ملاحظة حال السامع واعتبار التعيين والامتناع عنده وعبارة المصنف تفيد دون ما نقل ثم إن قول الشارح فالمعتبر في التعيين وعدمه أن ذلك بحسب دلالة اللفظ إلى آخره منظوره فيهما أما هذا القول فلاه وإن كان مستلماً في نفسه لكنه لا يخاف ما ذكر المصنف كما تحققت وأما قوله بحالة الإطلاق فلما عرفت أن مراده بالإطلاق الاستعمال والشارح اعترف بكونه معتبراً لأنه ما أخذ فيهما استحسانه من التعريفين وأما قوله دون الوضع فلما عرفت أن المراد له لاسواه عند الواضع وهو مطابق للواضع وأما قوله ولا بما عند السامع فلما عرفت أنه مدار الفرق فكيف لا يكون معتبراً وأما قوله لأنه إذا قال جاني رجل يمكن أن يكون الرجل معيناً للسامع أيضاً فلذلك قد عرفت أن هذا الامكان لا يكفي في كونه معرفة بل لابد من اعتبار الواضع ذلك التعيين وملاحظته الحمد لله ملهم الصواب وإليه المرجع والمآب قال (يريد أن يميز الأقسام المذكورة) أقول اعلم أن أكثر ما يكون اعتبار الحقيقتين في التفسيرات لتعصيل التباين والاختلاف الزواج وهو صواباً التكرار مستوفياً بصوابه فقوله من ين قبل الإطلاق وحال منه على ما يدل عليه قوله فإن أطلقها أي بعد المراد من لا قبل ذلك

فإن بعض الأقسام قد يجتمع مع بعض أو بعضها
لا مثل قولنا جرت العيون
فمن حيث أن العيون
وضمة متارة للباصرة
وتارة لعين الماء تكون
مشتركة بهذه
الحقيقتين ومن حيث أن
العيون شاملة لأفراد
تلك الحقيقة وهي عين
الماء مثل أن تكون عاسة
بهذه الحقيقتين فاعلم أنه
لا تناقض بين العام والمشارك
يمكن بين العام والخاص
تناقضاً فلا يمكن أن يكون
اللفظ الواحد خاصاً
وطاماً بالحقيقتين فاعتبر
هذا في البوق فإنه سهل
بعد الوقوف على الحدود
التي ذكرنا

على التلخيص اللتين
كلاهما أو أحدهما
افتداء فإن قيل هذا
يقضي أن لا يشترع المانع
الأبعد التبيين قلت
تخص الافتداء بالثالثة
والافتداء غير مرتب
بالفاء عليهما (قوله ذكر
الطلاق الموقف للربعة
مرتين الخ) على بنا الفاعل
من الاعتقاد كما في قوله
تعالى عقبه نقاشاً في قلوبهم
أي أورثه ويقال اطل
أكسب عقبته سقماً أي
الطلاق الذي يورث صحة
الربعة وجواز العود إلى

الحقيقة مثلا

واحد الافراد العين الجارية وشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة
والشمس والذهب وغير ذلك وقد تماهيا كالوضع للكثير غير محصور والوضع لواحد اول كثيرا محصور واللفظ
الواحد لا يكون عامرا خاصا باعتبار الحثيين لان الحثيين متناقضان لا يجتمعان في لفظ واحد وما ذكر
من أن الكثرة الموصوفة خاصة من وجه عام من وجه فيصير جوابه هذا غاية ما تنكفت لتقرر بهذا
التقسيم وتبين أقسامه والكلام بعد موضع نظر (قوله فصل) لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم

يفهم السامع عند استعماله شيئا بهينه من حيث هو كذلك فالتقييد بالسامع لافادة أن الغرض الاصل
من وضع المعرفة انما هو افادة السامع منها ما هو معين عنده ولذا قال الادباء المعرفة ما يعرفه مخاطبك وعلى
هذا لا يبعد ان يقال تعريف المصنف أحسن من تعريف الشارح أما أولا فلانه مبني على مذهب
مروج بخلاف تعريف المصنف وأما ثانيا فلان الموضوع له مذكور في تعريف المصنف دون الشارح
وأما ثالثا فلان مدار الفرض دلالة اللفظ على معهودية مفهومه عند السامع في المعرفة دون التكرار
والسامع مذكور في تعريف المصنف دون وأما رابعا فلان التعيين الذي أشار اليه و بدل عليه باللفظ
في المعرفة دون التكرار ما هو حالة الاطلاق كما يفهم من قوله يستعمل في شيء بعينه وفي تعريف المصنف
دلالة على ذلك: ون تعريف الشارح فقوله الشارح ولا عبرة بحالة الاطلاق محل بحث لكن لا يخفى على من
أن دلالة تعريف الشارح على أن المتعريف في التعيين وعدمه أن يكون بحسب الوضع أظهر من دلالة تعريف
المصنف على أن قوله وانما قلت للسامع مما لا يكاد يصح كإكره الشارح (قوله لا يجتمعان في لفظ
واحد) أراد اللفظ الواحد في الحقيقة والاعتبار اذ لو اختلف بالاعتبارات لجاز أن يكون خاصا عاما
كالشك والسهجان وايضا المعنى اجتماع الحثيين ولا اجتماعهما في لفظ واحد مستعمل واقع في
التركيب وقد نبه المصنف على هذا حيث أورد في التمثيل حوت العيون ولم يكف بذكر العيون في مثله
لا يجوز اجتماع حثيين العموم والخصوص فلا يرد أيضا اجتماع مادى امتناع اجتماعه فيما اذا كان
لفظ موضوعا كثيرا غير محصور ولو اختلفا كثيرا محصور بوضعين (قوله فيصير جوابه) وهو قوله
بعد عدة أوراق في بيان أن مرجح العام قطعي المراد بالخاص هو العوارض بالنسبة الى العام بأن يتناول
بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه أو عاميا بعنى ليس المراد بالخاص المعنى المصطلح (قوله
والكلام بعد موضع نظر) قال في الحاشية للقطع بأن الواقع موقع الجنس المشترك هو الموضوع للكثير بأن
يكون كل واحد من الكثير نفس الموضوع له لا أعلم من ذلك على ما هو مقتضى عبارته ولأن نفس الموضوع
للكثير بما ذكرناه مع تقييد أجزاء الكثير بكونها متفقه الحقيقة مما اخترعناه ونهجهما الكلام ولادلالة
اللفظ عليه ولأن الوضع للواحد النوع لا يقابل الوضع للكثير بل المعنى بل يندرج فيه ولانه اذا كان

وليس المراد ال جمعة
بالفعل فان الطلاق
لا يعقبه ولا التي تكون
بعد الطلاق ال جمى من
غير نكاح ولا رضا المرأة
على الخصوص بل مطلق
العود كما في قوله تعالى فان
طلقها فلا جناح عليهما
ان يسترجعا ان طسنان
يقبما حدود الله لما سر
ان المراد من الطلاق هو
الشرعى الاعم منه ومن
البائن وفي الاحاديث
ما يدل على ذلك ومن ثمة
فسر في الكشاف قوله
تعالى فامساك بمعروف
بقوله يحسن عشرتهن
والقيام بما جهن (قوله
فان ذلك زيادة على
الكتاب) الاولى ان يقال
ترك العمل بموجب الفاء
الذى هو لفظ خاص على
ما في عبارة نغرا الاسلام
وغيره الا انها كتنى بافل
مراتب الفساد اللازم
منه فان ترك العمل
بوجوب الخاص أشد
استحالة وأكثر فسادا
(قوله فساد التركيب) فان
تيسل كيف يحكم بفساد
ذلك وهو مدلول كلامه
فان طلقها أى بعد
المسرتين وقول عامة
المفسرين قلنا ما دل عليه
سياق النظم وذهب اليه
المصنف والمفسرون انما هو اتصال الفاء بالمرتين بعد صرف الاقندا الى الطلقين الذين هما مقتضى المرتين

دون الاجماع والاتسلاف ولذا قال الشارح رحمه الله تعالى فيما سبق فان قلت من حق الاقسام
التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ثم قال في جوابه على أنه لو جمع الجميع أقساما متماثلة
لكن في الاختلاف بالحثيات والاعتبارات والمصنف لما جعل اعتبارها هنا سببا لدفع توهم التناقض
بين هذه الاقسام على خلاف ما اشهر بين الانام احتياج الشارح الى توجيحه الكلام وتوضيح المسام
فقال يريدان تمايز الاقسام المذكورة لا بسبب الذات بمعنى أنه لو كان كذلك لتسنى التناقض وامتنع
الاجتماع وليس كذلك بل بسبب الحثيات والاعتبارات بحال يمكن الاجتماع بينهما قال (والكلام
بعد موضع نظر) أقول نقل عنه أنه للقطع بأن الواقع موقع الجنس المشترك هو الموضوع للكثير بأن يكون
كل واحد من الكثير نفس الموضوع له لا أعلم من ذلك على ما هو مقتضى عبارته ولأن تفسير الوضع للكثير
بما ذكرناه مع تقييد أجزاء الكثير بكونها متفقه الحقيقة مما اخترعناه ونهجهما الكلام ولادلالة اللفظ عليه

أورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في الفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق أن

الجمع المنكرو واسطة بين العام والخاص بناء على قرينة عدم الاستغراق لم يكن من أقسام النظم صيغة ولفه كما ذكره في المؤول ولانه لا وجه لجعل الجمع المنكرو سببا لجمع القلة موضوعا للكثير الغير المحصور عند من لا يقول بعمومه الابتسكف وهو أن يراد أنه لا دلالة في اللفظ على تعيين عدد أجزاء الكثير وحينئذ فالمراد أيضا كذلك بمعنى أنه لا دلالة فيه على تعيين عدد جزئيات الكثير ولان من الفاظ العموم ما يقع للمخصوص مع القطع بأنه لم يوضع الاوضاع واحدا فان كان ذلك الموضوع الكثير غير محصور لم يكن خاصا أو محصورا لم يكن عاما ولان جعل الصفة مقابلة لاسم الجنس خلاف الاصطلاح ولانه جعل المطلق من أقسام الخاص حيث وضع الواحد النوعي وقد جعله قسيما للذكورة حيث جعله للمسمى بالاقيد والذكورة لبعض من المسمى غير معين ولا شئ أن مثل رقة مطلق ونكرة مع أن المراد منهما واحد ثم كلامه وفيه بحث من وجوه الاول أنه اذا كان معنى الموضوع للكثير أن يكون كل من الكثير نفس الموضوع له كان ذلك نفس حدها مشترك لا واقع موقع جنسه الا اذا قيل بعض اللفاظ موضوعه وتوضع واحد لكل واحد من افراد معنى كلى كالمضمرات وأعمال الاشارة وهو غير قابل به ولو سلم فكون الموضوع للكثير بذلك المعنى واقع موقع الجنس القريب يوجب أن يكون ما هو أعم منه واقع موقع جنسه البعيد فلامعنى للقطع بعمده بقوله لا أعم من ذلك اذا تعريفات الخارجية لكل قسم من تقسيم جنس عال الى أنواع يكون الجنس فيها هو العالى الثاني أن المصنف اختار أن العام المحصور منه البعض حقيقة في الباقي فيكون الباقي بمعنى وضعيا بالضرورة لا كالمؤول فلا وجه لقوله ولاه اذا كان الجمع واسطة الخ ويمكن أن يقال مراد الشارح كما أن اعتبار رأى المتهجد في قسم المؤول يخرج عن التقسيم بحسب الوضع على زعم المصنف حيث أسقط المؤول عن درجه الاعتبار لذلك كذلك اعتبار قرينه عدم العموم في الواسطة الثالث أنه لم يجعل الصفة مقابلة لاسم الجنس لخصوصه بل للاسم الشامل للعلم واسم الجنس وهو موافق لما قال صاحب الكشاف اسم هو أعم صفة الرابع انك قد عرفت أن مراد المصنف في المسمى في تعريف المطلق هو الفرد وأن غاير هذه الاقسام بالحشيات والاعتبارات فلا يرد قوله ولانه جعل المطلق الخ فليستأمل (قوله الثالث في قصر العام) فيه بحث وهو أن المذكور في هذا الفصل أن العام المفصو على البعض حقيقة أو مجازا م لا على التفصيل الذي يذكره هناك وهذا حكم للعام كما أن المذكور في الفصل الثاني وهو أن العام جهة قطعية عندنا وظنية عند الشافعي وموقوف على البيان عند البعض حكمه أيضا لا فرق بينهما الا بأن هذا الحكم للعام الغير المقصو على البعض وذلك للمقصو عليه وهذا هو الباعث على جعلها فصلاين لا كون الاول حكما للعام والثاني غير حكمه اللهم الا أن يبنى كلامه على ما سبغ به في أوائل مباحث ألفاظ العموم من أن

أصلا ولان الوضع للواحد النوعي لا يقابل الوضع للكثير هذا المعنى بل مندرج فيه ولانه اذا كان الجمع واسطة بين العام والخاص بناء على قرينة عدم الاستغراق لم يكن من أقسام النظم صيغة واحدة لما ذكره في المؤول أقول فيه نظر لما عرفت أن المصنف رحمه الله تعالى اختار أن العام المخرج بعض افراده حقيقة في الباقي فيكون الباقي معنى وضعيا بالضرورة لا كالمؤول على زعم المصنف رحمه الله تعالى ولانه لا وجه لجعل الجمع المنكرو سببا لجمع القلة موضوعا للكثير غير محصور وعند من يقول بعمومه الابتسكف وهو أن يراد أنه لا دلالة في اللفظ على تعيين عدد أجزاء الكثير وحينئذ فالمراد أيضا كذلك بمعنى أنه لا دلالة فيه على تعيين عدد جزئيات الكثير ولان من الفاظ العموم ما يقع للمخصوص مع القطع بأنه لم يوضع الاوضاع واحدا فان كان ذلك الموضوع الكثير غير محصور لم يكن عاما ولان جعل الصفة مقابلة لاسم الجنس خلاف

الطلقين اللتين كلاهما أو احدهما افتداء والحكم بالفساد انما هو على تقدير كون جملة الافتداء معترضة واردة في بيان الخلع على الاستقلال غير منصرفه الى الطلقتين المذكورين (قوله اعلم أن الشافعي وصل قوله تعالى الخ) الشافعية خصوصا الطلاق بالتطبيق الرجعية وجعلوا المرين على العدد والتنبيه وفسروا الآية بقوله سم الطلاق أى التطلق الرجعي مرتان اتقان فامساك بمعروف بالمراجعة وحسن المعاشرة أو تسريح باحسان بالطلقه اثباته أو بترك المراجعة حتى تبين بالعدة لما روى أن أبا رزين العقبلي سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم أين الثالثة فقال أو تسريح باحسان وهو مبنى على أن العام ظني عندهم يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقباس ابتداء وجهه لولا قوله فان طلقها متعلقا بقوله الطلاق مرتان تفسيره بقوله أو تسريح باحسان اعترض بينهما ذكر الخلع دلالة على أن الطلاق يقع مجازا نارة وبهوض أخرى ومن جعله فضلا احتج بأن تعقيب قوله فان طلقها للخلع بعد

شريعة الثالثة بقوله أو
 تسميها بحسان ثم أفاد
 حكمه بقوله فان طلقها
 أي التولية الثالثة
 المعلوم شرعيتها فلا تحل
 له حتى تنكح زوجاً غيره
 وكذلك بين حكماً آخر
 وهو جواز دفعها البذل
 تخلصاً من قيد النكاح
 وأخذها منها وقبول
 النكاح الفسخ واحتمال
 أن يكون الخلع قبضاً
 لا يوجب أن يكون الواقع
 في نفس الأمر أحد
 المحتملين بعينه بل يتعين
 أخذه من خارج البتة
 (قوله وقال المختلعة)
 وهذه المسئلة منقرعة
 على كون الخلع قبضاً
 (قوله الباء لفظ خاص)
 لم يقل إلا ابتغاء لفظ خاص
 كما قال غيره لأن الذي
 يبطل موجب في المفوضة
 ان لم يجب المهر بنفس
 العقد الصحيح كما هو قول
 الشافعي ليس هو ابتغاء
 النساء بل اقتراه واتصافه
 بالمال أي يبطل موجب
 الابتغاء من حيث كونه
 متعلقاً بالمال والمراد
 الطلب بالعقد الصحيح
 لا بالاجارة والمنعسة
 بقربه قوله تعالى محصنين
 غير مسافحين ولا بالعقد
 الفاسد شرعاً لكونه غير
 عقد في نظر الشارع
 (قوله والخلاف ههنا في
 مسألة المفوضة) قال بعض
 المحققين بكسر الواو وقع به
 السماع على معنى اتمام مفوضة
 نفسها

الخاص لفظ وضع لو احد أو لكثير محصور وضعاً واحداً وأمرنا إلى أن مثل لفظ المائة أيضاً موضوع
 لو احد بالنوع كالرجل والفرس إلا أن لمصنف جعله قسماً له نظر إلى اشتغال معناه على أجزاء متفقة
 فاحتيج في التعريف إلى كلمة أو وذكراً للاسلام أن الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل
 اسم وضع لمعنى معلوم على الانفراد فقبل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك
 وبقيد الانفراد عن التام ولم يخرج التثنية لأنه أراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم
 التعريف بهذا إلا أنه أفرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيهاً على كمال مغايرته
 لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شراكة في مفهومه أصلاً ولا يخفى ما في هذا من التكلف
 وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف تقسيمي الخاص الاعتباري والمقتضى
 هذا بيان لتقسيمه على وجه يؤخذ منه تعريف تقسيمي الخاص بدليل أنه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل

التقسيم يدفع العموم فالحكم الثابت للعام بمد القصر لا يكون حكماً للعام حقيقة وإن كان القصر له (قوله
 وأمرنا إلى أن مثل لفظ المائة) أي بقوله ضرورة أن لفظ المائة إنما يصلح لجزئيات المائة (قوله كالرجل
 والفرس) اللام من المسكوبة لا من المحكي والمراد بالرجل والفرس المسكران لأنهما المعدودان من
 أقسام الخاص دون المعرف باللام لاستعماله في العهد وتعرف بالجنس وفروعه من الاستغراق وغيره
 (قوله وكل اسم وضع لمعنى معلوم على الانفراد) إنما ذكر الاسم ههنا دون اللفظ لأن ما يدل على المتخصص
 المعين وهو المراد من المسمى المعلوم لا يكون إلا ما يختلف القسم الأول لأن الدلالة على المعنى تحصل
 بالأفعال والحروف أيضاً وقوله على الانفراد ههنا استراخ عن المشترك بين المتخصصات لأنه بالنسبة إلى كل
 واحد اسم وضع لمعنى معلوم لكن لا على الانفراد كذا في التحقيق (قوله ولا يخفى ما في هذا من التكلف)
 لأن التعريف يكون للماهيات الشاملة لجميع افرادها كون بعض افرادها أولى بها لا يوجب إرادته
 بتعريف مستقل على أن جعل قوله وكل اسم وضع لمعنى معلوم على خصوص العين مع أنه أعم منه تكلف
 صريح (قوله ما يقابل العين) المراد بالعين الموجود الخارجي وبالعنى النوع والجنس وغيرهما من

الاصطلاح أقول فيه أيضاً نظراً لأنه لم يجعلها مقابلة لاسم الجنس بل للاسم الشامل للعلم واسم الجنس وهو
 موافق لما قال صاحب الكشف اسم هو أم صفة ولأن جعل المطلق من أقسام الخاص وضع للواحد النوعي
 وقد جعله قسماً للنكرة حيث جعله للمسمى لا بقيد لبعض المسمى غير المعين ولا شئ أن مثل رتبة مطاق
 ونكرة مع أن المراد منها واحد أقول فيه أيضاً نظراً لأن الشارح معترف بأن الخارج من التقسيم بعض
 أنواع النكرة وهو ما يستعمل في الفرس دون نفس المسمى ولذا أورد تعريف المعرنة والنكرة بحيث
 يشمل الأقسام كلها فليست أم قال (كالرجل والفرس) أقول اللام فيها لعمد الخارجي والمعهود هو
 المنكر منها مما للقطع بأنه الموضوع لو احد بالنوع والمعدود من أقسام الخاص دون المعرف باللام
 لاستعماله في العهد وتعرف بالجنس وفروعه من الاستغراق وغيره قال (وذكرنا للاسلام أن
 الخاص كل لفظ وضع لمعنى الخ) أقول لما جع لغزاً للاسلام بين مدخولي كل ورد عليه أن الثاني مستغنى
 عنه فاعتذر بعضهم بأن المراد بالمعنى مدلول اللفظ فذكر الثاني من قبيل التقسيم بعد التعميم لسكنة
 ورد بأنه تكلف لأن تلك النكتة إنما تعتبر في الحوادث الخطائية والمقام مقام التبرير وبعضهم بأن
 المراد بالمعنى مقابل العين والمقصود تعريف تقسيمي الخاص الحقيقي وهو خصوص العين الاعتباري وهو
 غيره تنبيهاً على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فإنه لا يجزى في المعاني ورد بأن ليس
 المراد بعدم جريانه فيها أن يختص باسم العين للقطع بعموم لفظ الحركات والعموم وأشباهها ما ذهب إلى أن
 المراد به أن المعنى الواحد لا يعم متعدد أو أراد به ما ذكر بعض المحققين أن الاطلاق القوي أمر سهل

قال بعض المحققين بكسر الواو وقع به السماع على معنى اتمام مفوضة نفسها

لها وإنما الخلاف ههنا في
المفوضة التي زوجها وليها
كذلك هل يجب عليه
مهر أم لا وأما التي
زوجت نفسها فنكاحها

فاسد عند الشافعي
وأصحابه فلا مهر لها
عندهم لذلك لا لأنها
مفوضة فقوله التي
نكحت ينبغي أن يكون
على بناء المجهول (قوله
وأكثرهم) أي أكثر
أصحاب الشافعي كما في قوله
تعان ولا يوجب لكل واحد
منهما السدس وقوله جل
ذكره إذ عرض عليه
بالعشي الصافات الجباد
أي قوله حسبي نزارت
بالجباب (قوله خص فرض
المهر) قيل هذا تدقيق
منه يجعل لفظ فرضا من
حيث اشتماله على الإسناد
خاصا في أن مقدر المهر
هو الشارع فإن إسناد
الفعل إلى الفاعل حقيقة
في صدور الفعل عنه
وعدول عما ذكره
الإمام وليون من أن
الفرض لفظ خاص حقيقة
في التقدير بدليل غلبة
استعمال الشارع فيه
قال الله تعالى سورة أزلناها
وفرضناها أي قدرناها
وقال لا جناح عليكم أن
طلقتم النساء ما لم تمسوهن
أو تفرضواهن فريضة
وقال وإن طلقتموهن
من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وقال نصيبا مفروضاً قال فريضة من الله ومنه فريضة التقية أي تقديرها

تتمها على جريان الخصوص في المعاني والمسمايات بخلاف العموم فإنه لا يجري في المعاني وهذا وهم إذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني أنه مختص باسم العين دون اسم المعنى بل المقطع بأن مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد أن المعنى الواحد لا يعم متعدد واعتراض أيضا بأنه إذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب أن يورد كنه أو دون الواضحة ضرورة أن المحدود ليس بمجموع القسمين وجوابه أن المراد أن

الاعتبارات لأن المراد بالعين ما يشوم بذاته والمعنى ما يقوم بغيره واللام بصح قوله وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي في تبيينها على جريان الخصوص في المعاني والمسمايات لكن لا يلائمه الرد بمثل العلوم والحركات اللهم إلا أن يراد بلفظ العلوم والحركات استغراق الأنواع (قوله بل المراد أن المعنى الواحد لا يعم متعدد) قيل يعني أن الواحد الذي يطلق على المتعدد لا يتحقق له إلا في اللفظ عند من لا يعترف بالوجود الذهني إذ ليس في الوجود من الرجل الأزدي وعمرو ولا يوجب مطلقا بشمها
وأما الوجود الذهني فيتحقق فيه العموم إن قيل به لأن معنى الرجل يسمى كليا باعتبار أن العقل يأخذ من مشاهدة زيد صورة الرجل وإذا رأى عمرا لم يأخذ منه صورة أخرى بل عين ما أخذته من قبل ونسبته إلى زيد كتبته إلى عمرو فإن معنى هذا فلا بأس به لكن لا يصح أن يشكروا الوجود الذهني وتعام تحقيقه في أصول ابن الحاجب وقد يقال الظاهر أن المراد بعدم جريان العموم في المعاني أن العموم من صفات اللفاظ فلا يوصف بالمعاني كما يصرح به الشارح في قوله لا أكمل ولا شئ أن هذا أنسب لكونه مرادا من نفي جريان العموم في المعاني إلا أن حمل كلام غير الإسلام عليه وهم أيضا الجريانه في الخصوص بعينه (قوله ضرورة أن المحدود ليس بمجموع القسمين) فيجب أن يصدق الحد على كل منهما وإن أتى فيه بكلمة الواو لم يصدق على شيء منهما ضرورة أن شيئا منهما ليس بمجموع لأمري بل ليس إلا أحدهما (قوله بدليل أنه ذكر كل شيء) لأنها وضعت لاحاطة بالأفراد والتعريف بالعقبقة فلا يلبق إرادتها في الحدود وأنت تجيب بأن هذا مبنى على التصديق المنطقي ومشايخ لفسقها فلما يتفرغ إلى أقوالهم فلا بد إيراد كلمة كل على أهم لم يريدوا التعريف بل بيان النسبية على وجه يؤخذ منه التعريف قال الشارح في شرح المفتاح إيراد كلمة كل شائع في عبارات الأدباء ولا شئ أنهم يفهمون منه المعنى المشترك الصادق على كل فيحصل حينئذ المقصود مع تقريب اللفظ وإشارة إلى الضبط ثم في ذكر كلمة كل ههنا بعد جواز ذكرها في الجملة فائدة وهي أن كلمة لفظه كل صارت عامة لئلا تصافها بما هو عام

بمع التزاع في واحد متعلق بمتعدد وذلك لا يتصور في الأعيان إنما يتصور في المعاني الذهنية والاصوليون يشكرون وجودها يعني أن المراد الواحد الذي يطلق على المتعدد لا يتحقق له إلا في اللفظ عند من لا يعترف بالوجود الذهني قال الإمام الغزالي الرجل له وجود في الأعيان ووجود في الأذهان ووجود في اللسان أما وجوده في الأعيان فلا عموم له إذ ليس في الوجود الأزدي وعمرو ولا يوجب مطلقا بشمها وأما وجوده في اللسان فيتحقق فيه العموم لأن لفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته إلى زيد وعمرو في الدلالة الواحدة فيسمى عاما باعتبار نسبة دلالة إلى المدلولات الكثيرة وأما الوجود الذهني فيتحقق فيه أيضا العموم إن قيل به لأن معنى الرجل يسمى كليا باعتبار أن العقل يأخذ من مشاهدة زيد صورة الرجل وإذا رأى عمرا لم يأخذ منه صورة أخرى بل عين ما أخذته من قبل ونسبته إلى زيد كتبته إلى عمرو فإن معنى هذا فلا بأس به قال (وهذا تعريف لقسمي الخاص) أقول هذا إشارة إلى تعريف غير الإسلام للخاص بدليل قوله إلا في أنه إذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب أن يورد كنه أو دون الواضحة ضرورة أن المحدود ليس بمجموع القسمين الخ أما الحقيقي فيستفاد من قوله كل لفظ وضع الخ فإنه يتناول النوع من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وقال نصيبا مفروضاً قال فريضة من الله ومنه فريضة التقية أي تقديرها

الحكم بذلك الأمر الخاص
 على زيد قطعاً وسيجيء
 أنه يراد بالقطعي معنيان
 والمراد هنا المعنى الأعم
 وهو أن لا يكون له احتمال
 ناتئ عن دليل لان
 لا يكون له احتمال أصلاً
 (ففي قوله تعالى ثلاثة
 قروء لا يجعل القروء على
 الظهور والافان احتمسب
 الظهور الذي طلسق فيه
 يجب ظهران وبعض
 وان لم يحتمسب يجب ثلاثة
 وبعض) اعلم أن القروء
 لفظ مشترك وضع للحيض
 ووضع للظهور في قوله تعالى
 والمطلقات يتربصن
 بأنفسهن ثلاثة قروء
 المراد من القروء الحيض
 عند أبي حنيفة رحمه الله
 والظهور عند الشافعي
 رحمه الله فمن نقول
 لو كان المسرد الظهور
 لبطل موجب الخاص
 وهو لفظ ثلاثة لانه
 لو كان المراد الظهور
 والطلاق المشروع
 هو الذي يكون في حالة
 الظهور فالظهور الذي طلق
 فيه ان لم يحتمسب من
 العدة يجب ثلاثة اطهار
 وبعض وان احتمسب كما
 هو مذهب الشافعي يجب
 ظهران وبعض

من القسمين لا لاحد القسمين على أن الواو قد يستعمل بمعنى أو وقيل المراد أن لفظ الخاص مقول
 بالاشتراك على معنيين أحدهما الخاص مطلقاً والآخر خاص الخاص أعني الاسم الموضوع للمسمى
 المعلوم أي المعين المشخص (قوله يوجب الحكم) أي ثبت استناد الأمر إلى آخره على ما ذكر في مثل زيد
 عالم زيدان خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على أن الكلام في
 خاص الكتاب المتعلق بالأحكام لم يبعد فإن قيل المرجب للحكم هو الكلام لازيد أو عالم قلنا كأنه أراد أن
 له دخلا في ذلك وعبارته في هذا المقام أن الخاص يتناول مدلوله قطعاً وبقيته لما أريد به من الحكم الشرعي
 كلفظ الثلاثة في ثلاثة قروء يتناول الآحاد المخصوصة قطعاً لاجل ما أريد به من نعلق وجوب التربص به
 (قوله قطعاً) أي على وجه يقطع الاحتمال الناتئ عن دليل وسيجيء في آخره التقسيم الثالث أن القطع
 يطبق على نفي الاحتمال أصلاً وعلى نفي الاحتمال الناتئ عن دليل وهذا أعم من الأول لان الاحتمال
 الناتئ عن دليل أخص من مطلق الاحتمال ونقيض الأخص أعم من نقيض الأعم فلذا ذال والمراد
 ههنا المعنى الأعم (قوله في قوله تعالى ثلاثة قروء) بيان لتعريفات على أن موجب الخاص قطعي تقرير
 الأول أن القروء ان حمل على الظهور بطل موجب الثلاثة أما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الظهور الذي
 وقع فيه الطلاق وأما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر فان قيل كلاهما جائزان أما بالنقصان فكيف اطلاق

وهو وضع فينظم جميع الافراد التي تصنف بهذه الصفة والانتظام قد يكون على سبيل الاجتماع كما
 في كلمة الجميع وقد يكون على وجه الانفراد كما في كلمة كل فلولا هذا كرهاتوهم الانتظام الاجمالي وزم
 أن يكون الخاص عبارة عن جميع الالفاظ التي وضع كل واحد منها المعنى واحده على الانفراد لا على كل لفظ
 منها (قوله وقيل المراد الخ) هذا الوجه يعارض الوجهين السابقين اذ ليس فيهما اعتبار الوضعين
 ولا اشتراك اللفظي بخلافه (قوله فيوجب الحكم بثبوت العلم الخ) أي بوجبه اذا كان من تحقق صدقه
 فلا يرد منع الايجاب لجواز أن لا يكون حكمه مطابقاً للواقع وقيل المراد انه بوجب على المستكمل حكمه بذلك
 ولأول هو الوجه (قوله ولو فسر بالحكم الشرعي الخ) قيل هذا بعد لان الكلام ههنا في افاة الخاص
 المعنى لا الحكم الشرعي على ما صرح به المصنف فيما سبق وعقد هذا الباب لذلك على أن ظاهر قوله
 الكلام في خاص الكتاب ينفي ما سبق من أن الاجمات المعدودة في الباب الأول نعم الكتاب والسنة
 ولذلك قيل كان حقها أن يؤخر منها الا أن نظم الكتاب لما كان متواتراً محفوظاً كانت مباحث النظم به
 البق وقد يجاب بأن المراد أن الكلام ما لا يقبه لاجل الا والتبنيه في أثناء ما عقد الباب جالاً على ما هو
 المرام ما لا ليس ببعيد (قوله في ثلاثة قروء) فان قيل التاء في ثلاثة علامة التذكير في مثل هذا

والجنس ومعاني الافعال والحروف وقيل هذا اشارة الى القسم الثاني من تعريف نغرة الاسلام وايد بانه
 لو كان اشارة الى تعريف نغرة الاسلام لوجب أن يشترط في الخاص الاعتباري من العين أيضاً واحتجاج الى
 تأويل لقوله هذا لانه ذكر تعريفين على ذلك التقدير ولا يخفى انه انما أشأ من سوء الفهم وقلة التدبر
 فليست بربال (وقيل المراد أن لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين) أقول هذا هو التوجيه الوجيه
 الموافق لما اختاره الفاضل الآمدي في الاحكام قال والحق في ذلك أن يقال الخاص قد يطلق باعتبارين
 الأول هو اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه كما هما الاعلام من زيد وعمرو ونحوه
 الثاني ما خصوصيته بالنسبة الى ما هو أعم منه وحده أنه اللفظ الذي يقال على مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ
 آخر من جهة واحدة كاللفظ الانسان فانه خاص ويقال على مدلوله وعلى غيره كأنفس رس والحمار لفظ
 الحيوان من جهة واحدة قال (ولو فسر بالحكم الشرعي الى قوله لم يبعد) أقول بعد جدا لان الكلام
 ههنا في افاة الخاص المعنى لا الحكم الشرعي على ما صرح به المصنف رحمه الله تعالى فيما سبق وعقد هذا

والفسراض للسهام
 المقدره والامور الفرضية أي المقدره مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته على تضمين معنى

عليهم فيما ملكت أيمانهم
 أي أوجبنا فلا يلزم الجمع
 بين الحقيقة والمجاز لتعدد
 لفظ الفرض وذلك
 لخالفته ما هو المشهور
 الذي صرح به الأئمة من
 أن الفرض حقيقة في
 القطع لثبوتها وفي الأيجاب
 شرعا معني الآية قد علمنا
 ما أوجبنا على المؤمن في
 الأزواج والاماء من النفقة
 والكسوة والمهر بقريته
 تعديته به على وعطف
 ما ملكت أيمانهم ورده
 السيد الشريف بان اثبات
 الجملة على الشافعي يتوقف
 على مقدمتين أحدهما
 أن معنى الفرض ههنا
 التقدير والآخرى أن
 الكتابة عبارة عن
 الشارع والمصنف تعرض
 للأخيرة والاصوليون
 للدولى فلا عدول عنه
 وتحقيقه أنه لما ثبت
 اختصاص تقدير المهر به
 جسد ذكره وأثره ليس
 بمقدر شرعا لئلا يفتقر
 عليه واعتراف من الخصم
 فتعين أن المراد أدناه
 ولكنه مجمل فيلتحق بمانا
 بخبر الواحد والمهر مراد
 من الآية بالسياق لأنه
 بعد قوله خالصه لك يعني
 نفى المهر خالصه لك وغيرك
 قد علمنا ما فرضنا عليهم
 من ذلك فخالف حكمهم
 حكمنا والمهر حق الشرع
 بتقدير ما استوجب

الاشهر على شهرين وبعض شهر في قوله تعالى الحج أشهر معلومات وأما الزيادة فيلزمكم من حل القرء على
 الحيض فيما اذا طلقتها في الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض أجيب عن
 الاول بأن الكلام في الخاص وأشهر ليس كذلك بل هو عام أو واسطة

العدد يقال ثلاثة رجال وثلاث نسوة والحيضة مؤنثة وانظر مذكرفدلت العلامة في الثلاثة على أن المراد
 بالقرء والاطهار قلنا ان الحيضة وان كانت مؤنثة فالقرء المضاف اليه الثلاثة مذكرو ولا استبعاد
 في تسمية شئ واحد باسم التذكير والتأنيث كالبر والحنطة والذهب والدين لما أضيف الى المذكر وروى
 علامة التذكير كذا في الكشف (قوله كافي قوله تعالى الحج أشهر معلومات) لان المراد بأشهر الحج عندنا
 شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة وعند مالك ذوا الحجة كله من أشهر الحج وليس كون هذه الأشهر أشهر
 الحج عندنا باعتبار أن كل أفعاله جائزة فيها ألا يرى أن الوقوف وطواف الزيارة وغيرهما لا يجوز في شوال
 بل باعتبار أن بعض أفعاله يعتد به فيها دون غيرها كما أن الآفاني اذا قدم مكة فيها وطاف طواف
 القدوم وسعى بعده ينوب هذا السعي عن السعي الواجب في الحج ولو فعل ذلك في رمضان لا ينوب عنه
 وغرة الخلاف بيننا وبين مالك تظهر فيما اذا لم يصم المتمتع ثلاثة أيام في الحج حتى مضى يوم القر يجوز له
 أن يصوم ثلاثة أيام الى آخر ذي الحجة عنده خلافا لما علم أن حديث جواز انقضاء مستندا الى الآية
 المذكورة لا يرد على ما ذكر من الكلام بعد تحقيقه لان مبنى ما ذكر من التعريفات أن موجب الخاص بلا
 قرينة صارفة عن ظاهره قطعي لا يجوز ابطاله ويتفرع على هذا أن القرء يجب أن يحتمل في الآية على
 الحيض والايابزم بطلان موجب الخاص أعني لفظ ثلاثة اما بالنقصان أو بالزيادة بلا قرينة ودليل
 صارف فلا يرد جواز البطلان بالنقصان في أشهر لانه بدليل صارف وهو بيانه عليه السلام اياها بشهرين
 مخصوصين وعشر واعلم أيضا أن بعض الاصوليين بنى هذا البحث على أن أسماء العدد لا يجوز أن يراد بها
 غير ما هي موضوعة لها أصلا بقريته ولا بغيرها فلا يجوز أن يراد بالثلاثة غير العدد المعهود وحينئذ
 يكون اندفاع الأبراد بقوله تعالى الحج أشهر معلومات بيننا (قوله وأما الزيادة فيلزمكم الخ) كان الظاهر أن
 يقول وأما الزيادة فكما في المثال الفلاني لكنه ذكره في سورة الكلام الا لزمي فكأنه قال وأما الزيادة
 فكما اذا طلقتها في تلك الحيض فان تلك الحيضة لا تعتبر عندكم فالواجب ثلاثة حيض وبعض (قوله بل هو عام)
 اعترض عليه صاحب الترجمة بأن الخاص كالمقطوع في معناه كذلك العام قطعي فيما انتظمه فان انصرف
 السؤال عنه بوجه أنه بوجه آخره وقد يجاب بأن الكلام ههنا ليس في بطلان القطعية بل في بطلان
 موجب اللفظ بالنقصان عن مدلوله وهو موجود في العدد اذا لزم اطلاق الثلاثة على اثنين وبعض
 بخلاف الجمع المذكور لانه عام عند من لا يشترط الاستغراق واسطة عند من يشترطه والفرق بينهما متفقان
 على كونه حقيقة في الجملة التي أخرج عنها بعض منها وفيه بحث لان بطلان الموجب بالنقصان من فروع
 بطلان القطعية ولذا قال القريري في شرح قوله تعالى ثلاثة قروء بان التعريفات على أن موجب الخاص

الباب لذلك والجب أن هذا مع غاية وضوحه وقرب العهد بكلام المصنف كيف خفي على الخبير وأما
 عبارة القوم في هذا المقام أن الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقتضي ما أريد به من الحكم الشرعي في غاية
 الحسن والرصانة لانهم لم يفرقوا بين أفادة المنفي وبين أفادة الحكم الشرعي كما فرق المصنف فتأني لهم ذلك
 القول دونه قال (وأما الزيادة فيلزمكم من حل القرء على الحيض) أقول مفتضى قوله السابق أن يقول
 ههنا وأما الزيادة فكما في المثال الفلاني لكنه ذكره في سورة الكلام الا لزمي فكأنه قال وأما الزيادة فكما
 اذا طلقتها في الحيض فان تلك الحيضة لا تعتبر عندكم فالواجب ثلاث حيض وبعض قال (أجيب عن
 الاول بأن الكلام في الخاص وأشهر ليس كذلك بل هو عام أو واسطة) أقول امان الكلام في الخاص فلان
 بالآية وسببه اظهار الخطر للبضع ومطلق المال لا يستلزم الخطر كقبضه من طعام وكسرة من خبز وقد عده في

فيه فان الحصى لا يقول به
وعن جابر رضي الله عنه
من فوطا الا لزوج النساء
الا اولياء ولا يزوجن
الامن الا كفاه ولا مهر
اقل من عشرة اخرج به
الدارقطني والبيهقي فيجعل
كل ما اؤلف ظاهره كونه
اقل من عشرة على أنه
المجمل لما ان العادة
عندهم كانت تجعل بعض
المهر قبل الدخول حتى
ذهب بعض العلماء الى أنه
لا يدخل بها حتى يقدم لها
شبابا نقل عن ابن عباس
وابن عمر والزهرى وقادة
رضي الله عنهم فسكناهم
صلى الله عليه وسلم عليا
رضي الله عنه فيماروا
ابن عباس رضي الله عنهما
أن عليا لما تزوج فاطمة
أراد أن يدخل بها فنهى
رسول الله صلى الله عليه
وسلم حتى يعطيها شيئا فقال
يا رسول الله ليس لي شيء
فقال اعطها درعك
فاعطاها درعه ثم دخل
لفظ له لابي داود ورواه
النسائي ومعلوم أن
الصدان كان أربعمائة
درهم وهي فضة
لكن المختار الجواز قبلها
دون عائشة رضي الله
عنها قالت أمرني رسول
الله صلى الله عليه وسلم
ان أدخل امرأته على
زوجها قبل أن يعطيها
شبابا رواه ابوداود فيجعل المنع المذكور على التدب أي تدب تقديم شيء ادخالا للمسرة

وعن الثاني بأنه وجب تكميل الحيضة الاولى باربعة فوجب تمامها ضرورة أن الحيضة الواحدة لا
تقبل التجزئة ومثله ما نرى في العدة كافي عدة لامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرأين
ضرورة وليس الواجب عند الشافعي ثلاثة اطهار غير الطهر الاي وقع فيه الطلاق حتى يتأني له مثل ذلك
وأبضا اطلاقه على الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود بنظر الشرع في بيان ما
يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص أو اجماع وكان قوله بالطلاق المشروع هو الذي
يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى أصل الاستدلال منع لطيف وهو اننا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر
الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلاثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلاثة
التكامله ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة

قطعي ثم الظاهر أن الاتفاق عند من يجعل أقل الجمع ثلاثة في الثلاثة فما فوقها فليست أمم (قوله لا تقبل
التجزئة الخ) فيه بحث لان الحيضة التي وقع الطلاق فيها يلزم أن تكون متجزئة ولذا كملت بالاربعة
(قوله حتى يتأني له مثل ذلك) فيه بحث وهو أن هذا الجواب وان لم يتأت للشافعي الا أنه لا يستقيم في قول
المصنف وان لم يحسب يجب ثلاثة وبعض الجواب أن يقال وجب تكميل الطهر الاول باربع فوجب
بقامه ضرورة عدم التجزئ وبالجملة كلامه ههنا يدل على جواز الحمل على الطهر اذا كان الواجب ثلاثة
اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق والمفهوم مما سبق عدم جواز الحمل عليه سواء اكنى بطهرين بعد
الطهر الذي وقع فيه الطلاق أو لم يكن (قوله منع لطيف الخ) قيل في تقرير هذا المنع مسامحة لانه
اذا أجرى على ظاهره لكان منع كون الواجب ثلاثة اطهار وبعض مكابرة لان ذلك واجب قطعا وكذا منع
وجوب بالشرع غاية الامران وجوب ذلك البعض بالضرورة والاقتضاء والمقتضى أيضا ثابت بالشرع
كالثابت بالعبارة والاشارة فالمراد اننا نسلم كون الواجب بنفس نص الشارع ثلاثة اطهار وبعضا حتى
يلزم منه بطلاق موجب الخاص بل هذا البعض واجب بالضرورة والاقتضاء ولا نسلم أيضا أنه يلزم من

قوله في قوله تعالى ثلاثة قسروا متفرع على قوله الخاص من حيث هو خاص بوجوب الحكم قطعا وأمان
اشهر اعام أو واسطة فلانه جمع منكر وهو عند من لا يشترط الاستغراق تام وعند من يشترطه واسطة
واعترض عليه بأن الخاص كما هو قطعي في معناه كذلك العام قطعي فيما انتظمه وشمله فان انصرف عنه
السؤال من وجه أنه من وجه آخر وعلى تقدير أن يكون العام ظنيا أو بالجمع المنكر واسطة فهذا المنكر
خاص لانه قيد بمعلومات والمعلومات هي الشهران وعشرون من الثالث فأشهر معلومات في قوة سؤال وذی
العدة وعشرون الجمحة ولو كان كذلك كان خاصا كذا هذا أقول أما الجواب عن قوله ان الخاص كما هو
قطعي في معناه كذلك العام فهو ان الكلام ههنا ليس في بطلان القطعية بل في بطلان موجب المقطع
بالنقصان عن مدلوله وهو موجود في العدد اذا لا يصح اطلاق الثلاثة على الاثنين وبعض بخلاف
جمع المنكر لانه عام عند من لا يشترط الاستغراق واسطة عند من يشترطه والفرقان متفقان على
كونه حقيقة في جملة خرج عنها بعض منها وأما عن قوله على تقدير أن يكون التام ظنيا الخ فهو أن قوله
أشهر معلومات لكونه مر كبا لا يسمى خاصا والكلام في الخاص قال (وعن الثاني بأنه وجب
تكميل الحيضة الاول الخ) أقول يعني لا نسلم أنه لا تعتبر تلك الحيضة ويجب ثلاث حيض وبعض بل
تعتبر تلك الحيضة لكن يجب تكميلها ببعض الرابعة الا أن الحيضة الواحدة لم تقبل التجزئة وجبت
تمامها فلا يجب الا ثلاث حيض كما هو موجب النص فلا يكون ما ذكر في صورة الالتزام الزام علينا ولا
يتأني للشافعي أن يقول مثل ما تقول لان الواجب عنده ليس ثلاثة اطهار غير الطهر الواقع فيه الطلاق
بل اثنان معه واغما الواجب عليه أن يتخاص عماد ذكر في نقصان العدد فظهر أن قوله وليس الواجب

احتمسب يكون الواجب
 طهرين وبمضا بل
 الواجب ثلاثة لان بعض
 الطهر طهر فان الطهر
 أدنى ما يطلق عليه لفظ
 الطهر وهو طهر ساعة
 مثلا فتقول في جوابه
 ان بعض الطهر ليس
 بطهر لانه لو كان كذلك
 لا يكون بين الاول والثالث
 فرق فيمكن في الثالث
 بعض طهره فينبغي انه
 اذا مضى من الثالث شيء
 يحل لها التزويج وهذا
 خلاف الاجماع وهذا
 الجواب قاطع اشبهه
 اشافي رحمه الله وقد
 تفردت بهذا

عليها تأنيفا لقبها واذا كان
 ذلك معهودا واجب حل ما
 حالف ما روينا عليه جمع بين
 الاحاديث وكذا يحمل قوله
 صلى الله عليه وسلم بانها من
 خاتم من حديث علي
 التقديم تأنيفا لما جرحه قال
 قم فعلها عشرين آية
 وهي امر أنزل رواه أبو
 داود وهو يحمل رواية
 الصحيح وزججها بعمامه ان
 من القرآن فانه لا يتأنيفه
 وبه تجتمع الروايات فان
 قيل لا تعارض لاحتجاج
 الى الجمع فان حديث
 جابر فيه مبشرين عبيد
 واحتجاج بن أرطاة وهما
 شعبان عند محمد بن

لكنه لا يفيد الشافعي لانه لا يقول بوجوب ثلاثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة رحمه الله
 في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلاثة حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض (قوله على أن بعض الطهر)
 جواب سؤال متدررو فوجبه اننا لانعلم أنه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب الطهرين
 وبعض لا ثلاثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اعم للمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقبيل
 والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم أن الطهر ان كان اعمما
 للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا من المانع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل بأقل ضرورة اشتماله
 على ثلاثة اطهار أو أكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف أنه اذا لم يكن اعم للمجموع لم يبق فرق
 بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض بل لزم انقضاء العدة بمضي من من الطهر الثالث من غير
 توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه
 بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والنعوذ فاقم الا لتصف بأعمها الاعداد الا عند انقطاعها
 بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء
 العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك ان لو كان كل بعض منه طهرا واحدا لا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث
 بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون طهرا واحدا بخلاف البعض من الثالث

هذا بطلان موجب الخاس (قوله لكنه لا يفيد الشافعي لانه لا يقول الخ) قيل هذا المنع غيره يفيد لمن قال
 بوجوب ثلاثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق أيضا كما هو مذهب ابن شهاب رحمه الله لان لزوم مضي
 ذلك البعض باعتبار أنه مما وجب بالعدة ولهذا تجرى فيه أحكام العدة من ملازمة المسكن ووجوب
 النفقة وغيره ولو كان بالضرورة لتقدر بقدرها حتى يتدبر صاع أصل الاستدلال ويندفع المنع المذكور
 وقد يجاب عن لزوم مضي ذلك البعض باعتبار أنه مما وجب بالعدة والتمسك بجريان بعض الاحكام فيها
 لا يستقيم الا يرى أن تكميل الحيضة الثانية في عدة الامه لانها ثابت ضرورة أن الحيضة لا تقبل التجزئة
 وقد جرت تلك الاحكام فيها (قوله نعم يفيد ابا حنيفة رحمه الله) فيه بحث لان المراد بالمعارضة ههنا هو
 المعارضة بطريق القلب وهو أن يجعل العلة بعينها علة لتقبض الحكم بعينه وتقريرها أن يقال ان
 القرء ان حل على الحيض بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الحيض الذي وقع فيه
 الطلاق واما لزيادة ان لم يعتبر ودفعه أن يقال لان سلم أن الحيض الذي وقع فيه الطلاق ان لم يعتبر كان
 الواجب ثلاثة حيض وبعض بل الواجب بالشرع ليس الا الحيض الثلاثة الكاملة كاذ كرفي الاطهار
 وأنت خبير بأن هذا المنع كما يدفع المعارضة المذكورة يدفع دليل أبي حنيفة أيضا فأي فائدة له في ذلك
 وأما يقال من أنه لا يفيد ابا حنيفة رحمه الله في دفع تلك المعارضة لانه وان قال بوجوب ثلاثة حيض
 كواحد بل غير الذي وقع فيه الطلاق لكن لا يطريق أن الذي وقع فيه غير معتبر بل بما هو من أنه واجب

الخ ليس له دخل في الجواب وانما ذكره لبيان الواقع وتوجيه الجواب فتدبر قال (نعم يفيد ابا حنيفة رحمه
 الله تعالى في دفع ما يورد من المعارضة) أقول أراد بالمعارضة المعارضة بطريق القلب وهو جعل العلة
 بعينها علة لتقبض الحكم بعينه بأن يقال ان القرء ان حل على الحيض بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان
 عن مدلولها ان اعتبر الحيض الذي وقع فيه الطلاق واما لزيادة ان لم يعتبر ودفعه أن يقال لان سلم أن
 الحيض الذي وقع فيه الطلاق ان لم يعتبر كان الواجب ثلاثة حيض وبعض بل الواجب بالشرع ليس
 الا الحيض الثلاثة الكاملة كاذ كرفي الاطهار وأنت خبير بأنه لا يفيد ابا حنيفة رحمه الله تعالى أيضا
 في دفع تلك المعارضة لانه وان قال بوجوب ثلاثة حيض كواحد بل غير الذي وقع فيه الطلاق فيه لكن لا يطريق
 أن الذي وقع فيه غير معتبر بل بما هو من أنه واجب تكميل الحيضة الاولى بالاربعه فوجبت بتعمامها

قلناه شاهد وهو ما عن علي رضي الله عنه وعبد الله بن عمر وعاصم وابراهيم ررواه باسناد الى جابر في شرح الطحاوي وما عن

الطلع كما هو مذهب الشافعي
وجه الله يبطل موجب
الخاص تحقيقه أنه تعالى
ذكر الطلاق المعقب
لأربعه مرتين ثم ذكر
اقضاء المرأة وفي تخصيص
فعلها هنا تفسير برميل
الزوج على ما سبق وهو
الطلاق قد بين نوعيه
بميرمال وبمال لا كما
يقول الشافعي رحمه الله
ان الاقضاء يفسخ فان ذلك
زيادة على الكتاب ثم
قال فان طلقها أي بعقد
الميرتين سواء كانت عمال
أو غيره في اتصال الفاء
بأول الكلام وانفصاله
عن الاقرب

فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف
على ابتداء فانه كما لا ينصف أول النهار بكونه يوما واحدا كذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على
البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من
الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن له من البيان (قوله وقوله
تعالى فان طلقها) ذكر نفي الاسلام من فروع العمل بالخاص أن الطلع طلاق لا يفسخ عملا بقوله تعالى
الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما اقتدت به وان اطلاق بعد الطلع مشروع عملا بالفاء في قوله
فان طلقها الا أن كون الاول من هذا الباب غير ظاهر فلهذا اقتصر المصنف على الثاني مشيرا في أثناء
تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب لرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات

تكميل الحيضة الاولى بالاربعه فوجب بقاها ضرورة عدم التجزئة كما لا يعسده لان تعيين الطريق
في نصح المذهب لا يعتبر ولا يزمى اختلافات في نفي مسئلة فقهية (قوله فانه كما لا ينصف أول النهار)
فيه بحث لان الكلام في الامور المستمرة التي تعلق بها ماؤها على اجزائها كالقيام والقعود ومثلها
واليوم ليس من هذا القبيل لانه اسم لمجموع ما بين الطلوع والغروب فلا يطلق على أول النهار مع
قطع النظر عن الوحدة لا يقال المراد من اليوم مطلق الوقت كما سبق لانا نغنى حينئذ عدم اطلاق اليوم
الواحد على أول النهار اللهم الا أن يقال ذلك الاطلاق باعتبار توهم الانقطاع والشارع لم يعتبر ذلك في
أول الطهر الثالث (قوله بمجرد الانتهاء الى الحيض الخ) قبل عليه جواز اطلاق الطهر الواحد على البعض
من الاول ليس بمجرد الانتهاء الى الحيض بل لانضمام وقوع الطلاق قبيل ذلك البعض اليه فيحصل مجوز
الاطلاق فيضم اليه التعرض عن لزوم تطويل العدة في أكثر الاحوال فيحصل الموجب وفيه نظر لان
وقوع أمر في نصف النهار لا يجعل النصف الاخير منه يوما واحدا واعلم أن كلام الشارع ههنا يناقض ما
ذكره القاضي وصاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى قال ليث يوما أو بعض يوم حيث قال ان الحماريات
ضحي وبعثه الله تعالى بعد المائة قبل الغروب فقال قبل النظر الى الشمس ليث يومين التفت فرأى بقية
منها فقال أو بعض يوم على الاضرب فان هذا الكلام منهما يدل على جواز اطلاق اليوم الواحد على بعض
منه كما لا يخفى وبه يدفع النظر الذي ذكره الا أن فليتنامل (قوله الا أن كون الاول من هذا الباب)
ليس بظاهر) فيل الظاهر أن كونه من هذا القبيل ظاهر والخفاء ان كان في طريق ثبوت لفظ الطلاق
حيث لم يدكر ظاهرا وانما ثبت بطريق بيان الضرورة كما سيأتي وبعدم ثابت بأي طريق كان يكون الطلاق
خاصا في مدلوله بالانخفاء الموهوم الا أن يقال اذا كان ثبوت بطريق بيان الضرورة لا يكون من قبيل
المنطوق والخاص منه ولأن تقول قد علم بطريق بيان الضرورة ان فعل الزوج في صورة الاقضاء هو
الذي عبر عنه بالطلاق في قوله الطلاق مرتان لانه الذي سبق فعدم جعل فعله في تلك الصورة طلاقا
المعمل بل لفظ الطلاق المذكور صريح في قوله الطلاق مرتان فليتنامل (قوله المعقب لرجعه) على لفظ

ضرورة عدم التجزئة فان قيل لا مذهب للمانع قلنا هو متأت فيما سبق أيضا فينبغي أن يفيد الشافعي
أيضا فليتنامل قال (قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف
الخ) أقول للسائل أن يقول جواز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول ليس بمجرد الانتهاء الى
الحيض بل يضم اليه وقوع الطلاق قبيل ذلك البعض فيحصل مجوز الطلاق ويضم اليه التعرض عن لزوم
تطويل العدة فيحصل الموجب فان قيل اذا طلق في آخر الطهر بحيث فاجأ الحيض لا يحصل
التطويل قلنا يكفي حصوله في سائر الاحوال مع كثرتها وقلة تلك المادة قال (الا أن كون الاول من
هذا الباب ليس بظاهر) أقول الظاهر أن كونه من هذا الباب ظاهر والخفاء ان كان في طريق

وتغريب عام وزيادة النسبة والترتيب والولام في الوضوء على قوله تعالى فاعساوا وجره كما يابث ووردت في ذلك كما هو تحقيقه

بالتقاسم على كفارة
 القتل وانما لم يورد هاهنا
 هذا الفصل موضوع
 لبيان حكم الخاص
 وتقاريع العمل بموجبه
 وهذه المسائل لانتسابه
 (قوله وهما مسلتنا الهدم
 والقطع مع الضمان) فان
 ابا حنيفة و ابا يوسف
 رحمهما الله ذهبوا الى ان
 الزوج الثاني يدم مادون
 الثلاث وان كانت حرة كما
 يهدم الثلاث بالاتفاق
 وورد عليه ان حتى في
 قوله تعالى فلا تحل له من
 بعده حتى تسكح زوجا غيره
 خاص في الغاية وانها في
 انتها ما قبلها وهو الحرمة
 الثابتة بالطلقات الثلاث
 لاني اثبات ما بعدها وانما
 يثبت الحاصل بالاباحة
 الاصلية وجعله مثبتا
 للحاصل الجديد او غاية
 الحرمة الثابتة بما دون
 الثلاث يكون زيادة على
 النص وابطال المسدلول
 الخاص وكذلك الحال
 بينه في حديث العسيلة
 المشهور من قوله عليه
 السلام لا حتى تدنق من
 عسيلته ويدنق من
 عسيلتنا واما قوله عليه
 السلام لعن الله المحلل
 والمحلل له فغير واحد غير
 مشهور لا يجوز بحسبه
 الزيادة على النص القطعي
 واجب عنه بما لا تسكن
 اليه النفس قط وعدم الهدم قول مجذور في الشافعي رحمه الله وهو مذهب عمر وعلي

بتر بصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف اى التطبيق الشرعي
 تطبيقه بعد تطبيقه على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المصنف وليس بمستقيم لان
 قوله والمطلقات بتر بصن الى آخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية
 الطلاق ومشروعيته وذكرا الطلاق ألف مرة بدون ما يدل على تعدد وترتيب لا يقتضي تعدده حتى
 يكون قوله فان طلقها يبا بالثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا لذكره اى انه تعالى ذكر
 الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اى ثمان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين فانه
 صريح في انه اواد بالمرتين التطبيقين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم اى علمتم او ظنتم ايها الحكماء
 ان لا يقبها اى الزوجان حدود الله اى حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اى فلا تم على الرجل فيما أخذ ولا

اسم الفاعل من الاعقاب يقال اكل اكله اعقبته سقما اى اورثه واما قول المصنف فقد عقب
 الطلاق الافتداء فهو ورفع الطلاق ونصب الافتداء اى جاء الطلاق عقيب الافتداء (قوله الطلاق
 مرتان فامساك بمعروف) اللام في الطلاق للعهد اى الطلاق الذي يمكن ان يعقبه الرجعة ولا يجوز
 كونها للجنس وهو ظاهر (قوله بمعروف) اى بما عرف من الحقوق التي هي الاتفاق عليها
 وكونها من معاشرتها ولا يراجعها بقصد تطويل العدة عليها (قوله وليس بمستقيم لان قوله الخ)
 قيل فيه بحث لان المطلوب في هذا التحقيق شيان كون الخلع طلاقا لا افتداء ووقوع الطلاق بعد الخلع وشئ
 منهما لا يتوقف اثباته على تعدد الطلاق ولا على كون قوله تعالى فان طلقها يبا بالثالثة وما ذكره المصنف
 في استدلال الشافعي من قوله ولا بصيرا الا لان مع الخلع ثلاثة فهو انما يقتضي كون المراد من لفظ المرتين
 في الآية تعدد الطلاق وقد جعل ذلك القائل ايضا على هذا ولا يوجب ان يكون المراد منه في عبارة المصنف
 ذلك وكونها على خلاف ظاهرها فالحكم بعدم استقامة هذا القول بما على ما ذكره ليس كما ينبغي نعم هو
 منافي لظاهر قول المصنف فان طلقها اى بعد المرتين لكنه شئ آخر (قوله قيد للطلاق) قيل اما حال عنه
 اوصفة به بحيث الموصول مع بعض الجملة وفي الاول بحث لان الحال عن المفعول مقيد بمضمون عامله
 فلا يستقيم لان ذكر الله تعالى الطلاق ايسر في حال كونه مرتين فان تلك الحال حال وقوعه وذكروا حال
 نزول الآية فالصواب هو الوصفية واليه يشير قول الشارح اى انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين
 اكن يلزم من ظاهره ان الشارح حديث الموصول مع بعض صلته والبصيريون لا يجوزونه فالاولى ان
 يقدرا المتعلق اسم الفاعل المحلى باللام ويجعل بمعنى الثبوت لا الحدوث ليكون اللام حرف تعريف اتفاقا
 اذ لا ضرورة الى جعله بمعنى الحدوث حتى يلزم ما لا يجوز البصيريون لان العمل في الطرفين يكفيه وانحسب
 الفعل فيعمل فيه اسم الفاعل بمعنى الثبوت (قوله اى علمتم او ظنتم ايها الحكماء) فيه بحث لان عواقب

ثبوت لفظ الطلاق حيث لا يذ كر ظاهرا وانما ثبت بطريق بيان الضرورة كما سيأتي وبهذا ثبت باى
 طريق كان يكون الطلاق خاصا في مدلوله بلا خفاء اللهم الا ان يقال اذا كان ثبوت بطريق بيان الضرورة
 لا يكون من طريق المنطوق والخاص منه فليست امل قال (وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات بتر بصن
 الآية الخ) اقول بمعنى ان قول المصنف رحمه الله تعالى ثم قال فان طلقها اى بعد المرتين يقتضي ان
 يكون في قوله ذكر الطلاق المعقب الرجعة مرتين بان تعدد الطلاق ولا شئ ان ذكره تعالى تارة بقوله
 والمطلقات بتر بصن بانفسهن واخرى بقوله الطلاق مرتان لا يدل على التعدد فالصواب ان قوله مرتين
 ليس قيد اذ كماله كقول بل للطلاق فاما حال عنه اوصفة به بحيث الموصول مع بعض الصلة والاول اصح
 لفظا لضعف حديث الموصول مع بعض الصلة لكنه اناهم معنى واعل اختيار الشارح رحمه الله تعالى ذلك
 اهذا (قوله لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته) يعني لبيان ان المشروع ان يوقع مرة بعد اخرى فهو لبيان

الخلع وهو قوله تعالى ولا يجعل لكم ان تأخذوا الى قوله تعالى فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل قدحا والا يصير الاولان مع الخلع ثلاثة فيصير قوله فان طلقها رعا وقال المتلعة لا يخلعها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل بأول الكلام ووجهه تمسكنا منذ كور في المتن مشروحا

على المرأة فيما اقتضت به نيتها وفي تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرره فعمل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جاءه ما في قوله ان لا يقيمها ثم خص جانب المرأة مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بينا تطرقت الضرورة ان فعل الزوج هو الذي تقرره سابق وهو الطلاق فكان هذا بينا لتوضيح الطلاق اعني غير مل وبعمال وهو الافتداء وصار كالتمسك بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي فيما روي عنه وان كان يصح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والابلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه نحر الاسلام بترك العمل بالخاص والمصنف بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها أي بعد المراتين سواء كانتا على مال أو بدونه فسدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بما عيب الفاء (قوله فساد التركيب) هو ترك العطف على الاقرب الى الابد مع توسط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف ايضا حيث قال فان طلقها أي بعد المراتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله تعالى ولا يجعل لكم الخ كلاما مستقرا مستقلا واردا في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين وأما على ما ذهب اليه المصنف وعامة المفسرين ودل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يجعل لكم ان تأخذوا في الطلقتين شيئا ان لم

وابن مسعود رضي الله عنهم قال أبو زيد الدبوسي في الاسرار مسألة يجانف فيها كبار الصحابة يعوز فتحها وبصعب الخروج عنها وصدق ابن الهمام وقوله ما مذهب ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم وأمام مسألة لقطع فذهب أبي حنيفة رحمه الله أن السارق مهم قطع يده بطل عصمة المال المبروق فلا يجب ضمانه بملاكه أو استهلاكه واعترض عليه بان القطع خاص في الابانة ولادلالة فيه على ابطال العصمة فالقول بأنه يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبله ترك العمل بالخاص وأجيب بأن عدم العصمة يثبت بقوله تعالى جزا فان مطلقه في معروض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا يجب أن تكون الجزاء بواقعة على حقه تعالى

الامور غيب ظنن ولا تعلم فلا وجه لتقدير علمه ولانه لا يقال علمت أن يقوم زيد لان أن الناصبة لتوقع وهو ينافي العلم قال في اللب وشرحه التخصيص بان وجوده ان لم يقع قبلها علم وما يؤدي اليه معناه كالسبين والتيقن والاكتشاف فانه اوقع قبلها ذلك تكون هي الخففة من التثنية لا الناصبة للفعل سواء كانت داخلية على المضارع أو على الماضي مثل علمت أن سيقوم أي انه سيقوم وذلك لانه لما شبهت أن الخففة من التثنية أن الناصبة لفظا ومعنى انتم قبل الخففة فعل التصديق للادان من أول الامر على انها هي الخففة لا الناصبة والتصديق بأن الخففة التي فائدتها التصديق أولى لان أن الناصبة تدل على أن ما بعدها غير معلوم لكونه المرجاء والطمع ودلالة نحو علمت على أنه معلوم فلا يجتمع ان الى هنا كلامه ثم ان كلام الشارح صريح في أن الخطاب في ان خفتم للعكاز فالانصب على هذا أن يكون الخطاب في صدر الآية أعني قوله تعالى ولا يجعل لكم ان تأخذوا مما آتيتهمون شيئا لهم أيضا بناء على أنهم الاثمون بالاخذ والاتبان وجوز صاحب الكشاف أن يكون الخطاب في صدر الآية للزوج وفيه ابته للعكاز وهو يشوش النظم على القراءة المشهورة أعني قراءة الايخاف بالغيبة (قوله هو الذي تقرره سابق وهو الطلاق) اعترض عليه بأنه لم لا يجوز أن يكون فعل الزوج قبول ذلك الافتداء كما ذهب اليه أئمة التفسير وأجيب بأنه لما لم يكن بد من تقدير فعل الزوج لعدم إمكان القصاص بدونه فتقدير ما هو من جنس السابق أولى (قوله بالزيادة على الكتاب) الزيادة على الكتاب عبارة عن اثبات أمر زائد على ما يفيد الكتاب تابع له غير مستقل كزيادة جزاء وشرط وعدلة وترك العمل بالخاص أقوى منها في الفساد لانه ابطال لما يفيد مشروحا النظم بخلاف الزيادة (قوله والمعنى لا يجعل لكم ان تأخذوا) أي بلا طيب خاطر هن

الكيفية دون الكمية وان كان بيان الثانية لازما لبيان الاولى لان الطلاق اذا وقع بعد أخرى يكون اثنين لا محالة فلا بنا فيه قوله الا في ثمان لان تفسيره باللازم قال (ان فعل الزوج هو الذي تقرره سابق وهو الطلاق) أقول يعني أن عاقبة الزوج تتخلص به المرأة بعد الافتداء سواء كان بلفظ الطلاق أو الخلع والخلع طلاق لا فسخ أما الاول فظاهرا وأما الثاني فبدلالة سبب النزول فان الآية كما سيأتي نزلت في الخلع فدللت على تسميته طلاقا قال (وهو الذي عبر عنه نحر الاسلام بترك العمل) أقول الزيادة على القص عبارة عن اثبات أمر زائد على ما يفيد النص تابع له غير مستقل كزيادة جزاء أو شرط أو علة وترك العمل

بما أن لا يقسم احد ودالله فان خاها ذلك فلا يتم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق
مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكأنه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين
كناهما أو احدهما خلع وافتداء وهذا يندفع اشكالان الاول لزوم عدم مشروعية الخلع قبل
الطلقتين مما لا يوجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم أن لا يقيما الآية الثاني لزوم ترميع الطلاق بقوله
فان طلقها لترتبه على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج

فالاستثناء منقطع (قوله فكأنه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كناهما أو احدهما خلع) أي على
تقدير أخذ الفداء كما هو الظاهر من السياق فلا يراد أن مقتضى هذه العبارة لزوم كون الطلقتين أو
احدهما خلعاً مع أنه ليس كذلك لكن فيه بحث من وجهين الاول أن خلعية احدهما أو كلاهما
تستلزم أن تجوز الرجعة بعد الخلع عملاً بالفاء في قوله تعالى فامسك بجمروف لان المراد به الرجعة وتقرر
القوم يثنى عليه ولا أقل من أن يتناول الرجعة اللهم إلا أن يخص قوله تعالى فامسك بجمروف بصورة
عدم أخذ الفداء كما أن قول المصنف المعقب للرجعة على تقدير عدم الاخذ الثاني أن خلعية كليهما إنما
تجوز بعد ثبوت ملك آخر بشكاح جديد فلم لا يجوز أن يكون تعقيب الطلقة الثالثة للطلقتين كذلك فلا
يدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع كما هو المدعى لا يقال الطلقة الثالثة حينئذ بعد الشكاح لا الطلقتين
لأنه لا معنى الفاء هنا عدم تحلل شيء من جنس الطلاق لعدم تحلل شيء أصلاً بل هو انقراضه كما سبق
اللاهـم إلا أن يقال معنى كلام القوم أن الفاء للتعقيب غير تراخو - كما صورة التراخي مستفاد من دليل
آخر أو من دلالة هذا الدليل لا من عبارته (قوله وذلك لان الخلع) الظاهر من عبارته أن هذا جواب عن
الاشكال الثاني وقوله والمذكور عقب الفاء الخ جواب عن الاول ويمكن أن يعكس كما هو مقتضى

بالخاص أقوى منها في الفساد لانه باطل لما يفيد صريح اللفظ بخلاف الزيادة قال (فكأنه قال فان
طلقها بعد الطلقتين اللتين كناهما أو احدهما خلع) أقول فيه بحث لان مقتضى هذه العبارة لزوم
كون الطلقتين أو احدهما خلعاً وليس كذلك لان الخلع إنما هو على تقدير أخذ المال حتى العبارة أن
يقال فكأنه قال فان طلقها بعد الطلقتين يجوز أن يكون كناهما أو احدهما خلعاً وافتداء قال (وهذا
يندفع اشكالان الخ) أقول أي بما قررنا من كلام يؤدي الى أن يكون المعنى فان طلقها بعد الطلقتين
اللتين كناهما أو احدهما خلع يندفع اشكالان بيان الاول أن الفاء في قوله فان خفتم تقتضي وجوب
كون الخلع بعد الطلقتين لانها لا تعقب فتقتضي وقوع ما بعدها عقيب ما قبلها وما بعدها خلع وما قبلها
طلقان فيجب كون الخلع عقب الطلقتين وبيان الثاني أن الخلع اذا كان طلاقاً وهو مرتب على
الطلقتين لم كون قوله تعالى فان طلقها يبا بالطلاق رابع لان بعد الثالث رابع بلازمه بوجه انتفاء
الاول أن قوله وما بعدها خلع وما قبلها طلقان ممنوع لما عرفت من التقرير السابق أن الخلع مندرج
تحت الطلقتين لا معارها فكيف التعقيب واليه أشار بقوله وذلك لان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين
ووجه اندفاع الثاني أن قوله وهو مرتب على الطلقتين ممنوع بل المرتب عليه أنه على تقدير الخوف
لا جناح في الافتداء غاية أنه يدل على الخلع المندرج تحت الطلقتين وهو لا يقتضي ترتيب الخلع عليه واليه
أشار بقوله والمذكور بعد الفاء الخ ثم أقول يندفع به اشكال آخر أيضاً وهو أن الخلع لما اندرج في
ضمن قوله الطلاق مرتان ولم يستقل بأدائه قوله فان خفتم الا فيما حدود الله فلا جناح عليهم فيما اقتدت
به لم يفسد الفاء ترتيب الطلاق على الخلع بل على مطلق الطلاق فيحصل مطلوبكم وهو الاستدلال بالفاء على
مشروعية الطلاق بعد الخلع ووجه الاندفاع ما أشار اليه بقوله لانه ليس بخارج عن الطلقتين فان الفاء اذا
أفادت مشروعية الطلاق بعد الطلاق الشامل للخلع فقد أفادت مشروعية بعد الخلع بلازمه لان الترتب

والاجال من أن دليل الاجال من أن جمع الكثرة كل عدد من العشرة الى ما لانهاية له والجلوب أن في كل واحد من هذين المتماين خلفاً ولستاني صدد تحقيقه ولا يشوق عليه صحة الاستدلال على الاجال ولا فرق في تناول العام والجمع المنكر المتعدد وإنما الفرق بينهما في الاستغراق وعدمه على الرأي المنصور وهما على قدم سوية في صحة التمثيل بهما والتوضيح (قوله في سورة النساء الفصرى) يعني سورة الطلاق (قوله تجعل قوله تعالى وأولات الاجال نامنن) والعام المتأخر الورد بتعسين نامنن لما تقدمه من العام والخاص عندنا خلفاً للشافعي رحمه الله فان العام اذا ورد بعد الخاص يبقى الخاص على مدلوله وبني العام عليه ويثبت حكمه فيما وراءه وأما اذا ورد بعد العام معارضاً له كما فيما نحن فيه فيجوز إبقاء كل من العامين على عمومهما وقصير

عموم الاولى بما في قدر
 ما تناوله لو جوه رحمت
 ذلك قال البيضاوي في
 تفسير قوله تعالى وأولات
 الاحمال أجلهن أن
 يضعن حملهن والمحافظة
 على عمومه أولى من
 المحافظة على عموم قوله
 والذين يتوفون منكم
 ويذرون أزواجاً لان عموم
 أولات الاحمال بالذات
 وعموم أزواجاً بالعرض
 والحكم معمل ههنا بخلافه
 فله ولانه صح أن يبيعه
 بنت الحارث وضعت بعد
 وفات زوجها بايال
 فذكرت ذلك لرسول الله
 صلى الله عليه وسلم فقال
 حالت فتزوجي ولانه متأخر
 النزول فتقدمه تخصيص
 وقته - سديم الاخر بناء
 العام على الخاص والاول
 راجح لا وفاق عليه (قوله
 لكن عند الشافعي رحمه
 الله هو دليل فيه شبهة)
 وكذا عند حنيفة ما رواه
 التمر كآبي منصور
 المازدي ومن تابعه
 قال صاحب الكشاف
 والاول وجه مع ذلك أنه
 لا يجوز التخصيص بخبر
 الواحد والقياس ابتداء
 عنده ولا لان الاحمال
 القائم فيها فوق الاحمال
 القائم في عام الكتاب
 (قوله وعندنا) أي عند
 المحققين من الحنفية

فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الاقتداء ولكن ورد
 اشكالان أحدهما أن لا يكون المراد بقوله بالطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرحوا به لان الخلع
 طلاق بائن وثانيهما أن لا يصح التمسك بالآية في أن الخلع طلاق وأنه بلغة الصريح لان المذكور وهو
 الطلاق على مال لا الخلع وأجيب عن الاول بأن كونه رجعياً إنما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني
 بأن الآية ترأت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال أعم من الخلع لانه قد يكون

الترتيب فليتامل (قوله بل انه على تقدير الخوف لا جناح الخ) وهو ليس بخلع بل الخلع هو الطلاق وهو
 مذكور قبل الفاء كذا نقل عنه رحمه الله ولكن فيه بحث وهو أن قوله بل انه على تقدير الخوف لا جناح في
 الاقتداء يقتضي أن يكون نفي الجناح في الاقتداء على تقدير الخوف وبناء على اللفظين حتى لو لم
 يكن الطلاقان يكون نفي الجناح فيه على تقدير الخوف منتزعا فيلزم أن يكون فيه جناح وليس كذلك
 فتأمل (قوله وأنه بلغة الصريح) ومن ههنا قال صاحب الكشاف الاولى أن يفصل في ذلك بما رواه أبو
 سعيد الخدرى وغيره أنه عليه السلام قال المختلفة بلغة ما صرح الطلاق مادامت في العدة (قوله إنما
 هو على تقدير عدم الاخذ) قيل عليه اما أن يفيد قوله تعالى الطلاق مرتان يكون رجعياً أو لا فعلى الاول
 لا يستقيم توريه الى الرجعي والباين وعلى الثاني لا يستقيم قول المصنف ذكر الطلاق المعقب للرجعة
 وأجيب باختبار الثاني وان مراد المصنف الطلاق الذي يمكن أن يعقبه الرجعة (قوله ترأت في الخلع
 لا الطلاق) قيل عليه - سبب النزول ان اعتبر أفاذ وجوب تقدير لفظ الخلع في الآية لا الطلاق فيجوز أن

على الاعم يقتضي الترتيب على الاخص بالعكس قال (لكن برداشكالان الخ) أقول بعنى برد على التقرير
 الذي ارفع به الاشكالان اشكالان آخران أحدهما أنه أفاذ اندراج الخلع في قوله الطلاق مرتان وهو
 يقتضي أن لا يكون المراد بذلك القول هو الطلاق الرجعي بناء على ما صرحوا به أن الخلع طلاق بائن وقال في
 الاول ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين على أن مرتين فيب للطلاق كما مر وثانيهما أنه يقتضي أن
 لا يصح التمسك بالآية في أن الخلع طلاق وأنه بلغة الصريح لان المذكور في الآية على هذا التقرير هو
 الطلاق على مال لا الخلع لانه يجب أن يكون بلفظ الخلع على ما هو المأخوذ في تعريفه وأجاب عن الاول
 عامة ثم راجح أصول نحر الاسلام وارتضاه الشارح بأن كونه رجعياً إنما هو على تقدير عدم أخذ المال أقول
 فيه بحث لانه قوله تعالى الطلاق مرتان اما أن يفيد بكونه رجعياً أو لا فعلى الاول لا يستقيم توريه الى الرجعي
 والباين وعلى الثاني لا يستقيم قول المصنف ذكر الطلاق المعقب للرجعة ويمكن أن يقال تحتار الثاني
 الثاني ونقول معنى قول المصنف ذكر الطلاق الذي يمكن أن يعقبه الرجعة فيكون حاصل الجواب لا نسلم
 أن المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي وإنما هو على تقدير عدم الاخذ وأجابوا عن الثاني بأن
 الآية ترأت في الطلاق على مال فانه ترأت في ثابت بن قيس بن شماس رضي الله عنه وكان قد أعطى زوجته
 جميلة أخت عبد الله بن أبي حذيفة على وجه الصدق وكان النشوز منها الذروي أنها أنت رسول الله صلى
 الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله لا أعيب على ثابت في دين ولا خلق ولكن أكره الكفر في الاسلام لشدة
 بغضى آياه فقال عليه السلام أردت من عليه حديثه فقالت نعم وزيادة فقال عليه السلام أما لزيادة فلا
 فأخذت منه بها وكان ذلك أول خلع وقع في الاسلام أقول فيه أيضاً بحث لان سبب النزول ان اعتبر أفاذ
 وجوب تقدير لفظ الخلع في الآية لا الطلاق فيجوز أن يحمل على النسخ كما زعم الشافعي اذا لمانع عنه كان
 لفظ الطلاق فلا يكون بيان الضرورة الذي زعمتم أنه في حكم الملقوط بياناً يمكن أن يقال دلالة ما ذكرنا من
 بيان الضرورة على تقدير لفظ لا الطلاق أقوى من دلالة سبب النزول على تقدير لفظ الخلع فيعتبر سبب
 النزول على حل الطلاق الذي جعل في حكم الملقوط على الخلع لان فيه أعمالاً للدينين بقدر الامكان وهو
 أولى من أعمال أحدهما فليتامل قال (وقد يجاب بان الطلاق على مال أعم الخ) أقول بعنى يجاب عن

وجهورهم وهم العراقيون كآبي الحسن الكرخي وآبي بكر الرازي وآبي عبد الله الجرجاني

بصفة

بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الملع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في أن ما يكون بصيغة الملع
طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الآية
لجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب واللازم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة وجوب التعليل
بعدها من غير سبق للاقتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله تعالى
فان طلقها قلنا لو سلم فيها الاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة

يحمل على النسخ كما زعم الشافعي اذ المانع عنه كان لفظ الطلاق فلا يكون بيان الضرورة التي زعمتم أنه في
حكم الملقوظ بياناً وأجيب بان دلالة بيان الضرورة على تقدير لفظ الطلاق أقوى من دلالة سبب النزول
على تقدير لفظ الملع فيعتبر سبب النزول في حل الطلاق الذي جعل في حكم الملقوظ على الملع لان فيه اعمالا
للدليتين بقدر الامكان وهو أولى من اهمال أحدهما ذلك أن نقول غاية ما في الباب في اعتبار سبب النزول
جعل الطلاق أعم من الملع لانه يقتضي اعميم الطلاق أو تقدير لفظ الملع لكن بيان الضرورة وفساد
التركيب اقتضيا لتعميم لان البيان والسبب تعارضان في البيان بالقوة قد بر (قوله وفيه نظر اذ لم يقع الخ)
حاصله أن الخصم لا يسلم اعمية الطلاق على مال من الملع حتى لو سلمها لم يصح نزاعه في الامر من المذكورين
(قوله فان قيل الفاء في الآية لجرد العطف الخ) اعتراض على أصل الكلام يعني أن ما ذكرتم من التقرير
مبني على كون الفاء في قوله تعالى فان طلقها للتعقيب وهذا لا يجوز ولا يستلزمه الزيادة على الكتاب بل ترك
العمل بالخاص وقد عرفت أن ترك العمل بالخاص أقوى فسادا من الزيادة على الكتاب ولذا أضرب على
وجه الترتي بقوله بل ترك العمل بالفاء (قوله قلنا لو سلم فيها الاجماع والخبر المشهور) يعني لا نسلم لزوم الزيادة
على الكتاب وترك العمل بالفاء على تقدير كونها للترتيب وانما يلزم لو كانت الطلقة الثالثة مرتبة بالفاء
على الاقتداء فقط وليس كذلك بل على مطلق الطلاق الذي قد يكون على مال وقد لا يكون ولو سلم لزوم
أحدهما فاعلم ان الاجماع والخبر المشهور وكل منهما قطعي ويجوز النسخ به وفيه بحث لان الاجماع لا ينسخ
به كما لا ينسخ وسبأني في موضعه ان شاء الله تعالى (قوله كحديث العسيلة) وهو ما روى أن النبي عليه
السلام قال لامرأة زفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم تكلمت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تنهجه بالعنه فأنه
ما وجدته الا كهده ثوبى هذا أثر يدين أن تعودى الى زفاعة فقالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تدونى

الثاني بأننا لمنا أن المفهوم من الآية هو الطلاق على مال لكنه أعم من الملع لما ذكرنا لا شك أن الأعم
يصدق على الأخص ويحمل عليه وان ما يلحق الأعم يلحق الأخص كما سبق واعترض عليه بان الشافعي
لا يسلم اعميته من الملع حتى لو سلمها لم يصح نزاعه في الامر من المذكورين قال (فان قيل الفاء في الآية
لجرد العطف الخ) أقول هذا - وقال عن أصل الكلام يعني ما ذكرتم من التقرير مبني على كون الفاء في
قوله تعالى فان طلقها للتعقيب وهذا لا يجوز ولا يستلزمه الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالخاص وذلك
لان كونه للتعقيب يقتضى وجوب تقدم الاقتداء والملع بالطلقة الثالثة وذلك يقتضى عدم جوازها قبله
فيلزم الزيادة لانه اثبات شرط حقيقته بل ترك العمل بها فان طلقها وقد عرفت سابقا ان ترك العمل
بالخاص أقوى في الفساد من الزيادة وهما ذكره الشارح بطريق الاضراب قلنا لو سلم فيها الاجماع
والحديث المشهور كحديث العسيلة قال (٣) يعني لا نسلم انما لو كانت للتعقيب لزم الزيادة أو ترك العمل
بالخاص) أقول وانما يلزم لو وجب تقدم الاقتداء والملع على الطلقة الثالثة وليس كذلك غاية الجواز
ولا فساد فيه ولو سلم لزوم أحدهما فبالاجماع والحديث المشهور وكل منهما قطعي ويجوز النسخ به أقول في
الاجماع بحث لانه لا ينسخ به كانه لا ينسخ كما سبأني في موضعه ان شاء الله تعالى (قوله كحديث العسيلة) فان ذلك

الائمة ونفس الاسلام
وتتبع أصول أبي حنيفة
رحمه الله شهده حتى ان
الامام أبابكر الرازى
الخصام رحمه الله بعد
ما أقام دلائل المذهب
وقرر شواهدة قال فبان
بما وصفنا أن العموم من
مفهوم لسان العرب وان
ذلك مذهب السلف من
غير خلاف بينهم وما خالف
في هذا أحد من السلف
ومن بعدهم الى أن نشأت
فرقة من المرجسة تناق
عليها المذهب في القول
بالارجاء فجلأت الى دفع
القول بالعموم رأسا لئلا
يلزمها الخصومها القول
بوعيد الفساق بظاهر
الاشي المقتضية لذلك
هذا كما به بارته وقد ذكر
في أول هذا الباب من
كتابه في أصول الفقه
وحكى أبو الطيب بن
شهاب عن أبي الحسن
الكرخي رحمه الله أنه
قال اني أقف في عموم
الاخبار وأقول بالعموم
في الامر والنهي فقلت
لابي الطيب فهذا يدل
على أن مذهبهم كان
الوقف في وعيد فساق
أهل الملّة فقال هكذا كان
مذهبهم قال وأبو الطيب
هذا غير منهم عندي فيما
يحكيه وقد جالس أبا
سعيد البردعي وشيخنا

القدماء رحمهم الله ولم أسمع أبا الحسن الكرخي رحمه الله يفرق بين الخبر والامر والنهي بل كان يقول بالعموم والاطلاق انتهى وقال

لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لا ما تقول الفاء للترتيب في الوجود والافاء للترتيب في الذكر
 حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على أن يكون التسريع باحسان اشارة الى ترك
 الرجعة وأما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عليه السلام فلا بد أن يكون قوله
 تعالى فان طلقها بيانا للحكم التسريع على معني أنه اذا ثبت أنه لا بد بعد الطلقتين من الامسال بالمراجعة
 أو التسريع بالطلقة الثالثة فان آثر التسريع فلا تخل له من بعد حتى تشكع زوجا غيره وحينئذ لا دلالة في
 الآية على شرعية الطلاق عقيب الملع (قوله ان يتنوعوا) مفعول له أي بين لكم ما يجعل مما يحرم ارادة
 أن يتنوعوا النساء بالمهور ويجوز أن يكون بدلا مما رواه ابيكم والابتغاء هو الطلب بالهدنة لا بالاجارة
 والمنعة لقوله تعالى غير مسالخين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجابا بل يتراخي

من عسلته ويذوق من عسلته (قوله لا يقال الترتيب في الذكر الخ) أي في الجواب عن قوله فان قيل
 الفاء في الآية تجرد العطف الخ (قوله وحينئذ لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق عقيب الملع الخ)
 اقتصر عليه لان الدلالة على كون الملع طلاقا ثابتا بقية فان قيل التسريع وان كان ثالثا وكان قوله
 تعالى فان طلقها الخ بيانا للحكم يستفاد من شرعية الطلاق عقيب الملع لكون الملع منصرفا الى
 الطلقتين ومندرجا في احدهما قلنا دخول الاقتران في الطلقتين على هذا التوجيه ليس بقطعي
 لاحتمال رجوعه الى التسريع وحينئذ لا يدل دلالة قطعية على شرعية الطلاق عقيب الملع وهذا
 التقرير يندفع ما يقال لا نسلم أن لا دلالة فيها على شرعية الطلاق عقيب الملع بل واز أن يكون المعنى
 والله أعلم ولا يجعل لكم أن تأخذوا في تلك التعليلات كلها أو بعضها شيئا إلا أن يخافوا أي الزوجان ترك
 حقوق الزوجة بينهما فلا اثم عليهم ما فيما اقتدت به أي أعطت فداء في التعليلات كلها أو بعضها فآثر
 التسريع أي الطلقة الثالثة بعوض أو غيره فلا يجعل له الخ فيكون في الآية حينئذ دلالة على شرعية
 الطلاق عقيب الملع على تقدير أن يكون الملع قبل التسريع بلا شبهة فليتنامل (قوله ارادة أن يتنوعوا)
 نقل عن الشارح أنه قال ارادة تفرير المعنى لا بيان الاحتياج اليها في صحة حذف اللام اذ لا يشترط في
 حذفها مع أن وان كون المفعول له فعلا لفاعل الفعل المعدل مثل جئتكم أن تكرمني وانما لم يحمله أحد
 على حذف الباء لانه لا معنى للاحلال بالابتغاء وفيه نظر لجواز أن يكون المعنى أحسن لكم بطريق
 الابتغاء (قوله والمراد العقد الصحيح) بدليل ورود الآية لكرهية في سياق الحسل والحسرة (قول

الحديث كما سيأتي قد ورد في ثلاث طلقات غلت عن الملع قال (لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب
 في الحكم) أقول يعني لا يقال في الجواب عن قوله فان قيل الفاء في الآية تجرد العطف الخ وحاصله لا يلزم
 من انتفاء كونه للترتيب في الوجود كونه للترتيب في الوجود كونه للترتيب في الذكر وهو لا يوجب في الحكم
 وحاصل الجواب أن اللزوم ثابت لان مطلق العطف اكونه من التوابع بفسد الترتيب في الذكر بخصوص
 وضع الفاء يجب أن يكون للترتيب في الوجود قال (واعلم أن هذا البحث مبني على أن يكون التسريع باحسان
 اشارة الخ) أقول ذكر المحققون ان تفسير التسريع باحسان بالطلقة الثالثة قول مرجوح والراجح المشهور
 تفسيره بترك الرجعة وهو القول الفصل والمذهب الجزل قال (وحيثئذ لا دلالة في الآية على شرعية
 الطلاق عقيب الملع) أقول اقتصر عليه لان الدلالة على كون الملع طلاقا باقية كما لا يخفى قال (ارادة
 أن يتنوعوا النساء) أقول نقل عن الشارح أنه قال ذكر الارادة تفرير المعنى لا بيان الاحتياج اليها في
 صحة حذف اللام اذ لا يشترط في حذفها أن وان كون المفعول له فعلا لفاعل الفعل المعدل مثل جئتكم

أبو المعين النسفي في كتاب
 التبصرة وكان مشايخنا
 في ديارنا يتكرون على
 القائلين بذلك الى أن
 نشأ فيهم من يعيل في أصول
 الفقه الى العراقيين من
 أصحابنا رجهم الله
 فاتبهم في مسألة العموم
 وذكر ما نصروه عنده أنه
 دليل له في المسئلة ونسب
 ما هو وقول مشايخنا الى
 الشافعي رحمه الله ولم يحكم
 حول مسألة الوعيد
 فاتبه جميع المنتسبين الى
 التحقيق في ذلك واقتدوا
 به وما اشتغل أحد منهم
 بأى طريق يتكلم في
 مسألة الوعيد وسوا
 الشيخ أبان منصور رحمه
 الله الواقفي في هذه المسئلة
 (قوله ولا نسلم أن
 التخصيص الذي يورث
 شبهة الخ) جواب عن
 استدلال الخصم بأن
 التخصيص شائع في العام
 وهو دليل الاحتمال
 وحاصله أن المراد ان كان
 شوع التخصيص الذي
 يحتمله المتنازع فيه وهو
 ما يكون بكلام مستقل
 متصل فهو ممنوع وان كان
 المراد مطلق التخصيص فهو
 وان كان مسلما لكن لا نسلم
 أنه يورث شبهة في المتنازع
 فيه قال صاحب التلويح
 مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسهبات سواء كان بغير مستعمل أو بمقتضى أصول أو متراخ ولا شئ والمنعة

فيجب بنفس العقد
بخلاف الفاسد فان المهر
لا يجب بنفس العقد اذا
كان فاسدا (خلافاً
للشافعي) والخلاف ههنا
في مسألة المفوضة أى
التي تنكحت بلامهر أو
تنكحت على أن لامهر لها
لا يجب المهر عند الشافعي
رحمته الله عند الموت
وأكثرهم على وجوب المهر
اذا دخل بها وعندنا يجب
كالمهر المثل اذا دخل
بها أو مات أحدهما

في شيعه وكثرته هذا
المعنى فاذا وقع النزاع في
اطلاق اسم التخصيص
على ما يكون بغير المنقل
أو بالمنقل المترسخ فيه
أن يقول قصر العام على
بعض المسميات شائع
فيه بمعنى أن أكثر
العمومات مقصور على
البعض فيورث شبهة في
تناول الحكم بغيره
الافراد سواء ظهر له
مخصص أم لا وبصير
دلالة على احتمال
الاقتصار على البعض
فلا يكون قطعيًا والمصنف
نزه أن مراد المصنف
التخصيص شائع في العام
فيورث شبهة في تناوله
لجميع ما بقى بعده كالعام
الذي خص منه البعض
فلا يكون قطعيًا ولهذا قال

الى الوفاء (قوله الباء لفظ خاص) بمعنى أنه حقيقة في الاصاق مجاز في غيره ترجيحاً للجواز على الاشتراك
(قوله والخلاف ههنا في مسألة المفوضة) من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعجال في النكاح
بلامهر أو على أن لامهر لها لكن المفوضة التي تنكحت نفسها بلامهر لا تصلح محل الخلاف لان نكاحها
غير معتقد عند الشافعي بل المراد من المفوضة هي التي أذنت لوليها أن يزوجه من غير تسمية المهر أو على
أن لامهر لها فزوجها وقدرى المفوضة بفتح الواو على أن الولي زوجها بلامهر وكذا الامه اذا زوجها

المصنف فلا ينفذ الا ابتغاء أى الطلب الخ) فان قلت الا ابتغاء ورد مطلقاً عن الاصاق بالمال في قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم والمطلق لا يحمل على المقيد عندنا وأيضاً الباء للاصاق لا للعصر فالمفهوم منها
مشروعية الا ابتغاء بالمال لا حصر المشروعية فيه بحيث لا يتجاوز الى غيره قلت يحمل المطلق على المقيد
عندنا أيضاً اذا اتحد الحكم والحارثة ودخل الاطلاق والتقييد على الحكم المثبت كإسياني وههنا ليس
كذلك على أنهم قالوا معنى ما طاب لكم ما طاب لكم فيقتضى سبق معرفة الحلال فلا يدل على حل المفوضة
باطلاقها بدون لزوم المال ثم ان تقييد الا ابتغاء بالمال باداة الباء الا لصاقية المتعذرة بالتعديل يفيد أن لا يحمل
بغير مال فالباء هي المنشأ لا اداة ما ذكر من غير حاجة الى اداة الحصر لا يقال مقتضى الآية أن لا يكون
الا ابتغاء المنفصل عن المال صحيحاً لأن يكون صحيحاً ومستوجباً لثبوت ما تبقى عنه أو سكت عنه ثم ان ابطال
موجب الخاص يلزمكم أيضاً لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول أو الموت فلم يلتصق وجوب المال بالعقد
يقول قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة دل على تحقق الطلاق
لأنه بدون سبق فرض المهر وهو مرتب على النكاح الشرعي فدل على صحته بلان تسمية مهر فوجب حل ما ضمن
فيه على ما حملناه عليه ثم ان تقييد مهر المثل بالدخول أو الموت بالنظر الى تفرده في الذمة لا الى الوجوب
لتحققه قبله بالعقد (قوله وكذا الامه اذا زوجها الخ) أى اذا زوجها سيدها أجنبياً وأما اذا زوجها المولى

أن نكرمى وانما لم يجعله أحد على حذف الباء لانه لا معنى للاحلال بالابتغاء قال (المصنف فلا ينفذ
الا ابتغاء أى الطلب وهو العقد الصحيح) أقول ههنا يبحث ذكرناها في امرأة الاصول ولا بأس بذكرها
ههنا وترد عليها بعضاً من القوائد الاول أن الا ابتغاء ورد مطلقاً عن الاصاق في المال في قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد الثاني ان ابطال موجب الخاص يلزمكم أيضاً
لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول أو الموت فلم يلتصق وجوب المال بالعقد الثالث أن يحصل
الاستدلال هو ان الله تعالى أحل الا ابتغاء الصحيح بالمال فقتضى هذا أن لا يكون الا ابتغاء المنفصل عن المال
صحيحاً لان يكون صحيحاً ومستوجباً لثبوت ما تبقى أو سكت عنه وال جواب عن الاول أن المطلق لا يحمل
على المقيد عندنا أيضاً اذا اتحد الحكم والحارثة ودخل الاطلاق والتقييد على الحكم المثبت كإسياني
وههنا كذلك وعن الثاني ان الم تقييد وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب معتق قبله بالعقد وانما التقييد بقرره
في الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث أن قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو
تفرضوا لهن فريضة دل على تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما يرتب على النكاح الشرعي
وذا صح النكاح بدون تسمية المهر لا يجب المال فلنا فيه رواية ان الاولى أنه يجب ثم يرد فقط اذا فائدة في
الوجوب لانه الزام له عليه فلا اشكال عليها الثانية أنه لا يجب ابتداءً وهي المنشأ لا اشكال رد فده أن العبد
خارج عن خطاب قوله تعالى ان يتعوا بأموالكم لانه ليس مما مال الاضافة للتولية قال (لكن
المفوضة بلامهر لا يصلح الخ) أقول يعلم من هذا أن لفظ تنكحت في قول المصنف أى التي تنكحت بلامهر
أو تنكحت على أن لامهر لها يجب أن يقرأ بصيغة المبني للمفعول قال (الباء لفظ خاص) أقول المناسب
بكلام المصنف تقديم شرح هذا على شرح قوله والخلاف ههنا في المفوضة نقل عن الشارح أنه قال انما
عدل عماد كرهه من أن الا ابتغاء لفظ خاص لان الذي يبطل في المفوضة ليس ابتغاء النساء بل اقترانه

لا سلم الخ وقد عرفت أن المراد أن القصر على البعض شائع كثير في العمومات بالفرائض فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيًا

له) لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اما أن ينع الزيادة أو ينع النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون الاذن مقدر والمالم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأى والقياس بشئ هو معتبر شرعا في مثل

هذا الباب أى كونه رضا لبعض أعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بهار جوب قطع اليد وعند الشافعي رحمه الله تعالى كل ما يصلح ثمنيا يصلح مهرا وقد أورد نفي الاسلام رحمه الله تعالى في هذا الفصل مسائل أخر أوردتها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ الا مستثنين تركتهما بالكيفية مخافة التطويل

الجميع وحينئذ لا ينطبق الطواب المذكور عليه أصلا ولا يكون بقوله بلا قربته معنى وردده السيد الشريفي قدس سره بان قال لان سلم أن التخصيص في كل الاقسام بل اجتماعه شائع لان اجتماعه كل عام بلا قربته اما أن يكون بمخصص غير مستقل كالاستثناء أو المحسوه أو

سيدها بالمهر (قوله قد علمنا ما فرضنا) المشهور أن الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الآية قد علمنا ما أوجبنا على المؤمنين في الأزواج والامام من النفقة والكسوة والمهر فربنسه تعديته بعلى وعطف ما ملكت أيمانهم على الأزواج مع أن الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى أن الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبته استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة أى قدرها أو تفرضوا الهن فريضة أى تقدروا وفرضناها أى قدرناها ومنه القرائض للسهام المقدرة بمجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمنين معنى الايجاب وقوله وما ملكت أيمانهم معناها وما فرضنا عليهم فيها ملكت أيمانهم على أن الفرض ههنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا لتصریح الأئمة بأنه حقيقة في القطع لغيره وفي الايجاب شرعا عدل المصنف عن ذلك فقال خص فرض المهر أى تقديره بالشارع وتحقيقه أن اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتقاله على الاسناد خاصة في أن مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد

عده وفيه روايتان الاولى أن المهر يجب ثم يسقط لعدم الفائدة فيه لانه الزام له عليه والثانية أنه لا يجب ابتداء قبل ولا يلزم على هذه الرواية ترك العمل بالخامس لخروج العبد عن خطاب قوله تعالى بأمر الحكم لان الاضافة بالتقليل وهو ليس بمالك للمال وفيه بحث اذ ينبغي على هذا أن لا يجب المال في نكاح العبد مطلقا والاولا بد من بيان الفارق بين كون المرأة أمه المولى وبين كونها غير أمه (قوله الباء لفظ خاص) المناسب للكلام المصنف تقديم شرح هذا على شرح قوله والخلان ههنا في مسألة المفوضة قيل ولعل اطراد تأخره في النسخ لاجل مناسبة بينه وبين الفرض في أنه حقيقة في المعنى المراد عن المجاز في غيره تر جباله مجاز على المشترك الخ لاحتياجه الى وضع جديد والاصل عدم الحوادث والى القرينة في ارادة كل معنى من معانيه بخلاف المجاز وتعلته في الكلام بالنسبة الى المجاز (قوله حقيقة في القطع والايجاب) أى حقيقة في القطع لغيره وفي الايجاب شرعا كما سيأتى (قال المصنف ولما لم يبين ذلك المفروض)

والتصانف بالمال فلا بد من صرفه الى ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى أى يبطل موجب الابتناء من حيث كونه متعلقا للباء قال (المشهور أن الفرض حقيقة في القطع والايجاب) أقول يعنى أنه حقيقة في القطع لغيره وفي الايجاب شرعا قال (مع أن الثابت في حقهن ليس بمقدر) أقول هذا مرتب بقوله وعطف فان العطف وحده بلا تضام عدم التقدير شرعا في حقهن البه لا يكون قربنسه على كون الفرض بمعنى الايجاب دون التقدير قول (وتعديته بعلى لتضمنين معنى الايجاب) أقول هذا جواب عن قوله بقربنه تعديته بعلى وقوله وما ملكت أيمانهم الخ جواب عن قوله وعطف وما ملكت أيمانهم الخ وحاصله أن هذا أى لفظ فرضنا يكرر ويراد بالثاني غير ما أريد بالاول وهو معنى الايجاب فيحصل المقصود بالازوم الجمع بين الحقيقة والمجاز قال (ولما كان هذا مخالفا لتصریح الأئمة بأنه حقيقة في الخ) أقول يرد على ظاهره أنه لو عدل عنه لما قال خص فرض المهر أى تقديره وجوابه أنه عدل عن القول بكون الفرض حقيقة في التقدير الى القول بكون لفظ فرضنا باعتبار اشتقاله على الاسناد خاصة في أن مقدر المهر هو الشارع مع غاية وضوح كون الاسناد اليه وعدم احتياجه الى البيان وهو ينافى كون مجرد الفرض حقيقة في القطع لغيره والايجاب شرعا فظهره ضعف ما قيل ان الثابت الخجة على الشافعي يتوقف على متقدمتين احدهما أن معنى الفرض التقدير والاخرى أن الكتابة عبارة عن الشارع والمصنف تعرض لكون الفرض للتأخير بين الاصوليون للاول فلا عدول فيه وذلك لان الاصوليين انما تعرضوا لكون الفرض حقيقة في معنى التقدير ولم يقل به المصنف بل قال يكون فرضنا باعتبار اشتقاله على الاسناد خاصة في المعنى المذكور مع غاية وضوح المسند اليه وكفى بينهم اقلية أمل قال (وتحقيقه أن اسناد الفعل الى الفاعل الخ)

وهذا

مخصص مستقل وهو الفعل أو المحس أو العادة أو بنتصان بعض الافراد أو بز يادته

وهذا التدقيق منه الا انه يتوقف على كون الفرض ههنا معنى التقدير دون الايجاب (قوله وهما مستلثا الهدم والقطع مع الضمان) وهما مستلثان خالف فهما الشافعي انا حقيقة محتملا بان فيه اذهب اليه نزل العمل بالخاص تقر بالاولى ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تجعل له من بعده حتى تسكع زو جاعه بره خاص في قدرناه بطريق الرأى والقياس كان هذا مبنى على الفرض والتقدير وتغييره على انه يمكن الاستدلال على المطلوب بالاية المذكورة استقلالا ولو فرض انه لم يبين ذلك المفروض والافتقار لدقيل بينه حديث جابر رضى الله عنه وهو لا مهر أقل من عشرة دراهم من حيث نفي نقصانه كذا في فصول البدائع (قوله وهذا تدقيق منه) وجه التدقيق أن يقال انه لم يقل ان الفرض لفظ خاص للتقدير ووجه فيه احترازه عن ورود الاعتراض عليه بأن كلامه مخالف لتصريح الأئمة بل قال خص فرض المهر أى تقديره بالشارع تنبيه على أنه لا ندعى أن الفرض حقيقة في التقدير بل أن المراد به ههنا التقدير وان كان مجازا والخصوص وكون الكلام حقيقة انما هو باعتبار الالاد على هذا يدفع ما ذكره الفاضل الشريف من ان اثبات الظه على الشافعي رحمه الله تعالى يتوقف على مقدمتين احدهما أن معنى الفرض التقدير والاخرى أن الكتابة عبارة عن الشارع والمصنف تعرض للخبر والاصحابون الاول فلا عدول انتهى لكن أورد عليه أن لفظ فرض من حيث اشتماله على الاستناد مريب فلا يكون خاصا لانه من أقسام المفرد على ما صرح به في مباحث القرآن حيث قال النظم بطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشارك وتعود ذلك اللهم الا أن يقال كلامه فيما سبق انما يدل على أن النظم ههنا يطلق على المفرد لانه قسم الى الاقسام المذكورة ولا يشترط أن من تلك الاقسام ما هو مفرد ولا يدل على أن الاقسام المذكورة مفردة البتة وان المراد بالنظم ههنا ليس الا المفرد وقد يتكلم في الجواب بأن المراد ان لفظ فرض خاص من حيث الاسناد (قوله الا انه يتوقف على كون الفرض ههنا معنى التقدير دون الايجاب) قيل يجب أن يحمل الفرض ههنا على التقدير دون الايجاب لان ما في علم الله تعالى ينبغي أن يكون مقدارا للمهر اذ قد علمنا نحن من قوله تعالى ان يتتقوا بأموالكم ان أصل المهر الواجب هو المال وفيه بحث لان علمنا لا ينافي علمه تعالى ولم لا يجوز أن يكون ما في علم الله تعالى نفس الواجب من المهر ومن التفقة والكسوة وغير ذلك من

أقول فيه بحث لان لفظ فرض من هذه الجبسية مريب فلا يكون خاصا لانه من أقسام المفرد على ما صرح به فيما سبق في مباحث القرآن حيث قال هو بطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشارك وتعود ذلك قال (وهذا تدقيق منه الا انه يتوقف على كون الفرض ههنا معنى التقدير دون الايجاب) أقول يجب أن يحمل الفرض ههنا على التقدير دون الايجاب لان ما في علم الله تعالى ينبغي أن يكون مقدارا للمهر اذ قد علمنا نحن من قوله تعالى ان يتتقوا بأموالكم ان أصل المهر الواجب هو المال تقدير قال (تقر بالاولى ان لفظ حتى في قوله تعالى الخ) أقول اعلم أن الشافعي رحمه الله تعالى قد قرر دليهما في مسألة الهدم بحيث يتضمن الاعتراض على دليل الامام الاعظم وأبي يوسف فوجهما الله تعالى اولاً بالمنع وثانياً بالنسليم وقد أجاب عنهما ما أحبا بنا لكم لم يحسروا السؤال والجواب حتى ان الشارح رحمه الله تعالى قد ساط بين السؤالين والجوابين فلا علينا أن نحروا الكلام أولاً ثم بطل كلام الشارح الى ذلك المهر رفقول وبالله التوفيق اعلم ان اصحابنا رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اختلفوا في ان الزوج الثاني هل يهدم حكم ماضى من الاطلاق واحدا كان أو أكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل لا يزول الا بثلاث تطليقات أو لا تذهب بعضهم الى الاول باختياره الامام وأبو يوسف رحمه الله تعالى وبعضهم الى الثاني واختاره محمد والشافعي وزفر رحمه الله تعالى وجه الثاني أنه لو هدمه لا يثبت حلا جديداً للزوج باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان حكم الحرم هو هدمه لا يكون الا باثبات الحول وأما

وأن يكون بكلام مستراح أو موصول والاقسام كلها سوى كونه موصولا منتفية كما ذكره المصنف رحمه الله لان الفرض أنه غير مقترن بقريضة فبقي الكلام في الذي يكون موصولا وهو المخصص على اصطلاحنا وقيل ما هو انتهى لا يقال هذا انما يصلح توجيهها لكلام الحنفية في هذا المقام ولا يلائم كلام المصنف رحمه الله لانه على انتفاء المخصص في صورة التراخي بعدم كون المستراخي مخصصا لا بفرض عدم اقتران القريضة لان قول كلام السيد في قدح كلام من يتعصب على الحنفية و مراد المصنف وما حصل مراده أن ما يلحق العام من اصوارف عن عموم مقتضاه سواء هي مخصصا أو مقصراتهما اما يورث شبهة فيه وهو القسم الذي يحتمله لعام ومنها ما لا يورث شبهة كغيره من الاقسام مما اقترن بقريضة البعوضة فان أريد الاول فهو احتمال محض غير ناشئ عن شبهة وان أريد الثاني فما اقترن بالقريضة لا يحتمله العام المتنازع فيه وما لم يقترن به افلا

قيام المقصر المستقل
العقلى وطوق النسيب
المستقل اللفظى لانفاد
الكلام من أول الامر
فيما وراء الخاص وانما
يورث الشبهة في تناول
العام لافراده ظهور
مخصص صارف للعام عن
الدلالة على افراده كما في
العام المخصوص بالبعض
بالنظر الى ما بقى من الافراد
وأما الاقسام التي هي غير
ذلك من غير المستقل
والمستقل المترسخ وغير
اللفظى فلا توجب فتورا
في دلالتها على جميع
افرادها بعد ورود المقصر
عليها كما كانت قبله (قوله
وان كان المخصص هو
الكلام الخ) موافقة مع
الحكم وتكلم على
اصطلاحه وتنبه على
أنه لا منافاة معه في
اطلاق المخصص على هذا
القسم من المقصر وانما
التزاع في حقيقته المورثة
لشبهة في دلالة العام
لجميع ما شار له والشبهة في
تناول الدلالة لاجورتها
شي من الاقسام الا
المستقل الموصول فلا يرد
ما قيل ان هذا لا يستقيم
الأ أن يريد بالمخصص
الأول ما أراد انحص
وجبت دلالة الفائدة في منع
كونه مخصصا بالمعنى
الاخر الا ان خص وقد

الغاية وأثر الغاية في انهاء ما قبلها الا في اثبات ما بعدها فوطء الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة
لا مثبتا للحل جديد وانما ثبتت الحلال بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات كما في
الصوم تنتهى حرمة الاكل والشرب بالليل ثم ثبت الحلال بالاباحة الاصلية فوطء الزوج الثاني يهدم حكم
ما مضى من طلاقات الزوج الا قبل اذا كانت ثلاثا ثبتت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلاث اذا ثبتت به
الحرمة ولا يتصور لغاية الشيء قبل وجود أصله في القول بأنه يهدم ما دون الثلاث أيضا كما هو مذهب أبي
حنيفة بناء على أن وطء الزوج الثاني مثبت للحل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه أن المراد بالنيكاح
ههنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشترط الدخول انما ثبتت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة
حيث قال لا حتى تدركى جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو حديث لا سبب له سوى الذوق
فيكون الذوق هو مثبت للحل بقوله عليه الصلاة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني
محللا أى مثبتا للحل في ما دون الثلاث يكون الزوج متهما للحل الناقص بالطريق الاولى وتقرر بالتائيد
ان في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما المقطع خاص في الابانة عن الشيء من غير دلالة

حقوق الزوجية (قوله لا مثبتا للحل جديد) ولو سلم انها مثبتة لكن بعد وجود المقيد وهو الثلاث لا قبله
فلا يكون هادما لمادونها والمطلوب ذلك كالحذف لا بكلامه في رجب حتى يستشيرا به فاستشاره قبل
رجب لغت حتى لو كلفه في رجب قبلها حدث (قوله يهدم ما دون الثلاث) حتى اذا ملكها الزوج الاول
ملكها بحل لا يزول الا بثلاث (قوله لا سبب له سوى الذوق) فان المستند الى السبب الاصلى هو الحل
الاصلى لا الحاصل بالعود اليه بل هو سبب العود وبدل عليه أن تعلق الحكم بالمشقة بدل على عبية ما أخذ
الاشتقاق والحكم ههنا هو العود وما أخذ الاشتقاق هو الذوق الحادث ولا شك أن حدوث العلة يستلزم
حدوث المعلول وقد علم بهذا ان اشتراط الدخول ثبت بعبارة الحديث وصفة التعليل بإشارته (قوله
و بقوله لعن الله المحلل والمحلل له) عطفه على ما قبله بحسب المعنى والتقدير فالحل ما ثبت بهذا الحديث
و بقوله عليه السلام لعن الله المحلل الخ ولا يجوز عطفه على قوله بالحديث المشهور اذ ليس في قوله لعن
الله الخ دلالة على اشتراط الدخول ولا على مقدره بقوله فيكون الذوق هو مثبت للحل بأن يقال تصديده
بهذا الحديث وبقوله اذ لا يدل هذا القول على الذوق فكيف ثبت كون الذوق هو مثبت للحل فليتأمل

بطلان اللازم فلانه لو أثبتته لم ترك العمل بقوله تعالى حتى تنسكح زورا عبيرا لان حتى خاص في الغاية وأثر
الغاية في انهاء ما قبلها الا في اثبات حكم ما بعدها فالزوج الثاني يكون غاية في الحرمة السابقة لا مثبتا للحل
جديد وانما ثبتت الحلال بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات ولو سلم انها مثبتة لكن
بعد وجود المقيد او هو الثلاث فلا يكون هادما لمادونها والمطلوب ذلك كالحذف لا بكلامه في رجب حتى
يستشيرا به فاستشاره قبل رجب لغت حتى لو كلفه في رجب قبلها حدث ونحن نقول في اثبات حقيقة اللازم
مخالفة الزوج الثاني أى اثباته للحل لم يثبت بقوله تعالى حتى تنسكح ليلزم ما ذكر بل بإشارة حديث العسيلة
حيث روى أن امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان رفاعة طلقت ثلاثا تزوجت بعد
الرجوع من الزبير فلم أجدها معها الا مثل هذا وأشارت الى هدبة ثم بها تنهه بالعنة قال عليه السلام أتريدن
أن تعودى الى رفاعة فقال نعم فقال عليه السلام لا حتى تدركى من عسيلته ويدرك من عسيلته وهذا
الحديث عبارة في اشتراط وطئه في التعليل لكونه مسوقا له فهو ثابتة لا بالابانة لان النكاح فيها معنى العقد
كما اختاره المتأخرون فخرينه اسناده اليها فانها الاسمى واطمئنه لا الوطء كما اختاره القدماء استدلالا بأنه
حقيقة فيه والاسناد مجازى باعتبار معنى التمكين وان نكاحه أولى من ارتكاب مجازين لغويين في النكاح
ولزوج وذلك لاننا انسلم أنه مجازى في العقد لجواز كونه حقيقة شرعية ولو سلم فاستناد الوطء اليها ولو باعتبار

أجاب عنه السيد الشرع بان التزاع انما هو في العام لا في قوله مخصصة

على

على إبطال العصمة في القول بان القطع بوجوب إبطال العصمة الثابتة لآله قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه أو استهلاكه كما هو مذهب أبي حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزء فان الجزء المطلق في معرض العسوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب أن تكون (قوله حتى لا يجب الضمان بهلاكه أو استهلاكه) اما إذا قطع والعين قائمة بيده فيجب أن ترد إلى صاحبها لبقائه على ملكه لان بالسرقة لم تزل عن ملكه فصار وجد المسروق منه عين ماله ومن وجد عين ماله فهو أحق ثم ان انتفاء الضمان بالاستهلاك هو الظاهر من مذهب أبي حنيفة وروى الحسن عنه أنه يجب الضمان به لان الاستهلاك فعل آخر غير السرقة (قوله وجوابه ان انتفاء الضمان الخ) فيه بحث لان القطع في السرقة

معنى التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك لجاز الرأبى المربوب والضارب في المصروب بخلاف الزنا فإنه اسم للتمكين المقارن بالوطء الحرام فان تكايبها أولى من ارتكابها وإشارة إلى كونه محملا لانه عليه السلام غير عدم العود وهو الرجوع إلى الحالة الأولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود فاذا انتهى ثبت العود اذا لا واسطة وهو محل حادث قطعاً ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق فيستند إلى الذوق بالضرورة فظهر الفرق بين حتى في الآية وفي الحديث والحديث مشهور بتجاوز الزيادة به عن الكتاب والحاصل ان استدلالنا على مطلوبنا بإشارة حديث استدلال الخصم بمعنى عبارته على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه وأيضا ثبتت محليته بإشارة حديث الأعمش وهو قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فإنه عبارة وفهما وثبات خامسة لهما لانه عليه السلام لعن لفلان إشارة إلى أنه مثبت للمحلل لان المحلل من يثبت الحل وهو وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسن له فيكون ثابتا بالإشارة وفي الجواب عن قوله ولو سلم انها مثبتة الخ ان هدمه مادونها بدلالة الحديث الثاني بأنه لما أفاد بإشارته كون الزوج الثاني هادما للحرمة الغليظة أفاد كونه هادما للخصيصة بطريق الأولى وهو معنى الآية فان كان قبل بلزم اثبات الثابت قلنا انما يلزم لو أثبت في المتنازع فيه حل الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يكمل المحلل ويريد كثر زيادة الحرمة في ظاهرها ومدتها في بطنها ولوسلم فاعلمنا استحليل اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك فإنه لما أثبتته لما فيه من القاعدية ولم يكن ازدياد الطلاق على الثلاث شرعا فقتضى ثبوت الثاني انتفاء الأولى اذا لا فائدة فيه كجديد المبيع ضمن غير الأول أو نفقلا بداخل الحلان بداخل العدين وهذا الحديث وان كان من الآحاد لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه اذا تأملت فيما ذكرنا من التصريح وأمعنت النظر فيما صورناه باحسن التصريح فبقيت أن قوله ان لفظ حتى في قوله تعالى إلى قوله بالايسة الاصلية إشارة إلى بيان بطلان اللازم ومنع اثبات الزوج الثاني الحل وقوله فوطء الزوج الثاني الخ إشارة إلى تسليم ذلك ومنع ثبوت المطلوب وهو هدمه بدون الثلاث وقوله وجوابه ان المراد إلى قوله حيث قال لا حتى تذوقى ليس الجواب عن كلام الخصم بل بيان الكلام متفق عليه بيننا وبين الخصم وتوطئة لاثبات صحة اللازم والجواب عن إبطاله وقوله جعل الذوق الخ اثبات لها وجواب عنها وقوله وقوله عليه السلام اثبات وجواب أيضا وقوله ففيه ما دون الثلاث يكون الزوج الثاني الخ بيان لثبوت المطلوب واستبان من ذلك أن قوله وقوله عليه السلام عطف على قوله بالحديث المشهور ليس كما ينبغي لان حديث الأعمش لا يثبت استنباط الدخول بل محليته بإشارته بهدمه ما دون الثلاث بدلالته ولهذا قال الامام نغرا الاسلام في ذكر العود دون الانتهاء إشارة إلى التعليل وفي حديث آخر لعن الله المحلل والمحلل له حيث نطف قوله في حديث آخر على قوله وفي ذكر العود وأشار إلى أنه أيضا دل بالإشارة هذا ما منعتني الله الملك الوهاب من توضيح المقام المشبهة على كثير من أولي الباب الحمد لله لهم الصواب واليه المرجع والمآب قال (جوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزء الخ) أقول فيه بحث لان الإبراد من قبل

الينا والالكان مقسرونا بما يخصه والمقدر خلافه ولا يكلام مستقل متراح عنه فإنه نامض عن دنا لا يخصص نعم يحتمل أن يكون شخص وصا بكلام مستقل موصول به في التكلم الأله لم يتقبل الينا وهو قليل جدا قول الخائف التخصيص شائع ان أراد به أن التخصيص الذي يحتمله المتنازع فيه شائع فهو ممنوع وان أراد أن مطلق التخصيص شائع فهو مسلم لكن لا يورث شبهة في بقاء المتنازع فيه على عمومه لانه لا يحتمل أكثر افراده كما يتناول انما يحتمل منه فردا هو في غاية القسوة وحاصله أن جنس التخصيص شائع لكن النوع الذي يمكن أن يحتمل سورة النزاع عليه قليل ماعرفه لا نسلم أن كثرة الجنس تقتضى الحاق العام المقسروض بشوع نادو حتى يلمس بذلك الجنس وانما يصح هذا اذا لم يكن النوع قليلا فظهر أب قوله بلا قرينة له معنى وأن ليس المراد المخالفة في الاصطلاح ولا بيان أن التخصيص يفسر الذي يورث شبهة في تنازل العام لما يفي به التخصيص قليل وأما قوله ولا يورث

شبهة فهو بيان وتحقق يكون التخصيص بالعقل ونحوه في حكم الاستثناء لانه في شبهة المدركورة في قوله يورث شبهة ولا يبرها

مع بقائه على تناول
اقتراجه في الدلالة عليها
واعطاء حكمه لها فلا
ينطبق اليه فتورولا
يكون في افادته المعنى
قصور فلا يورث شبهة
والمقصر الغير المستقل
لا يعارض العام في دلالة
على فراده وانما يخرج
بعض الافراد على التعيين
عن ثبوت الحكم عليها فلا
يكون اضافي لدلالتة
خلل ولا في افادته الحكم
فيما بقى ريبه وانقصر
بالعقل وهو كذلك واما
القصر بالمستقل المقارن
فهو الذي يورث الشبهة
في دلالة العام على الافراد
وتناول الحكم عليها لان
دلالتة على بعض افراده
التي صرفه ذلك المقصر
عن الدلالة عليها كانت
كدلالتة على غيرهما من
الافراد فلما ظهر الصارف
عن دلالتة عليها نظرت
الشبهة في دلالتة على
ماعداه فيكون دليلا على
احتماله تخصيصا آخر
فلا يكون دلالتة على
ما في الاطنبية وهو في
العام المتنازع فيه وهو
الذي لم يقترن بقرينة
البعضية الاحتمال
محض غير ناسخ عن شبهة
على أن وجود مثل ذلك
المخصص قليل جدا (قوله
الواقع فيكون مخصصا له

مجرد قد حتى يقبده وجوب العمل دون الاعتقاد و يصح تخصيص العام من الكتاب بضمير الواحد والقياس
واستدل على مذهب التوقف نارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعى عمومها مجمل وأخرى ببيان انه
مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير أولوية لبعض ولا يوجب كل واحد واجمعين مما يقيد ببيان
الشمول والاشتراك فلو كان للاشتراك ما احتج اليه فهو لبعض وليس عموما فيكون مجمولا واما الثاني فلانه
ينطبق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقية فيكون مشتركين الواحد والكثير فقوله وانه يوجب كد عطف
على قوله لا اختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويجوز أن يكون عطف على قوله لان مجمل
فيكون دليلا على مذهب أهل التوقف والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض
بلامرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التام كيد دليل العموم والاشتراك والالكان تأسيالاتا كيد اصرح
بذلك أمسه العربية وعن الثالث ان المجاز راجع على الاشتراك فيعمل عليه لقطع بانه حقيقة في الكثير
الواقعية بأنه مجمل او مشترك مشعر بالثاني واستدلالهم على المذهب المختار بان العموم معنى مقصود
فيبغي أن يوضع له لفظ كما ان المعاني ظاهري الاول الا أن قول المصنف يمكن عند الشافعي هو دليل فيه
شبهه وعندنا هو قطعي في أن المراد هو الثاني فيبغي أن يجعل قولهم العموم معنى مقصود الخ دليلا على أن
المراد منه عند الاستعمال هو الكل (قوله ويصح تخصيص العام الخ) أي يصح تخصيصه ابتداء واما
تخصيصه بما بعد التخصيص بكلام مستقل موصول بخائر بالاتفاق كما سيأتي (قوله وأخرى ببيان أنه
مشترك) هذا جني على أن قوله ولا يذ كر الخ دليل مستقل على مذهب التوقف وهو الظاهر اذ لو كان
دليل الاجمال كما قبله لكان له يذ كر كما قال وانه يوجب كد الخ وهذا يظهر أن الاقرب عطف قوله وانه يوجب كد
على قوله لا اختلاف والالبيق لتغيير الالرب فائدة في تدبها ثم ان الاشتراك وان لم يكن مصرح به في كلام
المصنف الا أنهم وروحوا فيهم بالاشتراك فوجب أن تعمل الارادة في عبارته على الناشئة من الوضع
تخصيفا للمعنى الحكاية (قوله فلانه يوافق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقية) قيل لا يلزم من ذلك أن
يكون مشتركين بل يواز كونه موضوعا لاعتدال مشتركين بين الواحد والكثير والجواب ان المراد انه قد يطلق على
الواحد من حيث خصوصه حقيقة فيلزم الاشتراك اذ لو كان موضوعا لاعتدال مشتركين لكان الاطلاق على
المخصوص من حيث خصوصه مجازا كما أن اطلاق الانسان على زيد من حيث خصوصه بطريق المجاز كما
تقرر في موضعه وقد ياب بان قول الشارح فيما يأتي على أن كون الجمع مجاز الخ جواب عن هذا ولا يخفى
أن سوق الكلام بابي هذا المبدأ (قوله والجواب عن الاول الخ) يدل عليه ان اثبات اللغة بالاولوية
اللغة صيغة موصولة له خصوصه ببدل عليه أم لا ثم نقل المذهب فليكن هذا على ذكر من لنا قد يقع
الغلط بسبب الغفلة عن هذا قال (ويصح تخصيص العام من الكتاب بضمير الواحد والقياس) أقول
يأبى أن يجعل هذا على التخصيص ابتداء لان التخصيص بما بعد التخصيص بكلام مستقل موصول
جائز بالانفاق كما يأتي دل (وإحدى ببيان انه مشترك) أقول لا يقال ليس في كلام المصنف رحمه الله
ما يشعر بالاشتراك لانما حمل سيأتي ان المصنف في ذلك كلام القديما وقد صرحوا في كتبهم بالاشتراك
فوجب أن تعمل الارادة في عبارته على الثاني من الوضع تحقيفا للمعنى الحكاية وما يأتي له زيادة ببيان
ان شاء الله تعالى دل (قوله يوافق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقية) أقول لا يقال يلزم من ذلك
أن يكون مشتركين بل يواز أن يكون موضوعا لاعتدال مشتركين بين الواحد والكثير لانا نقول قول الشافعي
رحمه الله تعالى فيما سيأتي على أن يكون الجمع مجاز الخ جواب عن هذا فلا تغفل قال (والجواب عن
الاول انه يحمل الخ) أقول لا يرد عليه ان اثبات لغة بالاولوية وان ترجيح مثل ما أورد على استدلال
المذهب الثاني لان الكلام ههنا في اثبات الاجمال ونقصه ولا يتعلق بالوضع لانه ليس من أقسامه
أحمد هاناسخ والاخر منسوخ) اذ لا يتصور ورودهما معا لا يقال يجوز أن يكون الخاص موصولا بالعام في

العموم غير ممكن فيثبت
أخص الخصوص (وعندنا
وعند الشافعي رحمه الله
يوجب الحكم في الكل)
تجوز في التعميم يوجب
الحكم وهو نسبة التعميم
الى كل افسراد تناولها
القوم

على أن كون الجمع مجاز في الواحد مما أجمع عليه أئمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعم صبغة الجمع كالرجال
واسم الجمع كالتاس وكان أبو سفيان واعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوم أحد أن يوافيه العام
المقبيل بيد الصغرى فلما دنا الموعد رعب وتدم وجعل لتعيم بن مسعود لانه يجي عشر من الابل على أن
يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس أي تميم بن مسعود ان الناس أي أهل مكة قد جعلوا أي الجيش
لكم أي لقنالكتم (قوله لانه المتيقن) استدلال على السذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى
والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لانه ان يريد الاقل فهو عين المراد وان يريد ما فوقه فهو
داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض
والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان أحوط فيكون أرجح ولا يخفى

لانامتنا تجزم المصنف
بالذخ ليس على ما ينبغي
لاناقول الكلام على
تقدير عدم العلم بالتاريخ
والخاص انما يكون
موصولا اذا كان مع العام
رديقاله في وروده وربما
يقال ان المراد من
الناسخ ما يشمل
التخصيص على نهي عموم
الجملة من سلامة اعم كل
منهما الا تحريفه -
التقريب (قوله وان كان
العام متأخرا) أي مطلقا
سواء كان متأخرا أو غير
متأخرا فان اشتراط التراخي
انما هو في نسخ الخاص
للعام وما يكون بينهما عموم
وخصوص من وجه كآيتي
العدة فلان لم أن المتأخر
منهما ناسخ بل هو مخصص
على اصلنا فان قيل من
شروط المخصص المقارنة
ولامقارنة في الايتين
قلنا هو شرط التخصيص
في نفس الامر وهذا
تخصيص أو جبه الجمع
بالمعارضين فان هذا الجمع
يشتمل الحكم متا بان هنا

والترجيح مثل ما ورد على استدلال المذهب الثاني وأجيب بان الكلام ههنا في اثبات الاجمال ونفيه
ولا تعلق له بالوضع بخلاف الاستدلال الثاني فان له تعلقا بالوضع (قوله فيلزم ثبوته على التقديرين الخ)
فيه بحث لان ثبوت الكل وان استلزم ثبوت الجزء لكنه لا يستلزم ثبوت الحكم للكل بثبوته لكل جزء كما هو
المقصود بالبيان لجواز أن يثبت للكل الحرمة مثلا كصوم جميع الايام وللبعض الوجوب كصوم رمضان
وكذا يجوز أن يثبت لكل الصوم حل هذه الخسبة ولا يثبت لبعضهم أصلا والحق ان الحكم على الجمع
العام ان كان على كل من أحد مقدره كما يدل عليه كلامه في بحث الفاظ العموم فالاستدلال مطلقا ظاهر
والافلا (قوله والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح) دل الغاضل المشريف فيه بحث وهو انما لا نسلم أن
في استدلال المذهب الثاني اثبات اللغة بالترجيح بل هو انما ادعى الارادة دون الوضع حيث دل وعند
البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن وكلام الشارح يؤيد هذا حيث
قال في توضيح قوله لانه المتيقن لانه ان يريد به الاقل فهو عين المراد وان يريد ما فوقه فهو داخل في المراد
فيلزم ثبوته على التقديرين وقد يجاب عن البحث بان المراد بثبوت الادنى في عبارة المصنف ثبوته بحسب
الوضع وكذا بالمراد في عبارة الشارح في ثلاث مواضع مراد الواضح لان من حكى هذا المذهب واستدلاله
من الافاضل كالاتمدي وابن الحجاب حكاه بحيث يتضمن دعوى الوضع وأنت خير بان الظاهر ان قول
الشارح في أول لفصل وعند البغوي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع
والتوقف فيما فوق ذلك نفي بهذا المذهب على هذا التوجيه يشكك أمر التوقف فيما فوق ذلك فليتنامل
(قوله ولو سلم فالعموم ربما كان أحوط) أي لا نسلم أولان ليس ما ذكرنا في اللغة بالترجيح بل اثبات
الاستعمال اذ لا نسلم ان اثبات اللغة بالترجيح باطل ولو سلم فالعموم قد يكون أحوط كما في صورة الوجوب
بحقوا كرم العالم وأما في سورة الاباحية نحو كل الطعام فلا يكون الحمل على العموم احتياطا بل الاحتياط
في المصروف (قوله فيكون أرجح) فيه قيل بحث لان دليل التيقن وان لم يكن أقوى فلا أقل من أن يكون

بخلاف الاستدلال الا في فانه متعلق بالوضع كما سيأتي قال (وكان أبو سفيان واعد رسول الله صلى
الله تعالى عليه وآه وسلم) أقول بيانه ان أباسفيان بن حرب أمير مكة حين أراد أن ينصرف من
حرب أحد نادى رسول الله صلى الله عليه وآه وسلم فقال يا محمد موعدنا موسم بدر في العام القابل فقال
صلى الله عليه وآه وسلم ان شاء الله تعالى فلما فرغ المبعاد خرج أبو سفيان مع أهل مكة ثم أتى الله تعالى
الربيع في قلبه فتقدم على الخروج فلقى في الطريق نعيم بن مسعود الا نجي فقال له أبو سفيان الحق
بالمدينة فثبث المؤمنين عن الخروج للقتال ولك عشر من الابل فقدم المدينة والمسلمون يتجهزون للخروج
فقال لهم ان الناس قد جعلوا لكم قال (والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح الخ) أقول قيل فيه بحث وهو انما
لا نسلم أن في الاستدلال على المذهب الثاني اثبات اللغة بالترجيح وهو انما ادعى الارادة دون الوضع حيث

ان
تخصصا مقارنا للعام في نفس الامر لم ينقل البنا وبالجملة

الالفاظ لها (وقد قال علي رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الاختسين وطأ بملك العيين أحلتها آية وهي قوله تعالى أو ما ملكت أيمانكم) فانها تدل على حل وطأ كل أمة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع أختها في الوطأ أولا

المتراسخ كاشف عن المخصص المقارن فأطلق عليه ذلك الاسم على أن مثل هذا الخاص ظني الدلالة وتبجى فيسه حكم التناقض عند الشافعي

أيضا فلا يكون من محصل الخلاف ولذلك جوزا بقا كل منهما على عمومه غير أنه حجج الاخير لوجوه ذكرها وقد مررت (قوله قصر العام) ليس المراد منه ثبوت الحكم للبعض مع نفيه عما عداه حتى يراد أن هذا قول بالمفهوم والخصنية لا يقولون به وذلك يوجب أن يكون مثل جاء في زيد من باب القصر ولا يقول به أحد بل المراد أنه لو لا المتخير لا فاد الكلام عموم الحكم فلما تعلق به المعريف فكاه قصر على البعض هذا (قوله وهو الاستثناء الخ) اعترض عليه ابن الحاجب بأن الخصنية أهمها بل

أن التوضيح بقوله انفسلان على دراهم مبني على تقدير كون الجمع المنفكر عاموا على كون الاقل في جمع الكثرة أيضا والثلاثة على خلاف ما صرح به في دليل الاجمال (قوله لان العموم معنى مقصود) استدلل على المذهب المختار بالمفعول والاجماع أما المفعول فلان العموم معنى ظاهر بعينه الا كثر ونس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من أن يوضع له لفظ بحكم العادة ككثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ لتظهرها والحاجة الى التعبير عنها فقوله فلا بد أن يكون لفظ يدل عليه معنى بالوضع انشئت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز أو الاشتراك ونحو ذلك كمنصوص الراغب والطبري

مساوي بالدليل الاحوط فلا بد لكونه أرحح من دليل آخر (قوله استدلل على المذهب المختار الخ) ادعى الامام في المحصول أن العلم بكون صيغ العموم موضوعة له ضروري حيث قال فانما بعد استقراء اللغة تعلم بالضرورة أن صيغة كل وأجمع ومن وما وأي في الاستفهام للعموم (قوله معنى بالوضع) يدل قوله فان المعاني التي هي مقصودة في القاطب قد وضع الالفاظ لها (قوله وفيه نظر لان المعنى الظاهر الخ) أييب عنه بأن الاستدلال ليس بمجرد ظهور المعنى بل به مع مساس الحاجة المطلقة والعموم ليس في القصد اليه وشماس الحاجة بالتعبير عنه مثل راحة المسك أو غيرها ولا شأن أن الاستغناء عن الوضع في مثله بالمجاز والاشتراف في غاية البعد وقد يقال عدم علم أحد بوضع لفظ لمعنى لا يقتضي عدم الوضع فقد يكون كل راحة

قال وعند البعض ثبتت الادنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن وكلام الشارح يؤكد هذا حيث قال توضيح قوله لانه المتيقن لانه ان أريد به الاقل فهو عين المراد وان أريد بما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين وأقول المراد بثبوت الادنى في عبارة المصنف رحمه الله تعالى ثبوته بحسب الوضع وأذا المراد في عبارة الشارح رحمه الله تعالى في ثلاث مواضع مراد الواضع فكاه قال ان أراد المستعمل الاقل فهو عين مراد الواضع وان أراد ما فوقه فهو داخل في مراده فيلزم ثبوت الاقل بحسب الوضع على التقديرين اذ على الاول يكون نفس الموضوع وعلى الثاني جزأ منه بخلاف الكل فان كونه مراد الواضع مشكوكا اذ ربما كان مراده البعض فلا يتناول الكل أصلا وذلك لان المصنف والشارح رحمهما الله تعالى حاكمان وكل من كنى هذا المذهب واستدل له من الافاضل كالاتمدي وابن الحاجب وشرح مختصره وغيرهم حكاه بحيث يتضمن دعوى الوضع قال الاتمدي في الاحكام وذهب أرباب الخصوص الى أن هذه الصيغة - فقيقة في الخصوص مجاز فباعدها ثم قال وانما شبهه بالخصوص فأولها أن تناول اللفظ للخصوص متيقن وتناول العموم محتمل بخلافه - فقيقة في التيقن أولى وذكر لفظ الحقيقة في مواضع ثلاثة وقال المحقق في شرح المختصرة ل قوم الصيغة - فقيقة للخصوص وهي في العموم مجاز ثم قال والقائلون بأن هذه الصيغة - فقيقة في الخصوص ولو أروا الى أن قال بخلافه حقيقة للخصوص المتيقن أولى من بده للعموم المشكوكا فيه المغير ذلك من عبارات القدماء ولا شأن أن الحقيقة تتبع الوضع ثم أجابوا بما ذكر في الشرح فوجب حمل عبارة المصنف والشارح رحمهما الله تعالى على ما ذكرنا تحقيقا للمعنى الحكاية وان المفايق ينصرف الى الكمال بحسب المقام ويؤيد ذلك أن المصنف قال في المتن متصل بسلام هذا الكلام في الاستدلال على المذهب المختار فلا بد أن يكون لفظ يدل عليه فلما ورد عليه أن مجرد دلالة اللفظ عليه لا يفي في العموم بل لابد من الوضع لما عرفت أنه من أقسام الوضع ذكر الوضع في الشرح حيث قال قد وضع الالفاظ تنبيها على أن المراد بالدلالة الالفاظ الوضعية لانه المتبادر عند الاطلاق وقال الشارح يعني بالوضع انشئت كونه عاما قال (وفيها نظر لان المعنى الظاهر الخ) أقول يمكن دفعه بان الاستدلال ليس بمجرد ظهور المعنى بل به مع مساس الحاجة المطلقة من أرباب الحاجات الى التعبير عنه البعض نحو جاني القوم أكثرهم وهو مخصص بالاتفاق فقصر العام على بعض ما تناوله بكلام غير مستقل لا يخصص في الإنجاء الاربعية

التسكاح أو بطريق الوطء
 بذلك الميمن (فالمحرم راجع)
 كما يأتي في فصل التعارض
 أن المحرم رجع على
 المبيح (وابن مسعود
 رضى الله تعالى عنه جعل
 قوله تعالى وأولات
 الاحمال نامة قوله تعالى
 والذين يتوفون منكم
 حتى يعمل عدة حامل
 توفي عنها زوجها بوضع
 الحمل) اختلف على ابن
 مسعود رضى الله تعالى
 عنها في حامل توفي عنها
 زوجها فقال على رضى
 الله تعالى عنه تعد بأيد
 الاجاميين توفيقا بين
 الايتين احدهما في
 سورة البقرة وهي قوله
 تعالى والذين يتوفون
 منكم ويذرون أزواجا
 يتربصن بأنفسهن أربعة
 أشهر وعشرا والاخرى
 في سورة النساء القصص
 وهي قوله تعالى وأولات
 الاحمال أجلهن أن
 يضعن حملهن فقال ابن
 مسعود رضى الله عنه من
 شاء باهلته بان سورة
 النساء القصصى تلت
 بعد سورة النساء الطولى
 وقوله وأولات الاحمال
 أجلهن أن يضعن حملهن
 تلت بمسود قوله والذين
 يتوفون منكم ويذرون
 أزواجا يتربصن بأنفسهن
 أربعة أشهر وعشرا قوله

التي اكتفى في التعبير عنها بالاضافة كراثة المثل على أن هذا اثبات الوضع بالقياس وأما الاجماع
 فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير تكبير فان قيل فهم ذلك بالقرآن
 قلنا قبح هذا الباب يؤدي الى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر بل هو أن يفهمهم بالقرآن فان الناقلين لنا لم
 ينقلوا نص الواضع بل أخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال (قوله وحرمتها) أى الجمع بينهما ووطأ
 آية أخرى هي قوله تعالى وأن تجتمعوا بين الاختين عطفًا على المحرمات السابقة قبل ذلك بطريق الدلالة
 لان الجمع بين الاختين لما حرمه كما حار هو بسبب منفض الى الوطء فلان يحرم وطأ تلك الميمن أولى فاعترض
 بان هذا حينئذ لا يعارض النص المبيح لانه يلحق العبارة وأجيب بانه قد خص من المبيح الامه المحوسبة
 والاخت من الرضاة وأخت المتكوحه فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار
 المصنف الى أن تحريم الاختين ووطأ تلك الميمن ثبت أيضا بالعبارة لان قوله أن تجتمعوا في معنى مصدر
 معرف بالاضافة أو اللام أى جمعكم أو الجمع بين الاختين سواء كان في التسكاح أو في الوطء بذلك الميمن

مسمى باسم على حدة ولم ينقل الى البعض وأنت خبير بأن هذا كلام على الاستدلال مثل هذا القول
 يتأني في العموم فلا يصلح ما ذكره البلاغ على أن هذه الالفاظ التي ادعى عمومها وضوعه للعموم لاحتمال أن
 يكون الموضوع له الالفاظ أخر لم تنقل اليها والظاهر في الاستدلال على الوضع أن يقال قد ورد من الشارع
 الخطاب بالعمومات لا انضمام قرينه سارفة أو معينة فلو لم تكن صيغة تدل على العموم وضوعه للماصح
 الخطاب بهما من الشارع لا مناع لخطاب بما لا يفهمه لاسيما في مقام التكليف كما في الاوامر والنواهي
 على أن سنة الله تعالى حرت في بيان الشرائع والاحكام على أساس كلام العرب فلو لم يكن لفظ دال على
 العموم الا بقرينه لما جاز ان خلاؤه عنها في شئ من تلك العمومات فثبت أن الواضع وضع لفظا للعموم
 يدل عليه كما رضع لاسائر المعاني المقصودة في الخطاب (قوله اثبات الوضع بالقياس) وهذا لا يجوز زعم
 يجوز اثباته بكثرة الاستعمال بالقرينة وقد يجاب عنه بأن هذا ليس باستدلال ولا قياس في الوضع وإنما
 هو لبيان أن الالفاظ وقعت في الاستعمال على وفق الحكم وأنت خبير بأن هذا لا يجوز ادعى نفعها في مقام
 الاستدلال (قوله الاحتجاج بالعمومات) ولم ينكر على المختصين آخرون فكان اجماعا مذكورا لما لا شأن
 أن استدلالهم مبنى على وضع اللفظ فيتم التقریب (قوله أى الجمع بينهما) ولما كان ظاهر العبارة بغير
 بأن كلامه محرم ولم يكن كذلك وجه الشارح بأن المراد بغيره ما تحريم الجمع بينهما (قوله فاشار
 المصنف الخ) اعترض عليه بأن الجمع اذا علم تناول الجمع ملوكا ببيعوا وشراء وبيع ووصية وغير ذلك
 مع أن الجمع بهذه الوجوه ليس محرم وقد يدفع بأنه شاع فيما بينهم عند السوق من الفحصات والوفى ههنا
 لتعدد المحرمات من جهة التسكاح المفضى الى الوطء (قوله في معنى مصدر معرف الخ) وقيل المفهوم

والظهور وانواع أمثاله ليست كذلك ولا شأن أن الاستغناء عن الوضع في مثله بالمجاز والاشارة في
 غاية البعد قال (على أن هذا اثبات الوضع بالقياس) أقول لا يقال الناقلون لم ينقلوا نص الواضع أن
 اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني بل علموا ذلك من الامارات والعلامات فلم لا يجوز أن يكون هذا أيضا
 من جملة العلامات لا اثباتا بالقياس لانا نقول سيأتى أنهم وإن لم ينقلوا نصه كذلك لكنهم أخذوه من تتبع
 موارد الاستعمال ولا ريب أن كثرة الاستعمال بلا قرينة تكون دليلا على الوضع دون الاستدلال
 بالدليل العقلي قال (وحرمتها أى الجمع بينهما ووطأ) أقول لما كان ظاهر العبارة بغيره ان كلامه محرم
 ولم يكن كذلك وجه الشارح بان المراد بغيره ما تحريم الجمع بينهما (قوله فاشار المصنف الخ) أن تحريم
 الاختين ووطأ الخ) أقول فيه بحث لان الجمع اذا علم تناول الجمع ملوكا ببيعوا وشراء وبيع ووصية وغير

(قوله) يتربصن يدل على أن عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا أو لا وقوله وأولات الاحمال يدل

(قوله في مقدار ما يتناولها الايمان) لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون أي وأزواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله وأولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناضحا لقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة أشهر وعشرا لا يكون منسوخا (قوله لكن عند الشافعي رحمه الله) قد سبق ان القائلين بان العام يجب الحكم فيما يتناولهم من ذهب الى أن موجه ظني ومنهم من ذهب الى أنه قطعي بمعنى أنه لا يجعل المخصوص احتمالا ناشئا عن الدليل عند القرين الا دلل بان كل عام يتحمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى ان العام لا يتخلو عنه الا قليلا بعبارة القران كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم والله مافي السموات ومافي الارض حتى صار بمنزلة المثل انه مامن عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال

جمع نكرة في سياق النفي من حيث المعنى اذ التصريح في معنى نفي الجواز قال المصنف نزلت بعد سورة النساء الطولى يحتمل أن يراد بها سورة البقرة وانما هما سوراة النساء باعتبار أن الآية المذكورة التي فيها بيان حال النساء المذكورة فيها او يحتمل أن يراد بالسورة التي قبل المائدة لان سورة البقرة أول منزل بالمدينة وسورة النساء نزلت بها في السادسة وسورة الطلاق وهي التي عبر عنها بسورة النساء القصرى في الثالثة عشر كما اختاره صاحب البصائر نقلها من تفسير أبي القاسم النيسابورى ومن تفسير على بن احمد الماوردى فعلى هذا أيضا يتم التفسير لان المتأخر عن المتأخر عن الشيء متأخر عن ذلك الشيء (قوله أي أزواج الذين يتوفون) قال صاحب الترجيح حق الكلام أن يقول الذين يتوفون عن أزواج لا يتناول الذين يتوفون عن الحوامل المطلقة لان قوله تعالى الذين يتوفون ليس معناه أزواج الذين يتوفون والالكان معنى الآية وأزواج الذين يتوفون منكم وبذرون أزواجا وفيه من الركاهة بسبب التكرار ما لا يخفى واذا كان معناه والذين يتوفون منكم وبذرون أزواجا يتر بصن بأنفسهن اربعة أشهر وعشر الا يلزم محذور ولا تقدير ما لا يحتاج الى تقديره وأنت خبير بأن الآية يحتاج فيها الى حذف النسبة ليرتبط الخبر بالمبتدأ فالجاء اختيار تقدير المضاف ولعل اختياره لكثرة نفي الكلام وقلة التقدير فيه والاختصاص قدر بعدهم ثبوت التكرار في الاول وكلا الوجهين مذكوران في الكشاف وتفسير القاضى لكن الشارح ذكر الاول لانه أنسب بما هو في صدد بيانه كما لا يخفى ولان فيه قوة التقدير مع شيوع حذف المضاف في الكلام (قوله بمعنى أن العام لا يتخلو عنه الا قليلا) فيه بحث وهو أن أكثر العمومات لما كانت مخصوصة والقاعدة أن الشرذلة اقل ملحق بالاعلى ولهذا قالوا الاستقراء الناقص يقيد الظن ويجب أن لا يظن بثبوت الحكم للكل في شيء من العمومات بل بعدم ثبوته فكيف يستدل بما ذكر على أن موجب العام ظني والجواب أن ذلك اذا لم يلاحظ خصوصية العام الذي يدعي ظنيته موجه الظاهرى وأما اذا لوحظ بخصوصيته ولم يوجده فيه قرينة التخصيص هذا بما أمل فيحصل الظن بثبوت الحكم بجميع افراده حذرا عن ثبوت الترجيح بالمرجح وبالجملة اختلاف الحكم باختلاف الشران فليستأمل (قوله مامن عام الا وقد خص منه البعض) قبل هذا المثال لا يخفى لو مامن يكون مخصوصا او لا فعلى الاول لا يكون حجة وعلى الثانى يكون مناقضا وأجيب عنه باختبار الشق الاول لانه لا يخصص بعدم التخصيص مع أنه مخصص من بين ذلك ولا ينفع كون المقام مقام تعداد المحرمات من جهة النكاح لانه لا يمد مخصوصا كما سيعلم ان شاء الله تعالى قال المصنف فقال ابن مسعود من شاء باهنته أن سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى قال هكذا وقعت العبارة في نسخ التوضيح والمذكور في شروح أصول نحر الاسلام وغيرها هكذا من شاء باهنته أي لا عنه أن سورة النساء القصرى بمعنى سورة الطلاق نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة فعلى هذا ينبغي أن تحمل سورة النساء الطولى في عبارة المصنف على سورة البقرة أو يقال الطولى نزلت بعد

يتر بصن في مقصدان ما يتناولها الايمان وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا (وذلك عام كله) أي النصوص الاربعة التي تضمنتها على وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم في الجمع بين الاختين والعدة (لكن عند الشافعي رحمه الله هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس) أي تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس لان كل عام يحتمل

المذكورة وقال العلامة الشيرازى في شرح المختصر ان حكم بدل البعض عندهم حكم الاستثناء فلذا لم يفردوه بالذكر بل تكلموا في الاربعة المشهورة وكذا ما يؤدى مؤدى الصفة مسن الحال والصفة والاضافة نحو تحريم الزكاة على فقراء بنى هاشم وأجاب بعضهم بأنهم انما لم يتعرضوا للبدل لانه مقصود بالنسبة فكانه أصل المذكور فلا يكون فيه قصر (قوله أو يستقل وهو الخ) لا يقال جعل المستقل مخصوصا على الاطلاق يدل على أنه قد يطلق على ما يتناول النسخ وقد شاع ذلك في كلام القوم حيث يعنون مواضع على تخصيص الكتاب بالسنه (٢٦ - تلويح - أول)

صرف الدلالة أو الحكم
 عن بعض ما تناوله صدر
 الكلام وفي صورة النسخ
 انما رفع الحكم عن المكلف
 مع بقاء دلالة الكلام
 عليه بجماله واذا دونه اياه كما
 كان من قبله فليس فيه
 قصور وان توهم ذلك في
 منسوخ البعض وهو وهم
 لانه ليس فيه تغيير لما
 يفيد العام من الدلالة
 على معناه واذا الحكم
 المتعلق به بل هو ثابت
 على عمله وانما صرف عن
 المكلف التكليف به
 وذلك ليس من وظيفة
 العام بل هو امر خارج
 عنه وبالجملة جعل المصنف
 وجه الله التخصيص من
 أقسام القصر وهو
 لا يشمل النسخ الأخرى
 أنه جعل العام المقصور
 ببعض غير مستقل
 جهة قطعية ودليل بلا
 شبهة وبالمستقل جهة
 ظنية فيها شبهة فكيف
 يستقيم هذا على مذهب
 الحنفية القائمين بأن
 منسوخ البعض قطعي
 لا شبهة فيه ولا نسلم اطلاق
 اسم التخصيص على
 ما يتناوله ولو ثبت في كلام
 من يعتقد به من المشايخ
 رحمه الله فهو محمول على
 المعنى الثغوري وليس
 الكلام فيه نعم بما يقع
 في كلامهم تخصيص
 الكتاب بالسنة وبالاجماع

وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشائع في الخصوص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه
 احتمال المجاز في الخاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة المانعة لان وجود القرينة
 المانعة عن ارادة الموضوع له مأخوذ في تعريف المجاز فلما احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم
 اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المصنف أن موجب العام قطعي استدلالا على اثباته أولا
 وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا وأجاب عن تمسكه ثالثا أما الاول فتقرر به أن اللفظ اذا وضع لمعنى كان
 ذلك المعنى لازما ثانيا بل ذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان
 لازما قطعاً حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص ثبت مسماه قطعاً حتى يقوم دليل المجاز وأما الثاني
 فتقرر به أنه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لا ترفع الايمان عن اللغة لان كل ما وقع في
 كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم وعن
 الشارع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوز ارادة البعض من غير قرينة لما صح منافع الأحكام
 بصيغة العموم ولما استقام من الحكم بحق جمع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبس
 على السامع وتكليفه المحال فان قيل لمالم يكلفنا الله ما ليس في الواسع فقط اعتبار ارادة الباطنة في حق
 العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لئلا يثبت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول
 بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الايمان فلما كان التكليف بحسب الواسع وليس في وسعنا
 الوقوف على الباطن لم نعتبر ارادة الباطنة في حقنا لا عملاً ولا عملاً وأقيم السبب لظاهر مقام الباطن

العموم بأنه لا تخصيص فيه بخلاف سائر ألقاظ العموم وهو مردود بان هذا المثال أيضاً يخصص بالمعنى
 المتعارف لسرورج مثل قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم وقوله تعالى والله ما في السموات وما في الارض عن
 عمومته والحق في الجواب أن يقال انه محمول على المباينة والحق القليل بالعدم فيصالح مؤيد الدليل وان لم
 يصلح للاستدلال بالاستقلال (قوله وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز الخ) جواب سؤال مقدر وهو أن
 يقال لانسلم أن احتمال العام التخصيص ينافي القطع ويقيد الظن لانه لو كان كذلك لكان احتمال
 الخاص للمجاز أيضاً ينافيه وليس كذلك لانه قطعي في مدلوله اتفاقاً (قوله حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في
 الخاص) أي حتى يلزم عن احتمال الخصوص في العام القادح في قطعيته احتمال المجاز في الخاص القادح
 في قطعيته (قوله لان عامة خطابات الشرع) اشارة الى أن المضاف محذوف في عبارة المصنف أعني قوله
 لان خطابات الشرع عامة (قوله وتكليفه المحال) أي تكليف ما لا يطاق وهو فهم ارادة البعض فقط
 بلا قرينة من لفظ يدل على الكل (قوله فان قيل الخ) حاصل السؤال منع الملازمة المستفادة من قوله
 لو جاز ارادة بعض مسميات العام الخ وحاصل الجواب ان ارادة الباطنة لمالم تعتبر لافضاءها الى التكليف
 بالمحال استوى العلم والعمل فالقول باعتبارها في حق أحد همدون الا آخر تحكيم فاقم السبب الظاهري
 الذي هو الصيغة الظاهرة في العموم مقام الباطني وأنت خير بان هذا الجواب مشعر بتعلق التكليف

سورة البقرة والمتأخر عن المتأخر متأخر لكن هذا موقوف على معرفة التار يخ حتى صار بمنزلة المثل أنه
 ما من عام الا وقد خص منه البعض اعترض عليه بأنه ان أبى على عمومته انتقض بنفسه والا فلا يصلح
 للاستدلال بجوابه أنه محمول على المباينة والحق القليل بالعدم فيصالح مؤيد الدليل وان لم يصلح
 للاستدلال بالاستقلال قال (فان قيل لمالم يكلفنا الله تعالى ما ليس في الواسع الخ) أقول يعني يمكن في بقاء
 الايمان القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر من الاطلاع على ارادة المتكلم أي مقدار من أفراد العام لمالم
 يكن في وسع العبد فقط اعتبارها في حق العمل فلزم العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العموم فلا يلزم
 الاعتقاد القطعي وحاصل الجواب أن ارادة الباطنة لمالم تعتبر لافضاءها الى التكليف بالمحال استوى العلم

البناء وهو امر ضروري
 يكون على حسب الضرورة
 الضرورة مقدرًا بقدر
 الحاجة وبهذا يندفع
 ما عسى أن يوردها من
 أن هذا الجمع كثير ومن
 ضرورته كثرة موجبه
 قينا في ما مر من السيد
 الشريف قدس سره من
 أن هذا النوع من
 التخصيص قليل جدا
 لا يورث شبهة لان
 موجبه المقارنة وليست
 هي بحسب الواقع قطعا
 بل انما يحتمل عليها الجهل
 التاريخ بالنسبة البناء
 (قوله وتخصيص الصبي
 الخ) هذا في الذي لا غير له
 اصلا واما المميز ففسيه
 تأمل وقد جعله بعض
 المشايخ مكلفا بالايمان
 وبعضهم بالاعمال أيضا
 وبكس أن يقال ان
 المكلفين خوطبوا بنحو
 يأبى الذين آمنوا فلا
 نعلم أن العنوان يشملهم
 ومراد المصنف الاول
 (قوله واما الحسن الخ)
 يدرك بالحس أولا وبالذات
 بمعنى نفي الواسطة في
 النبوت وفي العسروس
 الاضواء ونحوها بمعنى
 نفي الواسطة في العسروس
 الالوان ونحوها ويدرك
 بالعرض بمعنى الواسطة في
 العسروس الحسريات
 والسكنات والاشكال

تفسيره وبق ما يفهم من العموم الظاهر قطعا وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاسباب والمالم اعتبر
 الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فارى أن لا تعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه يتقضى
 بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها في حق التبع احتياط وذلك في حق العمل دون العلم ولان
 الاصل أقوى من التبع فيوزان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن
 تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بأنه يؤكد
 بكل وأجمعين وتقرره أنه ان أراد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى
 المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيوزان يكون العام قطعا مع أنه يحتمل الخصوص
 احتمالا غير نامئى عن الدليل كما أن الخاص قطعي مع احتماله المجاز كذلك فيؤكد العام بكل وأجمعين ليصير
 محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص أصلا كما يجوز كذا الخاص في مثل جاء زيد بنفسه أو عينه ليدفع
 احتمال المجاز بأن يجي رسوله أو كتابه وان أراد أنه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل فهو

بالعلم وقد يمنع ذلك في مثل آقوا الصلاة الا أن يقال التكليف بالعمل تكليف بالعلم اقتضاء لامتناعه بدونه
 (قوله وقد يقال) أى في الجواب عن السؤال المذكور وهذا الجواب أفخر الاسلام والنظر بوجوده
 لصاحب الكشف وحاصل الوجه الاول من النظر أن ظنية خبر الواحد والقياس لم يعتبر في حق العمل حتى
 وجب العمل بهما واعتبر في حق العلم حتى لم يلزم الاعتقاد ولم يكفر جاحدهما بخزان لا تعتبر الارادة
 الباطنة في حق العمل وتعتبر في حق العلم فيما نحن فيه بهذا التقرير بسقوط الرد عليه بأنه لا تعلق لهما بالارادة
 الباطنة وكلام نغرا الاسلام مبنى عليه ما بل اقلتهما العمل دون العلم لان العمل يثبت بالظن دونه والظنية
 في الاول لا احتمال في طريقه وفي الثاني لا احتمال في نفسه لان الارادة الباطنة غير معتبرة فيهما في حق
 العمل معتبرة في حق العلم وقد يجاب عن النظر المذكور بأن الاحتمال فيهما نامئى عن دليل وهو القطع
 بكونه غير متواتر وغير منصوص عليه حتى لو فرض متواترا أو منصوصا عليه زال الاحتمال فلا يلزم من عدم
 سقوط احتمال نامئى عن دليل عدمه غير نامئى منه وفيه بحث اذ ليس الكلام في لزوم العدم الثاني للاول
 بل في أن السقوط في حق التبع لا يستلزم السقوط في حق الاصل كما أن أثر الظنية في صورة النقص ساقط في
 حق التبع دون الاصل على ما عرفت من التقرير السابق فتأمل (قوله وذلك في حق العمل دون العلم الخ)

والعمل والقول باعتبارها في حق أحدهما دون الآخر تحكم قول (وقد يقال ان العلم عمل القلب الخ)
 أقول قال الامام نغرا الاسلام في بعض نصابه مجيبا عن السؤال المذكور يريد أن السائل لما اعترف
 بعدم اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل الذي هو فرع وجب أى يعترف بعدم اعتبارها في حق العلم
 الذي هو الاصل فالعام كما يوجب العمل وجب ان يوجب العلم كما هو المطلوب ورد المتأخرون بأنه منقوض
 بخبر الواحد والقياس فلم يلزم من عدم اعتبار الارادة الباطنة في حق التبع عدم اعتبارها في حق الاصل
 فان كلامهما يوجب العمل دون العلم وان عدم اعتبارها في حق التبع للاحتياط وهو في العمل دون
 العلم وبأن الاصل أقوى من التبع فيوزان لا يقوى مثبت التبع على مثبت الاصل أقول الكل مردود
 أما الاول فلانه لا تعلق له بالارادة الباطنة وكلام الامام مبنى عليه ما بل اقلتهما العمل دون العلم لانه يثبت
 بالظن دونه والظنية في الاول لا احتمال في طريقه وفي الثاني لا احتمال في نفسه لان الارادة الباطنة
 غير معتبرة فيهما في حق العمل وكذا الثالث لان تعلقه بالارادة الباطنة كما يظهر بالتأمل فيه واما الثاني
 فلان الاحتياط في جانب العلم أكثر منه في جانب العمل فان ترك العمل فيما وجب يقتضى الاثم وترك
 العلم فيما اذا وجب يقتضى التضييل أو التكفير قال (وتقرره أنه ان أراد باحتمال العام التخصيص
 مطلق الاحتمال الخ) أقول اعلم أن محل النزاع بين الشريطين هو العام الذي لم يظهر له مخصص فذهب

وأما لها وما نحن فيه من هذا القبيل (قوله وأما العادة) وذلك مما هو في معنى على العادة كالإيمان (قوله يقع على المتعارفين) اشارة إلى

فلا يجوز تخصيصه بواحد
 منهما ما لم يخص به قطبي
 لان اللفظ متى وضع لمعنى
 كان ذلك المعنى لازما
 له الا ان يدل القرينة على
 خلافه ولو جاز ارادة
 البعض بالاقرينة لا يرتفع
 الامان عن اللغة والشرع
 بالكيفية لان خطابات
 الشرع عامة والاحتمال
 العبر النامئ عن دليل
 لا يعتبر فاحتمال المخصوص
 هنا كاحتمال المجازي
 الخاص فالأكد يجب عليه
 محكما) هذا جواب عما
 قاله الواصفية أنه مؤكد
 بكل وأجمع وأيضاً جواب
 عما قاله الشافعي رحمه الله
 أنه يحتمل التخصيص
 فنقول نحن لا ندعي أن
 العام لا احتمال فيه أصلاً
 فاحتمال التخصيص فيه
 كاحتمال المجازي الخاص
 فإذا أكد بصير محكما
 لا يبقى فيه احتمال أصلاً
 لاشئى عن دليل ولا غير
 نامئ عن دليل فان قيل
 احتمال المجاز الذي في
 الخاص ثابت في العام مع
 احتمال آخر وهو
 احتمال التخصيص فيكون
 الخاص واجماً والخاص
 كالتخصيص والعام كالظاهر
 قلنا لان العام موضوعاً
 للتكلم كان ارادة البعض
 دون البعض بطريق
 المجاز وكثرة احتمالات

ممنوع (قوله لان التخصيص شائع فيه) وهو دليل الاحتمال قلنا لان سلم أن التخصيص الذي يورث
 الشبهة والاحتمال شائع فيه بل هو في غاية القلة لانه اغماير كون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سأتى
 وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل أو مستقل
 موصول أو مترشح ولا شئ في شيعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على
 ما يكون بغير مستقل أو بالمستقل المترشح فله أن يقول قصر العام على بعض مسمياته شائع فيه بمعنى أن
 أكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له
 مخصص أو لا وبصير دليل على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعياً والمصنف هو م أن مراد
 الخصم أن التخصيص شائع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقى بعد التخصيص كما هو المذهب في
 العام الذي نص منه البعض فلا يكون قطعياً ولهذا قال لان سلم أن التخصيص الذي يورث الشبهة في العام
 شائع بلاقرينة وقد عرفت أن المراد أن التخصيص أى القصر على البعض شائع كثيراً في العمومات
 بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنياً في الجميع وحينئذ لا ينطبق الجواب

فيه بحيث لان الظاهر أن الامر بالعكس فان ترك العمل فيما يجب يقتضى الاتم ترك العلم فيما يجب
 يقتضى التضميل أو التكفير فالاحتمال في جاب العلم أكثر ولا أقل من المساواة وأيضاً لو اعتبرت الارادة
 الباطنة التي لا دليل عليها في العام لا عبرت أيضاً في الخاص الارادة الباطنة للمجاز حتى لا يلزم الاعتقاد
 القطبي أيضاً لا اشتراك الارادتين في العراء عن الدليل (قوله لان التخصيص شائع الخ) هذا نقل بالمعنى
 لان الخصم في مقام التعليل والافعبارة المصنف في النظر بربس هذا (قوله وفيه نظر لان مراد الخصم
 الخ) قال الفاضل الشريفي يمكن تمام هذا الكلام على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو أن يقال لان سلم
 أن التخصيص في كل عام بل احتمال شائع لان احتمال كل عام بلاقرينة أما أن يكون بمخصص غير مستقل
 كالاستثناء ونحوه أو بمخصص مستقل وهو العقل أو الحس أو العادة أو نقصان بعض الافراد أو زيادته وأما
 أن يكون بكلام وهو تمام أن يكون بمترشح أو موصول والاقسام بأسرها سوى كونه موصولاً منتفية كما
 ذكره المصنف لان الغرض غير معتبر بقرينة فبقى الكلام الذي يكون موصولاً بعد التسليم وقليل
 ما هو لان يبقى التخصيص الشائع الذي جعله دليل الاحتمال انتهى وأنت خير بأن هذا التوجيه لا يلائم
 كلام المصنف فانه علل انتفاء المخصص في سورة التراخي بعدم تسميتهم التراخي مخصصاً والشرىف
 علله بقرص عدم اقتران القرينة ففعله أراد تمام الكلام من طرف الخفية لا توجيه كلام المصنف
 وقد روجه أيضاً كلام الخفية بأن حاصل توجيهه الشارح عن طرف الشافعي أن وقوع القصر على
 البعض في الأكثر يدل على جوازه في الكل فلا قطع فمن تقول ان هذا ليس احتمالاً ناشئاً عن دليل حتى
 يتأق القمع لان وقوع القطع في الأكثر عند القرينة لا يصلح دليلاً عليه عند عدمها وهذا كما أن وقوع

أصحا بنا الى أنه طى لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه فيورث الشبهة في تناوله لجميع الافراد
 فيكون ظنياً وحاصل جواب العلماء أنه ان أردت بالتخصيص الذي يحتمله العام مطلق التخصيص أى
 قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل أو مستقل موصول أو مترشح سلمناه أنه شائع فيه
 لكن لان سلم أنه يورث الشبهة في تناول العام الذي لم يظهر له مخصص لجميع الافراد غاية ما في الباب أن يكون
 شوعه وكثرته من قبيل أكثر احتمالات المجاز وقد تقررت أنه لا عبرة بها واليه أشار المصنف أولاً بقوله
 وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبارها وثانياً بقوله فعلم أن احتمال المجاز الواحد الذي لاقرينة له مساو
 لاحتمالات مجازات كثيرة لاقرينة لها وان أردت به التخصيص الذي يورث الشبهة في العام فلان سلم أنه
 شائع بلاقرينة وان الذي نسميه مخصصاً ان كان هو العقل أو الحس أو العرف وكون بعض الافراد ناقصاً

على الثاني فعمل أن احتمال
 المجاز الواحد الذي
 لاقر بنة له مساو لا احتمال
 مجازات كثيرة ولاقر بنة
 لها ولا نسلم أن التخصيص
 الذي يورث شبهة في
 العام شائع بلاقر بنة فان
 المخصص اذا كان هو
 العقل أو نحوه فهو في حكم
 الاستثناء على ما يأتي
 ولا يورث شبهة فان كل
 ما يوجب العقل كونه غير
 داخل لا يدخل وما سوى
 ذلك لا يدخل تحت العام
 وان كان المخصص هو
 الكلام فان كان مترادفا
 لا نسلم أنه مخصص بل
 نامض بسق الكلام في
 المخصص الذي يكون
 موصولا وقليل ما هو
 (واذا ثبت هذا فان
 تعارض الخاص والعام
 فان لم يعلم التاريخ حل على
 المقارنة) مع أن في واقع
 أحدهما نامض والاخر
 منسوخ لمن سماهنا
 النامض والمنسوخ حلتنا
 على إيماننا ولا يلزم
 الترجيح من غير مرجح
 (فعمد الشافعي رحمه الله
 تعالى يخص به وعندنا
 يثبت حكم التعارض في
 قدر ما تناووا وان كان
 العام متأخرا ينسخ الخاص
 عندنا وان كان الخاص
 متأخرا وان كان موصولا
 يخصه وان كان مترادفا
 يشبهه وذلك انه قد عدنا) أي في اقتداره في تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسيا للعام بالكسبة بل في ذلك القدر فقط

المذكور عليه أصلا ولا يكون لقوله بلاقر بنة معنى ثم لا يخفى أن قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان
 مسترخيا لا نسلم أنه مخصص لا بد من تقييد الا أن يريد بالمخصص الاول ما أورده المخصص وحينئذ لا فائدة في منع
 كونه مخصصا بالمعنى الاخر الاخص (قوله واذا ثبت هذا) أي كون العام قطعا عندنا خلافا للشافعي فان
 تعارض الخاص والعام بان يدل أحدهما على ثبوت حكم والاخر على انتفائه فاما أن يعلم تأخرا أحدهما
 الغلط كثيرا في البديهيات لا سباب لا ينافي الجزم بها عند عدمها (قوله ولا يكون لقوله بلاقر بنة معنى)
 لان المخصص لم يدع حينئذ شيوع التخصيص بلاقر بنة حتى يفيد منعه بل ادعى شيوعه بالقرائن كما صرح
 به ثم فرع عليه ايراث شبهة البعضية في كل عام ولو بلاقر بنة وهو ظاهر (قوله ثم لا يخفى أن قوله الخ) قال
 الفاضل الشريف حمل الشارح كلام المصنف على وجه يترامى من ظاهره نصار لغوا في هذا المقام
 لا تعلق له بنسب الخائف أصلا ويمكن توجيهه بأن يقال النزاع انما هو في العام بلاقر بنة مخصصة ومثل
 هذا العام لا يحتمل أن يكون مخصصا بالعقل أو الحس أو غير مستقل والا لكان مقرونا بما يخصه
 والمقدر خلافه ولا يكلام مستقل متراخ عنه فإنه نامض عندنا لا مخصص نعم يحتمل أن يكون مخصصا
 بكلام مستقل موصول به في التكلم لانه لم ينقل اليها وهو قليل جدا فقول الخائف التخصيص شائع
 أن أراد به أن التخصيص الذي يحتمل المتنازع فيه شائع وهو مجموع وان أراد أن مطلق التخصيص
 شائع فهو مسلم لكن لا يورث شبهة في بقاء المتنازع فيه على عمومته لانه لا يحتمل أكثر أفرادها كما بينا بل انما
 يحتمل منه فردا هو في غاية القلة وحاصله أو جنس التخصيص شائع لكن النوع الذي يمكن أن تحمّل صورة
 النزاع عليه قليل ما هو فلا نسلم أن أثره الجنس يقتضي الحاق العام المقروض بنوع نادر حتى يلحق بذلك
 الجنس وانما يصح هذا اذا لم يكن النوع قليلا فظهر أن قوله بلاقر بنة له معنى وان ليس المراد المخالفة في
 الاصطلاح ولا بيان أن التخصيص الذي يورث شبهة في تناول العام بما يبقى بعد التخصيص قليل وأما قوله
 ولا يورث شبهة فهو بيان وتخفيفي ليكون التخصيص بالعقل ونحوه في حكم الاستثناء لانه نفي للشبهة
 المذكورة في قوله يورث شبهة ولهذا نكرها المقصود أن هذه المخصصات التي هي في حكم بعض لا يحتملها
 ما نحن بصدده لانها تكون مقارفة لما يخصها لا يقال ما ذكرنا انما يدفع احتمال التخصيص عن العام
 فما الذي يدفع احتمال النسخ عنه اذ يمكن زوال النسخ وان لم ينقل اليها ومع بقاء هذا الاحتمال لا يكون
 قطعا لا يتناول الكلام ويبعد حجية العام من حيث هو وحال النسخ ليس كذلك فان الاقسام في
 احتمال النسخ متساوية الاقدام فاحتمال العام النسخ كاحتمال الخاص بخارج عند عدم اقر بنة
 وظاهره غير مدح فيه انتهى وفي قوله انه لم ينقل اليها وهو قليل جدا مناقشة ظاهرة لان ما لم ينقل
 كيف يعلم انه دليل وهكذا الكلام في المطلق الشامل لم يقل (قوله وحينئذ لا فائدة الخ) لانه لا يلزم
 من نفي المخصص بالمعنى الاخص فيه بالمعنى الاعم الذي ادعاه المخصص مستدلا به على مطلقه وقد يتكلف
 او راندا هو في حكم الاستثناء ولا يورث شبهة في ما سبأني بل كل ما يوجب واحدهما عدم دحوه
 لا يدخل وما سواه يدخل وان كان الذي يسميه المخصص هو الكلام فان كان مترادفا فلا نسلم أنه مخصص في
 الاصطلاح بل مانع فببورت شبهة والكلام في التخصيص المورث للشبهة في الكلام في الكلام انما هو
 في المخصص المورث للشبهة وذلك دليل لا شيوع له ومع عدمه يحتاج الى التبرير فانه في الموضع الذي يورث
 الشبهة انما يورثها اذا انضم الى العام مخصص وهو المراد بالقر بنة والكلام في العام الذي لم يظهر له
 مخصص وابنه أشار المصنف بقوله ولا نسلم أن التخصيص الذي يورث شبهة في العام الخ العام اذا خص
 في الواقع ولم ينقل البنادقة انه من لكونه أقل قبل الايدع الخ الحاق محمل النزاع وانما يصح اذا كثر هذا
 أو شاع وليس فليس فليتنامل اذا عرفت أن نظرا اشار رحمه الله تعالى انما يدعى على توجيه كلام المصنف
 يشبهه وذلك انه قد عدنا) أي في اقتداره في تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسيا للعام بالكسبة بل في ذلك القدر فقط

(قوله المستعمل) وجب للقصر العام أي لقصره على بعض ما تناوله في ثبوت الحكم لافي الدلالة على أفراده فإنه باق على العموم كما كان فان في القصر بغير المستقل مثل الاستثناء يخرج المستثنى من المستثنى منه في ثبوت الحكم لافي تناول صدر الكلام فالخلاف في كون العام حقيقة فيما بقى في القصر بغير مستقل ليس على ما ينبغي بل الواجب الجزم والانساق بأنه حقيقة وهو قول جمهور الفقهاء فلا يعصده بعدهم وفان ولا يعصده خلاف ولا شقاق وما نقل عن أبي بكر الرازي من أنه شرط في كونه حقيقة أن يكون الباقي جمعا أو غير منحصر محمول على المستقل المنصل أو المراد في قصر الاطلاق عليه وهو المراد من قوله -م أنه يجازى في الاقتصار عليه واعلم أن قصر العام على بعض ما تناوله لا يصح في النسخ بحال اذ لا قصر فيه أصلا لا بالنظري دالة النظم ولا بالنظري ثبوت الحكم وصدر الكلام بل على ما فيه ومع الحكم الثابت عن المكلف بدليل آخر بعد مدة وأما القصر بغير المستقل في الاستثناء فهو بالنظري ثبوت الحكم لا بالنظري دالة النظم فان قولنا جاني القوم

عن الاخر أو لان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز أن يكون أحدهما في الواقع نامضا لتاخره متراجحا والاخر منه وخالف تقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال أن يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا نامضا واذ حمل على المقارنة فقد سد الشاقي بخص العام الخاص في الواقع لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي يتناوله الخاص والعام جميعا لافي القدر الذي تفسر العام يتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض وسيجيء حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى وأولات الاحمال على رأي على رضي الله عنه فثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لافي الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني فان قيل كل من الايتين عام فلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بأن يتناول بعض أفراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه أو عاما متناولا لشي آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال أو غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في قوله الكافرين ولا تقة لولا أهل لدمعة فان علم التاريخ قالمناخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناوله ان كان متراجحا عنه كما في الآية على رأي ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فان قوله تعالى وأولات الاحمال متراجح عن قوله تعالى والذين يتوفون منكم فن حيث انه عام من وجه وخاص من وجه يكون مثالا لتاخر العام عن الخاص وعكسه وهو يكون نامضا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتاسخ الخاص بالعام المتأخر ينبغي أيضا أن يقيد بقدر ما تناوله لان ذلك الخاص يجوز أن يتناول أفرادا لا يتناولها العام فلا يتسخ في حتمها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير

في الجواب بان المراد بجمع كونه مخصصا بالمعنى الاخر منع حكم التخصيص أعني ابراث الشبهة والتقدير ولا نسلم أنه مخصص مورد للشبهة (قوله لتاخره متراجحا) ظاهر كلامه بوجه أن التراجح شرط في النسخ مطلقا وليس كذلك فان المتأخر اذا كان هو العام لا يشترط في نسخة للخاص التراجح كما سيبيء (قوله وانما قيدنا بالجواز الخ) كانه اشارة الى أن حزم المصنف بكونه نامضا في الواقع انبثه كما يتبادر من ظاهر عبارته ليس كما ينبغي ويحتمل أن يشير به الى أن الوجه حمل كلام المصنف على حذف المضاف والتقدير يرجع جواز ان في الواقع الخ ثم التخصيص أن الموجب للعمل على المقارنة ليس هو الجهل بالتأخر المتراجح فقط بل الجهل بالتأخر موصولا أو متراجحا فالاول حمل النسخ في عبارته على معنى يشمل النسخ والتخصيص مثل منع أحدهما حكم الاخر متلاوهذا وان كان خلاف الظاهر لكن يظهر به التقريب بخلاف ما ذكره الشارح فتأمل (قوله قلنا المراد بالخاص ههنا الخ) فيه بحث لان اطلاق الخاص عليه

رجحه الله تعالى لاعلى كلام المصنف فانه حمله على الترددي الاحتمال ومراد المصنف الترددي في التخصيص وأيضا لا يتنازع في اطلاق اسم التخصيص على ما ذكر بل يرد بينه وبين المعنى الاصح ونفع أن كون أكثر العمومات مقصور على البعض مورد للشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في عام لم يظهر له مخصص فجمع كونه دليلا على احتمال الاقتصار على البعض بناء على أن كثرة احتمالات المجاز لا عبرة لها ولا للتخصيص من اقامة دليل عليه وأيضا لم يتوهم أن مراد المصنف ما ذكره بل انما ورد ذلك الكلام في الشق الثاني من الترددي ليطه كما أمرنا اليه فظهر ان تطبيق الجواب عليه وتبيين معنى قوله بالفرقة أيضا أراد بالتخصيص في قوله وان كان المخصص هو الكلام ما يسميه المصنف مخصصا بالتخصيص المصطلح كما أمرنا اليه فتفصل الفائدة في منعه بلامرية هذا ما يسرني في هذا المقام بعون الله تعالى اللهم العلام حال (قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام) اقول فيه بحث وهو انه ان اراد العموم والخصوص

على بعض ما يتناوله لا يتناولون أن يكون بغير مستقل) أي بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل مالا يكون كذلك سواء كان كلاما أو لم يكن (وهو) أي غير المستقل (الاستثناء والشرط والصفة والغاية) فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض أفراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو أنت طالق إن دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو في الليل الساعة زكاة والغاية توجب القصر على الذي جعل الغاية حداله نحو قوله تعالى أعز الصيام إلى الليل ونحو فاعسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق (أو بمستقل وهو) أي القصر بمستقل (التخصيص وهو ما بالكلام أو غيره وهو ما لعقل) الضمير يرجع إلى غيره (نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة أن الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من الأزيد الأقصر فيه بحسب الدلالة فإن صدر الكلام متناول له بعد كما كان قبل الاستثناء وإنما أخرج عن

الحامل قلت هو من هذه الطبيعة يكون عاما لخاصا وإنما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض أفراد العام والخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث أنه خاص فلا حاجة إلى التقييد وإنما يحتاج إلى ذلك إذا عبر عنه بالعام فإنه إنما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتأخر وغيره (قوله حتى لا يكون) تقرير على جعل الخاص المتأخر نامضا لا مخصصا بمعنى يكون العام فيما يتناولها الخاص قطعا لا ظاهريا كما إذا كان الخاص المتأخر موصولا به على ما سبق (قوله فصل قصر العام على بعض ما يتناوله) تخصيص عند الشافعية وأما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو أنه إما أن يكون بغير مستقل أو بمستقل والاول ليس بتخصيص بل إن كان بالأول أو أخواتها فاستثناء والافان كان بان وما يؤدى مؤداهما فشرط والافان كان بان وما يفيد معناها غاية والافضة تخوف الغم الساعة الزكاة أو غيرها نحو جاني القوم أكثرهم فعلم أنه لا يتصرف في الأربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ أو العقل أو الحس أو العادة أو نقصان بعض الأفراد أو زيادته ونحو غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال أنه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو إن دخلت الدار فانت طالق وما جاء في الأزيد أحدتعلقه ما بالآخر الكلام لا يصدره ولا للوصف بالجل نحو لا تكلموا رجلا أبوه جاهل وللاستثناء بمثل ليس زيد ولا يكون زيد إلا أنه كلام تام لا ناقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء قدم في الذكروا أو أخر ولا يخفى أنه لا بد من اعتبار الشيء أو لا ثم إخراج البعض منه أو تعاقبه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام مالا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجملة

وان صح باعتبار ما ذكره لا يصلح محلا للخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله لعدم كون الخاص بهذا المعنى قطعا عنده فيكون الظني ناسعا مثله وليس الكلام فيه وغاية ما يمكن أن يقال إن المراد بمجرد التنظير لا التمثيل الحقيقي في قوله مثال ذلك على المعنى القوي أي نظير ذلك (قوله فاستثناء) أراد به الاستثناء المتصل إذ لا إخراج في المنقطع (قوله أو غيرها نحو جاني القوم أكثرهم الخ) أجاز صاحب الترجيح بان الكلام المذكور في تأويل جاني في أكثر القوم فلا قصر فلا يرد الاعتراض وفيه بحث بطريقتان مثل هذا التأويل في الاستثناء أيضا بل الاعتراض عن أهال بدل البعض ما ذكره العلامة الرازي في شرح المختصر وهو أن بدل البعض في حكم الاستثناء فلهذا لم يفرده بالذكروا أما بدل الغلط والاستعمال فلا تناول فيه ما وأما بدل الكل فلا إخراج فيه وقيل أعماله يتعرض للبدل لأنه مقصود بالنسبة فكانه أصل المذكور ويمكن أن يكون هذا محمل كلام صاحب الترجيح حينئذ يندفع البصير المذكور فليستأمل (قوله

على هذا الاصطلاح كان مناقضا لما ذكره المصنف في فصل بيان حكم الخاص حيث قال لكن بين العام والخاص تنافى إذ لا يمكن أن يكون اللفظ الواحد خاصا عاما طبيعيتين وإن أراد مصطلح أهل المعقول فلا يناسب المقام لأن الكلام ههنا في العام والخاص على هذا الاصطلاح وهو ظاهر وبهذا يظهر أن قوله الآتي من حيث أنه عام من وجه خاص من وجه وكذا قلنا وهو من هذه الطبيعة يكون عاما لخاصا من حيث تناوله لبعض أفراد العام ليس كما يفهم وغاية ما يمكن أن يقال المراد بمجرد التنظير لا التمثيل الحقيقي قال (بل إن كان بالأول أو أخواتها فالاستثناء) أقول أراد بالاستثناء الاستثناء المتصل نحو أكرم الناس الألبهال لأن الإخراج إنما يتصور فيه قال (فلم أنه لا يتصرف في الأربعة) أقول قال ابن الحاجب في المنهبي وقد أهملوا بدل البعض وهو مخصص باتفاق كالصفة فذكر العلامة الشيرازي في شرح المختصر أن حكم بدل البعض عندهم حكم الاستثناء فلذا لم يفرده بالذكروا بل تكلموا في الأربعة المشهورة وإنما خص بدل البعض بالذكروا لم تناول في بدل الغلط والاشتمال وعدم الإخراج في بدل الكل قال (لأننا نقول المراد بصدر الكلام) أقول هذا إلى قوله على بعض التقادير جواب عن قوله لا يقال إلى قوله

الحكم بالطبيعة لأن تناول القوم ودلالة الكلام هو أما في الصفة والغاية والشرط فبالنظر إلى صدر الكلام فقط لا بالنظر إلى دلالة النظم

مدخوله ويكون المراد
 من الرجل ما هو المعهود
 بالنسبة الى المخاطب
 وليس هو الا العالم وكذا
 في الغاية نحو أعم الصيام
 الى الليل الصيام لا يدل
 على عموم الامساك بل
 يصدق على امساك ساعة
 وانما يثبت باعتبار دخول
 الغاية ويعم النهار وكذا
 الشرط نحو وان كانت
 الشمس طالعة فالنهار
 موجود فانه لو عسى عن
 الشرط لم يدل على العموم
 قط وانما يدل على عموم
 وجود النهار على تقادير
 المقدم بدخول الادوات
 وانقاد الكلام شرطية
 فان قصر في هذه الثلاثة
 انما هو بالنظر الى صدق
 الكلام بمعنى انه لولا
 الغير لا فاد عموم الصدق
 في الثلاثة وعموم الحكم
 في الاستثناء وانما يكون
 عموم الدلالة قبل القصر
 لو كانت هذه الكلمات
 من ألفاظ العموم قبل
 دخول الغير وطسوق
 الادوات (قوله - حقيقة في
 الباقي الخ) لانه مستعمل
 فيما وضع له كما كان قبل
 واعترض عليه بأنه ان
 أر يد الوضع الشخصي
 فهو ممنوع وان أر يد
 النوحى فهو لا يوجب
 الحقيقة والجواب عنه
 باختيار الشئ الاول

الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيد او لا يكون زيدا كذلك لا احتياجها الى مرجع الضمير فان قلت
 لا معنى للقصر الاثبوت الحكم للبعث ونفيه عن البعض وهذا قول بفهوم الصفة والشرط وهو خلاف
 المذهب قلت بل المراد ههنا أن يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الاخر لا نفيها ولا اثباتا حتى
 لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلى وجهنا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو أن
 كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعى وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى مجموع
 الشرط والجزء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وسأكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة
 أنت من أنت طالق وليس هو مفيد للحكم على جميع التقادير والشرط تعلقا وقصره على البعض كما هو
 مذهب الشافعى وجواب آخر هو انه لولا الشرط لا فاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق
 بالشرط لم يفسد ذلك فكأنه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيبي فان
 قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المترادف وغيره وقد سبق أن المترادف نسخ لا تخصيص
 لا احتياجها الى مرجع الضمير الخ) نقض بقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا فانه مخصص مستقل
 مع أنه محتاج الى مقبلة لانه مرجع الضمير وقد يجاب بأن احتياج الجملة الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا
 من حيث هما صفة واستثناء على سبيل الاطراد بخلاف قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا فلا نقض به
 (قوله وهذا قول بفهوم الصفة والشرط) ولم يذ كر الاستثناء والغاية لان بعض علماءنا قالوا بفهومها
 كما يشير اليه في بحث الاستثناء (قوله قلت بل المراد الخ) فيه بحث لان قصر العام على البعض بهذا المعنى
 لا يتناول النسخ كما زعم لان النسخ متعرض لنفي الحكم عن المخرج كما علم واعترض عليه الفاضل الشريف
 أيضا بأنه على هذا ينبغي أن يكون جاء في زيد من باب القصر لانه يدل على الحكم في البعض فقط قال والحق
 هو الجواب الاخير ويمكن أن يدفع بأن المراد من قصر العام ماذ كر لان معنى القصر مطلقا ذلك (قوله
 وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر) لا يخفى أن هذا الاشكال عين ما ذكر في السؤال لافرق بينهما
 الا في التعبير (قوله فان قيل جعل المستقل الخ) قد دفع بأنه أراد بالمستقل المستقل الموصول وانما لم
 يقيد به اعتمادا على ما سبق ذكره وفيه أنه يستلزم أن لا يكون النسخ معدودا من القواصر

لا يصدره وقوله والمراد بالكلام الخ جواب عن قوله ولما وصف بالجل الخ قال (لا احتياجها الى مرجع
 الضمير) أقول نقض هذا بقوله تعالى أحل الله البيع وحرم الربا فانه مستقل مع أنه محتاج الى مقبلة
 ليرجع الضمير قال (فان قلت لا معنى للقصر الاثبوت الحكم الخ) أقول منشا السؤال ذكر المصنف
 لفظ القصر في أربع مواضع فان قيل قوله وهذا قول بفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب
 يدل على أن القول بفهوم الاستثناء والغاية ليس خلاف المذهب فلنأخذ الشارح في مباحث
 الاستثناء صرح نفي الاسلام أن كونه نفيها واثباتا ثابت بدلالة المقسة كصدر الكلام الا أن موجب
 صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيها واثباتا ثابت بالاشارة ولشد أن الثابت بالاشارة
 ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله وقال في تلك المباحث فضلا عن بعض أئمتنا شبهوا
 الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى اليها الاستثناء الاثبات بالعدم
 والنتى بالوجود كما ينتهي بالغاية أصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فسلم أن من علمنا ثمان
 قال مدين المفهومين وهو السر في اقتصار الشارح على ذكر الصفة والشرط قال (قلت بل المراد
 ههنا أن يدل على الحكم الخ) أقول قيل فعلى هذا ينبغي أن يكون جاء زيد من باب القصر لانه يدل على
 الحكم في البعض فقط فالخروج ما أجاب بقوله وجواب آخر قال (وجهنا يخرج الجواب عن اشكال آخر
 وهو أن كون الشرط الخ) أقول فيه بحث لان هذا الاشكال عين ما ذكر في السؤال لافرق بينهما الا في

قلت وذلك لانه لا يخرج فيه حقيقة في الدلالة وانما هو في ثبوت الحكم أو صدق الكلام بالمعنى

الافراد ناقضا فيكون
اللفظ أولى بالبعض
الاخر نحو كل مملوك
لي حر لا يقع على المكاتب
و يسمى مشككا أو زائدا
عطف على ثبوته ناقضا
أى واما كون بعض
افراد زائدا (كاللحاقه)
لا يقع على العنب

الذي مر فليس هناك
مجموع ولا بعض بالنسبة
الى الدلالة وان كان في
ظاهر عبارة المصنف نوع
اغتراف عنه وقد اوجب
عنه أيضا بان الباقي يراد
بالوضع الاول لا الثاني
حتى يلزم الاشتراك (قوله
حجة بلاشبهة فيه) هذا
لا يتفرع على كونه
حقيقة بل على كونه بغير
مستقل فانه حجة بلاشبهة
مع فرض كونه مجازا (قوله
أى لفظ العام) الاضافة
اما بيانية فيكون مقاده
الوصف يعنى اللفظ العام
واما من قبيل اضافة
الموصوف الى الصفة
على مذهب الكوفيين
على أنه لا تمنع من اضافة
المعنى بالعموم (قوله
حقيقة من حيث تناول)
قال شمس الأئمة
السرخسي حقيقة صفة
العموم لكل ومع ذلك
فهى حقيقة فيما وراء
الخصوص لانها انما
تناوله من حيث انه يمكن
لابعض حتى لو كان الباقي من الثلاث فهو كل أيضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى

قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق
على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المترخي يوجب بطلان
كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات
بالبعض مع التراخي (قوله واما الحس) فيه تسامح لان المدرك بالحس هو انه له كذا وكذا واما انه ليس له
غير ذلك فانه هو بالعقل لا غير وفي القليل بقوله تعالى و اوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص
لا يجري في المنكر كالنسخ (قوله واما العادة) فلو لم يلابا سلك رأسا فالرأس وان كان مستعملا لعرفاني رأس
كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص بما يكون
متعارفا بان يكسب في الثنائير وبيع مشويا باعتبار اختلاف العادات بحسب الأزمنة ولا يمكنه خصه
أبو حنيفة رحمه الله أولا برأس البقر والغنم والابل ونايبر رأس البقر والغنم وهما برأس الغنم خاصة (قوله
و يسمى مشككا) يعنى اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوى فيه جميع افراده بل تختلف بالشدة والضعف
كالمملوك في القن والمكاتب أو بالاولوية أو بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا
لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك أو المترامى أعنى ما وضع لمعنى واحد يستوى فيه الافراد فلو قال

(قوله قلنا التخصيص قد يطلق الخ) فعلى هذا ينبغي أن يخص قول المصنف وهو حجة فيه شبهة بالعام الذي
خص بمستقل موصول بقرينه ما سبق قبيل الفصل من أن العام الذي خص بمستقل موصول بقرينه
قطعي في الباقي وعلى هذا يدفع ما يقال لو ثبت اطلاق التخصيص على ما يتناول النسخ في كلام من يعتمد
به من المشايخ فهو محمول على المعنى القوي يؤيده قول الشارح في مباحث مفهوم المخالفة ان مذهبتنا في
التراخي أنه نسخ لا تخصيص والكلام ههنا في المعنى الاصطلاحي بقرينه قوله الاتي وهو حجة فيه
شبهة لان العام في صورة النسخ قطعي في الباقي (قوله مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع الخ)
اطلاق التخصيص على تخصيص الكتاب بالاجماع لا يقتضى القول بجواز بلواز أن يكون ذلك الاطلاق
في ضمن الثاني بان يقال لا يجوز تخصيص الكتاب بالاجماع فلا يرد عليه أنه يفهم منه القول بجواز نسخ
الكتاب بالاجماع مع أنه قد تقرر عندهم أن الاجماع في زمن النبي عليه السلام ولا نسخ بعده وبالجملة
الاجماع لا يكون ناسخا بحكم الكتاب والسنة في المذهب العيصي واما قول صاحب الهداية ان نسخ نكاح
المتعة ثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم مع أن النبي عليه السلام كان أوله في غزاة غزاهما اشتد على
الناس فيها العزوبة فعناء أن الصحابة أجمعوا على أن نكاح المتعة قد انسخ وقت النبي عليه السلام
للاحاديث الواردة في نهي النبي عليه السلام عنه صرح به في النهاية (قوله لان المدرك بالحس هو أن
له كذا) قيل فيه أيضا تسامح لان المدرك بالحس هو نفس كذا لانه له كذا لانه حكم تعرف حقيقته

التعبير كما لا يخفى على ذي فطنة وبصيرة قال (قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ الخ) أقول فيه
بحث لان اطلاق التخصيص على النسخ لا يوجد في عبارة من يتدبه من المشايخ بشهده التبع ولو وجد
حل على المعنى القوي والكلام ههنا في الاصطلاحى يؤيده قوله الاتي وهو حجة فيه شبهة فانه حكم بذلك
مطلقا مع ان العام الذي نسخ بعضه قد اثنى في الباقي كما سيأتى وقول الشارح في مباحث مفهوم المخالفة
ان مذهبتنا في التراخي أنه نسخ لا تخصيص واما قوله مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص
بعض الآيات بالبعض مع التراخي فعلى تقدير تسليم ثبوته عن مشايخنا يحمل على ما بعد التخصيص بكلام
مستقل موصول يدل عليه ذكر الاجماع فانه بعد زمن الرسول عليه السلام ولا نسخ بعده فالصواب
في الجواب أن يقال اغترافا المقارنة اكتفاء بما ذكره قبيل الفصل فانه تقربا له مما يوجب الاكتفاء
به قال (فيه تسامح لان المدرك بالحس هو أنه له كذا وكذا الخ) أقول فيه أيضا تسامح لان المفهوم من قوله

لان الواضع وضع اللفظ الذي استثنى منه للباقي (وهو) أي العام (جهة بلاشبهة فيه) أي في البواقي وهذا اذا كان الاستثناء معلوما أما اذا كان مجهولا فلا (وفي المستقل كلاما أو غيره) أي فيما اذا كان لقاصر مستقلا ويصح هذا تخصيصا سواء كان التخصص كلاما أو غيره (مجاز)

احتمال أن يكون أكثر فلو قال مما يلي حرارا لا فلا ولا نار ولا مملوك لسواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال أن يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مما يلي حرارا لا مما يلي (قوله في فصل المجاز) أي في التقسيم الثاني على أن يكون المراد من الفصل معناه المعنوي لا المعنى المتعارف فإنه لم يضع له مجازا فصلا بل وضع لعلاقته ولم يذكريه ما يناسب هذه الحوالته من ان اللفظ الواحد بالنظر الى المعنى الواحد حقيقة ومجاز من حيثين فكذا هنا وعرض عليه بان ذلك انما هو باعتبار وضعه في الاصل المعنى ما نفس الموضوع له فاللفظ فيه حقيقة واما غيره فهو مجاز وأجيب بان حاصل الكلام انه لما ثبت كون اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد من حيثين ثبت جوازه على الذي

كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لان نقصان الملك فيه لانه يملك رقبته لا بد حتى يكون أحق بمكاتبه ولا يملك المولى استكسابه ولا واطه المكاتبه بخلاف المدبر وأم الولد فان قبيل فكيف تتأدى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وأم الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ماني عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر ما يصح به التعرير وهو حاصل بخلاف المدبر وأم الولد فان لرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يمتثل للفسخ ولو حلف لا يأكل فاكهة ولا يبيعه لم يحنث بأكل العنب والرطب والرمث عند أبي حنيفة رحمه الله لان كلامه انما هو ان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكيك أي التلذذ والتنعم وهو الغدائية وقوام البدن به فهذه الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة (قوله في غير المستقل) اختلافوا في العام الذي أخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي أم مجاز فالجوهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقته وقال أبو بكر الرازي حقيقته ان كان الباقي غير منقصر أي له كثرة يعسر العلم بقدرها والاشجار وقال أبو الحسين البصري حقيقته ان كان بغير مستقل من شرط أوصفة أو استثناء أو غاية ومجاز ان كان بمسئل من عقل أو مسمع وقال القاضي أبو بكر حقيقته ان كان بشرط أو استثناء لاصفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقته ان كان بشرط أو صفة لاستثناء وغيرها وقيل حقيقته ان كان بدليل لفظي اتصل أو انفصل وقال امام الحرمين حقيقته في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف ان اخرج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقته في الباقي وان كان بمسئل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقته من حيث تناول له اما الاول فلان اللفظ

بالعقل لا بالحس (قوله بخلاف المدبر وأم الولد الخ) فانه يحل للمولى وطوهما فدل على أن الملك فيهما كامل دون المكاتب لان الوطه لا يحل الا بكامل أحد الملكين بالنص (قوله لان ذلك باعتبار الرق) أي تتأدى الكفارة باعتبار الرق والحاصل أن الواجب بالنص تحرير رقبته وهي اسم لذات من قوفة عرفا والمكاتب كذلك لانه عبد ماني عليه درهم واعلم أن بين الملك والرق مغايرة لان الرق ضعف حكمي يصير به الاخص عرضة للعتق والا بتدال شرع جزاء للكفر الاصلى والمكاتب عبارة عن المطلق الحجازي المطلق التصرف لمن قام به الملك الحجازي التصرف لغيره من قام به وقد يوجد الرق به ولا ملكة ككافي الكافر الحربي في دار الحرب والمستأن من في دار الاسلام لانهم خلقوا أرقاء جزاء الكفرهم ولكن لا ملك لاحد عليهم وقد يوجد الملك والرق كأي العروس واليه انتم لان الرق مختص ببني آدم وقد يجتمعان كالعبد المشتري كذا في غاية البيان (قوله واشتراط الملك) جواب عما يقال انه اشترط في الكفارة الملك وهو ناقص في المكاتب فينبغي أن لا يصلح تحريمه للكفارة (قوله ولا يبيعه له) قيد به لانه لو نوى التعميم للرطب واخوته صح ويحنث بالاكل (قوله عند أبي حنيفة رحمه الله) وقال يحنث لان الفاكهة ما يتفكك به أي يتعم قبل الطعام وبعده وهذه الاشياء يتفكك بها في العادة (قوله وقالت الحنابلة حقيقته) وهو مذهب كثير من اصحاب الشافعي واليه يعيل الغزالي وكثير من المعتزلة واصحاب أبي حنيفة رحمه الله (قوله حقيقته ان كان بغير مستقل) قال في فصل البدائع والحق أن التخصص بغير مستقل ليس حقيقته

أن له كذا وكذا الحكم بذلك ولا يشأن المدرك له ليس الا العقل بل المدرك بالحس هو كذا وكذا قال (ولانية له الخ) أقول قيد به لانه لو نوى التعميم للرطب وأخويه صح قال (واختار المصنف أن اخرج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام الخ) أقول فان المصنف شرط في العموم الاستغراق وقد صرح شراح أصول نحر الاسلام أن من شرط في العموم الاستغراق يجعل العام مجازا في الباقي بعد التخصص قلنا فرق بين لفظ العام وصيغ العموم ما ذكره في لفظ العام لافي صيغ العموم وسيأتي لهذا زيادة تحقيق

الذي أخرج منه البعض باستثناء أو شرط أو غاية موضوع للباقي مثلا إذا قال عبده احرار الا اسما
 فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان أراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ
 للمجموع عند الاطلاق والباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والالكان مشتركاً وسيجيء في
 فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وان أراد
 الوضع النوعي بمعنى انه يثبت من الواضع انه اذا قرن اللفظ بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ
 لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز أيضاً كذلك على ما سيبيء وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان
 المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك فانثون بأنه مجاز فيه هذا وان ثبت على فائدة جلية
 وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة
 بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم بأن كل اسم آخره ألب أو ياء مفتوح
 ما قبلها أو نون مكسورة فهو مفرد من مدلول ما الحق يا آخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال
 ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من سميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجمع نعت المسماة الى غير
 ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعتبارها بل أكثر الخفايا من هذا القبيل

عنده ولا يجازا في المعتمد (قوله وفيه نظر لانه ان أراد الخ) قد يجاب عنه بمثل ما أجاب به عن النظر
 الثاني ونقيره ان الاشتراك انما يلزم اذا أريد به الباقي بالوضع الثاني كما يشعر به ظاهر عبارة المصنف
 وليس كذلك بل بالوضع الاول والاستعمال الاول وعدم ارادة البعض المخرج منه غير داخل في معناه بل
 طارئ عليه بخلاف المجاز فانه انما يكون باستعمال ثان ضرورة ان استعمال الحقيقة يكون في الموضوع
 والمجاز في غيره (قوله والالكان مشتركاً) لا عاماً والكلام فيه ان قلت المشترك لفظ واحد موضوع
 لمعان متعددة وضامتهما وههنا انما يثبت الوضمان للامطلق والمقبول فلا يلزم الاشتراك ولذا ذكر
 علاء الدين الشافعي انه لم يجد قوله والالكان مشتركاً في النسخة المفروضة لمصحة عند الشارح قلت القيد
 خارج في هذا الموضوع أعني اللفظ (قوله وسيجيء في فصل الاستثناء اعترض عليه بان ما ذكره مذهب ابن

ان شاء الله تعالى قال (باستثناء أو شرط أو غاية) أقول وارهنا بعد الاستثناء الامور الثلاثة
 و زاد في مسألتين في موضعين بعده لفظ نحو اشارة الى عدم الدليل لكل غيره مستقل وعدم اقتضائه على
 صورة الاستثناء لئلا يرد على المصنف ان دليله أخص من مدعاه قال (وفي فيه نظر لانه ان أراد الوضع
 الشخصي الخ) أقول حاصله انه ان أراد بالوضع للباقي الوضع الشخصي فممنوع كيف وقد صرح في مباحث
 الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وان أراد به
 الوضع النوعي بالمعنى الاول فلا نسلمه أيضاً وكيف ودلالة اللفظ باعتبارها يجب أن تكون بواسطة تعيينه
 لا بواسطة القرينة وههنا ليس كذلك وان أراد به الوضع النوعي بالمعنى الثاني سلمناه لكن اللفظ لا يصير
 باعتبار حقيقة والمدعى ذلك واعلم ان عبارة المصنف وقعت هكذا لان الواضع وضع اللفظ الذي استثنى
 منه للباقي ولما كان المفهوم من ظاهره ان اللفظ موضوع للباقي بالاستقلال أو رد عليه الشارح السؤال
 وأما اذا صرفت عن ظاهرها بان يقال المراد بالوضع الاول فيسندف النظر بان يقال تختار ان المراد بالوضع
 الشخصي لكن لا بالمعنى الذي ذكره حتى يلزم الاشتراك بل بمعنى انه عين الوضع الاول وانما يلزم لو كان
 بوضع ثان واستعمال ثان وليس كذلك فان قيل كان تناوله مع غيره والا آن تناوله وحده وهما متغايران
 فقد استعمل في غير ما وضع له قلنا لا نسلم انه الا آن تناوله وحده بل الحكم عليه وحده بعد تناول اللفظ
 له مع غيره فذلك الغير خارج عن الحكم ودانسل في تناول كذا كرتي مباحث المستثنى وسيعرف الشارح
 بهذا عن قريب فلا تعيقل قال (والالكان مشتركاً) أقول يوجد هذا في بعض النسخ وهو الموافق

ان هذا اللفظ في بعض
 ما تناوله حقيقة من حيث
 انه من افراده ومجاز من
 حيث تحقق العلاقة بين
 النكل والبعض (قوله قالوا
 كل عام خص باستقل الخ)
 لقائل أن يقول ان
 المتصف بكونه مستقلاً
 أو غير مستقل انما هو
 الكلام باعتبار افادته
 المعنى المستقل التام وأما
 العقل فلا يتصف بواحد
 منه ما على ما هو المتبادر
 من العبارة فان غير
 المستقل على ما قدره
 كلام يتعلق بصدر
 الكلام ولا يكون تاماً
 بنفسه في اعادة المرام فلا
 عليهم في ذلك شئ (قوله
 وهو ان الخصوص بالعقل
 الخ) بشعربان المخصص
 ان كان الحس أو العادة
 أو الزيادة والنقصان
 لا يبقى قطعاً لاختلاف
 العادات ونقصان الزيادة
 والنقصان وعدم اطلاع
 الحس على تفاصيل
 الاشياء الا فيما أحاطه
 الحس (قوله فانه يكفر
 جاحدها الخ) دليل اني
 على كون الخطابات
 الواردة بالقرائن دليلاً
 قطعياً كما أن قوله فان
 التخصيص دليل على
 وأنت تعلم أن العام عام
 عام أي من غير لحوق
 المخصص وتعب القاصر

قلنا الدلالة عند الشافعي رحمه الله فكيف المخصوص بالبعض فليتامل (قوله فان كان ما بين جب العقل تخصيصه الخ) قيل عليه بل لا يد

قد يقتضى اخراج بعض
 مجهول بان يكون الحكم
 مما يتبع على الكل دون
 البعض مثل الرجال في
 الدار وأوجب بان الكلام
 ليس في مطلق العام
 المخصوص بل في
 هو من خطابات
 الشرع اذ المجهول
 عنه هو الادلة الشرعية
 ولا نسلم ان العقل يقتضى
 اخراج بعض مجهول عنها
 فمن ادعاء فعلية هذه
 دعواه (قوله فعند الكرخي
 رحمه الله لا يسق جهة
 أصلا) وذكر في الكشف
 انه ثبت حكم العام في
 أنص المخصوص من غير
 توقف على البيان وما وراءه
 يحتاج اليه (قوله معلوما
 كان المخصوص) أي
 الخاص المخرج من العام
 (قوله كما كان) أي بوجب
 الحكم في هذا القدر
 ايجابه قبل التخصيص
 (قوله لانه غير مستقل
 بنفسه) يفيد أن علة
 عدم تعليل المستثنى هي
 كونه غير مستقل فاذا
 كان الحال ذلك فكيف
 يمكن ان يستدل على عدم
 تعليل دليل المخصوص
 بماتة الاستثناء بعد
 تخالفهما في علة التعليل
 (قوله وعندنا يمكن فيه
 شبهة) أي العام الذي
 خص منه البعض دليل
 يمكن فيه شبهة في اوله المراد لا في ثبوته هذا المختار عند المصنف رحمه الله بخلاف الاقوال الثلاثة

كالمثني والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالة
 على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دلالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند
 القرينة المتأخرة من ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم
 منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى
 المجازي لكانت دلالة عليه وفهمه منه عند قيام القرينة مجازا ومثله مجازا وتجاوز المعنى الاصلي فالوضع
 عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى نفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه
 بالتعيين أو يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز
 ويشمل الوضع الضمعي والقسم الاول من الروي فلفظ الاسود في مثل قولنا ركبت الاسود من حيث قصد
 به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليست له في الثاني
 دلالة موضوع للكل فاذا خرج منه البعض في مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من
 حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناول قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما ظاهرا
 عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغيير صفة التناول الباقي فيكون الباقي حقيقة من هذه الهيئة
 وسببي في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين
 وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين وأما بحسب وضع واحد فذلك المعنى

الحاجب ومن تبعه وليس يختار عند المصنف ورد بعد التسليم انه كلام على السند (قوله وعامة
 الافعال) احتراز عن افعال المقاربة مثل عسى (قوله وقد يكون بثبوت قاعدة الخ) قبل ههنا وضع
 نوعي آخر خارج عن القسمين وهو وضع الكناية بالنسبة الى المكنى عنه وهذا ابرد على ما ذكره الشارح
 فما بعد من أن الكناية مستعملة في الموضوع له لانه مناط التني والاثبات بل ينتقل منه الى
 المكنى عنه فان الكناية على هذا حقيقة بدرجة وضعها في أحد المعنيين الاولين وأما على المذهب
 الصحيح من أنه مستعمل في المكنى عنه اذ اللفظ انما يكون مستعملا في الغرض الاصلي كما ذكر في المفتاح
 فالظاهر خروج وضعها عن المعاني المذكورة اذ لا يندرج في أحد المعنيين الاولين والالكنايات حقيقة ومن
 البين انها على تقدير استعمالها في المكنى عنه ليس كذلك ولا في الثالث والالكان مجازا مع أن قسم
 له عندهم (قوله من حيث قصد به الشجعان الخ) الشجعان كسر الشين جمع شجاع كعلمان وضلام
 وقد يجمع على شجعة وشجعان بضم الشين (قوله ومن حيث قصد به الخ) ان قلت قد اعتبر في تعريف
 العام استغراقه لجميع ما يصلح له كاسبق فان كان الافراد المجازية بما يصلح لها لم يوجد عام أصلا والاقلا
 يكون الا-ود بالا اعتبار المذكر كورعاما قلت المراد من جميع ما يصلح له بالنظر الى الاستعمال فاذا رفع
 السؤال (قوله وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين) هذا بخلاف ما ذكره في التقسيم الثاني
 حيث صرح هناك بان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا من جهة واحدة
 لكن باعتبارين كاللفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة فليست نظريه وقد أجاب الجدل عن النظر بان ههنا
 أيضا وضعين على ما حقق شخصي للكل وفوقه لما بقى وكانه بنى الكلام على أن الاشتراك انما يلزم اذا كان
 الوضعان من جنس واحد وفيه منع على أن تحقق الوضع الروي الذي يصير به اللفظ حقيقة قد دفعه
 الشارح فيما سبق وقد يجاب أيضا بان كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد

للاحكام ومثرو ح مختصر ابن الحاجب وغيرها وجهه ان اللفظ وهو عبيدي مثلا في المألين واحدا لانه
 في الاول مطلق وفي الثاني مقيد باقترانه بالاستثناء واقيد بخارج عن المقيد فيكون مشتركا لا اتحاد اللفظ
 وتعبير المعنى والى هذا أشار رحمه الله تعالى بقوله هذا اللفظ ثم ارجاع الضمير اليه في قوله صد اقترانه ووجه

أما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة أو غيره فيكون مجازاً نعم لو كانت صبغة العموم مرشحة للكل والبعض بالاشتراك لكأنت عند استعماها في الباقي مجازاً من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض إلا أن التقديران مرشحة للاستعراق خاصة لا يقال مراده أن هذا النوع من المجاز أعنى إطلاق الكل على البعض حقيقة فاصرة على ما هو مصطلح نحو الإسلام لا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا تقابل مطلق المجاز ولا إشارة إليه في فصل المجاز على ما رده المصنف وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع له إلا أن اللفظ إنما يكون مجازاً فيه إذا كانت إرادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وإنما طرأ عليه عدم إرادة البعض وهو لا يوجب التغيير في الاستعمال فكيف أن تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم إخراجها فكذلك عند إخراجها وعلى هذا يكون التصور على البعض بغير المستقل أيضاً حقيقة في الكل بحسب التناول وإن أخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فإن قيل فما وجه فرق المصنف ههنا بين المستقل وغيره فلهذا الماكن غير المستقل صبغاً مخصوصة مضبوطة أمكن أن يقال إن اللفظ موضوع للباقي عند إضمامه إلى إحدى تلك الصبغ بخلاف

باعتبار حيثيتين هو المعنى المشترك فلا يصرفه الفارق وهو أن ذلك باعتبار وضعه وبينه نظيره نظر لأن كلام المصنف ليس مبنياً على قياس الجمع بين الحقيقة والمجاز بل على طريقة في هذه الصورة على الجمع بينهما في سورة أخرى بل على طريقة أثبات الحكم الجزئي بالقاعدة الكلية وحاصلها أنه لما ثبت في فصل المجاز أن اللفظ يجوز أن يكون حقيقة ومجازاً بالنسبة إلى المعنى الواحد باعتبار حيثيتين ثبت جوازه على هذا الوجه ههنا أيضاً فإذا كانت القاعدة مفيدة بأن يكون ذلك باعتبار وضعه لا يثبت ذلك الحكم فيما لا يكون فيه إلا الوضع الواحد ولو سلم أن ذلك بطريق القياس فإثبات الفرق إنما لا يصرفه الماكن مؤثراً وتأثيره رد الوضع في جواز الجمع بهذا الطريق مما لا يسيل إلى إنكاره (قوله أما نفس الموضوع له الخ) رده عليه باختبار أن ذلك المعنى بعض الموضوع له ومع ذلك هو حقيقة فيه من حيث التناول ولا نسلم أن كل ما هو غير الموضوع له فاللفظ فيه مجازاً إن إرادته مجازاً من جميع الحثيات وان أراد به أنه مجاز من بعض الحثيات فلا يصرف جواز أن يكون حقيقة من حيثية أخرى وأجيب بان كلام الشارح مبنى على مذهب القوم من أن اللفظ المستعمل في الجزء مجاز مطلق وجعلوا الاستعمال في غير الموضوع له أعم من أن يكون في الجزء أوفى الخارج فالمنع بان لا نسلم أن كل ما هو غير الموضوع له فاللفظ فيه مجازاً إن أراد أنه مجاز من جميع الحثيات غير موجه ويؤيده أنه ذكر ما ذهب إليه نحو الإسلام من أن اللفظ المستعمل في الجزء صفة فاصرة على طريق السؤال وأجاب عنه أيضاً (قوله لا تقابل مطلق المجاز) بل المجاز الذي هو غير إطلاق الكل على البعض فإن قلت الحقيقة ههنا لم تجعل مقابلاً لمطلق المجاز بل للمجاز من حيث القصر قلت بل جعل مقابلاً له فالمجاز على حقيقة من حيث التناول فقد جعل مطلقاً مجازاً من حيثية أخرى استنفيد منه أنه ليس بمجاز أصلاً من حيث التناول فقد جعل مطلقاً المجاز مقابلاً للحقيقة المذكورة فلهذه هم (قوله ولا إشارة إليه في فصل المجاز) أى لا إشارة إلى جواز كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازاً على طريقة نحو الإسلام (قوله وقد يجاب بان الباقي الخ) ليس جواباً آخر عن قول المصنف غير النظر

تركي في بعضها إن المطلق مقابلاً للحقيقة في الجملة قال (وقد يجاب) أقول أى عن قول المصنف بجواب آخر غير النظر المذكور يمنع قوله والباقي غير الموضوع له فيكون مجازاً فيه ويجوز أن يكون جواباً عن النظر يمنع قوله أو غيره فيكون مجزاً لئلا يفتيد المصنف لأنه يدل على كونه حقيقة مطلقاً ومدعاه كونه من وجه مجازاً من آخر فالأحسن ما اختاره قال (إذا كانت إرادته باستعمال ثان) أقول الأولى أن يضم الوضع إلى الاستعمال ويقال إذا كانت إرادته بوضع ثان واستعمال ثان كما وقع في عبارة المحقق

على التقديرين وأما على القول الثاني فبكونه ظنياً على تقدير كون المخصص معلوماً بكونه حجة على تقدير كونه معلوماً وأما على القول الثالث فبكونه ظنياً على التقديرين (قوله لأنه ترجع من غير مرجح الخ) اعترض عليه بان لا نسلم عدم الرجحان فيما كان دليل الخصوص معلوماً بل جميع ما وراء المخصص متعين مثلاً إذا أخرج من المائة عشرة تعين التسعون وإذا أخرج من المشركين أعمال الزمة تعين غيرهم على أنه لو تم لدل على أن العام لا يبقى حجة أصلاً بل يصير مجزلاً موقوفاً على البيان وأجيب بان المراد لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل يرجع ما وراءه ظناً لا قطعاً فيما كان معلوماً لا احتمال خروج بعض آخر بالتعليل ولا يرجع أصلاً فيما كان مجهولاً ولاورد بان هذا الجواب لا يرفع الإرادة أصلاً فيما كان دليل الخصوص مجهولاً فيجب أن لا تبقى الحجة عاممة ويمكن أن يقال إن هذا الوجه إنما يدل على عدم حجة العام فيما كان مجهولاً ولم يحتمل سقوط المخصص بالكلمة ولكنه محتمل فقتضى السقوط البقاء في القطعية وققتضى عدم الترجيح عدم الحجة بالكلمة وكل منهما محتمل للشبهين فيكون حجة فيها شبهة ولكن التحقيق أن اللفظ لما صير في

على الباقى (حقيقه من حيث التناول) أى من حيث ان لفظ العام متناول للباقى يكون حقيقه فيه (على ما أتى فى فصل المجاز

عن ظاهره الذى هو الكل بصارف هودايل الخصوص فهو بالنسبة الى كل ما تحته من مراتب الافراد الباقية على قدم سواء فى كونها مجازا فيها ولا دليل على ارادة بعض منها فلا يثبت فرد معين

منها الا بحالة ودليل الخصوص انما يصلح قرينة صارفة عن الحقيقه وأما على تعيين الباقى مما تناوله فلا مثلا ان قوله تعالى وان أحد من المشركين استجارك انما يدل على أن المراد

من المشركين فى قوله اقتلوا المشركين ليس كلهم وأما أنه كل الباقى بعد الاخراج أو بعضه فلا يدل عليه أصلا فان قيل دلالة العام قبل التخصيص على الكل والمخصص انما يخرج ما تناوله فتبقى هذه الدلالة فيما رواه كما كان لعدم الصارف عنه قلت

دلالة العام بعد التخصيص دلالة أخرى باسعماله تان ولا دليل على التعيين فلا يدري أنه مستعمل فى جميع الباقى

المستقل فانه غير محصور فلا ينضب باعتبار الوضع وفيه نظر لا يتقاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين فى تحقيق كونه حقيقه فى تناول ان العام بمنزلة تكرر لا تحاد المتعددة على ما نقل عن أهل العربية ان معنى الرجال فلان فلان الى ان يستوعب وانما وضع ال جال اختصارا لذلك ولاشك انه فى تكرر ال الا حاد اذا بطل ارادة البعض لم يصرا الباقي مجازا فكذا ههنا واجب باننا لا نعلم انه كتبتكر بالالا حاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض بصير مستعملا فى غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا فى غير معناه ومقصود أهل العربية بيان الحكمة فى وضعه لانه مثل المتكرر بعينه وذ كرتشمس الاغمة ان حقيقه صيغة العموم للكل ومع ذلك فهى حقيقه فيما وراء الخصوص لانها اغما تناوله من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء بصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق أنه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلاث فهو كل أيضا وان كان أيضا بصيغة العموم نظر الى احتمال أن يكون أكثر فلو قال مما يلى كى أحرار الأفلان وفلاننا ولا يملوك له سواهما كان الاستثناء محصيا لاحتمال أن يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مما يلى كى أحرار الأما يلى (قوله أى لفظ العام مجاز) كان الاحسن أن يقول أى اللفظ العام بالوصف دون

المسد كور كما ظن اذ لا يلائم التفريع الا فى بل هو جواب عن النظر الا أنه لا يفيد المصنف كما ذكره الفاضل الشريف لانه يبين أن يكون حقيقه مطلقا ككلام المصنف أنه حقيقه من وجه مجاز من وجه (قوله وفيه نظر) لم يذ كر المصنف فى بعض انسخ وجه النظر وفى بعضها لا يتقاضها بالصفة يعنى أن الصفة أيضا ليست صيغة مخصوصة مضبوطة (قوله فلان فلان) لم يقل فلان وفلان كاذ كر شرع مختصر ابن الحاجب لان الشارح فى مقام التقدير ترك العطف فلا مجال فى هذا المقام لتوهم التأكيذ (قوله وذ كرتشمس الاغمة الخ) فيه بحث لانه ان أراد بقوله من حيث انه كل كل اوشوع له فهو ممنوع الا أن يكون على قول من لا يشترط فى العموم الاستغراق وبقوله انه موضوع بلطمع من المعجمات وان أراد أنه كل المراد فذلك لا يقتضى كونه حقيقه (قوله كان الاستثناء محصيا) يعنى فلا يعتق واحد منهما أصلا (قوله بخلاف ما لو قال مما يلى كى أحرار الأما يلى) حيث بلغوا الاستثناء يعنى الكل والحاصل أن استثناء الكل لا يصح اذا كان بلفظ المستثنى منه بان قال نسائى طوائى الانسانى وأما اذا كان بغير ذلك اللفظ فصحيح مثل أن يقول نسائى طوائى الا زى نسبوهم وسد وعمره وبكرة حتى لا يطلق واحدة منهم ولذا لو قال ثلث مالى زيدا الا ثلث مالى لا يصح ولو قال ثلث مالى زيدا الا ألف وثلث ماله ألف صح ولا يستحق شيئا ولقائل أن يقول هذا ينقض بما اذا قال أنت طالق ثلاثا الا واحدة واحدة واحدة حيث يقع ثلاث عند أبى حنيفة وفى رواية عن أبى يوسف رضى الله عنه والمسئلة فى العناية مع أنه استثناء الكل لا بلفظ المستثنى منه ويمكن أن يجاب عنه بان العطف للاشتراك والمعطوف والمعطوف عليه كلاهما من العدد فصاركانه قال ثلاثا الا ثلاثا بخلاف ما مر من المسئلة (قوله كان الاحسن) قيل انما قال الاحسن لجواز حمل الاضافة على البيانىه فيقول الى الوصف وفيه نظر لان الاضافة البيانىة انما تكون فيما يصدق المضاف اليه على غير المضاف صرح به فى المب وغيره وههنا ليس كذلك والاولى أن يقال الاضافة لادنى ملابسه أى اللفظ الذى هو من افراد العام على أن الكوفيين جوزوا اضافة الموصوف الى الصفة (قوله

عضد الدين وغيره قال (وفيه نظر) أقول لعل وجهه أن يقال ان أردت بخصوصية الصيغ المخصوصية التخصيصية فلان لم يرد ذلك وان أردت الوعيدة فلم يرد ذلك أيضا فمخصوص مضبوط كذلك قال (كان الاحسن أن يقول أى اللفظ العام) أقول انما قال الاحسن لجواز حمل الاضافة على البيانىة

أوفى بعضها الا بشرطه هذا فان قيل هذا يدل على عدم حجية العام المخصوص أصلا كما هو مذهب الاضافة

بمستقل فإنه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين أن يكون المخصص كاللما أو غيره (لكن يجب هناك فرق وهو أن المخصص بالعقل ينبغي أن يكون قطعيا لأنه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على أنه مفروق عنه حتى لا نقول إن قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة ونظيره دليل فيه شبهة وهذا فرق تشددت به كره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم أن خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة) كالخطابات الواردة بالفرائض فإنه يكفر باحداها اجتمع كونها مخصوصة عقلا فإن التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فإن كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا (واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبنى حجة أصلا معلوما كان المخصوص كالمتسامن) حيث خص من قوله تعالى اقتسوا المشركين بقوله وان أحد من المشركين استجاركم فأجره (أو مجهولا كالزبا) حيث خص من قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا لأنه

الإضافة إذا الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال إن هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فإن اشتراط كان اطلاق لفظ العام على ما أخرج منه البعض مجازا باعتبار أنه عام لولا الإخراج وإن اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى يتهدى التخصيص إلى مادون الثلاث (قوله وهو حجة) تفسيرا لكلامه أن العام المقصور على البعض لا يجوز أن يكون مقصورا على البعض بغير مستقل أو مستقل فعلى الأول إن كان المخصص المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل الفصر على البعض لعدم مورث الشبهة لأنه إما جهالة المخرج أو احتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وإن كان مجهولا كما إذا قال عبيده أحرارا لا بعضا أورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح حجة إلى أن يبين المراد وعلى الثاني إما أن يكون المخصص عقلا أو كلاما أو غيرهما فإن كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لأن ما يقتضيه العقل إخراجا فهو مخرج وغيره باقى على ما كان كفى الاستثناء رفيعه نظر لأن العقل قد يقتضى إخراج بعض مجهول بأن يكون الحكم مما يستتبع على الكل دون البعض مثل الرجال في الالهة الأولى أن يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا إذا كان المخصوص معلوما كفى الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز أن يكون قطعيا بواسطة الاجماع لا نقول كان قطعيا قبل أن يتحقق الاجتهاد والاجماع وإن كان المخصص غير العقل والكلام فالظاهر أنه لا يبنى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الأشياء اللهم إلا أن يعلم القدر والمخصوص قطعيا وإن كان المخصص هو الكلام فبنيه اختلاف فعند الكرخي لا يبنى حجة أصلا وعند البعض إن كان المخصص معلوما فالعام قطعي في الباقي وإن كان مجهولا يسقط التخصيص ويبقى العام على ما كان والمختار أن العام بعد التخصيص دليل يمكن فيه الشبهة معلوما كان

وفيه نظر لأن العقل قد يقتضى إخراج بعض مجهول الخ) ليس المراد بالمجهول المجهول من كل الوجوه حتى يرد أن إخراج ما ليس بمعقول لا بعقل وهو ظاهر وقد أجيب عن النظر بأن الكلام فيما هو من خطابات الشرع لا في مطاق العام المخصوص كيف والمجروح عنه الأدلة الشرعية والتعميم خلاف الأصل ولا نسلم أن العقل قد يقتضى إخراج بعض مجهول من خطابات الشرع فمن ادعى فعلية البيان وقد يجاب أيضا بأن القضية المذكورة وهي أن المخصوص بالعقل ينبغي أن يكون قطعيا مهمله لا كلية بدليل قوله لأنه في حكم

فيقول أي الواسع قال (لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال الخ) أقول قوله على ما يشعر متعلق بلفظ العام المنفي وأراد بمن قال صاحب الكشف فإن كلامه في لفظ العام حيث قال فالخاسل إن الاستغراق شرط عندهم والاجتماع عندنا وتظهر فائدة الخلاف في العام الذي خص منه فعنده لا يجوز بعمومه حقيقة لأنه لم يبق عام عندنا بما يجوز أيضا العموم باعتبار الجمعية ولهذا ظن بعض الناس أن العام لا يتناول جميع الأفراد عند عدم المانع لقوله جمع من الأسماء وهو نكرة في الإثبات فيتناول جمعا من الجموع لا الكل وليس كذلك فإن الشيخ قد نص في باب ألقاظ العموم أنه شامل لكل ما ينطلق عليه إلا أنه لما بشرط حقيقة العموم تناول الكل قال جمع من الأسماء (ول فيه نظر لأن العقل قد يقتضى إخراج بعض مجهول الخ) أقول النظر مدفوع لأن مراد المصنف كما تشهد به عبارته أن العام المخصوص بالعقل ما هو خطابات الشرع لا مطلق العام المخصوص كيف لا والمجروح عنه أحوال الأدلة الشرعية والتعميم خلاف الأصل فلا يرتكب الاضرار ولا نسلم أن العقل قد يقتضى إخراج بعض مجهول من خطاب الشرع فمن ادعى فعلية البيان وكذا الحال فيما سوى العقل من الحس والعادة وغيرهما فإنه كالعقل بالنظر إلى عموميات خطاب الشرع وأهل السرى ترك المصنف التعرض لذلك الاكتفاء بالعقل

إن كان مجهولا صار الباقي مجهولا لأن التخصيص كالاستثناء إذ هو يبين أنه لم يدخل) أى التخصيص يبين أن المخصوص لم يدخل تحت العام

مجهولا ولا يثبت به الحكم
 (وان كان معلوما فالظاهر
 أن يكون معلولا لأنه كلام
 مستقل) والاصل في
 التخصيص التعليل (ولا
 يدري كم يخرج بالتعليل
 فيبقى الباقي مجهولا وعند
 البعض ان كان معلوما بقي
 العام فيما وراء التخصيص
 كما كان لأنه كالاستثناء)
 في انه يبين أنه لم يدخل
 (فلا يقبل التعليل)
 اذا الاستثناء لا يقبل التعليل
 لأنه غير مستقل بنفسه وفي
 صورة الاستثناء العام
 جهة في الباقي كما كان فكذا
 التخصيص (وان كان
 مجهولا لا يبقى العام جهة
 لما قلنا) ان التخصيص
 كالاستثناء والاستثناء
 المجهول يجعل الباقي
 مجهولا فلا يبقى العام جهة
 في الباقي (وعند البعض
 ان كان معلوما فكما ذكرنا
 أيضا ان العام يبقى فيما وراء
 التخصيص كما كان (وان كان
 مجهولا يسقط التخصيص
 لأنه كلام مستقل بخلاف
 الاستثناء) ولما كان
 التخصيص كلاما مستقلا
 وكان معناه مجهولا يسقط
 هو بنفسه ولا تنعدي
 جهاته الى صدر الكلام
 بخلاف الاستثناء لأنه غير
 مستقل بنفسه بل هو متعلق
 بصدر الكلام جهاته
 تنعدي الى صدر الكلام

التخصيص أو مجهولا وانما التمسك مشروحة في الكتاب (قوله وان كان مجهولا لا يسقط التخصيص)
 ويبقى العام جهة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام
 على ما كان ولا يتعدى جهالة التخصيص اليه لكون التخصيص مستقلا بخلاف الاستثناء فإنه بمنزلة وصف
 قائم بصدر الكلام لا يفيده شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد جهاته
 توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا بجملة متوقفا على البيان (قوله وعندنا يمكن فيه شبهة) أي
 العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعاً وبقينا أما كونه جهة فلا يحتاج
 السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات التخصيص منها البعض شائعا ذاتها من غير تكبير فكان اجماعا
 وأما يمكن الشبهة فلأنه اذا خرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل
 افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لأنه لا ترجيح من غير
 مرجع وفيه نظر أما أول فلان ما ذكر انما يصح في التخصيص المجهول أما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع
 بل مجموع ما وراء التخصيص متعدي مثلا اذا أخرج من المائة عشرة تسعين التسعون واذا أخرج عشرون
 تعين الثمانون واذا أخرج من المشر كمن أهل الذمة تسعين غيرهم وأما ثانيا فلان للدليل المذكور على
 تقدير غايته لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على أن لا يبقى العام جهة أصلا ويصير بجملة متوقفا على
 البيان وغاية توجيهه ان المراد أنه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان التخصيص مجهولا
 لا يترجح شيء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء التخصيص لكن قلنا لا قطعاً لاحتمال خروج
 بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لأنه لا ترجيح من غير مرجع مختصا بصورة المجهول

الاستثناء والفرض أن مذ كروه على الاطلاق وليس بصح (قوله وغاية توجيهه الخ) قال الفاضل
 الشريف هذا التوجيه لا يدفع البراد المذكور في صورة كون التخصيص مجهولا وقد يقال على تقدير
 كون التخصيص مجهولا لا يحتمل سقوط التخصيص في نفسه لاستقلاله نظر الى شبهة الناطق فيبقى العام
 جهة كما كان وسقوط الاحتجاج بالعام نظرا الى شبهة الاستثناء فلا يسقط الاحتمال بالشك بل ينطبق اليه
 شبهة وأنت خير بيان هذا دليل مستقل على عدم سقوط الاحتجاج بالعام التخصيص مطلقا كما ذكره المصنف
 ولا كلام فيه انما الكلام في أن الدليل الذي أورد على تمكن الشبهة يفسد في بقا العام جهة وتوجيه
 الشارح لا يدفع في صورة كون التخصيص مجهولا (قوله فعلى هذا يكون الخ) فيه منع لان المراد بقوله
 من غير مرجع مفيد للقطع في صورة المعلومية إذ المرجح هناك أيضا لا يفسد القطع لاحتمال خروج بعض

قال (وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت الخ) أقول لما عثرني الشارح بان مراد المصنف عدم
 ثبوت عدد معين على سبيل القطع فظهر ان مراده بالمرجع أيضا مرجع يفيد القطع لأنه ذكر في دليل
 ذلك فكانه قال ان كل افراد العام اذا كان مائة مثلا وعلم أن المائة غير مرادة اما التخصيص افراد معلومة
 أو مجهولة فكل واحد من الأعداد التي دون المائة مساو في اللفظ مجازا فيه فلا يثبت عدد معين على
 سبيل القطع لأنه لا ترجيح بلا مرجع بقية امان في صورة الجهولية قطعا واما في صورة المعلومية فلان خروج
 بعض آخر بالتعليل محتمل وهذا الاحتمال دائر بين كل فرد فأى فرد أريد بالعام على القطع يكون ترجحا بلا
 مرجع بقية وكذا اذا أريد كل ما بقي بعد التخصيص لأنه وان ترجح لكنه ليس بمرجع يفيد القطع
 فان وقع النظر الاول لان منع عدم الرجحان في المعلوم مكابرة قال (بل مجموع ما وراء التخصيص متعدي)
 أقول قلنا نعم لكن ظنا لا قطعاً والكلام فيه وهذا التدرج من التعيين بعد الدليل حتى لو لم يكن أيضا لم
 يكن دليلا أصلا وكذا الثاني لان الدليل بعدما يتم بدل على انه لا يبرر بالعام عدد معين فعلى بل يراد ما بقي ظنا
 كما هو المطلوب فظهر ان قوله لأنه لا ترجيح من غير مرجع غير مختص بصورة الجهولية وانما قيل هذا التوجيه

(وعندنا يمكن فيه شبهة لأنه علم أنه غير مجهول على ظاهره وهو ارادة الكل فعلم أن المراد منه البعض بطريق قوله)

أن اللفظ مجاز فيه فلا
ثبت عدد معين منها لانه
ترجع من غير مرجع ثم
ذكر غرة تمكن الشبهة
فيه بقوله (فيصير عندنا
كالعام الذي لم يخص عند
الشافعي رحمه الله تعالى
حتى يخصصه خبر
الواحد والقياس) ثم
أراد أن يبين أن مع
وجود هذه الشبهة
لا يقطع الاحتجاج به
فقال

الكرخي قلنا من عدم
قيام الدليل على
تخصيصها في الباقي
ينبعت الظن بأنه هو المراد
كأنه فيجمل عليه ثم اذا
أهر الخبر الموجب للظن
أو القياس يكون قرينة
على أن المراد منه بعض
الباقي (قوله كالعام الذي
لم يخص عند الشافعي الخ)
وإن لم يقل كالعام عند
الشافعي رحمه الله لأن
التشبيه إنما يصح بالنسبة
إلى العام الذي لم يخص
ممن بين أقسام العام
(قوله يجوز تخصيصه
بخبر الواحد) والقياس
يدل على أنه دون خبر
الواحد في الدرجة كرجائه
على القياس حتى قدموا
عليه خبر القهقهة في
الصلاة والاكل ناسيا
في الصوم (قوله لأن
المخصص بتشبيه الخ)

(قوله حتى يخصصه) يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعه بإجازي العام بعد التخصيص من الكتاب
والموازاة من الحديث معلوما كان المخصوص أو مجهولا أن يخصص بخبر الواحد والقياس إجماعا بعلم
من جواز تخصيصه بالقياس أنه دون خبر الواحد في الدرجة لأن القياس لا يصلح معارض الخبر الواحد
حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لأن ثبوت الحكم فيما وراء
المخصوص وإنما هو مع شئ في أصله واحتمال فيوز أن يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فإنه لا شئ في
أصله وإنما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي أو ميله عن الصدق إلى الكذب فلا يصلح
القياس معارضه وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على أن المخصوص لا يجب أن يكون
مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لأن القياس مظهر لا مثبت

آخر بالتعليل كما اعترف (قوله خبر القهقهة على القياس) روى خالد الجهني أن النبي عليه السلام
كان يصلي فدخل المسجد أعمى فتردى في بئر كان هناك فضعف بعض من خلفه فقال عليه السلام الامن
ضعف منكم فإيهما الصلاة والوضوء فان قلت لا يخلو ما أن تكون الصلاة التي أمر النبي عليه السلام
بإعادتها فريضة أو سنة وأياها كان ينبغي أن لا يعدى الحكم إلى الأخرى لما تقر من أن ما ثبت على خلاف
القياس يقتصر على موردده قلت بعد تسمية إماما كانت أحدهما فقط لما كانت الشرائض والذواقل
مشاركة في نفس الصلاة وإنما الاختلاف بالعوارض عدى الحكم بإعادة أحدهما إلى الأخرى
بخلاف صلاة الجنائزة (قوله وكذا خبر الاكل ناسيا) هو قوله عليه السلام الذي أكل وشرب ناسيا ثم
على صومك وإنما أظعمك الله وسقائك فان قلت هذا الحديث معارض للكتاب فكيف يعمل به وذلك لانه
يقتضى بقاء الصوم والكتاب ينقضه لان المأمور به بقوله تعالى وأتموا الصيام إلى الليل هو الصيام إلى
الليل وهو الامسالك عن الاكل والشرب والجماع اليه ولم يبق في التامى لوجود الاكل حقيقة قلت
أجاب عنه مولانا حميد الدين الضرري بان في الكتاب اشارة إلى أن النسيان معفو قال الله تعالى ربنا
لا تؤاخذنا إن نسينا فهدنا الحديث وافق له فيعمل به ويحمل الكتاب على حالة العمدة جمع بين الأدلة
ولقائل أن يقول لا يتعين حينئذ من وجوب العمل بمقتضى هذا الخبر ترجيح مجرد خبر الواحد على العام
المخصوص بل الثابت به ترجيح خبر الواحد المزد بالكتاب عليه والكلام في الاول كما يقتضيه
السابق فليتنامل (قوله مع شئ في أصله) أي في دلالاته فان العام المخصوص بكلام مستقل موصل
ظني للدلالة وان كان قطعي المتن وخبر الواحد العام بالعكس (قوله وقد يستدل الخ) رد هذا الاستدلال

لا بدفع الإبراد المذكور في صورة كون المخصص مجهولا ليس كما ينبغي قال (أنه دون خبر الواحد الخ) أقول
أي العام بعد التخصيص أدنى من خبر الواحد في المرتبة لأن القياس لا يصلح معارض الخبر الواحد حتى
رجحوا خبر القهقهة وهو قوله صلى الله عليه وسلم من نحل منكم فقهقهة فليعد الصلاة والوضوء جميعا على
القياس فيكم وبفساد الصلاة بهما مع انه مخالف للقياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وهو قوله عليه
السلام (ثم على صومك وإنما أظعمك الله وسقائك) قوله وذلك أي بيان كونه دون خبر الواحد (قوله مع شئ في
أصله) أي في دلالاته فان العام المخصوص بكلام مستقل موصل ظني للدلالة وان كان قطعي المتن وخبر
الواحد العام بالعكس قال (وائس بسديد لان القياس مظهر الخ) أقول فيه بحث لان المعتبر لو كان هو
النص المتفرع عليه القياس دون نفس القياس لما صح قوله لهم ان العام الذي نضع ما بيننا وله لا ينفخ
بالقياس لان القياس لا ينفخ النص فان النافخ حينئذ ليس هو القياس بل النص المتفرع عليه القياس
فعم ذلك الاستدلال غير صحيح لكن لما ذكر بل لان التوهم لا يدعون مقارنة المخصص مطلقا بل مقارنة

يسقط في نفسه للشبه
 الاول ويوجب جهالة
 في العام للشبه الثاني
 فيدخل الشك في سقوط
 العام فلا يستطبه) أى
 بالشك اذ قبل التخصيص
 كان معمولاً به فلا يخص
 دخل الشك في أنه هل في
 معمولاً به أم يطل بالشك
 فلا يبطل بالشك (وان كان)
 أى المخصص (مـ) ما لو
 فله شبه الاول يصح تعليقه
 لا يريد بقوله فله شبه
 الاول أنه من حيث أنه
 يشابه الناسخ يصح تعليقه
 كما يصح أن يعلل الناسخ
 الذى ينسخ بعض افراد
 العام لينسخ بالقياس
 بعض آخر من افراد العام
 وان تعليل الناسخ على
 هذا الوجه لا يصح على
 ما يأتي في هذه الصفحة بل
 يريد أنه من حيث أنه نص
 مستقل بنفسه يصح تعليقه
 (كما هو عندنا) فان عندنا
 وعند أكثر العلماء يصح
 تعليقه بخلاف الجبائي واذا
 صح تعليقه لا يدري أنه كم
 يخرج بالتعليق أى
 بالقياس وكم يبقى تحت
 العام (فيوجب جهالة
 فيبقى تحت العام والشبه
 الثاني لا يصح تعليقه كما
 هو عند البعض فدخل
 الشك في سقوط العام فلا
 يسقط به) أى الشبه
 الثاني هو شبه الاستثناء

فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يلزم تراخيها بطريق القطع (قوله لكن لا يسقط
 الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته) لانه كلام مبتدأ مفهوماً بنفسه مفيد للحكم وان لم
 يتقدمه العام وشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول
 المخصوص تحت حكم العام لارفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجهه دون وجهه والاصل
 فيما يتردد بين الشبهين أن يعتبر بهما ويؤفى خطأ من كل منهما ولا يبطل أحدهما بالكلية فالمخصص ان كان
 مجهولاً أى متناولاً للماهو مجهول عند السامع فن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته
 الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى
 جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتاً بيقين فلا يزول بالشك بل
 تتمكن فيه شبهة جهالة توارث زوال اليقين فتوجب العمل دون العلم وان كان معلوماً فن جهة استقلاله
 يصح تعليقه كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما ياتي تحت العام اذ لا يدري أنه كم يخرج
 بالقياس فينبغي أن يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليقه على ما هو مذهب الجبائي كما
 لا يصح تعليقه الاستثناء لانه ليس نصاً مستقلاً بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول
 المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعال فيكون ما وراء المخصوص معلوماً فيجب أن يبقى العام بحاله
 فوقع الشك في عدم حجية العام فلا يبطل حجتيه الثابتة يقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتاً
 من وجهه دون وجهه فيوجب العمل دون العلم فالطاهر أن المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل
 العام باعتبار الحكم ببطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع أصل اليقين بل وسننه
 (قوله لا يريد بقوله) لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه يشبهه بالناسخ يسقط كما

بان القوم لا يدعون وجوب مقارنة المخصص مطلقاً بل مقارنة المخصص الاول والاستدلال المذكور
 لا يدل على خلافه وقد يجب ان كلامهم ظاهر في الاول فن ادعى الخلاف فعليه البيان (قوله فالمخصص
 بالحقيقة هو الاصل) اعترض عليه بان المعبر لو كان هو النص المتفرع عليه القياس لما صح قولهم العام
 الذى ينسخ بعض ما ينسخه بالقياس لان القياس لا ينسخ النص فان الناسخ حينئذ ليس هو القياس
 بل النص المتفرع عليه والجواب أن مرادهم بذلك القول أن النص يفحوه المدرك بالقياس والتعليق
 لا ينسخ النص الاخر وهو ظاهر (قوله لارفع الحكم عن محل المخصوص) حتى يلزم خروج عن شبهة
 الاستثناء بالكلية ويقضى سقوط الاحتجاج بالعام اذا كان معلوماً بقاها الاحتجاج قطعياً اذا كان مجهولاً
 ونحقيق أن حكم المخصص هو الدفع لارفعه بحج في موضعه ان شاء الله تعالى (قوله ويؤفى خطأ من كل
 منهما) فان قلت شبهة الاستثناء وجه آخر غير الشبه بحكمه وهو اشتراط المقارنة في المخصص كما في
 الاستثناء فكان ينبغي أن يرجع على شبهة الناسخ كما هو مذهب الفسريق الثالث قلت الترجيح بكثرة
 الشبه من باب الترجيح بكثرة الأدلة اذ كل وجه دليل على حدة فلا يجوز الترجيح كما كذا في شرح البرزوى
 (قال المصنف اذ قبل التخصيص كان معمولاً به) فوقف فيه بان الكلام في المخصص الاول وهو لكونه
 مفيداً للصدر بنوفاً عليه ولا يكون معمولاً به قبل التخصيص وأجيب بان المراد عند فرض عدم

المخصص الاول والاستدلال لا يدل على خلافه قال (لان حكمه بيان اثبات الحكم الخ) أقول أى حكم
 المخصص بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص أى وراء الافراد المخرجة وعدم دخول ثلث الافراد تحت
 حكم العام كما أن الاستثناء كذلك لما رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته كان الناسخ كذلك قال
 المصنف اذ قبل التخصيص كان معمولاً به) أقول في العبارة مناقشة لان الكلام في المخصص الاول

يسقط

من حيث ان لم يبين أن المخصوص غير داخل في حكم العام فلهذا الشبه لا يصح تعليقه كما هو مذهب

من حيث أنه أبصح تعليله بغير

الباقى تحت العام مجهولا
فلا يبيّن العام جهة ومن
حيث أنه لا أبصح تعليله
ببقي العام جهة فقد كان
قبل التخصيص جهة فوقع
الشك في بطلانه فلا يبطل
بالشك عددا ما قالوا ويرد
عليه أنه لما كان المذهب
عندكم وعند أكثر العلماء
جهة تعليله فيجب أن
يبطل العام عندكم بناء
على زعمكم في جهة تعليله
ولا تمسك لكم بزعم الجبايئي
أن عدله لا أبصح تعليله
ولدفع هذه الشبهة قال
(على أن احتمال التعليل
لا يخرج منه من أن يكون
جهة لأن ما قضى القياس
تخصيصه بمخص ومالا
فلا) فإن المخصص ان لم
تدرك فيه علة لا يبطل
فيبقى العام في الباقى جهة
وان عرف فيه علة فنكل
ماتوجه العلة فيه بمخص
قياسا ومالا فلا يبطل
العام باحتمال التعليل
(قله ههنا الفسوق بين
التخصيص والنسخ)
أى لما ذكرنا أن تعليل
المخصص صحيح ظهر من
هذا الحكم الفسوق بين
المخصص والنسخ وأنه لا أبصح
تعليل الذى ينسخ الحكم في
بعض افراد العام ليثبت
النسخ في بعض آخر
قياسا صورته أن يرد نص
خاص حكمه بخلاف الحكم
العام ويكون وروده متراخيا عن ورود العام فأنسخه ناسخا لا ينسخ بالقياس

بسطق النامع المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبه الثانى أنه لشبهه بالاستثناء لا بوجبه
الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثانى أنه لشبهه بالاستثناء لا بوجبه
لا أبصح تعليل الاستثناء كان السابق أولى الى الوهم من قوله فلشبهه الاول بوجبه أنه لشبهه بالنامع
ببصح تعليله كما أبصح تعليل النامع فدفع ذلك الوهم لان النامع لا أبصح تعليله لما يلزم من نسخ النص
بالقياس على ما يأتى فان قيل فيجب أن لا أبصح تعليل المخصص أصلا لان كلاً شبيهه يقتضيان عدم
التعليل فلشبهه بالنامع وهو الاستقلال يقتضى صحة التعليل الا أنه لم يصح في النامع لما هو وصيرورة
القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فبصح تعليله لشبهه بالناسخ أى بالاستقلاله (قوله على أن
احتمال التعليل) يصلح دفعا للشبهة المرددة من قبيل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص
لاجواب عن الاشكال الوارد على كلام القوم بأنه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام
وتقتضى سقوطه وبطلان حجته كما زعمتم لوجب بطلان حجة العام المخصوص عندكم لانكم فائزون بصحة
تعليل المخصص اذ لا يخفى أن المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تأميم بطلان المقدمة
القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذ لم تدرك علة فاحتمال التعليل باق
على ما هو الاصل في النصوص واذا أدركت فاحتمال التعليل قائم لما في العلة من التزاحم وبعد ما تعينت
لا يدري انها في أى قدر من افراد العام فجدوكل ذلك يوجب جهالة العام وبطلان حجته فبالا بل يوجب
تمكين الشبهة فيه لما عرفت من أنه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال أصل اليقين بل وصف كونه يقينا
المخصص وهو الاصل كان معمولاً به وعند وجود المخصص حصل الشك (قوله لما يلزم من نسخ النص
بالقياس) فدينوهم منع اللزوم بل وازان يتناول القياس فردا آخر من افراد العام ويندفع بملاحظة
قول المصنف لينسخ بالقياس بعض آخر من افراد العام وقوله يثبت النسخ في بعض آخر قائل (قوله
فان قيل فيجب أن لا أبصح الخ) قيل قول المصنف لا يريد بقوله الخ مغن عن ايراد هذا السؤال والجواب الا
أن يريد توضيح ما ذكره (قوله لا جوابا عن الاشكال الخ) قيل بل الجواب عنه أنه لما كان للمخصص جهتان
جهة استقلاله وجهة عدمه وجهة استقلاله وان اقتضت صحة التعليل المرجسية لجهالة العام المتضمنة
لبطلان حجته لكن جهة عدم استقلاله تقتضى خلاف ذلك فدخل الشك في بطلان حجته وقد كان قيل
التخصيص حجة بيقين فلا يبطل بالشك وحاصله أنه انما يلزم بطلان حجة العام ولم يعارضه ما يوجب عدم
صحة التعليل وفيه تطور لان هذا انما يقيد اذ لم يكن حكم أحد المتعارضين بخصوصه وهو صحة تعليل
مذهبا للعصم كالأخفى وقد يقال مراد الشارح ليس دفع الشبهة المذكورة عن كلام القوم بل
ايرادها عليهم ودفعها عن تغير الاستدلال بوجه آخر فمضى كلامه فلدفع الشبهة الواردة على القوم عن
الاستدلال على أصل المدعى (قوله على أن احتمال التعليل الخ) فحينئذ لا يرد على المصنف كلام
الشارح ان قصده ايراد عليه (قال المصنف ولا يبطل العام باحتمال التعليل) قيل عليه تعليله
وهو لكونه مغير للقدر يتوقف عليه ولا يكون معمولاً به قبل التخصيص المهم الا أن يقال المراد انه
عند عدم فرض المخصص الذى هو الاصل كان العام معمولاً به وعند وجود المخصص حصل الشك
فليتأمل قال (قوله على أن احتمال التعليل يصلح دفعا للخ) أقول فيه بحث وهو ان مراد المصنف
ليس دفع الشبهة عن كلام القوم بل دفع الشبهة عن ايرادها عليهم ودفعها عن تقرير
دليل المسئلة فانه تقرير دللها على وجه لا يرد عليه تلك الشبهة فمضى كلامه فلدفع هذه الشبهة الواردة
على القوم عن الاستدلال على أصل المدعى قال (على أن احتمال التعليل الخ) أقول وتفسيره أن
العام بعد التخصيص لا يخرج من أن يكون دليلا ان المخصص ان لم تدرك فيه علة لا يبطل فيبقى العام في
العام ويكون وروده متراخيا عن ورود العام فأنسخه ناسخا لا ينسخ بالقياس

لان القياس لا ينسخ النص
وهنا مسائل من الفروع
تناسب ما ذكرنا من
الاستثناء والنسخ
والتخصيص

(اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكن بمخصه ولا يلزم به المعارضة لانه بين انه لم يدخل

(قوله اذ هو) أي القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو في رفع
الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على
وجه البيان دون المعارضة والقياس المستنبط من المخصص يبين أن قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت
العام كما أن النص المخصص يبين أن قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم يجوز التخصيص بالقياس ابتداء
قلنا لان ما تناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله قطعا بلا يسع بخلاف
العام بعد التخصيص فانه أيضا ظني والقياس مؤيد بما شاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد
يقال لان الاصل الذي يستدل به القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا
القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الامعاضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل
انما هو باعتبار عدم التناول لشي من افراد العام والكلام في القياس المتناول له

المشترع عليه هذا يقتضى أن يكون العام المذكور حجة قطعية لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص
ومالا فلا وعلى التقديرين يبقى العام في الباقي قطعا أوجب بانه لما وجد في الباقي احتمال الخروج
بالتعليل بعلة أخرى لم يبق قطعا (قوله على وجه البيان دون المعارضة) فان قيل هذا ينافي قوله سابقا
فيصوز أن يعارضه القياس ولما صرح به صاحب الكشف وغيره من أن عمل المخصص بطريق المعارضة
قلنا المعارضة المنتفية هي المعارضة الحقيقية التي هي معنى الرفع بالاموال المثبتة هي المعارضة الظاهرية
التي هي معنى الدفع بالدال فلا اشكال (قوله فان قيل فلم يجوز الخ) أي اذا كان القياس مثل النص المخصص
في أن كلا منهما يبين أن قدر ما تناوله لم يدخل تحت العام فلم يجوز التخصيص بالقياس ابتداء وعند
القائلين بان موجب العام قطعي (قوله مؤيد بما شاركه) فهو المخصص الذي خصه العام أولا (قوله
لعدم تناوله شيئا من افراده) اذا فرض أن هذا العام لم يخصص قبل القياس (قوله وانما الكلام في القياس
المتناول له) قيل عليه عدم تناوله الاصل يستلزم عدم تناوله الفرع فكيف يصح أن يقال والكلام في
القياس المتناول له والجواب منع الاستلزام ألا يرى أنه لو قيل جاء القوم ولم يجئ زيد وعلى عدم مجيئه
بانه صدق عمرو والخارج عن القوم المذكور فلم يجئ زيد لا جله في القياس نطن عدم ثبوت المجيء الكلي
من هو صدق عمرو من القوم المذكور مع أنه الاصل أعني لم يجئ زيد لا يتناول فردا آخر وهو ظاهر

التي تمكنت فيه ثم بين
عدم سقوط الاحتجاج به
فتم المراد وأما القول
بان كونه حجة لاحتجاج
العناية وغيرهم به
شائعا اذا تعافى كان اجماعا
فيحتاج الى اثبات ذلك
منهم وانه سبب خصوصا
في الجهول وكيف يجوز
نسبة مخالفة الاجماع
لمثل الكرخي الامام
العظيم الشأن السويدي
(قوله على هذا الوجه
لا يصح) اشارة الى أن
الناسخ من حيث انه
نص مستقل بنفسه
مفيد للحكم معلل على
ما هو الرأى الصحيح من
كون النص مخصصا
وانما لا يصح العمل بما
تفسيده العلة من جواز
نسخ ما لم يتناوله الناسخ
لعدم جواز النسخ
بالقياس (قوله ويرد عليه
أنه) لما كان حكم أحد
المعارضين بخصوصه
وهو حجة لتعليله مذهبا
لحكم والاخر وهو عدم
صحته باطلا عندكم لم يكن
العام المخصص مستردا
بين الشبهين حتى يجب
رعاهما وابقاء مثل كل
منهما لان أحدهما ثابت عندكم والاخر باطل والباطل لا يعارض الحق فيموجب صحة التعليل

الباقي حجة وان أدركت كل مانع جدي فيه العلة بخص قياسا وما لا فلا يبطل العام باحتمال التعليل لا يقال
مقتضى مذ كرت أن يكون حجة قطعية لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص ومالا فلا وعلى
التقديرين يبقى العام في الباقي قطعا لانا نقول لما وجد في الباقي احتمال الخروج بالتعليل بعلة أخرى
بناء على ظنية القياس الاول لم يبق قطعا قال (لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون
المعارضة) أقول ان قيل هذا مخالف لما صرح به صاحب الكشف وغيره ان عمل التخصيص بطريق
المعارضة قلنا مرادهم بالمعارضة الظاهرية بمعنى الدفع ومراد الشارح المعارضة الحقيقية بمعنى الرفع وتوضيحه
ان المخصص يبين ان بعض افراد العام غير داخل في الحكم من أول الامر فيكون دافعا لبعض الافراد عن
الدخول في الحكم والناسخ يبين ان بعض الافراد خارج عن الحكم بعد الدخول فيه فيكون رافعا له في
الاول معارضة في الجهة وفي الثاني معارضة تامة قال (فان قيل فلم يجوز التخصيص بالقياس ابتداء) أقول
الضام في فلم لم يجوز بدل على تفرع الكلام على ما قبله فتوجهه ان القياس لما كان مثل الكلام المخصص في
ان كلا منهما يبين أن قدر ما تناوله لم يدخل تحت العام كان ينبغي أن يجوز التخصيص بالقياس ابتداء
كالتخصيص وحاصل الجواب ان الجهة الدافعة المنعقدة في المخصص كما عرفت آتيا منعت القياس عن
التخصيص ابتداء لان الظني لا يدفع القطعي قال (وقد يقال ان الاصل الذي يستدل به القياس الخ)

والا

لم يدخل في البيع

والا لم يتصور كونه مخصصا لعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وايضا لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض أن يكون أصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بتطعي صار ظاهرا بجواز تخصصه بالقياس وان كان مستندا الى أصل لا يتناول شيئا من افراد العام (قوله فتاوى الاستفتاء ما اذا باع الحر والعبد ثمن) أي ثمن واحد ولو فصل الثمن بان قال بعتهم ما بالثمن كل

(قوله والاولم يتصور كونه مخصصا) قيل عليه عدم نصوره عين المدعي فكيف يصح ذكره في مقام الالزام والى جواب أن المدعي عدم الجواز لا عدم التصور اذ لو لم يكن متصورا لما خرج الى الاستدلال عليه (قوله وان كان مستندا الى أصل لا يتناول شيئا من افراد العام) اعترض عليه بأنه يتأني ما سبق من أن القياس منظره والمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل وأجيب بان مراده مما ذكره ههنا لا يتناول بطريق المنطوق شيئا من افراده وان كان متناولا له بطريق مفهوم الموافقة حتى صار أصلا فلا تنافي (قوله صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة) لهما لان الفساد بقدر الفساد اذا الحكم ثبت بقدر دليله والمفسد في الحر كونه غير محل للبيع وهو مختص به دون القن فلا يتعداه بخلاف ما اذا لم يسم عن كل واحد - لانه مجهول حيث تدبر جهالة الثمن تفسد البيع وله أن الحر لا يدخل تحت العقد أصلا لانه ليس بمال والبيع صفقة واحدة فكان القبول في الحر شرط للبيع في العبد وهو شرط فاسد والبيع يبطل بالشرط الفاسد هذا وفي قول المصنف يبطل البيع لان احدهما الخ فيه بحث وهو أن الخ في البيع في الحر بطريق لا يمكنه المشتري أصلا ولو قبضه في المجلس باذن البائع صراحة أو دلالة في العبد فاسد على المشتري بانقبض باذنه فيه ويلزمه قيمته فيلزم الجمع بين الحقيقة والجواز ويمكن الجواب بعد تسليم أن المراد بطلان البيع في كل من العبد والحر في الصورة الاولى والعبدين في الصورة الثانية بالمصير الى عموم تجاز

أقول هذا الكلام ذكره جمهور شراح أصول فخر الاسلام وغيرهم في جواب السؤال المذكور ومعناه ان القياس فرع النص وتابع له لانه في الحقيقة تعميم علة حكم النص كما بين في موضعه فالأصل اذ لم يتناول شيئا من افراد العام فلا يتصور تناول الفرع اياه فلوا اعتبر لم يكن الارافعا محضوا واما نظر الشارح رحمه الله تعالى فأقول كذا وجهه غير صحيح اما الاول فظاهر مما ذكرنا آنفا فان عدم تناول الاصل اذا استلزم عدم تناول الفرع فكيف صح أن يقال والكلام في القياس المتناول له وأجيب من ذلك قوله والاولم يتصور كونه مخصصا وان عدم نصوره عين مدعي الخصم فكيف يصح ذكره في مقام الالزام واما الثاني فلا يخالف لما سبق في قوله وليس يسدي لان القياس منظره لا مثبت والمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولان الثابتين بهذا الكلام كصاحب الكشف وبرهان الدين البخاري وجلال الدين الجبباري وغيرهم من المشايخ هم الذين يوجد منهم الاصطلاح فاذا ذكروا كلاما أو أمروا عليه دليل لا واجب لمن دونهم تقليدهم وهذا الكلام الذي ذكره برهان لا يجد من يتصور معنى القياس ويتأمل في معاني عباراتهم بدامن الجزم والاذعان به على ان الاشتراط المذكور ثابت لما قال الامام أبو زيد الدبوسي في التوقييم وتبعه جمس الأئمة وغيره من المحققين لا يجوز عندهما تخصيص العام بالقياس ابتداء وانما يجوز بيان العموم بالقياس ابتداء وانما يجوز بيان العموم بالقياس اذا كان ثبت بخصوصه بدلالة يجوز رفع الكل بهما من غير تأنيس بالاجماع أو بالاستفاضة في الساق ثم دفع الاشكال في حادثه انها من جنس ما دخل تحت الخصوص أو من جنس ما بقى تحت العموم فيتعرف ذلك بالقياس لان حكمه في نفسها قبل القياس غير ثابت قطعا لظهور دليل الخصوص واحتمال الحادثة في نفسها أن تكون داخلة تحت الخصوص فلينأمل لا يقال ما ذكر في الوجه الثاني للتأني في قوله وليس يسدي لان القياس منظره لا مثبت والمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل لاننا نقول ذلك الكلام في العام المخصص بكلام

جهالة العام يقضى سقوطه و بطلان حجته على ما هو مذهب النكرخي رحمه الله (قوله فسد دفع الشبهة المذكورة الواردة على استدلال لقوم عن تقرير الاستدلال على أصل المدعي قال على أن الخ) فهو واستدلال مستأنف على المدعي فلا يرد أن فيه تسليم بطلان المقدمة القائلان صحة العيب لوجوب الجهالة فلا يدفع تلك الشبهة عن استدلال القوم (قوله على أن احتمال) يعني سلنا أن العام المخصوص لا يتردد بين الشبهتين وانما القائم فيه شبهة النسخ الموجب لفساد التعلييل لكن لان سلم أن صحة التعلييل توجب جهالة في العام المخصوص بل انما توجب تمكن الشبهة فيه وتزيل عنه وصف القطعية (قوله سورته أن يرد الخ) مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين كافة عام في كل مشرك ثم قوله وان أحد من المشركين استجاركم فأجروه فلا يصح تعلييل النسخ ليثبت النسخ في البعض الآخر قياسا على ما ثبت في الباقي حكم هذه العلة في الباقي

لا يعني أنه لا يصح تعليله في نفسه كيف وهو من مستقل مفسد للحكم (قوله فان العام الذي نسخ الخ) حاصل الفرق بين العام المنسوخ

ليست حقيقة الاستثناء
 لكنها موجودة تناسب
 الاستثناء في أن الاستثناء
 يمنع دخول المستثنى في
 حكم صدر الكلام وفي هذه
 المسئلة لم يدخل الحر تحت
 الايجاب مع أن صدر
 الكلام يتناول فصار
 كأنه مستثنى وفي المسئلة
 الثانية وهي ما اذا باع
 عبدين الا هذا حقيقة
 الاستثناء موجودة فاذا
 لم يدخل أحدهما في البيع
 لا يصح البيع في الآخر
 لوجهين أحدهما أنه
 بصير البيع في الآخر
 بحصته من الثمن المقابل
 بهما والبيع بالحصة
 ابتداء باطل للجهالة وانما
 قلنا ابتداء لان البيع
 بالحصة بقاء صحيح كإبائي
 في المسئلة التي هي نظير
 النسخ والثاني أن البيع
 في الآخر يصح بشرط
 بخالف مقتضى العقد وهو
 أن قبول ما ليس بمبيع وهو
 الحر والعبد المستثنى
 بصير شرطاً لقبول المبيع
 (ونظير النسخ ما اذا باع
 عبدين بالفات أحدهما
 قبل التسليم بين العقد
 في الباقي بحصته) فهذه
 المسئلة تناسب النسخ
 من حيث أن العبد الذي
 مات قبيل التسليم كان
 داخل تحت البيع لكن
 لما مات في يد البائع قبل
 التسليم انقضى البيع فيه فصار كأنه نسخ لان النسخ تبدل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر

واحد بخمس مائة صح في العبد عندهم اخلافاً لاني خفيفة (قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب) لان
 دخول الثمن في العقد انما هو بصفة الماينة والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت
 أو بين ميتة وكية أو بين خل وخمر (قوله فصار البيع بالحصة ابتداء) بان يقسم الات على قيمة
 العبد المبيع وقيمة الحر بعد أن يفرض عبداً في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى
 في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمساً ثم غصه العبد من الات خمساً مائة على التناصف
 وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعث من هذا العبد بحصة من الات المورع على قيمته وقيمة ذلك العبد
 الآخر وهو باطل للجهالة الثمن وقت البيع (قوله ولان ما ليس بمبيع بصير شرطاً) وذلك لانه لما
 جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يعلم المشتري قبول
 أحدهما دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لا لايكون المشتري
 ملحقاً بالضرر بالبائع في قبول أحدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبداً ومكاتباً أو
 مدبراً أو أم ولد يصح في العبد فلنا الكلام في كونه شرطاً فاسداً وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب
 فيهما وأما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب

بان يحتمل البطلان على عدم الجواز (قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب) وهو عند الفقهاء عبارة عما
 يتقدم من أحد المتعاقدين معناه ايجاباً لانه يجب وجود العقد اذا اتصل به الآخر ثم هذا القول متأخر
 في التوضيح عن الذي بعده والظاهر أن التقديم سهو من القلم وقيل تقديم شرحه لمناسبة لما قبله
 (قوله يصح في العبد) أي يصح البيع فيه بحصته لان اللازم هو البيع بالحصة بقاء لانهم يدخلون في
 البيع ثم يخرجون وذلك لان المدخول في العقد باعتبار الرق والتقوم الموجودين فيهم ولذا جاز بيعهم
 من أنفسهم ونفذ القضاء ببيع المدبر مطلقاً وأم الولد الا عند محمد وجاز بيع المكاتب لغيره أيضاً رضاه في
 أصح الروايتين فامتناع الحكم مغايراً لا يستحقاقهم أنفسهم كاستحقاق الغير (قوله وفيه نظر لان حاصل
 الخ) قد يجاب عنه بان كون الجمع بين الشئين في الايجاب مقتضياً لجعل قبول العقد في كل واحد منهما
 مشروطاً بقبوله في الآخر مما لا ينبغي أن يشترط فيه ولا كلام وانما الكلام في كونه شرطاً فاسداً عند
 عدم صحة الايجاب فيهما ولغاية وضوح هذا المصريح به بل أشار إليه بحصر الكلام في كون الشرط فاسداً

مستقل قبل القياس وهذا الكلام في العام الغير المخصوص به بل المخصوص حكم بينهما قال (وكذا
 اذا جمع بين حي وميت أو بين ميتة وكية أو بين خل وخمر) أقول ههنا بحث لا بد من التنبيه له وهو
 انه قال في الهداية من جمع بين حر وعبداً أو شاة وكية وميتة بطل البيع فيهما وذكروا في المبسوط بلغظ
 الفساد فيهما والحق ان البيع باطل في الحر ونحوه وفساد في القن ونحوه واليه أشار صاحب المغتني بقوله
 يفسد البيع في القن واختبه تابعاً لما أشار إليه منس في أصوله قبل فاعلى هذا يكون لفظ الفساد
 في المبسوط في حق الحر مستعاراً عن البطلان ولفظ البطلان في الهداية في القن مستعاراً عن الفساد
 فارتفع بذلك الاختلاف الواقع من حيث اللفظ أقول فيه بحث لانه جمع بين الحقيقة والمجاز لان لفظ
 الفساد في عبارة المبسوط يتناول معنى الفساد والبطلان وكذلك لفظ البطلان في عبارة الهداية
 فالصواب أن يحتمل كلتا العبارتين على عموم المجاز بان يراد به ما عدم الجواز وكذا المراد ببطلان البيع
 في عبارة المصنف رحمه الله تعالى قال (فان قيل هذا الاشتراط عند صحة الايجاب الخ) أقول تقرير
 السؤال ان جعل قبول العقد في كل واحد منهما مشروطاً لقبوله في الآخر انما هو اذا صح فيهما بل في
 أحدهما فقط فلا اشتراط كما لو اشترى عبداً ومكاتباً أو مدبراً أو أم ولد بحيث يصح العقد في العبد ولو كان
 الجمع بينهما في الايجاب صحيحاً كان أولاً مقتضياً للاشتراط لما صح العقد في العبد في هذه الصور وكالم

ما إذا باع عبدان عبدان بالف
 على أنه بالخيار في أحدهما
 صح أن علم محل الخيار
 وغنه لأن المبيع بالخيار
 يدخل في الإيجاب
 لا الحكم فصارت في السبب
 كالنسخ وفي الحكم
 كالاستثناء فإذا جهل
 أحدهما أصبح أشبه
 الاستثناء وإذا علم كل
 واحد منهما أصبح أشبه
 النسخ ولم يعتبر هنا شبه
 الاستثناء حتى يفسد
 بالشرط الفاسد بخلاف
 الحر والعبد إذا بين حصه كل
 واحد منهما عند أبي حنيفة
 رحمه الله وبيان مناسبتها
 التخصيص أن التخصيص
 يشبه النسخ نص بيغته
 والاستثناء بحكمه وهنا
 العبد الذي فيه الخيار
 داخل في الإيجاب لا الحكم
 على ما عرف من حيث
 أنه داخل في الإيجاب
 يكون رده بخيار الشرط
 تبسداً لا فيكون كالنسخ
 ومن حيث أنه غير داخل
 في الحكم يكون رده بخيار
 الشرط بيان أنه لم يدخل
 فيكون كالاستثناء وإذا كان
 له شبهان يكون كالتخصيص
 الذي له شبه بالنسخ وشبه
 بالاستثناء فلرعاية الشبهين
 قلنا إن علم محل الخيار
 وغنه بصح البيع والأفلا
 وهذه المسئلة على أربعة
 أوجه أحدها أن يكون

فيم أو ما ذكر لا يدفع المنع (قوله العبد الذي فيه الخيار داخل في الإيجاب) لورود الإيجاب على
 العبد في الحكم لما صرفت في موضعه من أن شرط الخيار يمنع المالك عن الثبوت لا السبب عن
 الانعقاد على ما يبيح تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة (قوله وهذه المسئلة على أربعة أوجه) لأنه إما
 أن يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين أو محل الخيار معلوماً والثمن مجهولاً أو بالعكس أو
 كلاهما مجهولين مثال الأول باع الما وغانما بالفين كلاهما بالفين صفقة واحدة على أن البائع أو
 المشتري بالخيار في سالم ثلاثة أيام مثال الثاني باعهما بالفين على أنه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما
 بالفين كلاهما بالفين على أنه بالخيار في أحدهما مثال الرابع باعهما بالفين على أنه بالخيار في أحدهما
 من غير تعيين لثمن كل واحد ولا للمنفية الخيار فرعاية شبه النسخ أعني كون محل الخيار داخل في
 الإيجاب يقتضي صحة البيع في الصور الأربع لأن كلا من العبدين بالنظر إلى الإيجاب مبيع يباع
 واحداً فلا يكون بيعاً بالخصه ابتداءً بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء أعني كون محل الخيار غير داخل

واستقل يدفع السند لأنه مما يورث الشبهة في الجملة (قوله على ما يبيح تحقيقه في فصل مفهوم
 المخالفة) حيث يذكره في آخر الفصل عند قول المصنف وتبين الفرق الخ أن شرط الخيار داخل في
 الحكم فقط لأنه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في محرد الحكم
 بأن يتقدم السبب ويتأخر الحكم لحصول المنع وذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فرض البيع بدون
 رضا صاحبه ويصح تمام التصديق في فصله إن شاء الله تعالى (قوله بالخيار في سالم ثلاثة أيام) الأصل
 أن الخيار يمنع انعقاد الحكم أصلاً إن كان الخيار أولهما وإن كان الخيار لاحقاً أو المشتري يمنع الانعقاد في
 جانب من له الخيار نظراً له وأما في جانب من لا خيار له فالعقد لازم حتى لا يتمكن من الفسخ (قوله فلا يكون
 بيعاً بالخصه ابتداءً بل بقاء) والبقاء أسهل من الابتداء فكيف من شيء يعمل في البقاء ولا يعمل في
 الابتداء لا يرى أن المنكوحه إذا وطئت بشبهة تعدله وتبني منكوحه ولا يجوز نكاح المعسدة من

بصح فيه في صورة الجمع بين الحر والعبد وتقرر الجواب إن كون الجمع بين الشبهين في الإيجاب مقتضياً
 بل قول العقد في كل واحد منهما ما شرطاً لقبوله في الآخر مما لا يذبح أن يشد فيه فنهه مكابرة إلا أنه
 قد يكون فاسداً وهوذا لم يصح الإيجاب فيهما بيان لا يدخل أحدهما تحت العقد لكونه غير مال وقد يكون
 صحياً وهوذا صح الإيجاب فيهما ما ذكر من الصور من هذا القبيل فإن البيع في هؤلاء موقوف وقد
 دخلوا تحت العقد لقيام المالية ولهذا يفسد في المكاتب رضاه في الأصح وفي المدبر بقضاء القاضى وكذا
 في أم الولد عند أبي حنيفة ولا يبيح يوسف رحمه الله تعالى إلا أنهم باسحاقهم أنفسهم ورد البيع بدون
 انعقاده محال هذا وقد عرفت اندفاع نظر الشارح لأن الجيب قد دفع المنع بالإشارة إلى ثبوت الشرط على
 تقدير الصحة والفساد ولم يصرح به لغاية وضوحه بل استعمل دفع السند لأنه مما يورث شبهة في الجملة
 قال (لما عرفت في موضعه من أن شرط الخيار يمنع المالك الخ) أقول قد تقرر في موضعه أن شرط الخيار
 داخل على الحكم دون السبب لأن البيع لا يحتمل التعليق والخطر لأنه يقتضي إلى القمار في الأبيات
 والخيار ثبت على خلاف القياس فلودخل على السبب لتعلق حكمه ضرورة لودخل على الحكم لتتزل
 عليه فقبلنا أدنى الخطرين أعمالاً للقضية الكلية بقدر الإمكان وهي أن الأبيات لا يحتمل التعليق ولهذا
 لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحتمل ولو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحتمل قال (على أن
 البائع أو المشتري بالخيار في سالم ثلاثة أيام) أقول الأصل أن الخيار يمنع انعقاد العقد في حق الحكم أصلاً
 إن كان الخيار لهما وإن كان للبائع أو المشتري يمنع الانعقاد في جانب من له الخيار نظراً له لا في جانب من

محل الخيار وغنه معلومين كما إذا باع هذا وذلك بالفين هذا بالفين وذلك بالفين على أنه بالخيار في ذلك والثاني أن يكون محملاً

كونه داخل في الإيجاب
 يصح البيع في الصور
 الأربع غاية في الباب
 أنه يصير بيعا بالحصه
 لكنه في البسقاء لاني
 الابتداء فلا يفسد البيع
 ولو را عيننا كونه غير داخل
 في الحكم بفسد البيع في
 الصور الأربع أما إذا كان
 كل واحد من محل الخيار
 وثنه معلوما فلا نقول
 غير المبيع يصير شرطا
 لقبول المبيع وأما إذا
 كان أحدهما أو كلاهما
 مجهولا فلا يفسد هذه العلة
 وجهالة المبيع أو الثمن
 أو كليهما ما إذا علم أن
 جهة شبه النسخ فوجب
 العصة في الجميع وشبهه
 الاستثناء بوجوب الفساد
 في الجميع فراعينا الشبهين
 وقتنا إذا كان محل الخيار
 أو ثمنه مجهولا لا يصح
 البيع رعاية شبه الاستثناء
 وإذا كان كل منهما معلوما
 يصح البيع رعاية لشبهه
 النسخ ولم يعتبر هنا شبهه
 الاستثناء حتى يفسد
 بالشرط الفاسد وهو
 أن ما ليس بمبيع يصير
 شرطا لقبول المبيع
 بخلاف ما إذا باع الحر
 والعبد بالالف سفقة
 واحد قوبين ثمن كل
 واحد منهما حيث يفسد
 البيع في العبد عند أبي
 حنيفة فوجه الله لأن الحر
 غير داخل في البيع أصلا فيصير كالأستثناء بلا مشاهمة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع

في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور الأربع لوجود الشرط الفاسد في الأولى مع جهالة الثمن في الثانية
 وجهالة المبيع في الثالثة وجهالة الثمن في الرابعة فراعيت شبهه في البيع في الصورة الأولى دون الثلاثة
 الباقية أعني صح في الأولى رعاية شبه النسخ ولم يصح في الباقية رعاية شبه الاستثناء ووجه الاختصاص
 أن معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب العصة فلا تم شبه النسخ المقنض للعصه وجهالة محل الخيار أو
 الثمن أو كليهما ترجح جانب الفساد فلا تم شبه الاستثناء وقد يقال إن في كل من الصور عمل بالثمنين أما
 في الأولى فلا تم شبه الاستثناء أيضا بوجوب صحته الكونه الاستثناء معلوما ما في الثانية فلا تم شبه النسخ
 بوجوب لزوم العقد في غير محل الخيار لأن جهالة الثمن طارئة وشبهه الاستثناء بوجوب فسادة فلا يثبت
 الجواز بالشك وأما في الأخيرين فلا تم شبه الاستثناء بوجوب فساد العقد وشبهه النسخ بوجوب انعقاده في
 العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر أما أولا فلا تم معنى شبه الاستثناء إن محل الخيار غير داخل في الحكم
 فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فسادا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك
 ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع أنه معلوم وأما ثانيا فلا تم في
 العقود هو الانعقاد والجواز إذ لم يوضع في الشرع إلا ذلك فعلى ما ذكره بلزم أن لا يثبت الفساد في شيء من
 الصور لأنه لا يثبت بالشك (قوله وجهالة المبيع أو الثمن) فإن قيل جهالة الثمن طارئة تعارض الخيار بعد
 عصة النسبية فلا تمنع الجواز كافي ببيع الثمن مع المدبر أوجب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص
 قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعقاده من كل وجه لأن العقد لا ينعقد إلا بالحكمة فصار الإيجاب في حق
 الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كافي ببيع الحر فيبقى الإيجاب في حق الآخر بخسسته من الثمن ابتداء
 بخلاف المدبر مع الثمن فإن الإيجاب تناولا وما وإنما امتنع الحكم فيه اضرة وصيانته حقه لا بنص قائم منع
 ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الإيجاب متناولا له فيها
 وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقبل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من
 الاستثناء بخلاف المدبر فإنه يدخل في العقد والحكم جميعا لأنه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فقصدت جهالة
 ثمن الثمن به (قوله ولم يعتبر هنا) إشارة إلى جواب سؤال تقديره إن البيع في الصورة الأولى ينبغي أن

وطء الشبهة ابتداء (قوله لوجود الشرط الفاسد) وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع (قوله لزوم
 العقد الخ) انما قال ههنا لزوم العقد ولم يذكر اللزوم في الأخيرين لأن عدم اللزوم انما هو بواسطة الخيار
 ومحل الخيار في الصورة الثانية معلوم فيبقى أن يلزم العقد في غير ذلك المحل وأما في الصورين الأخيرتين فلم
 ينعين محل الخيار حتى يلزم العقد في غيره (قوله فيبقى الإيجاب متناولا له) أي للمدبر لأن يكون
 الإيجاب في حق الحكم في المدبر بمنزلة العدم كما كان ذلك في صورة الخيار (قوله فقصدت جهالة ثمن الثمن)

لا يجازله لأن لعقوبات لازم في جانبه حتى لا يتمكن من النسخ قال (لوجود الشرط الفاسد في الأولى)
 أقول وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع قال (وفيها نظر أما أولا فلا تم معنى شبه الاستثناء)
 الخ) أقول الوجه الأول من النظر ناظر إلى قوله أما في الأول فلا تم شبه الاستثناء أيضا بوجوب صحته
 لكونه استثناء متعلقا بالوجه الثاني ناظر إلى قوله وأما الثاني فلا تم شبه النسخ الخ لكن قوله فلا تم
 الأصل في العقود هو الانعقاد متوجه إلى حال الأخيرين وقوله والجواز متوجه إلى حال الثانية يعني قوله
 وأما في الثانية وكذا قوله وأما في الأخيرين إلى آخرهما ليس صحيحا لأن مقتضى العمل بالشبهين ههنا
 أن يثبت الشك في زوال الأصل الثابت يقينا وناظر أن اليقين لا يزول بالشك فلا وجه لقوله والأصل
 ههنا في الصورة الأولى وفي الأخيرين الانعقاد فيبقى أن يزول بالشك فلا وجه لقوله أولا فلا يثبت الجواز
 بالشك وثانيا فلا ينعقد بالشك بخلاف الحر والعبد المصرح استثناءه أي بخلاف الحر فإنه إذا ضم إلى العبد

والنوم والرهط على كل
عدد معين من الثلاثة
فصاعدا الى المالا نهاية له
فاذا اطلقت على عدد
معين يدل على جميع افراد
ذلك العدد المعين فاذا كان
له ثلاثة عبيد مثلا أو
عشرة عبيد فقال عبيدي
أحرار يعنى جميع العبيد
وليس المراد أنه يحتمل
الثلاثة فصاعدا فان هذا
ينافي معنى العموم

دون الآخر وأما اذا لم
يصح الإيجاب في كل
منهما فلان لم أنه اشترط
ذلك لعدم مقتضى له
وأجيب بان كون الجمع
بين الشئيين في الإيجاب
مقتضيا لهذا الاشرط
مما لا ينبغي أن يشك فيه
فإن ذلك من ضرورات
الجمع وهو شرط فاسد
ربما يكون فيه متفعة
للبائع بترويج العبد
الاخص الاضعف بضمه
الى من هو أجد وأسرف
فيخلق المشتري ضرر
يختلف ما اذا ضم العبد
الى المكاتب أو المدبر أو أم
الولد حيث يصح في العبد
دونهم لان كل هؤلاء مال
مقوم بنفسه اذ القضاء
بيعتهم فيدخسون في
البيع ثم يخرجون بامتناع
الحكم صيانة لحقهم
لاستحقاقهم أنفسهم
كالتصاق الشئ فيكون

والنوم خرج والتصديق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بأمر
النساء ذكره في الفائق وينبغي أن يكون هذا تأويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع سائم والافعل
ليس من أبنية الجمع وكل منهما متناول لجميع آحاده لان لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط أو
القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدرهه جماعة كان النقل لجمعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان
قات فاذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه في مثل جاء في القوم لا يزيدوا من شرطه دخول
المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قات من حيث ان مجيى المجموع لا يتصور بدون مجيى كل
واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء
مثل يطبق رفع هذا الحجر القوم الا يزيدوا هذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح عشرة زوج الا
واحد اذ ليس الحكم على الاحد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع
غيره أو منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهمه ولو دخله جماعة
معا أو متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفرد وعدم
التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن أو لافه درهم فكل واحد دخله أو لا منفردا استحق الدرهم
ولو دخله جماعة معاهم متفقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسيأتي تحقيق ذلك
والحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثاني بالانفراد وفي الثالث غير مشروط بشئ منهما (قوله فالجمع)
مثل الرجال والنساء (وماني معناه) من العام المتناول للمجموع مثل ارهط والقوم يصح اطلاقه على أي
عدد كان من الثلاثة الى المالا نهاية يعني ان مفهومه جميع الاحاد سواء كانت ثلاثة أو اربعة أو ما فوق
ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل أن يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد
لانه حينئذ يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل يناقيه لان الدلالة على الاستغراق

بان الدليل مجموع كونه منسب ومجموعاته تنص برماح ورماطان ورماحات وأجيب بانه شاذ ولأن أن
تجيب ههنا بمثل ما أجيب به في الاول وهو ان نقول الدليل مجموع الامور الثلاثة من التنبيه والجمع
وتوحيد الضمير (قال المصنف أي بصح اطلاق اسم الجمع الخ) ليس المراد باسم الجمع ما هو المتبادر
منه أعني مثل الركب ونحوه لانه يتناول القوم والرهط حينئذ فلا وجه وجهما تخصيص افرادهما بالذكر
وأبضا تفسيره بقوله فالجمع وماني معناه لان ضمير يطلق راجع اليهما ولو على سبيل البسول والمراد بالجمع
فيه صيغة الجمع فينبغي أن يعمل في التفسير أيضا عليها فقوله والقوم والرهط على سبيل التمثيل لا سماه
عين التميم وههنا جمع فلا يحتمل بل متعين ارادة الصيغ اما بان يرجع الضمير في ألفاظه الى العموم أو الى
العام ويراد الالفاظ التي تصدق على كل منها انه عام فالصواب أن يراد به قوله فيما سيأتي ومنها أي من ألفاظ
العام قال (يعني ان مفهومه جميع الاحاد الخ) أقول قال المصنف في المتن فالجمع وماني معناه يطلق
على الثلاثة فصاعدا ولما كان في ظاهره احتمال أن يراد به الثلاثة فصاعدا رده في التوضيح
بقوله وليس المراد الخ وبين المراد بقوله أي بصح اطلاق اسم الجمع ثم أراد الشارح زيادة توضيح له فقال
يعني ان مفهومه جميع الافراد يعني ان المعنى الذي وضع له اللفظ العام جميع الافراد سواء كانت ثلاث
الافراد في الواقع ثلاثة أو اربعة أو أكثر ولا عبرة لتلك الخصوصيات في الوضع وليس المراد باطلاق العام على
الثلاثة فصاعدا انه يتعمل أن يراد به الثلاثة فصاعدا لان العام حينئذ يكون مبهما غير دال على
الاستغراق لان الدلالة عند الاسرلين كما سيأتي ان شاء الله تعالى انما تعتبر اذا فارتبه الارادة فاذا احتمل
المفروض عاما أن يراد به خصوصية أو اعداد لم يكن موجبا للعموم بل يناقيه لان الدلالة على الاستغراق
شرط في اعمه وماذا احتمل أن يراد تلك الخصوصيات لم توجد الدلالة على الاستغراق قط لان الاحتمال

بعبارة واضحة بقاء وهو غير مفسد (قوله لا يصح شبه الخ) لان معلومة محل الخبر شرط

قلوبكما وقوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع أهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتنبيه والجمع ولا نزاع في الارث والوصية) فان أقل الجمع فيهما اثنان (وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما مجاز كأيذ كر الجمع للواحد والخبر بث محمول على الموارد أو على سنية تقدم الامام) فانه اذا كان المقسودي واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا فالامام يتقدم (أو على اجتماع الرقعة بعد قوة الاسلام) فانه لما كان الاسلام ضعيفا منى عليه السلام عن أن يسافر واحدا أو اثنان لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب فلما اظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما حملناه على أحد هذه المعاني الثلاثة لئلا يختلف اجماع أهل العربية (ولا تمسك لهم بغيره فقلنا لانه مشترك بين التنبيه والجمع لأن المتنى جمع) فأنهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم أن الاثنين جمع فنقول فعلنا غير

شرط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعصرف واما المنكرف فيبأنى ذكره وكذا سا رؤساء المجموع والاف قد سبق ان الرهط اسم للمدون العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعصرف باللام من الجوع وأسمائها بالجمع الا فرادى قلت أو كثرت وان كان بدون اللام لمادون العشرة كالرهم أو العشرة فنادونها كجمع النقلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك واما تخصيص ان الموضوع للعموم هو مجمع الاسم وحرف التعريف أو الاسم بشرط التعريف وعلى اثنان هل يصير مشتركا كحديث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لا شك انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتبار حقيقة وان الحكم في مثله على كل جمع أو على كل فرد وانه للأفراد المحققة مناسبة أو المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي أو أعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام (قوله لان أقل الجمع ثلاثة) اختلفوا في أقل عدد تطلق عليه صيغة الجمع فذهب أكثر النحاة والفقهاء وأئمة اللغة الى انه ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحتمل بزواج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحتمل بزواج امرأتين ونحوه وبوجوه الاول قوله تعالى فان كان لها خوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخرين يجمعان الام الى السادسة كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع في الموارد والوصايا حتى ان في الميراث للاثنين كالأخوات وفي الوصية للاثنين ما أوصى لأقرباء فلان الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما أي قلبا كما اذا جعل الله لرجل من قلوبين في جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف من النبي عليه السلام ونحو ذلك الذي هو ان أقل الجمع ثلاثة باجماع أهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتنبيه والجمع في غير ضمير المتكلم لما ستعرف مثل رجل رجلان وهو فعل وهما فعلا وهم فعلا وأبضا ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وأبضا يصح في الجمع عن الاثنين مثل مائى الدار رجلان وأبضا يصح رجال ثلاثة وأربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك لو جوب مراطة سورة اللفظ بأن يكون الموصوف

الجموع المصطلمة والتفرد والقوم والرهط مثلا (قوله ولا يخفى أن الكلام الخ) يعنى أن قوله فالجمع ومائى معناه الخ في المعرف لا المتكرر ولا عموم له والكلام فيه فبئس أن يجعل قوله فالجمع الخ على ما ذكرناه (قوله والا) أى وان لم يكن الكلام في المعرف بطل قوله على كل عدد معين من الثلاثة فصاعدا الى ما لا نهاية له اذ قد سبق الخ (قوله كجمع النقلة) مثاله كل ما جمع بالواو والنون والالف والياء وما جمعه هذا البيت

وأفعل ثم أفعال وأفعلة * وفعله يعرف الا دنى من العدد

كافلس وأتواب وأرغفة وغلمة (قوله يجمعان الام الى السادسة) فان الام ترتث ثلث المال اذا لم يكن للميت ولد ولا ولد ابن ولا اثنان من الاخوة والاخوات وترث سدس جميع المال اذا كان له أحد مما ذكر (قوله حتى ان في الميراث للاثنين الخ) فيه نظر لان انتهاز الدليل انما يتوهم اذا وجدت صيغة الاتوات المذكورة في قضية الميراث مثبتا مدلولها الاثنان وأما مجرد أن للاختين الثلثين كالأخوات فلا تقر ببله (قوله هو المتبادر الى الفهم الخ) أشار بضمير الفصل المقيد للعصر الى عدم تبادر الاثنين وبذلك يتم الدليل لان

الثانى عن دليل ينافى التطع ثم لما ورد ان قوله فالجمع ومائى معناه يتناول الجمع المنكرو ولا عموم له دفعه بقوله ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف بدلالة وضع الفصل واما الجمع المنكرف فيبأنى ذكره وكذا سا رؤساء المجموع فان الكلام في معارفها والاى وان لم يكن الكلام في المعارف من المجموع وأسمائها لبطل قوله على كل عدد معين من الثلاثة فصاعدا الى ما لا نهاية له اذ قد سبق ان الرهط اسم لمادون العشرة من الرجال قال (لان الاخرين يجمعان الام الى السادسة) أقول فان الام ترتث ثلث المال

مختص بالجمع بل مشترك بين التنبيه والجمع لأن المتنى جمع

واصفة كلاهما متى أو مجموعا لأن أسماء الأعداد ليست جوهر ولا لفظ الثمان مثنى على ما تقر في موضعه ولأنه يصح جاء في زيد وعمرو والعلمان ولا يصح العالون ثم أجابوا عن تمسك المخالف بما عن الأقل فبأنه لا نزاع في أن أقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا ووجها ولو صبه لكن لا باعتبار ان صفة الجمع موضوعه للاثنتين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اى من يرث بالاخوة يعنى الاختين لآب وأم وأولاب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة بمجاورة فيكون للثنتين أيضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى فلهذا كرمثل حظ الاثنتين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الاثنتين ثم لما كان هذا وهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفي ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنين مع الابن مثل حظهم مع البنت لكن من أين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان

فتسليم شبه الاستثناء (قوله في ألفاظه) اى العموم لان المتبادر من اضافة اللفظ الى شئ دلالة عليه واذا دونه اياه ولذا رجح الرضى تسمية الاوهلا بحرف التنية على تسميتهما بحرف الاستفتاح أو الفتح العام كذا كره المصنف فيما سبق من أن لفظ العام مجاز في الباقى وسيذكر عند قوله منها الجمع فهو اذن بمنزلة قولنا ألقاظ الاسم والفعل والحرف اى افراده وجزئياته وهو المسلم لكون العموم والمخصوص صفة اللفظ على ما هو المشهور قال أبو الحسين البصرى رحمه الله في تعريفه العام اللفظ المستغرق وقال غير الاسلام البردوى ووجه الاسلام الغزالي هو ما يتنظم جمعا من المسميات وجعل المصنف أقسام التقسيمات الاربعة أقسام النظم بالنسبة الى المعنى وأما شرح كلام نحر الاسلام بفعل بعضهم الدلالة والاقتضاء قسمين للمعنى والبواقي للنظام وبعضهم أقسام التقسيم الاربعة للمعنى والبواقي للنظم والكلام فيها هو مجتهد منه في نظر

عدم التبادر الى الفهم من أمارات المجاز كما أن التبادر اليه من أقوى أمارات الحقيقة (قوله ولأنه يصح جاء في زيد وعمرو والعلمان الخ) أشار في حواشى العضا الى جوابه بأنه قد تقرر عندهم أن الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فتعاطف المفردات بمنزلة الجمع وفي صورته وتعاطف المفردات بمنزلة التنية وفي صورتها (قوله للاثنين فصاعدا) صاعدا حال مضمرة عامها اى فذهب الموضوع له صاعدا ونظيره أخذته بدرهم فصاعدا اى فذهب اثنان صاعدا (قوله فان كانتا اى من يرث بالاخوة الخ) نظم الآية الكريمة هكذا فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وفيه بحث وهو انه ان لو حظ في اسم كان مجرد من يرث بالاخوة كما يوجه تفسير الشارح فلا وجه للتنية في الاسم وان لو حظ من حيث هما اثنان فمما فائدة قوله اثنتين وهلا يلزم أن يكون تكورا والجواب أن يختار الثاني ويقال فائدة الخبر اى اثنتين بيان الاعتبار مجرد التعدد ولا اعتبار للصغر والكبر (قوله ان للاختين حكم الاخوات) لا يخفى أن المفهوم من هذه الآية أن للاختين ثلثين وأما ان لهما حكم الاخوات فبني على أن ليس للاخوات الا الثلثان وهذا بدلالة نص آية أخرى وهو قوله تعالى فان كن اى البنات نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك حيث دل بصرى على أن لما فوق الاثنتين من البنات الثلثين مع قرب قرابتهما وهى قرابة الجزئية فلان يكون لما فوقها من الاخوات مع بعد قرابتهما وهى قرابة المجاورة أولى واذا ثبت بهذه الآية أن نصيب ما فوق الاثنتين من الاخوات الثلثان وبالإية الأولى أن نصيب الاثنتين أيضا الثلثان علم بمجموع الاثنتين أن للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين (قوله فان قلت هب انه يعلم الخ) قيل تقر بالسؤال على هذا الوجه ركبنا فان حظ البنين مع الابن هو النصف لاثنتان فقوله لكن من أين يعلم حظهما ذلك بدون الابن يشعر بان حظهما بدونه النصف وليس كذلك فالصواب في العبارة أن يقال هب انه يعلم أن حظ الابن مع الابنة الثلثان لكن من أين يعلم أن حظها ما بدون الابن ذلك والذي يدل عليه أمران أحدهما أن المذكور في الاستدلال بالاشارة هذه الصورة وإثباتي أن كلمة هب تدل على أن المذكور مازحمه المستدل وأنت خبير بان لفظ ذلك في السؤال اشارة الى الثلثان في قوله فانه يدل على أن حظ الابن مع الابنة الثلثان والسؤال ناظر الى قوله هناك فيكون ذلك حظ الاثنتين وأما حديث المذكور في الاستدلال فبني لان هذه الصورة أيضا في حكم المذكور ومما زحمه المذكور لان هذا يدل لانفهامها من قوله تعالى فلهذا كرمثل حظ

اذ لم يكن للميت ولد ولا ولدان ولا اثنان من الاخوة والاخوات وترث سدس جميع المال اذا كان للميت

للبلاد والصوت للسامعين
 وأمثال ذلك فما لا يعس
 المجتهد هذا (قوله فالجمع)
 أي المعرف بدل عليه
 قوله عبيدي أحرار ولأن
 حكم المنكر سبأني ولهذا
 صرح كون الرهط وأمثاله
 للثلاثة فصاعدا واللا
 فالرهط بدون اللام لما
 دون العشرة من الرجال
 فقط على ماني الكشاف
 وكتب اللغة (قوله على
 كل عدد معين من الثلاثة)
 أي يطلق الجمع ومعاني
 معناه ويراد جميع الاحاد
 سواء كان ذلك الجميع في
 الواقع ثلاثة أو أكثر أي
 غير النهاية مثلا اذا قال
 عبيدي أحرار يعنى جميع
 عبيده سواء كان ثلاثة
 أو أكثر منها (قوله لأن
 أقل الجمع ثلاثة) وهو
 مذهب أصحابنا وجهور
 الصحابة والتابعين وأئمة
 العربية وفي ميزان
 الأصول وقال أصحاب
 الشافعي وهو مذهب
 الأشعرية أقل الجمع
 الصحيح اثنان وعشرة
 الخلف أظهر فيما لو نذر
 أن يصدق على فقهاء
 يخرج بالصرح إلى اثنين
 على الثاني دون الأول وفي
 انتهاء الخصوص فإذا
 خص إلى اثنين يخرج عن
 الحقيقة على الأول دون
 الثاني (قوله فان كان له

النبت الواحدة لما تحقت اثبات مع أخ لها فمع أنت لها بطريق الأولى واما الجب فلأنه مبني على الارث
 اذا لم يجب لا يكون الاوارثا بالقوة أو بالفعل على ان الجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روى
 ان ابن عباس رضي الله تعالى عنهم قال لعثمان رضي الله تعالى عنه حين رد الام من الثالث الى السادس
 بالاخوين قال الله تعالى وان كان له اخوة فلامه السادس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال
 عثمان نعم لكن لا استجيز ان أخالفهم فيما روي أو اروي لا أستطيع أن أنقض أمرا كان قبلي وتوارثه
 الناس وأما الوصية فلأنها ملقحة بالميراث من حيث ان كلامهم ما ثبت المثل بطريق الخلافه بعد الفراغ
 عن حابسه الميت وأما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل
 على البعض أو تشبيه الواحد بالكثير في العطف والطر كإطلاق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى
 وانه لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وإنما كثر مثل هذا المجاز أعني ذكر
 الموضوع لا يكون من الشخص الواحد بل يلفظ الجمع عند الاضافة إلى الاثنين مثل قلوبهم أو أنفسهما
 ورؤسهما ونحو ذلك استرازا عن انتقال الجمع بين اثنين مع وضوح المراد بمثل هذا الجمع الاثنان
 وقد يجب بان مراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه إلى جهتين أو تردد بينهما انه
 ذوقلين وأما الجواب عن الثالث فهو ان لمداد الاجماع على ان أقل الجمع ثلاثة وجب تأويل الحديث
 في ذلك بان يحتمل على ان للثنتين حكم الجمع في الموارد استحقاقا وجبا أو في حكم الاصططاف خلف
 الامام وتقدم الامام عليهما أو في اباحة السفر لهما أو ارتفاع ما كان منهي في أول الاسلام من مسافرة
 الاثنين فليس فيه كثير من ركا كقولنا مثل (قوله مع أنت لها بطريق الأولى) فيه بحث لان المدعى ثبت
 حيث ذهب ليل الص لا بالاشارة كإزعم (قوله الاوارثا بالقوة) كالأختين مع الاب لابرتان ومع ذلك يجب بان
 الام من الثالث الى السادس (قوله كما روى أن ابن عباس الخ) لا يخفى أن احتجاج ابن عباس على عثمان
 وقبول عثمان كلامه حيث قرره وعدل الى الاجماع على خلاف الظاهر يدل على أن اطلاق الجمع
 على الاثنين ليس بطريق الحقيقة فأقله ثلاثة (قوله من حيث ان كلامهم ما ثبت المثل بطريق الخلافه)
 فيه بحث لان هذا هو قول زفر رحمه الله وأما عندنا فنثبت الثلاثة فالرواية خلافه والوصية اثبات ملك
 جدي ويترفع عليهما أحكام مخالفة فليتنظر في أوائل كتاب الوصية من الهداية فلا وجه للاقتصار
 في الجواب على قول زفر رحمه الله (قوله بطريق اطلاق اسم الكل الخ) قيل لما كان اطلاق الجمع على
 المثني محتملا لان يطلق على مجموع جزأي المثني وعلى كل جزء منه أو رد الجواب مشيرا بقوله بطريق
 اطلاق الكل على البعض الى الاحتمال الاول بقوله أو تشبيه الواحد بالكثير الى الاحتمال الثاني وفيه
 بحث لان اطلاق الجمع على كل جزء من المثني منفردا مما ليس الكلام فيه فلا تقر به لذكركه بل مراد
 الشارح بيان علاقة أخرى وان تشبيه كل قلب ثلاثة قلوب يقتضي تشبيه قلبين بسنة قلوب فلفظ الجمع
 على الاول مجاز مرسل وعلى الثاني استعارة (قوله عن استنقال الجمع) فيكون بين الاثنين لعدم دورانه
 في الكلام دوران الجمع والسرفيه كثره مراتب الجمع فيكون اسناد الحكم الى الجماعة بحسب الوقوع
 أكثر وهذا يظهر السرفي أنه يفهم في العرف من فواهم لا أعلم في البلد من فلان أنه أعلم من الجميع فلا
 يعلم التسوية (قوله وارتفاع ما كان منهي الخ) سر اشترط ما فوق الاثنين والله أعلم بتحقيق الارتفاع
 ولد اولاد اب أو اثنان من الاخوة والاخوات قال (وأما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين
 مجاز الخ) أقول لما كان اطلاق الجمع على المثني محتملا لان يطلق على مجموع جزأي المثني وعلى كل جزء
 منه لان قوله قلوبكم يحتمل أن يطلق القلوب على مجموع القلبين وعلى كل قلب منهما أو رد الجواب مشيرا
 لقوله بطريق اطلاق الكل على البعض الى الاحتمال الاول وقوله أو تشبيه الواحد بالكثير الخ الى

اخوة الخ) أي اثنان في قوله روي أب عنه ارضى الله عنه رد الام من الثالث الى السادس بالاخوين فقال ابن عباس رضي الله عنهم

أخالفهم فيما أوادروى
لا أستطيع أن أشخص
أمرًا كان قبلي وتوارثه
الناس فاحتجاج ابن عباس
وتصديق عثمان رضى
الله عنهم إياه وعدوله الى
الاجماع أدل دليل على
أن صبغة الجمع لا تطلق
على الاثنين بطريق
الحقيقة (قوله الاثنان
بخافوقهما جماعه)
أخرجه ابن ماجه وابن
عدي عن أبي أمامة
وأحدوا الطبراني عن ابن
عمر وابن سعد والبخارى
عن الحكمين بن عمير (قوله
فان أقل الجمع فيهما اثنان
الخ) من حيث أن حكم
الجمع يجرى عليهم ماني
الوصية والأرث استحقاقا
وجبالدليل أوجب ذلك
وجه قامت عليه لامن
حيث ان الصبغة
موضوعه الاثنين
فصاعدا فان من أوصى
لاولاد فلان بأخذ الاثنان
منهم ما يأخذ الثلاث
فصاعدا والبنان
تسحقان الثلثين كالبنات
الثلث وكذا الاثنان
والاثنان من أولاد الام
حكمهما حكم الاكثر قال
الله تعالى يوصيكم الله في
أولادكم للذكر مثل حظ
الانثيين وهذه العبارة
مسوقة لإفادة حظ
الذكر بان حظ الذكر

واحد أو اثنين بناء على غلبة الكفار أو في انعقاد صلاة الجمعة بها أو ادراك فضيلة الجماعة وذلك لان
المعالم من حال النبي عليه السلام نعرف بالاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه
لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في جمع وما يشتمن من ذلك لانه في اللغة هم شئ آخر اى شئ وهذا حاصل
في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صبغ الجمع وضمانه ولا يقال ان الحاجب اعلم أن النزاع في نحو رجال
ومسلمين وضربوا لفظ جمع ولا في نحو من فعلنا ولا في نحو صغت قلوبنا كما قاله وقال فعلى هذا الحاجة الى
ما ذكره المصنف جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب أن يحمل اشتراكه بين التنبيه والجمع على الاشتراك
المعنى دون اللفظى لانه موضوع المتكلم مع الغير واحدا كان الغير أو أكثر وهذا مفهوم واحد بصدق
على الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلا على الثلاثة والأربعة وما فوقهما من غير اشتراك
لفظ وتعدد وضع وابعدهم من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفى بهذا المجاز
ولم يوضع للمتكلم مع واحد آخر اسم خاص للثلاث يكون التسع من اجمال الاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكى
عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تسع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بمثلها الكلام

في اجماع الثلاثة لا تدفع تعارض الفردين بالثالث ولذا جعل الثلاثة في الشرع حدا في ابلا الاعداد كما
في الاسئلة الثلاثة لموسى عليه السلام ومصح المسافر وخيار الشرط وغيرها (قوله أو في انعقاد صلاة
الجمعة) وفي بعض النسخ صلاة الجماعة فيصعب على غير الجمعة عند أبي حنيفة رحمه الله ويحدرجه
الله وأما النسخة الاولى فعلى مذهب أبي يوسف رحمه الله خلافا له ما لان كلام الامام والجماعة شرط في
أدائها فلم يعتبر الامع الاخرى بخلاف سائر الصلوات (قوله على تقدير تمامه) اشارة الى ما ذكره بالخصاص
وغيره من أن هذا الحديث لم يثبت من جهة النقل (قوله اذ ليس النزاع في جمع ع) يمكن أن يدفع هذا
بان الاستدلال انما هو باعتبار دلالة قوله عليه السلام الاثنان فخافوقهما جماعه على أن ما وضع
للجماعة يطلق عليها ولا ينافيه أن ليس النزاع في جمع ع (قوله فعلى هذا الحاجة الى ما ذكره المصنف
جوابا انما) هو على قول من يمتثل بتعبير فعلنا ويقول هو جمع أطلق على الاثنين كما أورده نحر الاسلام
لا على تقدير الوفاق الذي ذكره ابن الحاجب في المنتهى واذا تمسكوا بالحواب ضرورى يحتاج اليه
وأجيب بان الشارح صرح بان عدم الاحتياج على تقدير أن يكون الخلاف المذكور مخصوصا بصيغ
الجمع وضمانه حيث قال فعلى هذا الحاجة فالاحتياج على تقدير آخر لا يقدر فيه (قوله بين التنبيه
والجمع على الاشتراك المعنوى) ان قلت قد صرح الشارح في المطول بان قولنا أنارات فعلنا وألوزيد
ضر بنا من قبيل التغليب وصرح أيضا بان جمع باب التغليب من قبيل المجاز ولو كان مشتركا معنويا
أولفظيا لم يكن من قبيل المجاز قلت صرح في حواشى الكشف بان اعتبار التغليب في أنارات فعلنا انما
يكون اذا اعتبر أولاعن الذى مع المتكلم بطريق الخطاب أو الغيبة بخلاف ما اذا قيل ابتداء نحن فعلنا مع
أن المتكلم واحد فانه لم يقل أحد بانه من التغليب (قوله وابعدهم من ذلك) أى من القول بالاشتراك
اللفظى على ما يفهم من ظاهر عبارة المصنف ويوجب الحمل عليه في هذا المقام حتى يصح أن يكون جوابا

الاحتمال الثانى قال (وابعدهم من ذلك ما قيل الخ) اقول ذلك اشارة الى القول بالاشتراك اللفظى
كما يفهم من ظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى فانه أطلق الاشتراك وهو منصرف الى اللفظى ظاهرا
وان احتمل أن يريد به المعنوى وانما كان أبعده لانه اثبات اللغة بالترجع مع مخالفة نص صريح آفة اللغة
كذلك قيل ويرد عليه انه ليس اثبات اللغة بالترجع بل فى اللغة يترجع بالهجاز المشترك فان كون نحو فعلنا
حقيقه في الجمع منطبق عليه ولو كان حقيقه في التنبيه أيضا لزم الاشتراك فوجب أن يكون مجازا فيها
لرجحانه على المشترك ويمكن أن يقال هذا انما يلزم لولزم من انتفاء الجوز الاشتراك لفظا وهو مجموع بناء

حقيقة الواحد مثل حظ الانثيين من البنات ونعم ما كان الذكر مع الاثنين الواحدة فيكون له الثلثان

حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فإنه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الاصل واعلم أنهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة قد لفظا على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة يختص بال عشرة فساد ونحوها وجمع الكثرة غير مختص لانه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من النحاة (قوله قبضه تخصبص الجمع) قد اختلفوا في منتهى التخصبص فقبل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقبل يجوز الى ثلاثة وقبل الى اثنين وقبل الى واحد واختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء اوفى معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصبصه الى الثلاثة تفرعا على انها أقل الجمع فالتخصبص الى واحد ونحوها يخرج المفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نضوا وان كان مفردا كالرجال او مافى معناه كالنساء في لا تزوج النساء يجوز تخصبصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على المفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظرون وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وحينئذ هو حقيقة في جميع لكلام المحقق قال الفاضل الشريف وانما كان ابدالانه اثبات اللغة بالترجيح بل في اللغة يترجم الجواز على المشترك وان كون فعلنا حقيقة في الجمع منقح عليه ولو كان حقيقة في التثنية ايضا لزم الاشتراك فوجب ان يكون مجازا فيها بالجهالة على المشترك وانت غير بان هذا تفرقا آخر غير مافى التلويح على ان في الجواز لا يستلزم القول بالاشتراك اللفظي لجواز الاشتراك المعنوي (قوله واعلم أنهم لم يفرقوا في هذا المقام) أي مقام بيان عموم الجمع المعلى باللام بان يطلق على الثلاثة فصاعدا الى ما لا يتناهى مستدلا بان أقل الجمع ثلاثة (قوله وان صرح بخلافه الخ) قيل نصريح النحاة في المنكر والكلام ههنا في الجمع المعروف باللام سواء كان جمع قلة او كثره فلا يخالفه ذلك بعد في أنه لا يبيح بينهما فرق بعد التعريف نفسه نظرا لانهم علوا اطلاق الجمع المعلى باللام مطلقا على الثلاثة فصاعدا بان أقل الجمع ثلاثة ولا شك ان المراد بالجمع الواقع في القلة الجمع المنكر او ما يشبهه والخالفه متعققة فليتنامل (قوله يقرب من مدلول العام) قيل المراد بالفرق ان يكون الباقي اكثر من النصف والقائل بذلك ابو الحسن البصري وامام الحرمين وأكثر أصحاب الشافعي (قوله مثل الرجال والنساء) المراد بالنساء الاول مابق على حقيقته سواء كان في الاثبات اوفى النسبي وبالثاني ما كان مجازا عن الجنس فلا منافاة بين قوله الاول يجوز تخصبصه الى الثلاثة وقوله الثاني يجوز تخصبصه الى الواحد (قوله قبضه تخصبص الجمع) فيه بحث لانه انما يصير نضوا لانه داخلا في الارادة ثم اخرج وهو متوسع لما مر ان التخصبص بيان انه غير مراد اللهم الا ان يراد بالنسخ معناه المعنوي (قوله على ما هو اصل وضع المفرد) أي الصيغ كرجل او القديري كالنساء في لا تزوج النساء لان ما ك النساء في جرائني مفردا انما هي لا تزوج امرأة (قوله الاول ان الجمع انما يكون الخ) منشؤه قوله يجوز تخصبصه الى الثلاثة تفرعا على انها أقل الجمع وحاصله ان الثلاثة على ما عرفت انه مشترك معنوي بين الجمع والتثنية فلا يجاز ولا اشتراك لفظا قال (واعلم أنهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة الخ) أقول وجه عدم التفرقة ان كلامهم ههنا في الجمع المعروف سواء كان جمع قلة او جمع كثره ولا بعد في ان لا يبيح بينهما فرق بعد التعريف حيث قصدت في الاستغراق وهذا لا يخالف ما صرح به النحاة لان نصريحهم في المنكر فليتنامل قال (مثل الرجال والنساء) أقول ارادوا بالنساء ههنا ما اذا وقع في الاثبات وبالنساء في العبارة الا تبيها ما اذا وقع في النسبي فلا منافاة بين قوله يجوز تخصبصه الى الواحد ولانه لا يخرج بذلك عن الدلالة الخ) أقول هذا مخصوص بالمفرد لا يقاسون مافى معناه كالنساء في لا تزوج النساء لان دلالة ما على المفرد ليست بالوضع كافي لمفرد فتأمل قال (وفيها نظر من وجوه الاول ان الجمع الخ) أقول منشؤه قوله يجوز تخصبصه الى الثلاثة تفرعا على انها أقل الجمع

ومع الاثنتين منها فيكون له النصف ومع الاكثر منها فيراعى حاله في الضعف وما انفرد الذي كره فيكون له كل ما ترك لانه اوجب النصف للانثى الواحدة في صورة الانفراد وذلك عبارة وتدل على ان البنتين لو انفردتا فهما الثلثان بالاشارة لان احدى من ارب الاختلاط ابن ريفت فلان حينئذ الثلثان وهو حظ البنتين في الجملة وليس الا في حالة انفردتاهما لم يترك لهما كان هناك مظنة توهم زيادة نصيب البنات بزيادة عددهن عقب ذلك بقوله فان كن نساء فسوق اثنتين فلهن ثلثا ما تركت فيما حال البنتين وازالة لهذا الوهم لان البنات الواحدة لما استخفت الثلث مع أخيها فبالطهرى ان تستحقه مع أمتها مثلها وان البنتين أمس رجلا واشد اتصالا من الاختين ولهما الثلثان مما تركت للبنتان أولى لذلك وذلك بطريق دلالة النسب لا يقال ان استيفاده حظ البنتين بطريق الاشارة مما يوجب الدور فان معرفة حظ الذكر تسوق على معرفة حظ الاثنتين فلو انعكس الامر لزم الدور لان القول لما كان له مع الاثنتين مثل حظهما كان له مع الواحدة مثل حظها ضرورة ان حظ الاثنتين ضعف حظ الواحد لعدم التفاوت فاذا

المفرد الحقيقي (كأجل
وماني معناه) كالجمع
الذي يادبه الواحد (نحو
لا تزوج النساء الى
الواحد) أي بصح
تخصيص المفرد الى
الواحد

كان لها سهم وله سهمان وهو
معنى الثلثين فقد استفيد
معرفة كون حظ البنتين
الثلثين على التعيين من
معرفة أن للذكر مثل
حظ الانثيين على الاطلاق
من غير دور وأما الوصية
فلاها أخت الميراث من
حيث انه يثبت للمالك
بطريق الانتقال من
الميت ويثبت من غيره
قبول في الجملة وفي بعض
الصور عوفية امامت
الموصى قبل الموصى له
ومات هو قبل قبوله ايها
فدخل الموصى به في مهلة
ورثته احسانا غير أنه
اثبات ملك جديد فلا يرد
الموصى له بالعيب ولا يرد
عليه بالعيب ولا يثبت
بدون قبوله لانه لا يملك
أحد اثبات الملك لغيره
الاقبوله وهذا عند
الائمة الثلاثة وعند
زفر رحمه الله من حيث
ان كلا منهما يثبت الملك
بطريق الخلفة بعد
الفراغ عن حاجة الميت
(قوله والحسد يتحمل
على تدبيره) والافقه

الافراد ويجاز في البعض وكون الثلاثة أقل الجمع انما هو باعتبار الخفية اذ لا نزاع في اطلاقه على
الاثنتين بل الواحد بجواز كما سبق وأيضاً النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجمع لا أقل ولا
أكثر فثبت لا معنى لهذا التفريع أصلاً الثاني ان حل الجمع على المفرد في مثل لا تزوج النساء انما
يكون عند تعذر الاستغراق على ما سياتي وجبته لا عموم فلا تخصيص الثالث ان من قال لقيت كل رجل
في البلاد أو كلت كل رمانة في البستان ثم قال أردت واحداً لا غباراً فاعرفوا عقلاً ويمكن الجواب عن الأزل
بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد أن يبقى مدلول الصيغة
وأقله ثلاثة وعن الثاني بان المتعذر حل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفسه يكون نقياً
لجميع الافراد فيصير المعنى لا تزوج امرأه وهو معنى العموم والاستغراق في النبي وعن الثالث بان
الكلام في العصة لغة (قوله والمراد التخصيص بالمستقل) قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بمتنقل فهذا

أقل ما لا نزاع لنا فيه والذي فيه النزاع ليس اقله الثلاثة فليتأمل (قوله وأيضاً النزاع الخ) أراد بالنزاع
في أن أقل الجمع اثنان أو ثلاثة لا النزاع في أن منتهى التخصيص الى كم هو (قوله فثبت لا معنى لهذا
التفريع أصلاً) لان الكلام في أقل مرتبة تخصيص ينتهي اليها العام لا في أقل مرتبة ينتهي اليها
الجمع فان الجمع ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكمهما فلا يلحق لاحدهما بالآخر فلا يكون المنبث
لاحدهما امتثالا للآخر كذا في شرح مختصر الأصول (قوله الثاني أن حمل الجمع الخ) منشأ هذا
الاعتراض قوله أو ماني معناه كالنساء في لا تزوج النساء يجوز تخصيصه الى واحد وحاصله ظاهر ولما
ذكره الشارح في هذا الاعتراض يظهر قول الترمذي في حواشي الكشاف ولما استفيد منها أي من
الجموع المعرفة باللام انساب الاحكام الى كل فرد فرد كما في المفردات المستغرقة بعضها حكم بعض
الاصوليين بان الجمع المعرف بالام الجنس بطل عنه الجمعية وصار للجنس محل بحث لان ائمة الأصول
انما قالوا بطلان الجمعية وكون الجمع المعرف بجازا عن الجنس حيث لا يصح الاستغراق لا انساب
الاحكام الى كل واحد فليتأمل (قوله ويمكن الجواب عن الأزل) قيل هذا الجواب غير مرضي لانه
يقضي كون التخصيص من بلا عموم العام وليس كذلك كيف وقد يتكلمون في عام خص منه البعض أنه
يخص بالقياس وخبر الواحد فلو لم يكن بعد التخصيص عام لم يرد عليه التخصيص والجواب أن ازالة
التخصيص للعموم ظاهرة وقولهم انه يخص بالقياس وخبر الواحد مبني على ما نقله الشارح من ابن الحاجب
في بحث عموم التكررة المرصوفة من ان التخصيص قد يطلق على قصر العام على بعض مسمياته وان لم يكن
عاماً (قوله وعن الثالث بان الكلام في العصة لغة) ارد هذا الجواب بان مراد المعترض انه بعد لا غباراً عرف
اللغة لانه بعد لا غباراً يعرف مطلقاً على أن هذا الجواب يتضمن تسليمه أن التخصيص الى الواحد لا يرد
عرفاً وعقلاً لكنه يصح لغة وهو يقتضي عدم وقوعه في كذب الله تعالى مع أن الكلام في عام وتخصيصه
وقد يجاب عن الثالث بان المخصص لما كان لبيان أنه لم يدخل فهو كالكلام بما يدل على الواحد ابتداء

وحاصله ان الثلاثة أقل مما لا نزاع لنا فيه والذي فيه النزاع ليس أقل من الثلاثة اما الاول فلان الثلاثة أقل
الجمع الغير المحصور ولا نزاع لتأنيده بل في العام المخصوص واما الثاني فلان العام لما كان بجواز اجاز
تخصيصه الى الواحد فلا يستقيم الفرع والتفريع ومنشأ الثالث قوله يجوز تخصيصه الى الواحد وحاصله
ان المفرد وماني معناه لو جار تخصيصه الى الواحد فجاز ان نقول لقيت كل رجل في البلاد أو كلت كل
رمانة في البستان ثم تقول أردت واحداً بعد لغوا عرفاً فاعرفوا عقلاً وحاصل الجواب عن الاول انما لا نسلم
ان الثلاثة أقل الجمع الغير المخصوص بل أقل الجمع قطعاً وتحقيقه انك قد عرفت ان العام حقيقة فيها
بقي بعد التخصيص من حيث التساؤل وان كان بجواز من حيث الاقتصار فلا بد من بقاء معنى يصلح اطلاق

فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة

تأكيدهم قوله على المعنى المعروف وتنبه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز في الواحد في الجمع ايضا نحو كرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا (قوله والطائفة كالمفرد) يعني انه اسم للواحد كما فوقه كما فسر ابن عباس لانه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان أو أكثر وقيل لانه مفرد انضمت اليه علامة الجماعة أعني التاء فروع المعنيين وفي الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان تكون حلقة وأقلها ثلاثة أو أربعة وهي صفة غالبية كأنها الجماعة الحافظة حول الشيء فقصود المصنف انها ليست للجمع كالرطب بل بمنزلة المفرد فيصع تخصيصها الى الواحد (قوله منها الجمع المعروف باللام) استدلال على عمومها بالمفرد والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الاول ان المعروف باللام

وهو لا يعدل ابا عقلا ولا عرفا ولا لغة فليتنامل (قوله وتنبه على ان قصر العام الخ) فيه بحث لانه يستلزم ان يطلق الجمع على المفرد حقيقة لمسبق من ان اللفظ في الباقي حقيقة اذا كان قصر العام على بعض ما يتناول به غير مستقل من غير فرقة بين الجمع والمفرد اللهم الا ان يدعى ان المستثنى منه المقارن بالمستثنى موضوع للباقي وانت خبير بان هذا ليس بابعد من اطلاق العشرة على الخمسة حقيقة في قولنا له على عشرة الاخسة على انه قد سبق وسيجيء ان المستثنى منه متناول للملك والاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم والاستبعاد اسلا (قوله انضمت اليه علامة الجماعة) التاء تدخل للتأنيث أو شبهه التأنيث أي الفرعية وهي في الطائفة ليست للتأنيث فتكون لشبهه وهو الجمعية اذا الجمع فرع الواحد (قوله وفي الكشاف) أي في أول سورة النور (قوله يمكن ان تكون حلقة) قيل عليه اعتبار كون الطائفة حلقة أمر بعيد عن اللغة فان الطائفتين حول الكعبة يدورون حولها الا انهم يصيرون حولها حلقة والطائفتين في البلاد يدورون حولها من غير ان يصيرا حلقة (قوله وأقلها ثلاثة أو أربعة) يخالفه ما ذكره في شرح الكشاف في سورة البراءة من ان الطائفة اسم لجماعة تطوف بالشيء وتحيط به وأقلها اثنان أو ثلاثة (قوله وتقرير الاول ان المعروف الخ) بين أول معاني المعروف باللام بحسب الاستعمال ثم بين معنى اللام

الجمع حقيقة وهو الثلاثة وحاصل الجواب عن الثاني ان نحو النساء حيث يكون كالنكرة المنفصلة فيعوز تخصيصه الى الواحد بلا مربة وعن الثالث ان الكلام ههنا في العصة لغة ولا يناقها عدم العصة عرفا وعفلا لكنه اغماض تقويم اذا لم يرد بالعرف المذكور في النظر عرف أهل اللغة بل مطلق العرف قال (وتنبه ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز في الواحد في الجمع أيضا) أقول فيه بحث لانه يستلزم ان يطلق الجمع على المفرد حقيقة لمسبق ان اللفظ في الباقي حقيقة اذا كان قصر العام على بعض ما يتناول به غير مستقل من غير فرقة بين الجمع والمفرد اللهم الا ان يدعى ان المستثنى منه موضوع للباقي على ما سياتي في مباحث الاستثناء ان بعضهم ذهب الى ان عشرة الاثلاثة مثلا موضوع (والطائفة كالمفرد) هذا فسر ابن عباس رضي الله عنهما (أقول فائدة ان واحدا من الفرقة لو نضر لتشفه لسقط الوجوب عن الباقيين ولا يجب نفورا الجماعة منها فان قيل الضمير في قوله ليتفقوا ويدل على كون الطائفة جمعا قلنا جمعه باعتبار كون الناظرين من كل فرقة طائفة فيكون جمعا بهذا الاعتبار فان قيل ففسد جاز الجمع والافراد بالاعتبارين فما فائدة اختيار الجمع في الآية الكريمة قلنا لعلها الاشعار بالاهتمام لكثرة المتفقين

فان فقها واحدا متورطا • أشد على الشيطان من ألف عابد
فكيف اذا كان الفقيه جماعة • تسد على ابليس سبل المكابد

قال (وتقرير الاول ان المعروف باللام الخ) أقول بين أول معاني المعروف باللام بحسب الاستعمال ثم بين معنى

(منها) أي من ألقاب العام (الجمع المعروف باللام) اذا لم يكن معه هودا لان المعروف ليس هو المناهية في الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعريف (المكلى) اعلم ان لام التعريف اما للهد

الخارجي أو الداخلي واما لاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم تعريف الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام يدل على المناهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة

الجديدة أولى من جملة على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد أو استغراق الجنس وتعرف العهد أولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا أو ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض المذكور أولى من جملة على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك في الجمع المعنى بالالف واللام لا يمكن جملة بطريق الحقيقة على تعريف المناهية لان الجمع وضع لافراد المناهية للمناهية من حيث هي لكن بحمل عليها بطريق الجمار على

لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في الملائفة وقال الانصار منا أمير ومنكم أمير غسك أبو بكر رضى الله عنه بقوله عليه الصلاة والسلام الاثمة من قر يش ولم ينكره أحد

موضوعه على الاتنين فصاعدا وليس الكلام الا فيها (قوله غير مختص بالجمع الخ) اشارة الى أنه موضوع للمعنى المشترك بينه وبين المتنى وهو المتكلم مع الغير قل أو كثر وليس اطلاقه عليهما على سبيل الاشتراك المقتضى ولا على الحقيقة والمجاز (قوله فيصح) متفرع على أن أقول الجمع ثلاثة اذا تخصيص الى مادونها ابطال لدلالة لفظ الجمع على معناه فيكون نعتا لها قيل عليه ان الجمع المحلى باللام حقيقته في الاستغراق والعموم ومجاز في البعض سواء كان ثلاثة أو أكثر فالنسخ انما يلزم من تخصيص سواء كان الى ثلاث أو لأربع بان التخصيص غير رفع العموم العارض باللام والثلاثة وما فسوفاها مدلول نفس الصيغة ولا يختل الا بالتخصيص لما دونها (قوله والمراد بالتخصيص الخ) بان تقرر برفع توهم حمله على المدنى الاعم كما هو عند

قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصه معينة منها واحدا كان رأيا كثر مثل جاني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصه غير معينة منها لكن باعتبار عهدها في المذهب مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لني خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصه معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يقتصر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والمأهية والطبيعة وقد يكون بحيث يقتصر اليه وحدها ما أن يوجد فيه قرينة البعوضة كافي ادخل السوق وهو العهد الذهني أولا وهو الاستغراق احتراز عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة واهذا ذهب المحققون الى أن اللام تعرف العهد والحقيقة لا غير الا أن القوم أخذوا بالاصل وبعلموه أربعة أقسام توضحها وتسهلها ذاتها هذا فنقول الاصل أي الزاجع هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعوضة فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد ونفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لانه مجردة والمراد بالحصه في قوله وقد يكون حصه معينة منها نفس الشخص لا مصطلح أهل المطق وفيه بحث لانه لو تم ذلك على أن الجمع المنكر أيضا من صبغ العموم لربما فيه فليتأمل (قوله فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة) اعترض عليه بان تعريف الحقيقة عبارة عن تعريفها من غير اعتبار الافراد فكيف يكون تعريف فرد منها أو جميع الافراد من فروعها ولو سلم فلم يجعل العهد الخارجي كالعهد الذهني والاستغراق راجعا الى الجنس اوجب عن الاول بان اعتبار الفرد فيهما مستفاد من القرينة الخارجية فلا يتألفه عدم اعتباره في نفس المعرف باللام وعن الثاني بان ذلك لان معرفة الجنس غير كافية في تعيين شيء من افراده بل يحتاج فيه الى معرفة أخرى كذا ذكره الشريف في حواشي المطول (قوله ثم الاستغراق) فيه بحث وهو أن هذا مخالف لما ذكره في المطول حيث قدم ثمة تعريف الحقيقة على الاستغراق وعكسه ههنا ويمكن الجواب بان ما ذكره هناك مبني على مذهب صاحب الكشاف لانه يحدد توجيه كلامه وقد حصر في الفصل فائدة اللام في التعريف والتعريف في العهد اللام مجردة انه الاشارة وأشار الى أن متعلقها بحسب الوضع اما الى حصه من الحقيقة أو نفس الحقيقة وينتزع على الاخير العهد الذهني والاستغراق وله فروع أخرى بينت في علم المعاني وتركت ههنا لعدم الاعتداد بها في هذا الفن واعترض عليه أولا بان تعريف الحقيقة عبارة عن تعريفها من غير اعتبار الافراد فكيف يكون تعريف فرد معين أو جميع الافراد من فروعها وثانيا بان كون الفرد لا وجود له بدون الحقيقة لما جعل تعريف العهد الذهني وتعرف الاستغراق من فروع الحقيقة فلم يجعل تعريف العهد الخارجي منها وثالثا بان كلام المحققين يدل على أن القسمين الباقيين وهما تعريف العهد الذهني ان لم يجعل العهد ما بهما الذهني والخارجي وتعرف الاستغراق من فروع العهد والحقيقة ولا يلزم أن يكون من فروع الحقيقة أقول الكل فاسد أما الاول فلان منشأه عدم التفرقة بين عدم اعتبار الافراد وبين اعتبار عدم الافراد والمانع من التفرقة هو الثاني والثالث ههنا هو الاول وهو عام ينتزع عليه خاصان بل أزيد وأما الثاني فلان جعلها من فروع الحقيقة ليس كون الفرد لا وجود له بدون الحقيقة حتى يتحقق في العهد الخارجي بل عدم اعتبار الفرد كما عرفت آتفا وهو محال في العهد الخارجي لوجوب اعتبار الفرد فيه وأما الثالث فلانه ان أراد بكلام المحققين ما نقله الشارح رحمه الله تعالى فلا دلالة فيه على

جعل

كالاستثناء فانه جائز وان كان واحدا لان الدلالة فيه باقية على ما كانت عليه وانما أخرج عن الحكم (قوله كالمجموع الذي يراد به الواحد) قيل عليه حمل الجمع على المفرد في مثل لا تزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق وحيث لا عموم وأجيب بان المتعذر حمل الملام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس وهو معناه ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا تزوج امرأة وهو استغراق في النفي (قوله الخ) الواحد) أورد عليه بان من قال لقيت كل رجل في البلدوا كنت كل رمانتي البستان ثم قال أردت واحدا عدلا غيا عسرا وعقلا وأجيب بان اللغوية على تقدير مراعاة شرائط الجواز وتوفر لوازمه في محل المنع (قوله لاه هذا الخارجي) مثال الاول قسوله تعالى اننا أرسلنا الى فرعون رسولا فعضى فرعون الرسول ومثال الثاني نحو قسوله تعالى وليس الذكر كالانثى فان اليهود ليس الذكر الموجود في الخارج (قوله ثم تعريف الطبيعة الخ) فان قيل مفاد ثم هو التفاوت في الاصالة

جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع وأحوط في أكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتعريم والكراهة وان كان البعض أحوط في الاباحة ومنفوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد بدون الماهية وقد جعله متأخرا عن الاستغراق بناء على أنه لا يقيد فائدة جديدة زائدة على ما يقيد به الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه أظهر لان دلالة النكرة على حصصه غير معينة أظهر من دلالتها على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهد في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الجنس وما ذكره ههنا مذهب جمهور المحققين (قوله بان الاستغراق اعم فائدة الخ) قيل هذا على تقدير ثبوته لا يقيد الاغلبة الظن لكونه مرادافلا يعارض بتيقن البعض على أن اعمية فائدة الاستغراق انما تكون لكثرة الافراد ولا يقتضى رجحانه ألا يرى أن العام والخاص اذا تعارضا لا يقدم العام على الخاص بل الخاص اماراج او مساو وأجيب بان العام انما يرجح على الخاص في صورة التعارض لئلا يلزم ابطال أحد القطعين بالآخر وأبطال القطعي بالظني على اختلاف المذهبين وههنا انما جعل اعمية الفائدة من جملة ما لا يمكن على اللفظ ولا يلزم فيه الابطال بوجه حكم بين المادتين المعينين (قوله اعني الايجاب والندب والتعريم) فانما لو زددنا في الايجاب أنه على كل المكلفين أو بعضهم يحمل على الكل احتياطاً وعلى هذا قياس الثلاثة الاخيرة (قوله وان كان البعض أحوط في الاباحة) أي الاباحة العارضة فانما لو زددنا فيها أنها لكل المكلفين أو بعضهم يحمل على البعض احتياطاً وانما يقيدنا لاباحة بالعارضة لان الاصلية عامة بناء على أن الاصل في الاشياء الاباحة (قوله ومنفوض بتعريف الماهية الخ) قال الفاضل الشريف يجب عنه بان البعض متعين باعتبار الحكم فانه لو كان الحكم على الكل كان على البعض ولو كان على البعض فظاهر وأيا ما كان كان الحكم على البعض والتيقن في الماهية باعتبار الوجود فانه لا يوجد بدون الماهية وأما بحسب الحكم فلا يواز أن يحكم على فرد باعتبار خصوصه ولا يلزم منه الحكم على الطبيعة والحقيقة من حيث هي فظهر الفرق واندفعت الشبهة (قوله وهذا ممنوع) اذ يعتبر في تعريفها حضورها في الذهن فيشيد فائدة زائدة على الماهية (قوله لان دلالة النكرة الخ) هذا على قول من جعلها موضوعة لفرد المنشتر ظاهر وأما على قول من جعلها موضوعة لنفس الماهية فلان أكثر الاحكام بحسب الاستعمال على الافراد دون الطباع فدلالتهما على الفرد أظهر وما كان دلالة

ما ذكره كالاختي وان أراد به غيره فلا بد من بيانه لتكلم عليه ثم بين الشارح رحمه الله أن الراجع بحسب الاستعمال هو العهد الخارجي ثم استغراق ثم اعترض الشارح رحمه الله تعالى على تقديم المصنف رحمه الله تعالى العهد الذهني على الاستغراق بناء على تعيين البعض أو لا بالمعارضة بان الاستغراق اعم فائدة من العهد الذهني وأكثر استعمالا في الشرع منه لان أكثر طبائت الشرع عامة وأحوط في أكثر الاحكام أي الايجاب والندب والتعريم والكراهة فانما لو زددنا في الايجاب أنه على كل المكلفين أو على البعض يحمل على الكل احتياطاً وعلى هذا الندب وغيره وان كان البعض أحوط في الاباحة يعني في الاباحة العارضة فانما لو زددنا فيها أنها لكل المكلفين أو بعضهم يحمل على البعض احتياطاً وقيدنا الاباحة بالعارضة لان الاصلية عامة لما تقر أن الاصل في الاشياء هو الاباحة وثابت بالنقض بتعريف الماهية اذ لا يوجد بدون الماهية فتكون الماهية متيقنة كتعريف العهد الذهني وقد جعله متأخرا عن الاستغراق بناء على عدم فائدة زائدة على ما يقيد به النكرة وهذا أي عدم اعادة الفائدة الزائدة عليها ممنوع وفيه الاشارة الى حضورها في الذهن وهو مفقود في النكرة ولو سلم عدم فائدة فائدة زائدة عليها فيا والرجحان وهو يقتضى وجوده من تعريف الطبيعة قلت هو لام العهد الذهني الذي يفترق الى اعتبار الافراد مع قرينة البعضية

ويكون المحلى باللام
 حصة غير معينة من
 الطبيعة ولا عهد فيه
 ولا تعريف وليذكرة
 المصنف لانه ليس في
 صدد استيفاء أقسام المحلى
 باللام هذا وذهب جماعة
 من أصحابنا منهم أبو زيد
 الدبوسي وغير الاسلام
 الى أنه ان أمكن حمل
 الجمع المحلى باللام على
 كل من الجنس والاستغراق
 يجب حمله على الجنس وقال
 أبو العلاء الفرضي في
 شرح السراجية ان
 اللام في الحديث للجنس
 عند أهل السنة خلافا
 للمعتزلة (قوله دال على
 الماهية الخ) اشارة الى
 ماهو الحقيقي من أن
 أسماء الاجناس موضوعة
 للطبيعة والى ماهو
 المشهور من أن الاستغراق
 وأخوانه مدلولات اللام
 ولكن التحقيق أن الاسم
 لا يدل الاعلى معناه
 واللام الاعلى معناه وهو
 التعريف والاشارة
 العقلية الى ما يعرفه
 الخطاب من أن معنى
 الاسم ماهو ويكون
 المعهود في لام الطبيعة
 نفسها من حيث هي وفي
 العهد الخارجي والذهني
 المفرد المعين بحسب
 الخارج أو الذهني كافي
 قوله تعالى فقصي فرعون
 الرسول وقوله سبحانه وليس

الذهن والاشارة اليها الشهير عن اسم الجنس النكرة مثل رجعي ورجعي وبالجملة توقف العهد
 الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما انفقوا عليه وقد صرح به المصنف أيضا حيث مثل
 بعد ذلك لتعريف الماهية المتأخر عن الاستغراق بقولاً كالتحيز ومثرت الماء اذ لا ينفي بالمعهود الذهني
 الا مثل ذلك مما يدل القرينة على انه لا يفرق دون نفس الحقيقة وللبعض دون الشكل وللمعهود دون المعين
 واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف
 الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كافي قولنا الانسان حيوان ناطق (قوله واضحة الاستثناء)
 فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندى عشرة الا واحدا أو اسم علم مثل كسوت
 زيدا الاراسه أو غير ذلك مثل صحت هذا الشهر الا يوم كذا أو كرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون
 الاستثناء دليل العموم أوجب عنه بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما

الملفظ عليه أظهر كان عدم افادته أظهر فان خفاء الدلالة يستوجب كثرة الاوادة (قوله وبالجملة توقف
 العهد الذهني الخ) قال الفاضل المحشي الشريف اعلم أن الناس اختلفوا في المعهود الذهني فبعضهم
 جعله من أقسام العهد الخارجي وقال اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا أو ذهابا عن العمل المعرف على ذلك
 البعض أولى من حمله على جميع الافراد ويسمى المعهود خارجيا أو ذهنيا فاذكر أو لا شرط فيهما واذكر
 نظير الذهني قوله تعالى وليس الذكر كالاتى ولذا كره يفهم من قوله أو لا يحسر رفاقنا معهودا ذهنيا
 لا خارجيا وبعضهم جعله من أقسام الجنس حيث قال ان معنى اللام الاشارة والتعيين اما الى حصة
 معينة واما الى نفس الحقيقة فذلك قد يكون بحيث لا يقتصر الى اعتبار الافراد ويسمى تعريف
 الحقيقة وقد يكون بحيث يقتصر اليه وحينئذ اما ان توجد قرينة البعض كافي ادخل السوق ويسمى
 ذهنيا أو لا وهو الاستغراق ان مذهب المصنف هو الاول دون الثاني وما ذكره المصنف صريح فيما
 قلت والشارح حمل كلام المصنف على المعنى الثاني وقال ما قال انتهى وقوله وان مذهب المصنف
 عطف على قوله أن الناس (قوله الاول أن المستثنى منه الخ) فيه بحث لان الشارح حمل قول المصنف
 واضحة الاستثناء على معنى أن الجمع المحلى باللام اذا لم يكن للعهد بضع منه الاستثناء وكل ما بضع منه

ذكرة من جعل تعريف الماهية متأخر عن الاستغراق بناء على أنه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على
 النكرة منقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم افادة الفائدة الزائدة على النكرة فيه أظهر من عدمها
 في تعريف الماهية لان دلالة النكرة على حصة غير معينة أظهر من دلالتها على نفس الحقيقة أما على
 قول من جعلها موضوعة للفرد المنشرفا هو وأما على قول من جعلها موضوعة للنفس الحقيقة فلان
 أكثر الاحكام بحسب الاستعمال على الافراد دون الطبايع وما كان دلالة اللفظ عليه أظهر كان عدم
 افادته أظهر فان خفاء الدلالة يستوجب كثرة الاوادة ولهذا أى وليكون دلالة النكرة على حصة غير معينة
 أظهر من دلالتها على نفس الامر صرحوا بان المعهود الذهني الذى هو الحصة الغير المعينة في المعنى كالنكرة
 ولم يقولوا نفس الحقيقة المعرفة والنكرة فان قيل يعتبر في المعهود الذهني العهدية في الذهن فيتميز عن
 النكرة قلنا وكذا يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن فيتميز عن النكرة وقد جعله متأخر عن
 الاستغراق بناء على عدم افادة فائدة زائدة على النكرة وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية
 وعدم الاستغراق مما انفقوا عليه وصرح به المصنف رحمه الله تعالى أيضا فوجب تأخيرها عن الاستغراق
 وقدم عليه والجواب عن النظر أن مراد المصنف رحمه الله تعالى بالعهد الذهني المقدم على الاستغراق ما
 جعله المحققون من أهل العربية قسما تابعا من العهد الخارجي كاذكرة الشارح رحمه الله في المطول وغيره
 في غيره وسب عرف به الشارح رحمه الله في بحث المفرد المحلى باللام قال ابن هشام في معنى اللبيب فالعهدية اما

وأما اللام الذي يكون فجرد

تربين للفظ واشباع

الكلام كما في قوله تعالى

كمثل الحمار يحمل أسفارا

وقول الشاعر

ولقد أمر على التسيب

يسبني

فخصبت غمة قلت

لا يعنيني

فليس فيه تعريف ولا

إشارة الى معهود ولذا

يوصف مدخوله بالنكرة

ويجوز فيه أحكام المنكر

فلا يستحق بان يسمى بلام

العهد الاعلى التسهل

والتشبيه وان اشترى بين

الناس باسم لام العهد

الذهني (قوله والفائدة

الجديدة) هي التي زيد

على أصل مفاد اللفظ

واللام من تعيين طبيعة

الجنس ومعهوديته لانه

غير معتد به بالنظر الى

الحكم الشرعي فهي تعيين

الفرد المعين أو جميع

الافراد فلا يراد منع

الحصر بان في لام الطبيعة

تعريفها وإفادة معهوديتها

وما قبل هذا التعليل

منقوض بتعريف العهد

الذهني فان عدم الفائدة

فيه أظهر لان دلالة النكرة

على حصة غير معينة

أظهر من دلالتها على

نفس الحقيقة فتح كونه

غلطا منشؤه الغفلة عن

العهد الذهني بالمعنى الذي

اعتبره المصنف وسائر

لكنه يتضمن صبغة عموم باعتبارها بصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة أى جميع أجزاء العشرة
واعضاء زيدوا أيام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء المتصل من متعدد غير
محصور ودليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب أن يشمل المستثنى وغيره بحسب
الدلالة ليكون الاستثناء لاخرجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان
محصورا شاملا للمستثنى فهو العشرة الواحدة وزيد للرأس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد ليدل
صح الاستثناء والا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فبصع اخرجه الثالث ان المراد استثناء
ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في الصور والمذكورة لا يقال للمستثنى في مثل جاني
الرجال الا زيد البس من الافراد لان افراد الجمع جوع لا آحاد لا ناقول الصحح ان الحكم في الجمع المعروف

الاستثناء فهو عام فيتكلف الاجوبة التي ذكرها ولا ضرورة الى حمل كلامه على ذلك بل وان يكون
معناه ان الجمع المذكور اذ اصح منه الاستثناء فهو عام اذ لو لم يكن عام او الفرض أنه لا أولوية لبعض الافراد
اعدم العهد بقربة لكان التعريف للماهية من حيث هي والتالي باطل لان استثناء الافراد من
الماهية لا يجوز على أن في جوابه الاول بحثنا لان استغراق كثير غير محصور معتبر في تحقق العام ولم
يوجد في الصبغة المتضمنة فلم يدل الاستثناء على العموم حينئذ أيضا اللهم الا أن يقال الدلالة على
التحصير في عدد مفهوم من قيد تلك الصبغة المتضمنة لا من نفسها فلا ينافي عمومها بقية ههنا بحث وهو أنه
يجوز أن يكون صحة الاستثناء في المدعى أيضا لما ذكر من تقرير الجمع المضاف فلا يدل على عموم الجمع
المعرف كما هو المدعى الا أن يثبت أن المضاف انما يكفى العموم من المضاف اليه وهو ممنوع لا يتقاضه
بأجزاء العشرة وبما ينبغي أن يعلم أن تصدير جميع في قوله جميع أجزاء العشرة لا يراد استغراق الاجزاء
وتوضيحه لانه مقدر الاستثناء منه فانه لا يلائم السياق لان الموجود في النسخ جمع مضاف الى المعرفة
لا جميع الا أن يجعل الجمع أعم من الصبغ فليتهم (قوله لا ناقول الصحح الخ) قال الفاضل الشريف
هذا الجواب لا يجدي نفعه لان غاية الامر أنه يدل على صحة الاستثناء الاعلى ان المستثنى منه جميع الافراد
والمطلوب هذا وفيه نظر لان الفرض من جعل المستثنى من افراد المستثنى منه التفرقة بين المحصور وغيره

يكون معصوم امعهودا ذكر بالحكاية أرسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول او معهودا ذهابا
تخوذا هما في الغار وتخوذا يبايعونك تحت الشجرة لا ما جعله بعض الادباء قسما من تعريف الجنس ومثاله
بقوله ولقد أمر على التسيب يسبني فاندفع المعارضة والنقض ثم ان المصنف رحمه الله تعالى تبع ابن هشام
وسائر المحققين في رد ما جعله عهدا ذهابا تحت تعريف الحقيقة وعدم تسميته باسم مستقل لعدم
الاعتداد به حتى في المعنى أيضا والجنسية اما لاستغراق الافراد وهي التي يختلفها كل حقيقة فتصور خلق
الانسان ضعيفا ونحو ان الانسان لبي خسر الا الذين آمنوا ولا استغراق خاص الافراد وهي التي يختلفها
كل مجاز نحو زيد الرجل علم أي الكامل في هذه الصفة ومنه ذلك الكتاب أو تعريف الماهية وهي التي
لا يختلفها كل حقيقة ولا مجاز نحو جعلنا من الماء وقولنا والله لا تزوج النساء أو لا ألبس الثياب ولهذا يقع
الجنس بالواحد منهما ثم قال وبعضهم يقول في هذه انه تعريف العهد فان الاجناس أمور معهودة في
الاذهان متميز بعضها عن بعض ويقسم المحدود الى شخص وجنس والفرق بين المعروف بال هذه وبين اسم
الجنس النكرة هو الفرق بين المقيد والمطلق وذلك لان اللفظ واللام يدل على الحقيقة بقيد حضورها في
الذهن واسم النكرة يدل على مطلق الحقيقة لا باعتبار قيد فاندفع هذا ما ذكر بقوله وبالجملة توقف العهد
الذهني الخ أيضا فليتم أم قال (لا ناقول الصحح الخ) ان الحكم في الجمع المعروف الخ أقول فيه بحث لان المقصود
من قوله ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ الخ وهذا الكلام كما يرى لا يقيد بل بقيد كون

أر باب التصديق مبنى على كون اسم الجنس موضوعا على الفرد المنشور والمحققون يسكرونه (قوله خارجا وهذا الخ) قبل عليه العهد الذهني

قال مشايخنا هذا الجمع
حلتف لا تزوج النساء
يحدث بالواحدة ويراد
الواحد بقوله تعالى انما
الصدقات للفقراء

الغير المحصور وانما هو على الاحاد دون الجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال أو نقول المراد افراد
مدلول أصل اللفظ وهو ههنا الرجل (قوله قال مشايخنا الجمع المعرف باللام بما عمن الجنس) وهذا
ما ذكره أئمة العربية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد
الى عهد أو استغراق فلو حلتف لا يتزوج النساء أو لا يشتري العبيد أو لا يكلم الناس يحدث بالواحد
لان اسم الجنس حقيقة فيسه بمنزلة الثلاثة في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه
السلام كانت حقيقة الجنس مضغقة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق
وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم فيجئ ذلك بالحدث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة
كلامه واليمين بنوعه لان عدم تزوج جميع النساء منصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى
حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى هذا الجنس بمنزلة النكحة يخص في الاثبات كما اذا حلتف
بركب الخيل يحصل البربر كوجب خيل واحد وبمعنى النفي مثل لا تحل لك النساء أي واحدة ممنه فقوله تعالى
انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الصدقة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان
الاستغراق ليس بعموم اذ يصبر المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع

يشوق على قرينة البعضية
وعدم الاستغراق ويدل
على الفرد دون الحقيقة
والبعض دون الكل وللمهم
دون المعين وتعليقه
منقوض بتعريف الماهية
فانه لا يوجد فرد بدون
الماهية وقد بعلمنا تأخرنا
عن الاستغراق وأجاب
السيد الشريف عن
الاول بان الناس اختلفوا
في العهد الفهمي فبعضهم
جعل من أقسام العهد
الخارجي وقال اذا ذكر
بعض افراد الجنس خارجا
أو ذهنا لم يل الفرد على
ذلك البعض أولى من
جملة على جميع الافراد
ويسمى المعهود خارجا
أو ذهنيا فالذكر أولا
شرط فيهما وذكرا
الذهني قوله تعار وليس
الذكر كالانثى فالذكر يفهم
من قوله محمرا فكان
معهودا ذهنا لا خارجا
وبعضهم جعله من أقسام
الجنس حيث قال اذ معنى
اللام الإشارة والتعيين
امنا لحظنا الى حصة
معينة وامالى نفس
الحقيقة وذلك قد يكون
بموجب لا يشترط الى اعتبار
الافراد وتسمى تعريف
الحقيقة وقد يكون بموجب

بان في غير المحصور ولا بد ان يكون المستثنى منه جميع الافراد فمرد عليه ان المصنف اشار في صدر
الفصل الى ان عموم الجمع يتناول الجموع فالاستدلال بصفة الاستثناء على عموم الجمع المراد به مجموع
الافراد من حيث هو كذلك فلا يستقيم ان يبنى الدليل على ان الحكم في الجمع المعرف على الاحاد دون
الجموع فليتنامل (قوله على الاحاد دون الجموع) قال في المطول ولهذا صرح بالاختلاف جاء في القوم
أو العلماء الازيد او الاالز بدون مع امتناع قولك جاء في كل جماعة من العلماء الازيد على الاستثناء المتصل
ولا يخفى انه منافي لما ذكره في هذا الكتاب حيث دل ما ذكره ههنا على كفاية كون المستثنى من أجزاء
المستثنى منه في الاستثناء المتصل بخلاف ما ذكره هناك وغاية ما يقال ان الحكم اذا كان بالنظر الى أجزاء
المستثنى منه يكفي في الاستثناء المتصل كون المستثنى من أجزاء المستثنى منه كافي بقوله على عشرة الا
واحد اذا كان الحكم بالنظر الى جزئياته وجب فيه كونه من جزئياته كافي قولك جاء في كل جماعة فإذ ذكره
في كتابه ناظر الى المقامين فليتنامل (قوله للقطع بان ليس القصد الخ) الاظهر ان يقال بدل قوله
للقطع عند القطع اذ لا قطع مطلقا لعدم العهد لجوار ان يكون خبيل معهود بن الخطابين أو ثياب بيض
معهود ولا بعدد الاستغراق لجواز قصده الى جميع الخبيل وجميع الثياب البيض لعدم الكذب
(قوله بمنزلة الثلاثة في الجمع) المناسب للسياق ان يقال بمنزلة الجمع في الثلاثة وهو ظاهر (قوله الا ان
ينوي العموم) ينبغي ان يضم اليه أو يكون المراد جمعا معهودا فانه كما يشترط في كون المراد الجنس عدم
الاستغراق بشرط عدم العهد (قوله واليمين بنوعه الخ) يشير الى ان امكان البر شرط صحة الحلف

المستثنى من أجزاء مدلول اللفظ فاصح هو الجواب الثاني قال (اذ يبر المسمى ان كل صدقة لكل فقير)
أقول يعني ان هذا المعنى فاحدا لقضائه وجوب ثبوت كل فرد من الصدقة لكل فرد من الفقير فلما ورد ان
المعنى ليس كذلك بل ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ولا فساد فيسه لان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي
انقسام الاحاد بالاحاد فينضم منه ثبوت فرد الصدقات لافراد الفقراء ولا فساد فيه لا ثبوت كل فرد من
الصدقات لكل فرد من الفقير وفيه الفساد ايجابا عنه باننا نسلم ان ذلك معنى الاستغراق كيف ومعناه كل
واحد من الصدقات لكل فرد من الفقير وهذا ليس كذلك ولو سلم ذلك فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف
الزكاة الى واحد وفيه بحث أما لو افلان انقسام الاحاد بالاحاد ههنا يقتضي ان لا يصح صدقتان الى
فقيه واحد وامانا فلانه ان اراد جمع كون ذلك معنى الاستغراق مع كونه معنى الاستغراق مطلقا مكاره

بعد) هذا دليل على أن

الجمع مجاز عن الجنس (ولأنه لما لم يكن هناك معهود وليس الاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس) وإنما قال لعدم الفائدة أما في قوله لا أتزوج النساء فلان العيين المصنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فنعته بكون لغوا وفي قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات إلى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون تعريف الجنس مجازا فيكون الآية ليبان مصرف الزكاة (فتبني الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل على الجنس أبطل اللام أصلا) أي إذا كان اللام لتعريف الجنس فعنى الجمعية باقنى الجنس من وجه لأن الجنس يدل على الكثرة تضمننا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول رمعى الجمعية باقنى من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى وتبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكسبة فحمله على تعريف الجنس وبطل الجمعية من وجه أولى ونهى ذهبا أولا وهو الاستغراق وان مذهب المصنف هو الأول دون الثاني فكلامه صريح

الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد بالآحاد لا يثبت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكاة إلى فقير واحد (قوله فعلى هذا الوجه) وهو أن يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول دلالة على تعريف الجنس أي الإشارة إلى هذا الجنس من الأجناس ومعنى الجمعية باقنى من وجهه لأن الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى أنه مفهوم كل لا يمنع شركة الكثير فيسه لا بمعنى أن الكثرة جزء مفهومة وهذا معنى قول نفاة الإسلام أن كل جنس يتضمن الجمع فعنى الجمعية وهو التذكير باقنى من وجهه وان بطل من وجهه حيث صرح الحمل على الواحد وإنما نزل أن يقول لم لا يجوز أن يحمل على ما يصح إطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمول لا والجمعية باقنية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير

وهذا عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف ليس بشرط وسيجيء تفصيله (قوله تقتضى انقسام الآحاد بالآحاد) واعترض عليه بان انقسام الآحاد بالآحاد يقتضى أن لا يصح صرف صدقتين إلى فقير واحد وفيه نظر فإن قولك القوم لبسوا ثيابهم بطريق الانقسام ولا يقتضى أن لا يلبس شخص الا ثوبا واحدا نعم رده أنه حينئذ لا يجوز أن يحرم فقير واحد في الدنيا وليس من المذهب (قوله لا نقول لو سلم) إشارة إلى منع كون ما ذكر معنى الاستغراق المفهوم من الجمع المعروف باللام لا الاستغراق المطلق لتصريحه فيما سبأني بان الجمع من صبيغ العموم (قوله فالمطلوب حاصل) قال الفاضل الشريف لا يخفى أن كون الجمع المحلى باللام مستعملا في معنى الجنس ليس بجاسل وهذا هو المطلوب لا ما ذكره من جواز صرف الزكاة إلى فقير واحد أنت خبير بان حاصل كلام الشارح أنه على تقدير كون ما ذكره المعترض معنى الاستغراق يحصل أصل المقصود وهو جواز صرف الزكاة إلى فقير واحد والتزيف الذى يتضمن تصحيح المطلوب مما لا يلتفت إليه (قال المصنف ولو أوصى بشئ لزيد الخ) يعنى لو لم يكن الفقراء مجازا عن الجنس بل محمولا على الجمع لكان لزيد الربع والثلاثة الأرباع الثلاثة من الفقراء وليس كذلك بل يعطى نصفه زيدا ونصفه فقيرا واحدا أو أكثر (قوله ولقائل أن يقول) قال الفاضل الشريف قد يجاب بأنه

لما بصرح المصنف رحمه الله تعالى أن الجمع من صبيغ العموم وان أراد منع كونه معنى الاستغراق المفهوم من الجمع المعروف باللام فسلم لكن قوله لو سلم يدل على تسليم استقامة مادعى عدم استقامته بقوله لأن الاستغراق ليس بمستقيم فان قوله ان بصير المعنى الخ دليل عليه فظهر أن المطلوب بالنظر إلى الدليل الذى أورد عليه الاعتراض وأرد بدفعه ليس جواز صرف الزكاة إلى فقير واحد بل عدم استقامة الاستغراق قال (المصنف رحمه الله تعالى ولو أوصى بشئ لزيد وللفقراء نصف بينه وبينهم) أقول يعنى أنه لو كان للجمع لكان لزيد الربع والثلاثة الأرباع الثلاثة من الفقراء وليس كذلك بل يعطى نصفه زيدا ونصفه فقيرا واحدا أو أكثر قال (ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يحمل على ما يصح الخ) أقول قال بعض الأفاضل قد يجاب بأنه لا فرق على هذا التقدير بين المعروف والمنكروا عنى بين أن تزوج النساء ولا أتزوج نساء فلا يكون حرف اللام معمول لا وأما كونه للإشارة إلى حضور المعنى في الذهن فما لا يفيد فائدة مستداهما وإذا عدل بالجمع إلى الجنس كان معه ولا بصرف اللفظ إلى معنى آخر لا كونه إشارة إلى حضور الجنس كما توهمه واعترض وأقول الجواب مدفوع لأن حاصل كلام الشارح رحمه الله تعالى منع الملازمة المستفادة من قوله ولو لم يحمل على هذا المعنى ويبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكسبة لأنه من جملة ما يستعمل فيه اللام بل هذا أولى لأن فيه رعاية للمعنى الحقيقي من كل وجه وهو معنى الجمعية وقد تقرر أن الحقيقة إذا أمكنت لا يصر إلى المجاز ومن البين أن عدم اداة العهد الذى فائدة مستداهم لا يكون رد لهذا الكلام فإن قيل مقتضى ما ذكر أن لا يصح وقوعه في الكلام وقد اعترف به الشارح رحمه الله تعالى

في ذلك والمعترض حمله على الثاني وقال ما قال وعن الثاني بان البعض يتيقن باعتبار الحكيم فانه لو كان الحكيم على الكل كان على البعض

العهد أصلا في آخره فعلم
 من هذه الابحاث ان ما قولوا
 أنه يعمل على الجنس مجازا
 مقيد بصور لا يمكن حملها
 على العهد والاستغراق
 حتى لو أمكن يحمل عليه
 كما في قوله تعالى لا تدرکه
 الابصار فان علماء ناقولوا
 انه لسلب العموم للعموم
 السلب جمعوا اللام
 لا تستغراق الجنس
 (والجمع المعروف بغير
 اللام نحو بيدي احرار
 عام أيضا هذه الاستثناء
 واختلف في الجمع المنكر
 والاكثر على أنه غير عام
 وعند البعض عام

ولو كان على البعض
 فظاهره توباما كان الحكم
 على البعض متعين
 والتيقن في الماهية باعتبار
 الوجود فانه لا يوجد فرد
 بدون الماهية وأما يجب
 الحكم فلا يجوز أن يحكم
 على فرد باعتبار خصوصه
 ولا يلزم منه الحكم على
 الطبيعة والحقيقة من
 حيث هي فظهر الفرق
 واندفع الاشكال (قوله
 لان البعض متيقن الخ)
 عورض بان الاستغراق
 أعم فائدة وأكثر استعمالا
 في الشرع وأحوط في أكثر
 الاحكام أعني الايجاب
 والسلب والتعريم
 والكراهة لانا لو زدنا
 في الايجاب أو التعريم
 أو السلب أو الكراهة على

أن لا يكون هناك معهود لا ناقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز
 تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن فحينئذ لا نسلم انتفاء العهد الذهني
 في شيء من الصور والمد كورة والصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بقوعه في الكلام
 كقوله تعالى لا يحمل لك النساء وقلوهم فلان يركب الخيل (قوله وهذا معنى كلام نجر الاسلام) عبارته
 أن مثل لا تزوج النساء ولا أشترى الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن
 اسم الجنس لا ناذا ابقيناه جمع العاقر والعهد أصلا واذا جعلناه جنسا بي صرف اللام تعرف الجنس
 وبقى معنى الجمع في الجنس من وجه وكان الجنس أولى (قوله فعلم من هذه الابحاث) لاشان حل الجمع
 على الجنس مجازا وعلى العهد أو الاستغراق حقيقة ولا مساع للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا الوقت
 خالغني على ماني يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمها ثلاثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الا بام أو الشهور يقع
 على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه أمكن العهد فلا يحمل على الجنس فلهذا نقول ان

لا فرق على هذا التقدير بين المعروف والمنكر أعني بين قوله لا تزوج النساء ولا تزوج نساء فلا يكون حرف
 اللام معمولا ولنا كونه للاشارة الى حصول المعنى في الذهن فاما لا يفيد بالنظر الى الحكم الشرعي فائدة
 معتد بها واذا عدل عن الجمع الى الجنس كان معمولا بصرف اللفظ الى معنى آخر لانه كونه اشارة الى
 حضور الجنس كما نوهمه فاعترض (قوله لا ناقول تقدير عدم المعهود الخ) أراد بالمعهود الذهني ما جعله
 القوم من فروع الحقيقة لا ما جعله البعض قسمان العهد الخارجي كما سبق تفصيله يدل عليه منعه انتفاء
 العهد الذهني في شيء من الصور والعهد الذهني بهذا المعنى كما يدل في المفرد على تعريف الحقيقة والوحدة
 من خارج كذلك يدل في الجمع على تعريف الحقيقة والجمعية من خارج فالعهد الذهني الذي سماه
 المصنف تعريف الحقيقة يتناولها سواء اعترف به المصنف وأطلق عليه العهد الذهني أو لا وهو هذا
 الاحتمال ليرتم الاستدلال بالامر العقلي على المطلوب وهو ظاهر ويندفع ما قيل المصنف لم يقل بالعهد
 الذهني بهذا المعنى بل جعله من تعريف الماهية (قوله لزمها ثلاثة دراهم) لان الاعداد التي يقع الجمع
 بميزانها من الثلاثة الى العشرة فانه اذا زاد على العشرة يقال مثلا أحد عشر يوما بصيغة الافراد فالثلاثة
 معهودة بكونها أقل عدد يقع الجمع بميزانها ولا وجه للازام الاكثر اذ ليس المقام مقام الاحتياط مع حصول
 التراخي من الطرفين بها أمان طرفه فلانرضى بأقل ما يقفهم من الدراهم التي في يدها لا يمكن أن يكون
 في يدها أقلها وأمان طرفها فظاهر (قوله يقع على العشرة عنده) لان العشرة معهودة بكونها أعلى
 الاعداد المفردة التي يقع الجمع بميزانها وانما لم يحمل على الثلاثة كما في صورة الدراهم لان المقام مقام

قلنا المقصود ايراد الاشكال على الاستدلال بالدليل العقلي والتنبيه على أن المعتسر في أمثال هذه
 المباحث ترك الاستدلال بالامر العقلي ولا كنفاء بالاستعمال فان قيل فما التعقيق في هذا المقام قلنا
 التعقيق أنهم لما رأوا أن الحكم في الجمع المعروف المستغرق على الآحاد دون الجموع كما سبق حملوا الجمع
 المعروف اذ لم يكن للاستغراق على تعريف الجنس المنازل للواحد لان من القواعد المقررة أن الحقيقة اذا
 لم ترد صير الى أقرب المجازات الى الحقيقة فليتمأمل فان هذا تحقيق بالقول حري حقيق لوقال (ولهذا قالت
 خالغني على ماني يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمها ثلاثة دراهم الى قوله لانه أمكن العهد) أقول وجه
 امكان العهد سبق كلمة ما فانها المنازلات الاجناس المختلفة عرف قوله من الدراهم هذا مع بشاء سفة
 الجمعية فان الدراهم جمع حقيقة وانما يعطل معنى الجمعية عند ارادة الجنس للضرورة ولا ضرورة
 ههنا وفي الكافي أنه انما ينصرف الى الجنس اذا أمكن حمله على كل الجنس ولم يمكن ههنا لاسفالة أن يكون
 كل الدراهم في يدها أقول ينتقض هذا بقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض فان كل واحد

في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصير وهو سلب العموم
 أي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلباً جزئياً وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليعكون
 عموم السلب أي شمول النفي لكل أحد فيكون سلباً كلياً لا يقال كان الجمع المعرف باللام في الاثبات
 لا يجاب الحكم لكل فرد كذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلماً للعباد ان
 الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين لا نأقول يجوز أن يكون ذلك باعتبار انه للجنس
 والجنس في النفي بهم وقد يجاب عن الآية بانها لانعم الاحوال والاقوات ويات الادراك بالبصر أخص من
 الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها (قوله لعمري الاستثناء) كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من
 اتبع فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بهادور قلنا ثبت العلم بالعموم بوقوع
 الاستثناء في الكلام من غير تكبير فيكون اسنداً لا بالاسند استعمال والاجماع (قوله واختلف في الجمع
 المنكر) لا شذ في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسجيات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق

الاحتياط ولا ضرورة في السكوت بخلاف الصورة المذكورة (قوله وعلى الاسبوع والسنة عندهما)
 لان المقام مقام احتياط فلم يحمله على ثلاثة أيام أو ثلاثة أشهر ولم يحمله على ما فوق الاسبوع والسنة
 لان العادة أن يذكرا الأيام الى الاسبوع والشهر الى السنة فاذا تجاوزا زعمهما يقال مثلاً اسبوع ويوم
 وسنة وشهر والاسبوع والسنة معهودان بكونهما اعلاماً يعبر عنهما بهذين الاسمين وفيه بحث لان
 ما ذكر يقتضي أن تجعل الأيام على أقل من الاسبوع ويوم والشهور على أقل من سنة بشهر لان هذين
 الاسمين ينقطعان اذا وصل الى غمام الاسبوع والسنة فليتأمل (قوله باعتبار انه للجنس) فيه بحث لان
 هذا التوجيه مخالف للقاعدة التي ذكرها الا أن وهي ان الحمل على الجنس انما هو بعد تعذر العهد
 والاستغراق لعدم تعذر الاستغراق ههنا فان قلت الحمل على الاستغراق يقتضي توجه النفي الى القيد
 فيستدعي ثبوت الحكم المنفي بالنظر الى البعض مع انه باطل في الايات المذكورة قلت الاستدعاء
 المذكور ممنوع كما حقت في حواشي المطول الأيرى ان قوله تعالى والله لا يحب كل كفار أثيم فالجواب
 الصحيح أن المراد بالايات المذكورة سلب العموم وهو لا يقتضي الاثبات لبعض الافراد كما لا يقتضي
 السلب عن الكل بل الثبوت في بعض الموارد لبعض الافراد والسلب عن الكل في بعض آخر بدليل آخر
 مثل ثبوت ادراك البصر لبعض بقوله تعالى رجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والسلب عن الكل في قوله
 تعالى لا يحب الكافرين ولا يهدي القوم الفاسقين لكون عدم الهدية والهداية متعلقاً بالموسوفين
 بالصفتين المذكورتين والحكم اذا نعلق بموسوفين بصفة اقتضى أن تكون الصفة سبباً للحكم فلذلك عم
 جميع ما فيه الصفة لان معناه عموم السلب (قوله لانعم الاحوال والاقوات) اعترض عليه بان الآية
 سبقت للتمديد وما به التمدد يدوم في الدنيا والاخرة وأجيب بان امتناع الزوال فيما يرجع الى الذات
 والصفات وأما ما يرجع الى الافعال فتسبب زواله والرؤية من هذا القبيل فسد بتعلقها بالله تعالى في العين
 وقد لا يتحقق (قوله أخص من الرؤية) لان الرؤية على وجه الاحاطة يتجانب المرئي (قوله فان قيل صحة
 الاستثناء الخ) مثل هذا الاعتراض يورث في كل دليل اتي ومثل هذا الجواب يتأني في جميع الموارد وقد يجاب

منها ما منصرف الى الجنس مع امتناع حمله على كل الجنس قال (اثبات العموم بهادور) أقول وذلك
 لان اثباتها يقتضي توقفه عليها ذالاستدلال انما يصح بوجود المزموم على وجود المزموم دون العكس
 والموقوف عليه هو المزموم والموقوف هو المزموم كما في طلوع الشمس ووجودها فاذا استدلل بصحة
 الاستثناء على العموم فقد اعترف بتوقف العموم عليها وقد كانت موقوفة وهو الدور قال (واختلف في
 الجمع المنكر لا شذ في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسجيات) أقول قال صاحب الكشف عامة

أحوط في الاباحه ورد
 بانه على تقدير ثبوتها لا يفيد
 الاغلبية الظن بكونه
 مراداً ولا يعارض تقنين
 البعض على أن عموم
 فإذ نه بكثره الافراد
 لا يقتضي رجحانه والا
 لوجب تقديم العام على
 الخاص فيما تعارضاً على
 الإطلاق وما قيل زجج
 العام في سورة التعارض
 بوجوب ابطال المعارض
 بخلافه هناك ليس بشئ
 لان الابطال أعنى النسخ
 والتخصيص لا يلزم من
 الترجيح بل من التعارض
 فعموم الفائدة وكثرة
 التناول ان صلح مرجحاً
 لجل اللام على أحد
 محتمل فاشك أنه
 يصلح لصرف الابطال
 اللازم من التعارض الى
 أحد الجانبين وهو
 الخاص ولا فرق بين
 الصورتين والحاصل أن
 لزوم الابطال الذي يدعيه
 هذا القائل من التعارض
 لا من الترجيح ثم كثره
 استعمال الشارع
 الاستغراق في صورة
 تحقق المعهود خلاف
 الواقع والكلام انما هو في
 هذه الصورة وكون
 الاستغراق أحوط انما هو
 بالنسبة الى العامل وأما
 بالنسبة الى اثبات الحكم
 لا مكلف فلا فاما اذا ترددنا

الاحتمال بالنسبة الى ماوراء المعهود وهو ما لا مسامحة له قط (قوله الائمة من قریش) ول بعض المحققين هذا انما وقع في المختصر الكبير لابن الحاجب وتبعه الشارحون واعتبر بعضهم الحفظ بانه ليس هذا اللفظ موجودا في كتب الحديث عن أبي بكر رضي الله عنه وانما في بعضين وغيرهما في قصة الحقيقة قول أبي بكر ان العرب ان تعرف هذا الامر الا لهذا النبي من قریش نعم اخرج أحمد بسند رجاله ثقات لكن فيه انقطاع ان أبي بكر قال لسعد بن عبادة لقد علمت يا سهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لقریش أتم ولاة هذا الامر ففعل هذا مستند من عدري ذلك الى أبي بكر فذكره بالمعنى (قوله قال مشايخنا الخ) مثل فلان يلبس البرود ويركب الخيل ويخدمه العبيد والعرب مطبقون عليه مع القطع بأنه ليس القصد الى خصوص منها ولا استغراق بها فهو لام الجنس والمعهود هو لا الفرد الغريب المعين حتى يكون للعهد الذهني اذ لا يتصور في غير المعين

فالاكثر على أنه ليس بعام لان رجالا في الجوع كرجل في الواحد ان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البديل وبعضهم على أنه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصفة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آفة الا الله لفسدنا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان البعض ولا فائلا به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان في جملة على ما دون الكل اجمالا لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه أو على الكل لكثرة فائده وهذا أقرب لان الجمعية بالعموم والشمول أنسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع بقوله على الاستغراق حل على جميع - فائقه فكان أولى والجواب عن الاول انما انسلم أنه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني أن عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل هو القدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع أنه اثبات اللغة بالترجيح على أن الحمل على القدر المشترك ايهام كافي رجل لا اجمال اذ يعرف أن معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان أريد به أنه موضوع لكل مرتبة وضاعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان أريد أنه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق (قوله ومنها المفرد المهي باللام) قد سبق أن المعرف باللام اذ لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا أن ندل اقرينة على أنه لنفس الماهية كقوله قولنا الانسان حيوان ناطق وللعهد الذهني كقوله أكلت الخبز وشرب الماء فان البعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقدر في الذهن أنه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون والمصنف جعله لتعريف الماهية فكانه أراد بالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقوله للغلام قد دخلت البلد وتعلم أن فيه سوفا

عن الاعتراض بمنع توقف صحة الاستثناء على العموم بل انما يتوقف على زعم المستثنى منه ودخول المستثنى تحته (قوله ولو كان استثناء لوجب نصبه) لما تقررت في علم النحو عدم جواز الابدال ووجوب نصب المستثنى اذا كان في كلام موجب تام بناء على أنه قد شابه المقصود لكونه فضيلة يجي بعقد تمام الكلام وفيه بحث لان ههنا نقباء مع وريال لاله على الانتفاء فان قلت انني المعنوي غير معتبر في صحة الابدال ولهذا قالوا لا يجوز امتنع القوم عن الجبي الا يزيد على البديل قلت ممنوع لتصريحهم بجواز الابدال في قولك قل رجل يقول هذا الا يزيد على المعنى المؤول به الكلام ويمكن أن يدفع البعث بان تعذر الابدال ههنا لكون القضية الشرطية أعني لو كان فيهما آفة الا الله لفسدنا لا ايجاب وان كان مقدمها وتاليها منفيين تقديرا وقوله تعالى لا الله واقع في هذه الشرطية الموجبة ولا اني باعتبارها وشرط اعتبار معنى

الاصولين على أن جمع التثنية اذا كان منكر ليس بعام لكونه ظاهرا في العشرة فمادونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكرا فكان الشيخ يعني نغرا الاسلام بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العام واختار أن الكل عام سواء كان جمع قلة أو كثرة وحاصله أن الجمع المنكر عام عندنا أي متناول لكل عند عدمه وعند وجوده محمول على أشخاص المخصوص وهو الثلاثة وعند بعض من شرط الاستغراق في العموم ليس بعام بل يحتمل على أشخاص المخصوص وان أمكن العمل بالعموم وقال في موضع آخر فالواصل أن الاستغراق شرط عندهم وللأجماع عندنا يظهر فائدة الخلاف في العام الذي خص منبه البعض فعندهم لا يجوز اتهم بعمومه حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية ولهذا ظن بعض الناس أن العام لا يتناول جميع الأفراد عند عدم المنع بقوله جمع من الاسماء وهو نكرة في الاثبات فيتناول جمعها من الجوع لا الكل وليس كذلك فان الشخ قد نص في باب ألفاظ العموم أنه شامل لكل ما يطلق عليه الا أنه لما اشترط حقيقة العموم تناول الكل قال جمع من الاسماء وأقول به - هذا يفضل

لتعريف الماهية نحو
أكلت الخبز وشربت
الماء) وانما يحتاج
تعريف الماهية الى
القرينة لما ذكرنا ان
الاصلي في اللام العهد
ثم الاستغراق ثم تعريف
الماهية (ومنها النكرة
في موضع النفي لقوله تعالى
قل من أنزل الكتاب
الذي جاء به موسى في
جواب ما أنزل الله على
بشر من شيء) وجه
التمسك انهم قالوا ما أنزل
الله على بشر من شيء فلو لم
يكن مثل هذا الكلام
للسلب التلخيص لم يستقم
في الرد عليهم الا ليحيا
الجزئي وهو قوله تعالى
قل من أنزل الكتاب
الذي جاء به موسى
(ولكلمة التوحيد

ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين مهود خارجي لكونه اشارة الى معين (قوله
كقوله تعالى ان الانسان لني خسر الا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة) أي الذي سرق والتي
سرقته به بانماثلين على أن المراد باللام ههنا أعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما في المثال الاول
من الدليل على كون الصفة للعموم (قوله ومنها) أي ومن أنماط العام النكرة الواقعة في موضع ورد
فيه النفي بان ينصب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة أن انتفاء فردهم لا يكون الا بانتفاء جميع
الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم مثل ما في المدارج بل

النفي في الاستثناء ان لا يتغير معنى الكلام باعتبار معنى النفي ولذا قال سيويه لو قلت لو كان معنا احد
الازيد لهلكما لكت فذكرت لانه يصير في معنى لو كان معناه بدلها لكت لان البديل في الاستثناء موجب
بخلاف قولك قل رجل يقول ذلك الازيد على البديل اذ لا يتغير معنى الكلام بان تبدل النفي وتقول انه في
تقدير ما جاء في رجل يقول ذلك الازيد في الآية الكريمة مانع آخر عن حمل الاعلى الاستثناء اذ لو حمل
الاعلى الاستثناء لكان معناه لو كان فيهما آلهة مستثنى عنهم الله لفسد تاريخه هذا يقتضي أنه لو كان فيهما
آلهة غير مستثنى عنهم الله لم يفسد وتعود بالله سبحانه من هذا القول وادخل على الصفة لم يلزم محذور
وثبت المقصود لان انتفاء الالهة الموصوفة بصفة المغايرة ان كان بانتفاء الموصوف وحده فقد حصل
المطلوب وكذلك ان كان بانتفاء الوصف اذ من انتفاء المغايرة يلزم انتفاء التعليل لان المحدود لا يكون عين
الواحد (قوله وقوله تعالى والسارق والسارقة) في التخييل بآية السرفة نظرا لجواز أن يفهم العموم من ترتب
الحكم على الوصف المشعر بالعلية وكذا في التمثيل بقوله تعالى الزانية والزاني الآية على ما وقع في بعض
الكتب فانه يجوز أن يفهم العموم فيه أيضا من تعليق الحكم على الوصف أو من تعهد قاعدة شرعية
كما روي أنه في ما عرّف جرح مع ما روي من قوله عليه السلام حكى على الواحد حكى على الجماعة أو من
تنفيع المناط وهو الغاء، الخصوصية (قوله فيلزمها العموم ضرورة الخ) قد سبق في صدر التقسيم الاول أن
كون عمومها عقليا ضروريا لا ينافي كونه رضيعيا فليرجع اليه (قوله وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة
الوحدة) فيلزم العموم عند قصد نفي الجنس دون الوحدة اذا كان النفي مقصودا بحسب المعنى والافسد
يشدنا كيد اللذات ونقريره كما في لم اضرب رجلا فكذا فانما بمنزلة والله لا ضرب بن رجلا والتصديق أن

اشكال صعب و رد على الامام نفي الاسلام وهو أنه لا يشترط الاستغراق في العموم ومع هذا نقول ان العام
قطبي في مدلوله الخاص وبين الكلامين تناف ووجه الانفصال انك قد عرفت أن ليس معنى عدم
اشتراطه الاستغراق أن يكون قائلا بجواز عدم تناوله جميع الافراد حتى تنافي القول بكونه قطعيا بل
معناه أنه يطلق لفظ العام على العام بعد التخصيص حقيقة كما يطلق عليه قبله وهو لا ينافي القول
بقطعية قبل التخصيص قال (فيلزمها العموم ضرورة أن انتفاء فردهم لا يكون الا بانتفاء جميع
الافراد) أقول ان قبل غير تدبكون عمومها عقليا الاوضاع قلنا الوضع كما عرفت سابقا أعم من الشخصي
والنوعي وقد ثبت عن استعماهم النكرة المنفية أن الحكم منق عن الكثير الغير المحصور واللفظ
المستغرق لكل فرد في حكم النفي وهذا معنى الوضع النوعي لذلك فكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى أن
انتفاء الجنس فرد منهم أنه لا يمكن الا بانتفاء كل فرد ينافي ذلك فان قيل قد صرحوا بانماثلين استعمال الافعال
وضعت له بالوضع الشخصي وهو الجنس أو الفرد قلنا لا ضرر لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما
استفيد من وقوعها في سياق النفي فان قيل اذا فادت العموم بالوضع النوعي فلا يكون مجازا فانه أيضا
موضوع بالوضع النوعي قلنا لا لما عرفت أن الوضع قد عان أحدهما يختص بالحقيقة والاستصحابان ما نحن
فيه من الاول قال (وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة الخ) أقول قد يقصد به ذلك ومع هذا

(قوله ويراد الواحد الخ)
تفريع لما قاله المشايخ
رحمهم الله كطرفيه
وليس باستشهاد لكون
الجمع المحلي مستعملا في
معنى الجنس حتى يرد
عليه أن عدم صحة
الاستغراق لعدم امكان
صرف كل صدقة لكل
فقد لا يستلزم كون
الجمع المحلي باللام
مستعملا في معنى الجنس
الذي هو المطلوب لجواز
أن يكون المعنى أن جميع

الصدقات لجميع الفقراء على طريق انقسام الاحاد على الاحاد والجواب عنه بأنه لو سلم أن هذا معنى الاستغراق والمطلوب هو جواز

التقدير هو اثبات تلك
الكيفية اعني كون الجمع
الحلي للجنس واستقامة
المعنى المذكور واستغراقا
كان أو غيره تصرف في هذا
المطوب نعم لو كان المطلوب
جسوا صرف الزكاة الى
فقير واحد على ما هو
مذهب أبي حنيفة رحمه
الله بنم الدليل على
الشافي رحمه الله في قوله
لا يجوز ذلك لان الجسوا
لا يتوقف على حمله
للجنس ومحل كتب الفقه
ولذلك قال السيد
الشريف قدس سره
كون الجمع الحلي باللام
مستعملا في معنى الجنس
ليس بحاصل وهذا هو
المطلوب لاماد كره من
جسوا صرف الزكاة
الى فقير واحد وذلك
ظاهرا وقال في حواشي
الكشاف ولما استنفيد
منها انتساب الاحكام الى
كل مفرد كما في المفردات
المستغرقة بعينها حكم
بعض الاصوليين بان
الجمع المعروف بسلام
الجنس بطل عنه معنى
الجمعية وان الجمع المعروف
بجواز عن الجنس حيث
لا يصح الاستغراق ولا
انتساب الاحكام الى كل
واحد (قوله ولو لم يحمل
لبطل اللام أصلا الخ)
اعترض عليه بأنه يجوز
أن يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون

رجلان أما اذا كانت مع من ظاهرة أو مقدرة كما في ما من رجل أو لرجل في الدار فهو للعموم قطعا وهذا قال
صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المصنف على
عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع أما الاول فلان قوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى
استفهام تقرير وتوكيد بمعنى أنزل الله التوراة على موسى وأنتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار
أن تعلق الحكم بشرد معين من اشئ تعلق ببعض افراد ضرورة وقد صدبه الزام اليهود ورد قولهم ما أنزل
الله على بشر من شئ فيجب أن يكون المعنى ما أنزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على أنه سلب
كلى يستقيم رده بالايجاب الجزئي اذا ايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل أنزل الله بعض الكتب
رجلا ههنا في سياق النفي وفي سياق الشرط وهو بالايعتبار الاول عام كانه قيل ان صدقت هذه القضية
أعني لم أضرب رجلا فكذا فتأمل (قوله اذا كانت مع من ظاهرة أو مقدرة الخ) قد راد بالنكرة الواقعة
في سياق النفي في الجنس استعمالا لا محوما فيها أحد اوديار وهذا أيضا نص في العموم كالتي مع من ظاهرة أو
مقدرة نص عليه في فصول البدائع (قوله باعتبار أن تعلق الخ) يريد أن جزئية القضية باعتبار
المآل وان كانت شخصية في الظاهر (قوله وقد صدبه الزام اليهود) روى سعيد بن جبيران رجلان
اليهود يقال له مالك بن الضعيف حاصم النبي صلى الله عليه وسلم عكة فقال عليه السلام له أشرك بالذي أنزل
التوراة على موسى عليه السلام أما تجرد في التوراة أن الله تعالى يبعث الخبير السجين وكان خيرا ههنا
نغضب فقال ما أنزل الله تعالى على بشر من شئ وفي القصة أن اليهود لما طابوه على ذلك قال أغضبني محمد
عليه السلام فقلت له ذلك فقالوا الهوانت اذا غضبت تقول على الله غير الحق فترجموه عن الخبر به وجعلوا
لا تكون عامة كما اذا قيل ان لم أضرب رجلا فكذا فظهر أن النكرة في سياق النفي نعم مالم يقصد بها اني صفة
الوحدة انما تفيد العموم اذا كان النفي مقصودا بحسب المعنى أيضا ولم يكن المقصود توكيد الانبئات
وتقريره كما في المثال المذكور فإنه بمنزلة قوله والله لا أضرب رجلا كما سيأتي قال (أما الاول فلان قوله تعالى
قل من أنزل الكتاب الخ) أقول قال تعالى وما قدروا الله حتى قدره انفا واما أنزل الله على بشر من شئ قل
من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى فورا وهدي للناس نحوه لونه قراطيس تبتدونها وتخفون كثيرا علمتم
مالم تعلموا أنهم ولا آباؤكم قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون قالوا ضمهير قدروا وقالوا راجع الى اليهود أي
ما عرفوا الله في معرفته في شأن رآقته بعباده لانهم أنكروا لوحى الهامى وهو نعمة العظام ومنه
الجسام على كافة الامم ادنى شأن غضبه على المعادين حين سبوا على انكار النبوة فجعلوا أنفسهم
الحيثية محلا لخلول مخط الله تعالى عليهم فقد روى أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال لابن الضيف
وكان من أجيال اليهود وهل تجرد في التوراة ان الله تعالى يبعث الخبير السجين فانت الخبير السجين فغضب وقال
ما أنزل الله على بشر من شئ مبالغة في انكار نزول القرآن ودف نبوة النبي صلى الله عليه وسلم فآزها
واراد تحتها فو بعضهم بغيرهم التوراة حيث جعلوا قراطيس وأراد ما متفرقة لئلا تاتي لهم ما أرادوه من
الاباء والاشقاء وقيل راجع الى قريش وأزهم التوراة لانهم معروا بالمدنية من اليهود ذكر موسى
عليه السلام ونزول التوراة وعلى التقديرين فالاستفهام في قوله من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى أي
بالتوراة ليس على حقيقته بل للتقرير أى حمل المخاطب على الاقرار بضمهم ما دخلت عليه كلمة الاستفهام
وإنما يعلم من ذلك الحكم فيكون تكديبا لهم في قوله من أنزل الله على بشر من شئ فينبغي أن يكون
مرادهم السلب الكلى ليكون الايجاب الجزئي مناقضا له اذ لا تافض بين الجزئيتين وتحرر بالمقام أن في
قولهم ما أنزل الله على بشر من شئ نكرتين واقعتين في سياق النفي ويمكن تفسير بالسلب والايجاب من
النكرتين حتى يكون في الآية النكر بعبارة بيان مستقلة لان على عموم النكرة في سياق النفي بيان أن قوله

على أن يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون

لا فرق على هذا التفسير بين المعرف

والمنكر أعني بين قوله
لا أزوج النساء ولا
أزوج نساء فلا يكون
حرف اللام معمولاً
أصلاً وأما كونه للإشارة
إلى حصول المعنى في
الذهن فما لا يفيد بالنظر
إلى الحكم الشرعي فائدة
معتادها وإذا عدل عن
الجمع إلى الجنس كان
معمولاً بصرف اللفظ إلى
المعنى الآخر لا كونه
إشارة إلى حضور الجنس
كأنهم فاعترض (قوله
وهذا معني كلام الخ)
حيث قال إن مثل لأزوج
النساء لا أشترى الثياب
يقع على الأقل ويحتمل
الكل لأن هذا جمع سار
يجاز عن الجنس لا إذا
أيقيناه جوعاً الغارف
العهد أسلاوان جعلناه
جنساً سني حرف اللام
لتعريف الجنس وبني
معنى الجمع في الجنس من
وجه فكان الجنس أولى
والمعنى من هذا
الكلام إن صيغة الجمع
تدل على الكثرة السني
فوق أصل الكثرة على
الإطلاق من ثلاث فصاعداً
واللام تدل على معهودية
تلك الكثرة فإن كان
هناك عدد معين من
الكثرة معلوم عند المخاطب
فاللام تدل عليه وتكون
للعهد الخارجي واللام

على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وإنما قال الإيجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لأن الكلية
والبعضية هنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم وأما الثاني فلأن قولنا لا إله إلا الله كلمة
توحيد أجماعاً فلا يمكن صدر الكلام نفياً لكل معبود بحق إما كان إثبات الواحد الحق تعالى توحيداً
وللاشارة إلى هذا التقرير قال ولكلمة التوحيد دون أن يقول وقولنا لا إله إلا الله واضحة الاستثناء
فإن قلت لمفسرت الإله بالمعبود بحق لزم استثناء شيء من نفسه لأن الله تعالى أيضاً لم يعبود بالحق
على ما صرح به قلت معناه أنه علم للمعبود بالحق الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم
الإله لأنه اسم لهذا المفهوم الكلي كإله ثم لا يخفى أن الاستثناء هنا يدل من اسم لعل المحل والخبر
محذوف أي لا إله موجود أو في الوجود إلا الله فان قلت فلا قدرت في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي

مكانه كعب بن الأشرف وفيه روايات أخرى (قوله لأن الكلية والبعضية الخ) يعني أن الموجبة
والسالبة من صفات القضية فلو قل - البية كلية وموجبة جزئية لاقتضى أن تكون الكلية في جانب
المحكوم عليه صريحاً بخلاف الإيجاب والسلب (قوله من اسم لعل المحل) ولا يجوز إبداله منه على اللفظ
لأن من الاستغراقية المقدره ههنا والتي لئني الجنس لا تدخلان إلا في المنكرات فتوعدت البدل ههنا
على اللفظ والبدل في حكم تكرير العالم كمت مدخل الأيا بما على العلم وهو ممنوع لا متنازع دخول ما هو
موضوع لاستغراق الجنس وما هو موضوع لنفي الجنس على ما ليس بجنس كذا ذكره أبو علي لكن التعليل
المذكور لا يطرد في نحو لرجل في الدار لرجل فاضل فإنه يجوز إبداله على اللفظ أجماعاً فالأولى أن يقال
لا نسلم انما يجوز الإبدال على لفظ اسم لأن أعماله فيما بعد لا يقتضي بقاء نفيه بعد هذا إذا لم يعمل إلا لئني
ومعنى الاقتضى زوال نفيه فيلزم التناقض ثم الإبدال على المحل يقتضي الرفع لأن الامن داخل المبتدأ
والخبر وفي بعض شروح المفصل ما يقتضي جواز النصب حيث قال يجوز في نصب صفة اسم لا وجه
آخر وهو أن يكون محمولاً على محل النفي لأن محل النصب بالنفي الذي هو للمضارع ان وفيه بعد
واعترض على جعل الاستثناء أعني المستثنى بدلاً من اسم لا بيان البدل هو المقصود بما نسب إلى المتبوع ودونه
والمنسوبة إليه ههنا ونفي الوجود فيلزم أن يكون الله سبحانه وتعالى مقصوداً بنفي الوجود وهو كفر صريح
واجب بان البدل ههنا هو لفظ الإله بمعنى غير أنهم أطلقوا على الله تعالى مجازاً الكونه معرباً بآراءه

ما أنزل الله على بشر من شيء حاصله سالبان كليهما متلازمان أحدهما الاثني من الكتب السماوية بمنزلة
على بعض البشر والاخرى لا واحد من البشر بمهبط للوحي وقوله من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى أي
بل أنزل الله التوراة لموسى عليه السلام وأنتم معترفون به بما هو على نوع البشر حاصله موجبتان
جزئيتان أحدهما بعض الكتب السماوية أنزل على بعض البشر وهي تناقض لاثني من الكتب السماوية
بمنزلة على بعض البشر والاخرى بعض البشر مهبط للوحي وهي تناقض لا واحد من البشر بمهبط للوحي
فكانه قيل قولكم لاثني من الكتب السماوية بمنزلة على بعض البشر كاذب صدق نقيضه وهو بعض
الكتب السماوية منزل على بعض البشر وكذا قولكم لاثني من البشر مهبط للوحي كاذب صدق نقيضه
وهو بعض البشر مهبط للوحي فعمل أن الإيجاب والسلب بل الموجبة والسالبة كانت حاصلة في الكلام
تقدير الكن في بعض المقامات فديكتفي به المادة ويقوض تصور اللفظ السامع قال (وإنما قال
الإيجاب والسلب دون الموجبة والسالبة الخ) أقول يعني أن الموجبة والسالبة من صفات انقضائية فلو
ذكرها لاقتضى أن تكون الكلية والجزئية في جانب المحكوم عليه صريحاً وليس كذلك بخلاف
الإيجاب والسلب فإمهما لا يقتضيان ذلك صريحاً ولا يجوز أن يكون الاستثناء مفرغاً أو مفرغاً موقع الخبر قال
هذا مرتب بقوله (ثم لا يخفى أن الاستثناء ههنا يدل من اسم لعل المحل الخ) أقول يعني أن الاستثناء

فتكون المعهودية التي تستفاد من اللام الكثرة العامة المستغرقة فتسقط الأمثلة إذا أيقينا اللفظ جمعاً فبالمورد

معناه لا أضرب رجلا
 لان اليمين للمنع هنا اعلم
 ان اليمين اما للعمل أو
 للمنع ففي قوله ان ضربت
 رجلا فعبدى حر اليمين
 للمنع فيكون كقول
 لا أضرب رجلا فشرط
 البر أن لا يضرب أحدا
 من الرجال فيكون للسلب
 الكلي فيكون عاما في
 طرف النبي وانما قيد
 بقوله اذا كان الشرط مثبتا
 حتى لو كان الشرط منقبا
 لا يكون عاما كقوله ان لم
 أضرب رجلا فعبدى حر
 فعناه أضرب رجلا فشرط
 البر ضرب أحد من الرجال
 فيكون للايجاب الجزئي
 الكثرة المعبسة والكثرة
 المستغرقة بكون المراد
 أصل الكثرة الجمعية
 أعني الثلاثة فصاعدا
 فيلغو حرف اللام بالكلية
 واذ اجزاء على الجنس
 وهو يشمل الواحد
 والكثير فيقع على الأقل
 ويشمل الكل واللام
 يدل على تعيين ذلك على
 التقديرين فيكون هذا
 أولى وأصح وأقرب إلى
 الحقيقة وأرجح كيف
 وقد علمت ان التعقيب
 ان اللفظ لا يدل الاعلى
 معناه واللام لا يدل الا
 على معناه وهو التعريف
 والاشارة الى ما يعرفه
 الخطاب من ان المعنى

الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لحط المشركين في اعتقاد نه دد الالهة في الوجود لان القرينة
 وهي نفس الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد يسهو بيان وجوده ونفي غيره
 لا يبين امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز أن يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي
 الوجود عن الهة سوى الله تعالى لا على نفي معارضة الله عن كل اله (قوله والسكرة في موضع الشرط) يريد ان
 الشرط في مثل ان فعلت فعبد حرا او امرأته طالق لليمين على تحقيق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط
 مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا أضرب رجلا وان كان منقبا مثل ان لم
 أضرب رجلا فكذا فهو يمين للعمل بمنزلة قولك والله لا أضرب رجلا ولا شأن بالسكرة في الشرط المثبت
 ولا يشك ان غير الله تعالى مقصود بنفي الوجود فلا محذور وهذا الجواب ضعيف لان حمل الاعلى غير في مثل
 هذا الموضع ضعيف كما تقر في النحو وايضا قد صرح الضاء بان البدل في باب الاستثناء مخالف لسائر الابدال
 بامر من عدم اشتراط التضمير مع وجوده في بدل البعض والثاني مخالفه بحكم المبدل منه اثباتا ونفيا
 و يظهر من هذا ان البدل نفس المستثنى فاصح في الجواب ان صدق تعريف البدل عليه باعتبار ان
 الوجود مثلا منسوب الى المبدل منه والبدل معالكن النسبة الى الاول بالسلب والى الثاني بالاجاب
 والثاني هو المقصود ونظيره ما ذكره الشريفي في حواشي المطول في توجيهه صرف الحكم الى المطلوب
 في بل على مذهب الجمهور (قوله لان هذا رد لحط المشركين) اعترض عليه بان الرد لحطهم في
 اعتقادهم بنفي الامكان ابلغ لما فيه من اثبات الشيء بيبينه على ما هو الطريقة البرهانية وقد يجاب بان
 الخطاب بكلمة التوجيه عام قبلها وغيرهم فرع ما يدل عن هذا المعنى غير البليغ فالاحوط ما ذكره
 الشارح (قوله ولان القرينة الخ) يريد ان المتبادر من نفي الجنس في الوجود لاني الامكان فنقد بر
 المتبادر ارجح فان قلت اذا قدر موجودا لا يفهم نفي الامكان عن غيره قلت ذلك النبي مستدل عليه
 بدليل آخر وليس مقصودا بالبيان ههنا على ان المترددين لا يدعون امكان غيره تعالى بدون الوجود
 (قوله عن الهة سوى الله تعالى) الظاهر انه بيان طاسل المعنى لا تنبيه على ان الاعمى غير فان حمل
 الاعلى غير انما يجوز اذا لم يكن تابا لمنكورا غير محصور دال على الجمية وبالجملة اذ لم تعدر الاستثناء

ههنا لا يجوز ان يكون مفرغا بان يكون الخبر محذوف عاما موجودا أو في الوجود ويكون الا الله واقعا موقعه
 كما وقع الازيد موقع الفاعل في نحو ما جاء في الازيد لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله وهو انما
 يحصل اذا جعل الاستثناء دلالا من امم لا على اهل اذ حينئذ يقع الاستثناء موقع امم لا فيكون خبر لا خبره
 فينتفي الوجود عن الهة سوى الله كما هو المطلوب لاعلى نفي معارضة الله تعالى عن كل اله وهو الذي يقبده
 الاستثناء المقرغ لانه لما قام مقام الخبر كان القصد ان نفيه كالحبر فيقيد في معارضة تعالى عن كل اله ولا
 يحصل به التوحيد قال (ولاشك ان السكرة في الشرط المثبت خاص بقيد الايجاب الجزئي الخ) أقول
 لا يريد ان ههنا ايجابا وسلبا بالفعل على اصطلاح اهل الميزان بل بالتقدير واعتبار حاصل المعنى كما مر في
 الآية المذكورة سواء كان في الجملة او الشرطية ويريد بقوله فيجب أن يكون في جانب النقيض للعموم
 والسلب الكلي ان شرط البر في اليمين الايجابية انقضاء الايجاب الجزئي فضلا عن الايجاب الكلي حتى لو
 ضرب رجلا فقط في هذه الصورة حيث فيلزم السلب الكلي ضرورة وكذا يريد بقوله فيجب أن يكون في
 جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي ان البر في اليمين السلبية يحصل بالايجاب الجزئي حتى لو
 حصل أكثر منه لم يكن دخل في البر من غفل عن العثور على المرام تبع الظنون الناسدة والارهام
 قال (معترضا ان قوله ولاشك ان السكرة في الشرط المثبت الخ) أقول يتضمن امرين أحدهما أن
 ههنا ايجابا وسلبا مصطلحين في علم الميزان وليس كذلك فانه لا يقع ههنا للرجل على الضرب لا بالحمل هو

من اللفظ ما هو وهذا يضمحل ما قبل انه يجوز ان يعمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة مع بقاء خاص

أن يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد

مؤمن خبير من مشرك) وقول معروف الآتية وانما يدل على العموم لانني معرض التعليل لقوله تعالى ولا تتكفوا المشركين حتى يؤمنوا وهذا الحكم عام ولو لم تكن العلة المذكورة عامة لماصح التعليل (ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف المشتق لان قوله لا أجالس الا طالما معناه الا رجلا طالما فيم (عموم العلة) فان قوله لا أجالس الا طالما مع عموم العلة ومعناه لا أجالس الا رجلا طالما فان أظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول لا أجالس الا رجلا طالما كان عاما أيضا فان قيل التكررة الموصوفة مقيدة والمقبس من اقسام الخاص فلنا هو

معناه من كل وجه ولا نسلم انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور وتقديره تقدير باطل وان الجمع في المعهود والمستغرق حقيقة وفي الجنس مجاز وذلك لاننا قد عرفت ان اللفظ فيما صدق عليه حقيقة سواء كان بعضا أو كلاً ولذلك صرح جماعة من حدائق العلماء ومهرة الفقهاء بترجيح تعريف الجنس على الاستغراق وفي العهد الذهني لا يدل على المعهود به أصلاً

خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب أن يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والتكررة في الشرط المتفق عام يفيد السلب الكلي فيجب أن يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم التكررة في موضع الشرط ليس الا عموم التكررة في موضع النفي (قوله وكذا التكررة الموصوفة بصفة عامة) وهي التي لا تختص بفراد واحد من افراد تلك التكررة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا طالما فان العلم فالعلم عليه ضعيف كما تقرر في التصور وههنا ليس كذلك (قوله يفيد الايجاب الجزئي الخ) لا يريد أن ههنا ايجابا وسلبا بالفعل على اسطلاح أهل الميزان بل بالتقدير وحاصل المعنى وأراد بقوله فيجب أن يكون في جانب النقيض الخ أن شرط البر في العيين الايجابية انتفا. الايجاب الجزئي حتى لو ضرب رجلا فقط بحث فيلزم السلب الكلي لانه يقتضي السلب الجزئي حتى يرد أن السلب الكلي لا يتصور بدون السلب الجزئي وكذا أراد بقوله للخصوص والايجاب الجزئي أن البر في العيين السلبية يحصل بالايجاب الجزئي حتى لو حصل أكثر منه لم يكن له دخل في البر (قوله ليس الا عموم التكررة في موضع النفي) فيه بحث لان هذا انما يستقيم اذا عيين كون العيين في الاثبات للمنع وهو ممنوع لجواز أن يكون مراد القائل بان قتل كافر اعدى حرق الكافر وتخوير العبد شكره اللهم الآن يقال مراده ثبوت الحصر المذكور على ما ذكره المصنف أو يقال ما ذكره حكم باعتبار الغالب أو يقال عموم التكررة في مثله ليس لوقوعها في موضع الشرط والكلام فيه قائل (قوله وهي التي لا تختص الخ) كانه أشار بتفسير عموم الوصف الى جواب ما يشبههم من أن صفة التكررة لا تكون الا تكرر مثلها وانما يجوز عمومها حال كونها مضافة دون أن تكون موصوفاً فمثال التكررة الموصوفة لا تعم الا بشرط الموصوفية وحاصل الجواب المشار اليه أن المراد بعموم الصفة غير المعنى الذي اعتبر في الفاظ العموم المحوثة عنها لكن هذا انما يتم اذا لم يكن العموم الخاص للموصوف مثل العموم الكائن من الصفة كما يدل عليه ظاهر كلام أبي المعين على

ولا بالاشتقاق بان يقال الرجل ذو ضرب أو ضارب أو مضروب ولا بالعكس ولا انتزاع بمثل هذا ولا ايجاب ولا سلب شرطيين وثانيهما أن قوله الايجاب الجزئي اذا ارتفع يجب أن يكون الثابت في طرف النقيض السلب الكلي وكذا اذا ارتفع السلب ويجب أن يثبت في طرف النقيض الايجاب الجزئي فان أراد به عدم جواز ثبوت السلب الجزئي في الاول وعدم جواز ثبوت الايجاب الكلي في الثاني فمنوع لان السلب الكلي لا يتصور بدون السلب الجزئي والايجاب الجزئي لا ينافي الايجاب الكلي وان لم يرد به ذلك فلا يتم كلامه اذ قد يكون ارتفاع السلب بالايجاب الكلي قال (وكذا التكررة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص الخ) أقول اعلم أن القول بعموم التكررة الموصوفة مما قد خرج فيه كثير من علمائنا الحنافية رجحهم الله كما ذكره الشارح رحمه الله في مباحث الاستثناء وقال صاحب الكشف واعلم أن الوصف من أسباب التخصيص والتقييد في النفي والاثبات جميعا فان قولك رأيت رجلا طالما أخص بالنسبة الى رأيت رجلا وكما ازداد وصف في الكلام ازداد التخصيص وهذا هو موجب اللغة ومذهب عامة أهل الأصول واذا ثبت هذا عرفنا أن هذا الأصل لا يطرد في جميع الموارد ثم قال وقد كنت في مجلس شيخنا مولانا حافظ الدين وكان المجلس خاصا بالعلماء النصارى بالفضلاء الحدائق المهرة اذ جرى الكلام في هذه المسئلة فقال بعض الاكابر منهم التكررة الموصوفة تختص بالاستثناء من النفي وبكلمة أي دون ما عداها وتعمد بقوله ما ذكرنا من المسائل والنظر في مقابل بدموع ولم يجب أسد جوابا شافيا وأقول فيه بحث لانه ان أراد بكون الوصف من أسباب التخصيص والتقييد كونه كذلك في الجملة فسلم ولكن لا يصح قوله وكما ازداد وصف في الكلام ازداد التخصيص وان أراد أنه كذلك مطلقا فمنوع اذ قد يكون الوصف بما هو من خواص الجنس فيفيد زيادة العموم والشمول كما ذكرنا في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر

جماعة من حدائق العلماء ومهرة الفقهاء بترجيح تعريف الجنس على الاستغراق وفي العهد الذهني لا يدل على المعهود به أصلاً

الشرعي كما ذكره المصنف
 وجه الله وبينه السيد
 الشريف قدس سره
 هذا هو التحقيق الحقيقي
 بالقبول والمسمى الذي
 لا يسوغ عنه العدول
 (قوله والا كثر على أنه غير
 عام الخ) وهم العراقيون
 من أصحابنا الحنفية
 بناء على شرط الاستغراق
 في العام ومن لم يشترطه
 فيه كحنفية ماوراء النهر
 فهو عام عندهم قال بعض
 الأفاضل واخراجها عنه
 على هذا الرأي ليس على
 ما ينبغي (قوله لا الله الخ)
 أجيب عنه بجمع كونه
 استثناء بل المعنى لو كان
 فيها آلهة غير الله
 وصف بالاعتذار الاستثناء
 لعدم شمول مقابها لما
 بعده وادلالته على
 ملازمة الفساد كونها
 فيها مدونه والمراد ملازمته
 لكونها مطلقا أو معه
 جلالها على غير كما استثنى
 بالاجتماع (قوله لسلب
 العموم) أي رفع الإيجاب
 الكلي ونفي الشمول لأن
 نفي الإيجاب الكلي
 وقعه وسلبه سلبا بسيطا
 من غير دلالة على كون
 السلب كليا أو جزئيا
 فلا يكون فيه دليل على
 نفي الرتبة على مذهب
 إليه المعتزلة وغيرهم
 من المبتدعة والمحقق أن

ليس مما يختص واحد دون واحد من الرجال بخلاف ما إذا حلف لا يجالس الأرجل داخل داره وحده
 قبل كل أحد فان هذا الوصف لا يصدق الأعلى فردا واحدا استدلالا على عمومها وجهين الأول الاستعمال
 في قوله تعالى ولعبسوا مؤمنين من مشرك وقول معروف بن خربوذ من صدقة يتبعها أذى للقطع بان هذا
 الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبسوا مؤمنين وقم في معرض التعليل للنهي
 عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من أن الجمع المعروف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة
 لا يلائم عموم الحكم وفي هذا إشارة إلى الرد على من زعم أن عموم التكرار الموصوفه تختص بغير الخبر
 ما سيأتي فتأمل (قوله بخلاف ما إذا حلف) اعترض عليه بان هذا من قبيل قولهم من دخل هذا الحصن
 أو لافله كذا أو سيصرح بأنه عام على سبيل البدل وأجيب بان البدل من عام قطعا وهذا الوصف لا يبطئه
 بخلاف رجل فإنه خاص وهذا الوصف لا يجعله عاما وبالجملة هذا الوصف عام بحسب المفهوم خاص بحسب
 الصدق والوجود فحين قرن بالعام المصطلح اعتبر جهة عمومه وحين قرن بالخاص اعتبر جهة خصوصه
 هذا أو لا يظهر أن يكون المحترز عنه مثل أقيمت رجلا (قوله وقول معروف الخ) قول معروف أي رد جميل
 ومغفرة أي تجاوز عن الحاح السائل أو نيل المغفرة من الله سبحانه بالرد الجميل أو عفوه من السائل بان
 تذر ويقتضيه فان قلت هب أن الابتداء بقول صح مع كونه تذكرا لا اختصاصا به بالصفة فما المصح
 في المعطوف أعني مغفرة قلت المصح ههنا هو الوصف المعنوي لما بين من تفسيرها أنها إمام الله أو من
 المسؤول أو من السائل (قوله فيجب عموم العلة ليللائم عموم الحكم) فيه بحث لأن عموم الحكم انما يقتضي
 العموم في المشترك لا في العبد مؤمن ولو سلم فهو استدلال بالمثل الجزئي على الحكم الكلي أو لا كثرى فلا
 ينتقض بلواز أن يكون العموم ههنا بخصوص المادة اللهم إلا أن يقال المقصود بالمثل مجرد بيان الوقوع
 أو عدم الاختصاص بموقع الاستثناء أو نحوه فليتأمل (قوله وفي هذا إشارة إلى الرد على من زعم الخ)
 أجيب عنه بان مراد الزاعم ان العموم على سبيل الاطراد في التكرار الموصوفه تختص بما ذكره وحينئذ
 لا يرد الراد الاطراد في مطلقها الانتفاضة بقولك لا تكن اليوم الأرجل كوفيما ولا تر وبن اليوم الامراة
 كوفية وأجاب الشيخ اكل الدين في شرح البرزوي عن هذا الانتفاض بان الاصل مطرد الا انه يختلف
 بطبر بخلافه وقد يكون لدفع احتمال ارادة الوحدة فيفيد الشمول كافي قولنا لا أجالس الأرجل عالما
 فانه لو قيل لا أجالس الأرجل لا احتمال أن يراد به الواحد فلما وصف زال ذلك الاحتمال وسيأتي لهذا زيادة
 تحقيق ان شاء الله تعالى ثم ان نفي الاسلام وشمس الاثمة وسائر الحقائق لم يقولوا ان التكرار الموصوفه
 اصفة عامة مطلقا بل جعلوا الوصف العام من أدلة العموم كالألف واللام فانهم جعلوهما من أدلة العموم
 مع أن كل معرف بما ليس بعام مطلقا بالاجماع فكما أن اذنتهم ما العموم مفروض الى المقام وموقوف على
 القرينة فكذا هذا يؤيده ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من وجهي الاستدلال حيث خصا بعض
 الاوصاف والحاصل الذي ذكره الشارح رحمه الله في آخر هذا الكلام فان قيل قد انفقوا على أن الوصف
 في الاستثناء من النفي يفيد العموم وليس كذلك والواجب الجمالسة مع كل عالم اذا قال لا أجالس الأرجل
 عالما قلنا الاستثناء من الحدس ابحاثه والعموم انما هو بالنظر اليها فانك اذا قلت لا أجالس الأرجل لا يباح
 لك الجمالسة رجلين فلما قلت الأرجل عالما أصبح لك أن تجالس من شئت من العلماء حفظ هذا ولا تضعه
 بالذهول فانه من أسرار علم الاصول قال (بخلاف ما إذا حلف لا يجالس الأرجل داخل داره وحده الخ)
 أقول فيه بحث لا نستعرف أن قواهم من دخل هذا الحصن أو لافله كذا عام على سبيل البدل عند
 المصنف رحمه الله وهو أيضا من هذا القبيل ويمكن أن يدفع بان من عام قطعا وهذا الوصف لا يبطئه
 بخلاف رجل فإنه خاص وهذا الوصف لا يجعله عاما وتحققه أن هذا الوصف بحسب المفهوم يمكن تناوله

القضية بمعنى أنها ليست
بمقتضية في نفس الامر
يكون سلبا كلبا وهو
الظاهر فيما نحن فيه لان
الجزئي لا يفيد فائدة على
أن هذا ينبغي أن يكون
مجازا عن الجنس فهو
لعموم السلب كقوله تعالى
فان الله لا يحب الكافرين
فيفيد سلب الحكم عن
كل فرد ولكنه لا يدل
على نفي الرؤية بل على نفي
الادراك المستلزم
للحاطة كما في قوله تعالى
ان المدر كون وهو اخص
منها ولئن دل فهو ومؤول
بمادل عليه الآيات
البيانات والجميع الجليات
ومذهب السلف وأهل
السلامة في النصوص
التي لا يتعلق بها حكم ناجز
عدم الخوض في معناها
والسكون عن طلب
المسراد منها بل الواجب
هو الاقرار بها والتصديق
بموجبها على مراد الله
ورسوله وتقوى بها
التي من أثرها ومن
أزلت اليه فكل من
اثبات الرؤية ونفي ادراك
الابصار ثابت في مقتضاه
وحق بالمعنى الذي عناه
(قوله ولكلمة التوحيد)
فان محبة الاستثناء تدل
على عموم الصدر وقيل
يعني أنه لو لم يكن صدر
الكلام نقبا لكل معبود

أوبكلمة أي أو بالنكرة المستثناة من التثنية الثاني ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر
موصوفه أو لم يذكر مشعر بان مأخذا اشتقاق الوصف عنه لذلك الحكم فيعم عمومه وهذا مراد
من قال الصفة والموصوف كثرة واحذفه ومهما عمومه وبدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا
رجلا يحنث بمجاسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالميا يحنث بمجاسة طالبين أو أكثر وقد يقال في
بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمنقل حكمه انما يؤخذ من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام

الحكم في المستثنى لما ع وهو لا يفسد في الاطراد والمنازع هو انه ليس في وسعه كلام جميع رجال الكوفة
ولا تزوج جميع نساءها عادة وفيه بحث لافضائه أن لا تكون النكرة الموصوفة في مثل لا أجالس الا رجلا
عالميا مما جعل العلة المذكورة وهو أن ليس في وسعه مجاسة جميع علماء الرجال هذا ويمكن أن يقال في
دفع النقص بمثل ما ذكر ان العموم فيه ليس بالنظر الى لزوم التكلم بل بالنظر الى حصول البرهانه يحصل اذا
كلم أحد من أهل الكوفة أبان كان مثلا وكذا العموم في مثل لا أكلم الا رجلا كوفيا بالنظر الى اباحة التكلم
لا الى لزومه وهذا التوجيه يندفع ما ذكره الشارح من انتفاء العموم في مثل لا يجالس رجلا عالميا في
مثل لا يجالس الا رجلا يندخل داره وسده قبل كل أحد فليتمأمل (قوله ان تعليق الحكم بالوصف المشتق الخ)
قيل فيفيد الوصف بالمشتق مستدركا اذ تعليقه بالوصف الذي في معنى المشتق مشعر بما ذكره أيضا
ويمكن أن يقال مراده بالمشتق المشتق بحسب المعنى سواء وجد الاشتقاق بحسب اللفظ أيضا أم لا لكن
فيه بحث وهو أنه لو صح لوجب العموم في قوله لا يجالس رجلا عالميا اللهم إلا أن يصار الى التوجيه الذي
ذكره وأما الجواب الذي نقلته الآ من شرح البرزوي فقد عرفت ما فيه والحق أن عموم النكرة
الموصوفة بصفة عامة أكثرى لا كل على ما صرح به فيما بعد (قوله وبدل على هذا الاصل) أي على أن
النكرة الموصوفة بصفة عامة ثم لا ينبغي أن الله لالة المذكورة انما هي في النكرة المستثناة من التثنية
وكذا البيان المذكور بقوله وقد يقال بقوله والوجه ما أشار اليه شمس الاغة تم تحقيقه لا يحنث

تمت دعا على سبيل البدل خاص بحسب الصدق والوجود فحين قرن بالعام المصطلح اعتبر جهة عمومه وحين
قرن بالخاص اعتبر جهة خصوصه فليتمأمل قال (وفي هذا الإشارة) أقول أي في الاستدلال على العموم
بالاستعماز في هذين المثالين قال (وبدل على هذا الاصل أنه لو حلف الخ) أقول فيه بحث لان هذا
الاصول لو صح لوجب العموم في قوله لا أجالس رجلا عالميا فالوجه أن يكتفى بالوجه الاول فان قيل هذا
الوجه مختص بالاستثناء كما أشار اليه الشارح رحمه الله بقوله الآتي والوجه ما أشار اليه شمس الاغة الخ
قلنا لا عموم للحكم ولالله في صورة الاستثناء بل العام حكم الاباحة فقط كما ذكرنا قال (وقد يقال في بيان
ذلك ان الاستثناء ليس بمنقل الخ) أقول القائل صاحب الكشاف حيث قال ثم النكرة منه تقريرا
والاستثناء ليس بمنقل بنفسه فيؤخذ حكمه من صدر الكلام وهو موضع نفي فليتمم ما دخل من النكرة
تحته ضرورة وقوعها في موضع النفي فصارت في التقدير كانه قال لا أكلم رجلا كوفيا فلما كان المستثنى وهو
الرجل الكوفي عام في صدر الكلام لكونه نكرة واقعه في موضع النفي بقى كذلك بعد الاستثناء لانه عين
ما دخل تحت صدر الكلام وهذا مؤيد بما ذكره محمد رحمه الله في الجامع لو قال لا امرأتين له كلما طافت
بطلاق واحدة منكورة فهي طائق فانه من نين طلقت كل واحدة منهما واحدة وكان ينبغي أن تطلق
احداهما غير معين وكان الخيار الى الزوج قال القاضي أبو حازم لان قوله فهي كفاية عن الواحدة المذكورة
سابقا فصارت صرح بالواحدة وعند التصريح بها يقع طلقة واحدة على احداهما غير معين فكذلك
هذا لان الواحدة المذكورة في الشرط نكرة في موضع النفي فتم والكفاية وهي قوله فهي لان استقلال
بنفسها ولا يفيد اذا قطعت عن أول الكلام فلا بد أن يؤخذ حكمها من أول الكلام لتصير مفسدة ولما

من النسق وليس كذلك
 كما تقرر عند الحنفية
 (قوله والنكرة في موضع
 الشرط) قبل عليه عموم
 النكرة في موضع الشرط
 ليس الالمام ومهافي
 موضع النسق وذلك لان
 الشرط في مثل ان فعلت
 فعبدته حر ليمين على
 تحقيق نقيض مضمون
 الشرط فان كان مثبتا
 فهو عين للمنع وان كان
 منقيا فهو للحمل ولا شك
 ان النكرة في الشرط
 مثبت خاص فيبيد
 الايجاب الجزئي فنقيضه
 السلب الكلي والعموم
 وفي الشرط المنفي بالعكس
 ورد بان الحصر ممنوع
 بل واز ان يكون المراد في
 مثل قوله ان قلت كافرا
 فعبدى حر الرجل عليه
 لكفره ونحوه العبد
 شكره (قوله النكرة
 الموصوفة بصفة عامة
 الخ) قبل عليه ليس كل
 وصف يصلح قرينة
 للعموم للقطع بانه لا عموم
 في مثل لقيت رجلا طالما
 ووالله لا جالس رجلا
 طالما ولا تكن اليوم رجلا
 كوفيا ولا تزوجن امرأة
 كوفية بل يصدق الخبر
 ويحصل البر واحسد
 والقسر بنسبة لا تعصم في
 الوصف للقطع بان العصد
 في مثل عمرة خير من جرادة
 وكره رجلا لامرأة

عامة لوقوعها في سياق النقي لان المعنى لا اجالس رجلا طالما ولا رجلا غير ذلك الارجل العالمولا
 يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الارجل والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان
 النكرة اذا كانت غير موصوفة بالاستثناء بامم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة بالاستثناء
 بصفة النوع فيخص ذلك النوع بصير ورنه مستثنى وتحقق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية
 بصورة الاستثناء فليتهم (قوله ولا يخفى ان هذا البيان الخ) هذا الجواب نقض اجالي للدليل المذكور والحل
 منع بقائها طالما بناء على زوال علة العموم بالاستثناء وهي الوقوع في سياق النقي (قوله حيث قال ان النكرة
 اذا كانت الخ) قبل فيما ذكره تحمك خلفاء الملازمين الذين ذكرهما اذ يجوز ان يراد في الاول لا اجالس
 الاجنس الرجال وفي الثاني لا اجالس الارجل واحدا موصوفا بصفة العلم والجواب عن الاول ان المستثنى
 منه اذا لم يكن مذكورا يقدر من جنس المستثنى بقدر ما يصح الاستثناء فيكون تصديرا لكلم لا رجلا لا
 اكلم الرجال الارجل فالوكان المستثنى طالما يلزم استثناء الكل من الكل وهو فاسد فان قلت فليقدر المستثنى
 منه انسانا بل يصح العموم في المستثنى قلت الاضمار للضرورة وهو يتدفع بما ذكرنا فلا حاجة الى اضمار
 ما هو منه اعم منه كذا ذكره صاحب الكشاف في حواشيه عليه وعن الثاني ما ذكره الشيخ ابو المعين في
 شرح الجامع الكبير وهو ان الحكم في النكرة الموصوفة منعلق بالصفة دون الذات لسقوط اعتبار
 الذات بدون الوصف وسيرورتها معتبرة بوجود الوصف فكانت هي المعتبرة والمقصود بالذات دون الذات
 فاعتبر تعميمها دون توحيد الذات الا يرى ان من قال اذا رايتني عبد ابقا فرده لا يفهم منه الا العموم
 لان المقصود في مثل هذا الموضع الصفة المقرونة باسم الذات وهي تعميم فعممت النكرة بتعممها الا اذا
 نص على اعتبار التوحيد بان قون به لفظ الواحد لان التعميم كان يضرب دلالة وهو ساقطة الاعتبار مع
 النص ولكن هذا فيما اذا كان المذكور نكرة لا تتعين عند المنكلم والسامع الا عند وجود الصفة طالما

عم المكنى لعدم استقلالها صارت الكنايات عامة ايضا فلما كررنا حالها بطلانها فثبت في الاول ومن
 حكم المعين الاول اطلاق كل امرأة صارت محلها بطلانها وقد سارتنا كذلك فلذلك طلقنا بخلاف التصريح
 بقوله فواحدة منكم طالما لان الواحدة مستقلة بنفسها وقد وقعت في موضع الاثبات فخص فصار حالها
 بطلاق واحدة منها لا غير فلا تطلق الواحدة منها الا غير فلا تطلق الواحدة غير معين بوضع جميع ما ذكرنا
 انه لو قال ز يبت طالما ثلثا عمره طالق ثم تطلق عمرة الواحدة لان قوله وعمرة طالق مفهوم المعنى مفيد
 بنفسه فلا يحتاج الى تعريف حكمه مما سبق بخلاف قوله وعمرة لانه غير مفيد بنفسه فلا بد ان يؤخذ
 حكمه مما سبق هذا كلامه وانت تشير بان ما ذكره الشارح رحمه الله من جريان هذا البيان في مثل
 لا اجالس الارجل الجواب الثاني لا تحقيق فيه وايضا لم يتعرض لما ذكر من التأييد بالمسائل واقول والله
 التوفيق سلمة ان الاستثناء ليس بمقتل بل حكمه انما يؤخذ من صدر الكلام لكن لا على الوجه الذي
 ذكر في صدر الكلام بل ان كان مثبتا فيه اخذ في الاستثناء على وجه النقي وبالعكس وفيما نحن فيه قد كان
 مذكورا فيه على وجه النقي فاذا فالعموم عنه وبعدما استثنى كان مثبتا فكان ينبغي ان لا يهم فان اراد بكونه
 عين ما دخل تحت صدر الكلام كونه عينه بحسب اللفظ فسلم لكنه لا يفيد وان اراد كونه عينه بحسب
 الحكم فمتنوع كيف ومن جملة احكامه انه في الصدر منقوب وبعد الاستثناء ليس كذلك والعموم انما يستفاد
 من وقوعها في سياق النقي فظهر ان علة العموم ليست ما ذكره من التأييد بالمسائل فلا يصح للتأييد لا تنفاء
 المخالفة بين حكمي الكلامين فيها كما كانت في الاستثناء قياسا عليها قياسا مع القارئ كما يظهر من نظرها
 بالتأمل الصادق قال (وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الارجل معناه
 الارجل واحدا فيجئ بمجالسة رجلين الا انه قد تنضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد
 الجنسية دون الوحدة الخ) اقول فيه بحث لان الاوصاف التي تذكر في هذه المواضع وتفيد العموم كالعالمية

فيكون

والاجناس دون الفرد طالما ان عموم النكرة في غير موضع النقي

ذلك القيد

فيكون لا اجالس الارجل معناه الارجل واحد فيجئ بمجالس رجلين الا أنه قد تنضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص بعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعلقه بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم لكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل عمرة خير من جرادة أو كرم رجلا امرأة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا طالما والله لا جالس رجلا طالما ويحصل البر بمجالس واحد فالماصل ان النكرة في غير موضع التي قد تم بحسب اقتضاء المقام الا أنه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام (قوله خاص من وجه عام من وجه) فان قلت قد صرح فيما سبق ان اللفظ الواحد لا يكون خاصا واما من حيثين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي أهني ما وضع لكثير محصورا ولو احدث بل الاضاني أي ما يكون متناولا لبعض مآثره لفظ آخر لا لمجموعة فيكون أقل تناولا

اذا كانت الذات معينة عند المتكلم غير أنها نكرة عند السامع لعدم المشاهدة فان النكرة ههنا لا تنعم لعموم الصفة كما اذا قال رأيت في موضع كذا رجلا كوفيا لان هذا المذكور تعين ذاته عنده بالعهد السابق فلم يكن سيروا والذات معتبرة متعلقة بوجود الصفة فبصر الاسم النكرة تابعها في الاعتبار فلم يتعمم بتعممها بل بقي متوحدا الى هنا كلامه (قوله الا أنه قد تنضم اليها قرينة) فيه بحث لان العموم في النكرة المسذ كورة لما استند الى القرينة وجب أن لا يذكر في هذا المقام لان الكلام في الالفاظ التي تفيد العموم بحسب الوضع واما ان الدال بالقرينة موضوع فقد عرف جوابه في تحقيقه فيما مر (قوله الى مجرد الجنسية) قيل فيه بحث لان الارصاف التي تذكر في هذا الموضوع وتفيد العموم كالعالمية والكوفية ونحوهما ليست مما يفيد الجنسية التي تتضمنها النكرة بل انما يفيد النوعية نعم يفيد في ارادة الوحدة لكن لا يلزم منه القصد الى مجرد الجنسية فكان الواجب عليه أن لا يتعرض للقصد منها الى مجرد الجنسية بل يقول هكذا الا أنه قد تنضم اليها قرينة على أن ليس القصد منها الى الوحدة فلا يختص بعض الافراد الى آخر ما قال وجوابه أن الوصف اذا نادى في ارادة الوحدة على ما اعترف به في ان المراد بالموصوف مجرد الجنس اعم بمجموع الموصوف والصفة نوع لكن المراد هو الجنس في نفس الموصوف وهذا ظاهرا جدا (قال المصنف فان قيل النكرة الموصوفة الخ) قيل الجواب ضعيف لان قد تحققت فيما مر أن الموصوف بدون الصفة فيما نحن فيه خاص يفهم منه الوحدة والصفة تدفع احتمالها ويجعلها عام فكيف يصح قوله خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد ومن هذا يعلم ضعف جواب الشارح أيضا عن سؤاله اللهم الا أن يقال المراد بالمطلق الذي لا يكون

والكوفية ونحوهما ليست مما يفيد الجنسية التي يتضمنها نكرة هو انما تفيد النوعية نعم تفيد في ارادة الوحدة لكن لا يلزم منه القصد الى مجرد الجنسية التي يتضمنها النكرة مثلا اذا قيل لا اجالس الارجل يفهم منه الوحدة فاذا قيل الارجل طالما يفيد النوعية وانما يفيد مجرد الجنس اذا كان من خواص الجنس كما اذا قال الرجل من بني آدم كما اذا في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحه كما مر فكان عليه أن لا يتعرض للقصد منها الى مجرد الجنسية بل يقول هكذا الا أنه قد تنضم اليها قرينة دالة على أن القصد منها الى الوحدة فلا يختص بعض الافراد الى آخر ما قال قال (المصنف فان قيل النكرة الموصوفة مقيد الخ) أقول الجواب ضعيف لان قد تحققت فيما مر أن الموصوف بدون الصفة فيما نحن فيه خاص يفهم منه الوحدة والصفة تدفع احتمالها ويجعلها عام فكيف يصح قوله خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد ومن هذا يعلم ضعف جواب الشارح أيضا عن سؤاله كما يظهر من النظر في مقاله اللهم الا أن يقال المراد بالمطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد في عبارة المصنف المطلق الواقع في غير صورة الاستثناء وباللفظ الا تحرفي عبارة الشارح رحمه الله غير ما رقع موصوفا ههنا بل وقع مطلقا في

انما هو بحسب اقتضاء المقام نعم انه يكثر في الموصوف بوصف عام اوجب عن الاول بان الاصل مطرد الا أنه يتخلف عنه الحكم لما منع هو أنه ليس في وسعه ملافاة الجميع ومجانسهم ومكاملتهم والتزوج من ولو طاعة فكان من قبيل المقصود وعلى البعض باعادة بيان العموم ليس بالنظر الى الفعل بل بالنظر الى صدق الخبر وحصول البر فانه يحصل اذا التي واحدا منهم أو جالس أو كلفه أو تزوج واحدة وكذا في مثل لا اكام الارجل كوفيا بالنظر الى اباحة التكلم لا الى لزومه وعن الثاني بان الكلام في الالفاظ التي تفيد العموم باسم الجنس لان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فاذا وصفت بصفة عامة أفادت في ارادة الوحدة فيتعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف واذا عرفت عن الوصف بقيت على ما كانت عليه من الدلالة على الوحدة الشخصية والجنس (قوله بصفة عامة لا يختص بفرد واحد من افراد الموصوف) احتراز عن

نحو لا يجالس الارجل يدخل داره وحدة قبل كل واحد وليس المراد من عموم الصفة المعنى المعبر في اللفظ العام فلا يرد أن صفة النكرة

تذبحوا بقرة (و يثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو رأيت رجلا

لا تكون التكررة مثلها فاذا جازعوه ما حال كونها صفة فبال التكررة الموصوفة لانهم وحدها (قوله عندنا الخ لقوله تعالى ولعبد مؤمن الخ) اشارة ليرد من زعم أن عموم التكررة الموصوفة يختص بغير الخبر أو بكلمة أي أو بالتكررة المستتناة من النبي للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبيد مؤمن وكل قول معروف (قوله فيعم عموم العلة الخ) فلا يبحث بمجالسة عالمين وأكثر بخلاف قوله لا يجالس الارجل حيث يبحث بمجالسة رجلين لان التكررة اذا كانت موصوفة بالاستثناء بصفة النوع فيتناول ذلك النوع لصيرورته مستثنى واذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيخص به فان قيل يجوز في الاولى أن يراد لأجالس الارجل موصوفه بصفة العلم وفي الثانية لأجالس الرجال فهذا الفرق تحكم قلنا الحكم في التكررة الموصوفة متعلق بالصفة دون الذات لسقوط اعتبارها بدون الصفة فكانت الصفة هي المتعبرة والمقصود بالذكر فاعتبرنا بمهادون

بالإضافة إليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون وأولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه ذكر ابن الحاجب ان التصديص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ بغير تعدد مسمياته مثل العشرة (قوله والتكررة في غير هذه المواضع) أي النبي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان التكررة المصدرة بلفظ كل مثل أكرم كل رجل والتكررة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقوله هم مرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عام ثم التكررة اذا كانت خاصا فان وقعت في الانشاء فهي مطلق تدل على نفس الحقيقية من غير تعرض لآخر

فيه هذا القيد في عبارة المصنف المطلق الواقع في غير صورة الاستثناء وباللفظ الا تخفى عبارة الشارح غير ما وقع موصوفا ههنا بل وقع مطلقا في عبارة أخرى ولا يخفى أنه تكلف انتهى والجواب أن مراد المصنف بقوله الذي لا يكون فيه هذا القيد أن لا يؤخذ مع القيد وتوضيحه أن المصنف والشارح أخذوا المطلق والعام الموصوف الواقع في هذا الكلام جزأ ولا شك أن ذات الموصوف المجرد عن معنى الوحدة المقارنة عند ما لم توفى التكررة بعامه وبالجملة فرق بين رجلاني لأجالس الارجل وبين رجلاني لأجالس الارجل عالماتان الاولى خاص مقرون بالوحدة والثاني عام مجرد عنها فليفهم (قوله وذكر ابن الحاجب) تنبيه على تعدد ما يطلق عليه لفظ الخاص وتأيد لما ذكره في الجواب (قوله ولا يخفى أن التكررة المصدرة الخ) اذا كان المراد به الاعتراض على المصنف يمكن ان يجاب عنه بان حكم التكررة المصدرة بكل يعنى وفيما بعد فهي مستتناة عما ذكره ههنا ومعنى قوله يخص أن الاصل هو الخصوص فلا ينافى عروض العموم باقتضاء المقام وقد يجاب أيضا بان المدعى مهملة لا كلية وأن العموم في مثل أكرم كل رجل في الكل ورجل على حاله من الخصوص لان المراد به واحد من الجنس وحيث أضيف إليه كل كان معنى كل واحد من الجنس لا معنى رجل وحمده فان معناه الا أن كان وأما النفس والتمرة مثلا فالمراد بهما الجنس مجازا ولو وجود الجنس في كل فرد يشمل الحكم كذا من الافراد وهذا الاسمى عموما لان هذين اللفظين أريد بهما معنى واحد وهو الجنس غاية الامران موارد متعددة (قوله ثم ان التكررة اذا كانت خاصا الخ) قيل هذا شرح لا يطابق المشروح اذ المفهوم منه أن الفرق بين المطلق والتكررة الواقعة في الاخبار عراه الاولى عن قيد الوحدة واشتمال الثانية عليه والمفهوم من المشروح أن الفرق بينهما كون الاول مجهولا عند المتكلم والاسماع والثانية مجهولة عند السامع فقط وذلك لانك اذا استعملت التكررة في الانشاء قلت مثلا ضرب رجلا فكيف أن مخاطب لا يعرف الرجل فكذلك أنت بخلاف ما اذا قلت ضربت رجلا فانت تعرفه قيل الاخبار ولو يكون مضر وبالجملة بخلاف مخاطب وانت خبير بان هذا لا يطرده في الاخبار في نحو سأضرب رجلا وسأضرب رجلا وما نحو ذلك فلذلك حل الشارح كلام المصنف على الفرق بينهما باعتبار قيد الوحدة في الثانية دون الاولى موافقا لما دل عليه ظاهر كلامه في بيان التفسيرات حيث جعل المطلق قسما لما أريد به الفرق وهذا التقرب يندفع أيضا الاعتراض بمنع كون مدار الفرق اعتبار قيد الوحدة وادعاء

عبارة أخرى ولا يخفى أنه تكلف والجب أن هذا مع كونه في غاية الظهور كيف ذهبوا عن الوقوف عليه والشعور قال (وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون وأولات الاحمال الخ) أقول هذا تمثيل الاطلاق العام والخاص على ما هو عام وخاص من وجه بخلاف ما نقل عن ابن الحاجب فانه لا يفسد سوى جواز اطلاق التصديص على ما ليس بتصديص على الاصطلاح المشهور واطلاق العام على ما ليس بعام على ذلك الاصطلاح قال (ثم التكررة اذا كانت خاصا فان وقعت في الانشاء الخ) أقول هذا شرح لقول المصنف لكنها تكون مطلقة في الانشاء الى آخره لكن الشرح لا يطابق المشروح فان المفهوم من الشرح أن يكون

أعيدت معرفة

زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو الممتنع للذات دون الصفات لا بالتبني ولا بالانبات كقوله تعالى ان الله
 يأمركم أن تذبجوا بقرة فإنه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعث واشترى وان رفعت في الاخبار مثل
 رأيت رجلا فهى لا نبات واحد منهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق
 باعتبار استعماله على قيد الوحدة ولقائل ان يقول لان السلم عدم تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بان
 معنى أن تذبجوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فقير برقبة أعناق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس
 بالزم بل يجوز ان يراد به نفس الحقيقة أو فرد منها أو ما صدقت هي عليه واحدا كان أو أكثر ولهذا
 فسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى انه لخصه بمحملة لخصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك من
 غير تعيين وأما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والتبني فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون
 شعول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل أعط الدرهم فقير اصرقه ان كل فقير وفي مثل ان تذبجوا بقرة
 ذبح كل بقرة وفي مثل فقير برقبة فقير برقبة بل المراد الاصل في فقير أى فقير كان وكذا المراد ذبح
 بقرة أى بقرة كانت وتحرر رقبة أى رقبة كانت فان معنى مثل هذا عام لا على أنهم جعلوا مثل من
 دخل هذا الحصن أو لافله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرفا فكل نكرة كذلك والأفلا
 جهة للعموم (قوله فإذا أعيدت نكرة) لما انفجر الكلام الى ذكر النكرة وانباتها للعموم والخصوص

أنه اعتبار قيد الجهة لان رجلا في مثل قولنا رأيت رجلا لا شك أنه معين في نفسه لكنه مجهول عند
 السامع بالنسبة الى دلالة اللفظ وفي المطلق ليس معين حتى يكون مجهولا بل شائع والفرق بين المعين
 والمجهول والشائع ظاهر (قوله وهذا معنى قولهم المطلق الخ) قد يقال ليس معنى القول المذكور أنه
 للحقيقة لا غير بل أنه لما صدق عليه الحقيقة من غير التعرض للصفات فان الذات يراد به هذا (قوله فإنه
 انشاء للامر الخ) قيل فيه تكلف التزام وضع جديد فالاحسن أن يقال هو في تقدير أن الله تعالى يقول
 لكم ان تذبجوا بقرة (قوله ولقائل ان يقول الخ) أوجب بان معنى المطلق هو التعرض لحقيقة الشئ من حيث
 هى أى من غير تعرض لقبس ذائد على ما صرح به صاحب الكتب وغيره من الأصوليين فلا تعرض
 فيه لقبس الوحدة وما اجزاء ذبح البقرة الواحدة واعناق الرقبة الواحدة فلتحقق تلك الحقيقة في ضمن تلك
 الوحدة لان الوحدة معتبرة في تحقق الاجزاء ولهذا يتحقق الاجزاء باعناق عشر رقبات دفعة قال
 صاحب الكتب المماهية في ذاتها الواحدة ولا مستنكرة لللفظ الدال عليها من غير تعرض لقبس ما هو
 المطلق ومع التعرض لكثرة معينة وهو اسم العدد وكثرة غير معينة هو العام ولو وحدة معينة هى المعرفة
 ولو وحدة غير معينة هى النكرة (قوله على أنهم جعلوا الخ) طعن على الحقيقة بانهم ما أقضون لانفسهم
 حيث جعلوا من في مثل من دخل هذا الحصن أو لافله كذا عاما ولم يجعلوا النكرة في موضع الاثبات كذلك

الفرق بين المطلق وبين النكرة الواقعة في الاخبار عرأه المطلق عن قيد الوحدة واشتمال تلك النكرة
 والمفهوم من المشروح أن يكون الفرق بينهما كون المطلق مجهولا عند المتكلم والسامع معا وكون تلك
 النكرة مجهولة عند السامع فقط وذلك لانها اذا استعملت النكرة في الانشاء وقت مثلا أصرب رجلا فكذا
 أن مخاطب لا يعرف الرجل فكذا أنت بخلاف ما اذا قلت ضربت رجلا فانك تعرفه قبل الاخبار ولو يكونه
 مضروا بالك بخلاف مخاطب فان قيل قد استفاده الشارح رحمه الله من قوله وثبت بها واحد مجهول حيث
 ذكروا أحدهما لافي بيان المطلق قلنا ذكره ههنا لضرورة فوضفه بمجهول عند السامع حتى لو لم يذكر لعذر
 فعمل أن اعتراض الشارح رحمه الله بقوله ولقائل ان يقول الخ انما يريد على ما أخذ من عبارة المصنف رحمه
 الله تعالى لا على ما قصد كمالا يتحقق على البصير المنصف قال (فإنه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود الى قوله
 على أنهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن أو لافله كذا الخ) أقول يرد عليه أنا نسلم أنه من هذا القبيل فان

والنكرة في غير هذه المواضع الخ) قيل عليه هذا يشمل النكرة المصدرية بكل والمستغرفة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وفؤادهم

توحيد الذات الا اذا نص
 على اعتبار التوحيد وأما
 اذا كانت غير موصوفة
 والمستثنى منه غير
 مذكور فيقدر من جنس
 المستثنى ما يصح منه
 الاستثناء لانه أمر ضرورى
 مقدر بقدر الضرورة فلو
 كان المستثنى عاما يلزم
 استثناء الكل من الكل
 بلفظه وهو فاسد لان
 المستثنى منه عام لوقوعه
 في سياق النسب (قوله كان
 الرجل عاما أيضا) قال
 أبو المعين رحمه الله هذا
 فيما اذا كان المذكور غير
 متعين عند المتكلم
 والسامع الا بهذه الصفة
 ولا منصوص على اعتبار
 التوحيد وأما اذا كان
 متعينا عند المتكلم
 لعهد ووقع له به من مشاهدة
 سابقة له على المتكلم غير
 أنه غير متعين عند
 السامع لعدم المشاهدة
 أو منصوص على الوحدة
 فالنكرة لانهم العموم
 الصفة كما اذا قال رأيت في
 موضع كذا رجلا كوفيا أو
 رجلا واحدا ان الرجل
 المذكور تعين ذاته عنده
 بالعهد السابق فلم يكن
 صيرورة الذات معتبرة
 متعلقة بوجود الصفة
 فلم يصر الاسم المنكر
 تابعاً لهانى العموم (قوله

حكمتها فيما بعد وعموم
 نفس وغرة مجاز لاحقية
 على ارادة الكل من
 الجزء مع أن المراد من قوله
 خاص أن الخصوص حقه
 وأصله وهو لا ينافي عروض
 العموم باقتضاء المقام
 وقيل ثم النزاع في عموم
 النكرة في الانشاء والخبر
 لفظي لان القائلين
 بالعموم لا يريدون شمول
 الحكم لكل فرد حتى
 يجب من مثل أن تدبوا
 بقرة ذبح كل بقرة بل
 المراد ذبح أي بقرة فان
 سمى هذا عام فعام والافلا
 والحنفية جعلوا مثل من
 دخل هذا الحصن أو لاقه
 كذا ما مع أنه من هذا
 القبيح فان جعل
 مستغرفا فكل نكرة
 كذلك والافلاجية
 للعموم وهذا طعن على
 الحنفية شكر الله مساعدهم
 بأنهم مناقضون لانفسهم
 حيث جعلوا مثل من
 دخل الخ طاما ولم يجعلوا
 النكرة في موضع الاثبات
 كذلك مع أنهم لا يفرق
 بينهما وأجاب عنه السيد
 الشريف قدس سره بان
 العبارة فيمن دخل
 مستغرفه لكل فرد ولو
 على سبيل البدل بخلافه
 هنا فانها متعرضة
 لواحد يمكن تحقيقه في
 ضمن أي معين ولا عموم
 فيه أصلا وأجاب العلامة الفخري رحمه الله بان عددها خاصا بعرض القيد لا ينافي عددها عاما باصلا

أردفه عما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا
 اعيد اللفظ الاول اما مع كيفيته من التشكيك والتعريف أو بدونها وحينئذ يكون طريق التعريف
 هو اللام أو الاضافة ليصح إعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور أو لا اما أن يكون
 نكرة أو معرفة وعلى التقديرين اما أن يعاد نكرة أو معرفة فيصير أربعة أقسام وحكمها أن ينظر الى
 الثاني فان كان نكرة فهو مقابرا للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر
 وان كان معرفة فهو الاول حملها على المعهود الذي هو الاصل في اللام أو الاضافة وذلك كرفي الكشف انه
 ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني مقابرا للاول والا فينبه لان المعرفة تستغرف الجنس والنكرة تتناول
 البعض فيكون داخل في الكل سواء قدم أو اخر ومثل لا إعادة المعرفة نكرة بقول الجماهي
 صفنا عن بني زهسل * وقتنا القوم اخوان
 عسى الايام ان يرجع * ن قوما كالذي كانوا
 مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظرا ما أولا فلان التعريف لا يلزم أن يكون للاستغراق بل العهد
 هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان تكون النكرة عينه واما ما ينافي معنى كون الثاني عين الاول
 ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ما ينافي إعادة المعرفة نكرة
 مع مقابلة الثاني للاول كسب في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب أنزلناه
 وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم
 ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والافتقار لتعاد النكرة نكرة مع عدم
 المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء والارض له وقوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه
 قل ان الله قادر على أن ينزل آية الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة
 ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى

مع أهم ما يعني واحداً جاب عنه المفاضل الشريف بالفرق فان العبارة في من دخل مستغرفه لكل فرد ولو
 على سبيل البدل بخلافها ههنا فانها متعرضة لواحد يمكن تحقيقه في ضمن أي معين كان ولا عموم فيه أصلا
 وأجاب جدي في فصول البدائع بان عددها خاصا بعرض القيد لا ينافي عددها عاما باصلا كافي من دخل هذا
 الحصن اليوم وحده قبل كل أحد (قوله مع القطع بان الثاني عين الاول) فيه بحث لان في البيت ثلاث
 احتمالات أحدها أن يكون المراد بالقوم في الموضعين بنو ذهل والثاني أن يكون المراد بالاول بنو ذهل
 والثالث هو قبيلة الشاعر والثالث أن يكون المراد به في الموضعين المجموع ففي الاحتمالين الثاني عين
 الاول وفي واحد غيره فلا ماسخ للقطع (قوله أما أولا) أجيب عنه بان كلامه بناء على تقدير العهد (قوله قال
 الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب) أجيب عنه بان مراد صاحب الكشف أيضاً أن الاصل ما ذكر ومبني
 الاصول على انتفاء قرينة خارجية وفي الآية الكريمة دليل على أن الكتاب الثاني غير الاول فلا يرد
 نقضا على ما ذكره وهذا التوجيه يستدفع النقض بالايتين أيضاً لان عدو صارف عن أن يكون المراد
 بالثاني عين الاول وكذا رفع الدرجات في الآية الثانية صارف عن ذلك على أنه ربما يدعى أن الكلام في
 المعرف باللام كإيدل عليه قول المصنف لان اللام للعهد فلا يرد المعرف بالاضافة (قوله أما أولا) أجيب
 عنه بان كلامه بناء على تقدير العهد واما ما ينافي أجيب عنه بان مدلول الكل الافراد ليس هو مجموع
 الافراد ابتداء بل واحداً بعد واحد مع قطع النظر عن انضمام الغير الى أن يستغرف جميع الافراد فيكون
 العبارة ثمة مستغرفة لكل فرد ولو على سبيل البدل بخلافها ههنا فانها متعرضة لواحد يمكن تحقيقه في

وهذا

فيه أصلا وأجاب العلامة الفخري رحمه الله بان عددها خاصا بعرض القيد لا ينافي عددها عاما باصلا

وهذا كتاب أزلناه البسائط إلى قوله ان تقولوا انما أزل الكتاب على ما نفسين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي أزل علينا الكتاب بالحق مصداقاً لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما المهكم له واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخات الارفرأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة (قوله فكذلك في الوجهين) يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتها الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انما ان أعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان أعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتل شكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا أعيدت معرفة فالثاني غير الاول كالنكرة اذا أعيدت نكرة واذا أعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا أعيدت معرفة فسر في الشرح بما ذكرناه فعلى ذلك التوهم (قوله لن يغلب عسر يسرين) منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما وروى عن النبي عليه السلام انه خرج الى أصحابه ذات يوم فرحاه سبشرا وهو يصفك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة فتشكيك بسير التفسير اولاً لافراد وتعرف العسر لعهد أي العسر الذي أنتم عليه أو الجنس أي الذي يعرفه كل أحد وقال فيكون البسر الثاني مغاير للاول بخلاف العسر وقد قال غير الاسلام فيه نظروا وهو بان الجملة الثانية ههنا كما بدلالا ولي لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها

مدلول النكرة عين المراد ابتداء وداخلة في المراد انتهاء (قوله كقوله تعالى وهو الذي أزل الكتاب) ليس نظم الآية الكريمة على ما ذكره بل وأزلنا علينا الكتاب بالحق مصداقاً لما بين يديه من الكتاب (قوله ذات يوم) هذا من قيسيل اضافة المسمى الى الاسم أي مدة صاحب هذا الاسم ونظيره لقبته ذات يوم مرة وذات ليلة ونحوهما (قوله وقد نزل نحر الاسلام فيه نظر) قال صاحب الكشف بعد ان بين وجه

ضمن أي معين كان ولا عموم فيه أصلاً قال (وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي أزل علينا الكتاب) أقول هكذا وقعت العبارة في النسخ ونظم القرآن ليس كذلك بل هو هكذا وأزلنا البسائط الكتاب بالحق مصداقاً لما بين يديه من الكتاب قال (تشكيك بسير التفسير أو الافراد الخ) أقول يعني اذا ثبت التفسير بين البسر ين حيث كان الكلام الثاني مستمراً غير مكرر فيتناول بسرا بعضا غير البعض الاول ويجب ان يراد بتشكيك التفسير كاذب اليه صاحب الكشاف ويقصد بالبسر ين التفسيرين من ما تبسر لهم من الفتوح في أيام رسول الله صلى الله عليه وسلم وما تبسر لهم في أيام الخلفاء الراشدين ويقصد بالبسر الذي يسر بسرا الآخرة أو يراد بتشكيك الافراد كما جوزه الامام البيضاوي حيث قال والبسر منكر فيصنع ان يراد بالثاني فرد بغاير ما أريد بالاول واذا ثبت الاتحاد بين العسر ين ويجب ان يجعل تعريفه للعهد أو الجنس اظهوراً وان لا وجه للاستغراق قال صاحب الكشاف وانما كان العسر واحداً لانه لا يتخلو اما ان يكون تعريفه للعهد وهو العسر الذي كلفوا فيه فهو لان حكمه حكم زيد في قولك ان مع زيد ما لا واما ان يكون للجنس الذي يعلمه كل أحد فهو أيضاً قال (وقد قال نحر الاسلام فيه نظر ووجهه الخ) أقول قال الامام نحر الاسلام ان لام المعرفة لله وهو ان يذكر سبباً ثم يعاوده فيكون للمعهود قال تعالى كما أرسلنا الى فرعون رسولا فقصي فرعون الرسول أي هذا الذي ذكرناه فيكون هو الاول وذلك معنى قول ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا المن يغلب عسر واحداً يسرين لان العسر أعيدت معرفة والبسر أعيدت نكرة أي صحت هذه الحكاية عنه وفيه نظر عندنا ذهب بعض الشراح الى ان معناه ان في الاصل المذكور وهو ان المعرفة اذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى نظراً فانه قد يتعكس كما سيأتي من الامثلة وقال صاحب الكشاف والظاهر ان ليس راجع الى هذا الاصل فانه مذهب أهل البصرة والكوفة بل هو راجع الى قول ابن عباس ان يغلب عسر يسرين يعني لو ثبت هذا القول منه

الاول والمعتبر تشكيك الثاني وتعريفه (قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تأكيد

كافيه من دخل الحصن اليوم وحده قبل كل أحد (قوله لكنها تكون مطلقة) أي تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زمان فان المطلق عندنا مشايخنا الحنفيين وجههم الله هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنسبة ولا بالانبات والماهية نفسها لا واحدة ولا كثيرة وذلك لان اسم الجنس عندهم موضوع لنفس الطبيعة دون الافراد والفسوق بينه وبين علم الجنس ان علم الجنس موضوع لها باعتبار الحضور الذهني والتعين النوعي بخلاف اسم الجنس فهو دال عليها من غير تعرض لقبسها وقيل عليه لان علم علم تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تدبجوا بقرة وتحرير رقبة ذبح فرد من البقرة واعتاق واحدة من الرقبة ولهذا فسره المحققون بالشائع في نفسه بمعنى أنه حصصه بمختمه له طومص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك من غير تعيين قلب اللفظ لا يدل الاعلى معناه وهو نفس الحقيقة على التحقيق وعندنا أهل البيت

الله إلا أن يتعد المجلس)
 فالاقسام العقبية
 أربعة ففي قوله تعالى كما
 أرسلنا إلى فرعون رسولا
 فعصى فرعون الرسول
 أعيدت النكرة معرفة
 وفي قوله تعالى ان مع
 العسر يسرا أعيدت
 النكرة نكرة والمعرفة
 معرفة وظاهر المعرفة التي
 تعاد نكرة غير مذكور
 وهو ما إذا أقر بانف مقيد
 بصلة ثم أقر في جاس آخر
 بانف منكر لارواية لهذا
 ولكن ينبغي أن يجب
 ألفان عند أبي حنيفة
 رجه الله تعالى

ما يفهم منه الفرد في
 مفاته انما هو من دلالة
 التنوين بدليل اطلاقه
 بدونه على الواحد
 والكثير وأما الذين فسروا
 المطلق بقوله هم انه
 الشائع في جنسه ليسوا
 منهم في ثبوت بل هم
 القائلون بوضع اسم
 الجنس للفرد المنتشر وهو
 يبعد من الصيق وانى
 لهم التناوش من مكان
 محييق وانما المحققون
 هم الذين فسروا المطلق
 بقولهم هو المتعرض
 للذات دون الصفات
 وذهبوا الى أن اسم
 الجنس موضوع للطبيعة
 دون الفرد المنتشر (قوله
 فإذا أعيدت نكرة كانت

تكرر صريح لها فلا يدل على تعدد البسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على أن معه كتابين
 فإشار اليه المصنف بقوله والاصح أن هذا تأكيد (قوله وان أقر بانف) يعني لو أراد سكا على الشهود فأقر
 النظر وعلى هذا التقدير لا يستقيم قول ابن عباس لن يغلب عسر واحد يسرين واستبعد الحكم بعدم
 الاستقامة على قوله بانه حبر الامة ورئيس المفسرين سيما وقد تأيد قوله بما نقل عن النبي عليه السلام
 ولك أن تقول القول في قوله لا يستقيم قول ابن عباس بمعنى المصدر ومعنى الكلام أنه لا يستقيم أنه قال
 هذا وعلى تسليم أنه بمعنى المقول الاعتراض على المقول بعد التردد في صحة الحكاية والرواية لا يفيد
 القدح في ابن عباس رضي الله عنه بل الظاهر منه تقوية جانب عدم الصحة وأما ما روى عن النبي عليه
 السلام فيعد تسليم صحة الرواية يحتمل أن يتعلق بغير الآية أو يقول انما يكون بعد اليسر لان
 اليسر مقدم والعسر عارض فإذا كان معه يسرا أخرفه وأذن يسران والعسر واحد هذا وفي قول
 المصنف قال ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى ان مع العسر يسرا الآية مناقشه لانه ان أراد
 به الجملة الأولى فلا بد أن يقول فان بالفاء وان أراد الثانية فقوله الآية ليس في موقعه لانه انما يذكر فيها
 اذا كان المذكور بعض آية وتعلق المقصود بما سوى المذكور أيضا بل بما بعده من البعض الآخر
 وههنا ليس كذلك لان المذكور آية مستقلة والمقصود وان تعلق بما قبله الا أنه أيضا آية مستقلة
 فان قلت قوله الآية مجرور على أنه بدل من قوله لا منصوب على اضمار الفعل ولا يقدح فيه كون
 ان مع العسر يسرا أيضا بدلا من قوله بمعنى مقوله لان تعدد البدل جائز كما أشار اليه صاحب
 الكشاف في أول حم المؤمن قلت الجائز الذي أشار اليه صاحب الكشاف هو البدل من البدل وهو
 ههنا بعيد بحسب المعنى كما لا يخفى وأما البدل الثاني عن البدل منه الاول في جوازه فيما سوى بدل
 البدل تردد ولهذ كرفي عامه كتب العون فباثباتنا الا أن الشيخ أباحبان نقل في البحر المحيط عن بعض
 النحاة أنه لا يجوز لانه قد طرحت قولنا أن تختار الثاني وتقول قوله الآية بدل مما قبله أو صفة مؤولة ولا يتعين

يخرج على هذا الاصل وتكون الجملة حينئذ المذكورة على سبيل الاستئناف ولكن الصحيح عند الشيخ انما
 المذكورة على وجه التكرير للجملة الأولى لتفسير معناها في النفوس وتكبيها في القلوب كما كرر قوله
 تعالى ويل يومئذ للمكذبين أولى لك فأولى ثم أولى لك فأولى وكما كرر المفرد في قولك جاءني زيد بدو على
 هذا التقدير لا يستقيم قول ابن عباس رضي الله عنه لن يغلب عسر واحد يسرين فهذا معنى النظر كذا
 قال صاحب الكشاف وتبعه غيره حتى المصنف والشارح رحمهما الله تعالى وأقول هذا في غاية البعد لان ابن
 عباس رضي الله عنه رئيس المفسرين وأهل اللسان بحيث يوجد منه اللغة والقاعدة ولكثره علمه معنى
 بجز الامة فكيف تخفى عليه قاعدة أطبق عليها أهل العريية بأسرهم وأيضاً نقل صاحب الكشاف هذا
 الكلام عنه وعن ابن مسعود رضي الله عنه ثم قال وقد روى مروعا أنه صلى الله عليه وسلم خرج ذات يوم
 وهو يضلثو يقول ان يغلب عسر يسرين ففخر الاسلام مع كونه في السلم والعمل قبل النظر كيف
 يجترئ على هذا الخطب الخطير والصواب عندى أن يرجع ضمير قوله الى الحكاية بقريته لفظا ومعنى
 وتذكيره لتكون الحكاية أو لبيان مع الفعل كما سيذكر الشارح رحمه الله ان شاء الله تعالى فكانه قال وذلك
 معنى قول ابن عباس رضي الله عنه في تفسيره قوله تعالى فان مع اليسر يسران مع العسر يسران يغلب
 عسر يسرين ان صحت هذه الحكاية عنه لكن في صحتها نظر عندنا معاشرة الرواة والحفاظا بما باعتبار أصل
 الحكاية لاحتمال أن لا تقع عن أصلها إذ لم ينقل بالتواتر والمشهور وأباعتبار أن هذا القول على تقدير
 وقوعه لم يكن في تفسيره الآية بل جواز أن يكون امتدادا بيان بحال المؤمن الكامل فانه يرى في الدنيا تارة
 يسرا وأخرى عسرا وفي الآخرة لا يرى الا يسرا ولن يغلب عسرا دار يسر دارين وهذا الذي ذكرته هو

عندهم مرتين أو أكثر بالف في ذلك الصنف فالواجب ألف واحد اتفاقا لأن الثاني هو الأول لكونه معسرفا
 بالمال الثابت في الصنف وإن لم يقيد بالصلح بل أقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين
 بالف من غير بيان للسبب فعند أبي حنيفة فرجه الله بإزمه أفتان بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين
 للأولين في رواية وبشرط عدم مغايرتهما في رواية وهذا بناء على أن الثاني غير الأول كما إذا
 كتب لكل ألف صكا وأشهد على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه الألف واحد لالة العرف على
 أن تكرار الأقرارات كبدل الحاق بالزيادة في الشهود وإن اتحد المجلس فاللزام ألف واحد اتفاقا على
 تخرج الكرخي لأن للمجلس تأثير في جمع الكلمات المنفرقة وبطلانها في حكم كلام واحد وإنما قيدنا كلام
 من الأفرادين بكونه عند شاهدين لأنه لو أقر بالف عند شاهد وألف عند شاهد آخر أو بالف عند شاهدين
 والف عند القاضي فاللزام واحد اتفاقا كذا في المحيط في صورتان أحدهما أن يقر عند شاهدين بالف
 منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بما في هذا الصنف وينبغي أن يكون الواجب اتفاقا لأن
 النكرة أعيدت معرفة والاخرى أن يقر بالف مقيد بالصلح عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكر
 عند شاهدين وتخرج المصنف فرجه الله تعالى فيها أنه يجب أن يكون اللزام عند أبي حنيفة فرجه الله
 تعالى ألفين بناء على أنها معرفة أعيدت نكرة فيكون الثاني مغاير الأول (قوله ومنها أي وهي نكرة نعم
 بالصفة) يريد أنها باعتبار أصل الوضع للخصوص والقصد إلى الفرد كسائر النكرات وإنما تم بعموم
 الصفة كما سبق في لا يكلم الأرباب لما وتكبيرها حال الإضافة إلى النكرة فظاهر وأما عند الإضافة إلى
 المعرفة فعناء ثم الواحد منهم يصلح لكل واحد من الاتحاد على سبيل البديل وإن كانت معرفة بحسب اللفظ
 فيه المعنى المذكور (قوله لكونه معرفة بالمال الثابت في الصنف) فيكون في حكم المعرف بالاضافة فلا
 ينافي ما سبق أن طريق التعريف هو اللام أو الاضافة (قوله بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين الخ)
 وجه اشتراط المغايرة أنها تناسب التعدد في المال وتحققه ووجه اشتراط عدم المغايرة أن تكرار الشهود
 المتغايرة لا فائدة نأ كبدل الحاق الأول بخلاف تكرار الشهود الأول في الأشهاد إذ لا يؤكده الحاق الأول
 فالباقي عمل على اثبات حق آخر (قوله على تخرج الكرخي) فيسببه لأنه على الخلاق على تخرج
 الرازي (قوله وتخرج المصنف الخ) كأنه احتراز عن تخرج صاحب الكشاف في كيفية اللزام على
 تخرجه حقا لأن الثاني ليس عين الأول عندهم حتى يكون اللزام القابل داخل فيه والمراد من الأول
 الاستغراق كما مر فليأتمل (قوله وإن كان معرفة بحسب اللفظ) وقيل هو مثل مثل وشبهه وغيره التوغل

مجل أيضا لما روى عن النبي عليه السلام من فوعا فإن المشهور عند أهل الحديث أن المرفوع ما أضيف إلى
 النبي صلى الله عليه وسلم قول لاله أو فعلا سواء أضافه إليه صحابي أو تابعي أو من بعدهما وسواء أنصل استاده
 أم لا قال العراقي فعلى هذا يدل المتصل والمرسل والمنقطع والمفضل قال (لكونه معرفة بالمال الثابت
 في الصنف) أقول فيكون الألف في حكم المعرف بالاضافة إلى الصنف فلا ينافي ما سبق أن طريق التعريف
 هو اللام أو الاضافة قال (بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين الخ) أقول وجه اشتراط مغايرتهما أن
 المغايرة تناسب التعدد في المال وتحققه ووجه اشتراط عدم مغايرتهما أن تكرار الشهود المتغايرة لا فائدة
 نأ كبدل الحاق الأول بخلاف تكرار الشهود الأول في الأشهاد إذ لا يؤكده الحاق الأول فالباقي عمل
 أنها باعتبار أصل الوضع للخصوص والقصد إلى الفرد كسائر النكرات (أقول فإن قيل قد سبق أن
 النكرة في الشرط كذا في النفي لا يقال لم يقع في الشرط بل هو كلمة شرط لا ناغول هو في المعنى واقع في الشرط
 لأن معنى أي عبيدي ضربته إن ضربت من عبيدي قلنا أي للآثبات وضعا بمعنى أنه موضوع لآثبات
 على طائفتين من قبله فإنه أعيد النكرة معرفة مع المغايرة بينهما في مثل قوله تعالى
 (٢٣ - تلويح - أول)

الاول وصفه بالضرب
فصار ما به وفي الثاني
قطع الوصف عنه

انما الحكم الواحد فانه
أعيد المعرفة نكرة مع
عدم المغايرة بينهما وذلك
لان المقصود من وضع
القواعد هو التمكن من
الاستدلال على المطلوب
تطرى ومعلوم حتى
يجعلها كبرى على صغرى
سهلة الحصول وإذا كان
المطلوب معلوما في نفسه
محقوقا بقرائن لفظية أو
عقلية فالقاعدة مستغنى
عنها وذهب صاحب
الكشف الى أن العبرة
للمعرفة من ما فان أعيدت
النكرة نكرة فالثانية
مقابلة للاولى والافعيها
لان المعرفة تستغرق
الجنس والنكرة تتناول
البعض فيكون داخلها
سواء قدم أو أخر ومثل
بشعر الفند الزمانى
سفعنا عن بني ذهل
وقلنا القوم اشوان
سوى الايام ان يرجع
ن قوما كالذى كانوا
وهذا البيت أورده أبو تمام
الطائي في كتاب الحماسة
وقامه
فلا صرح النثر
فامسى وهو عربان
ولم يبق سوى العدوا
ن دناهم كاد افوا

والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا اللفظي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا أو صلة أو شرط وقد
صرحوا في قوله تعالى ليبلوكم أيكم أحسن عملا انه نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه
لاختصاص في انها مبتدأ أو أحسن عملا خبره والظاهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا
من عبيدى دخل الدار واعتق أي عبيدى دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه
مثل أي الرجال أتاك وبهجة الجواب بالواحد مثل زيد وعمرو ضعيف لجر بيان ذلك في كثير من كلمات
العموم مثل من وعامر غيرهما (قوله فان قال أي عبيدى ضربك فهو ضرب بوه) جميعا معا أو على
الترتيب عتقوا جميعا وان قال أي عبيدى ضربته فهو ضرب بوه جميعا لا يعنى الا واحد منهم وهو الاول
ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحمة والاختيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه
وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب انما أضيف الى مخاطب الى
النكرة التي تناولها أي وانما لم يعنى جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال أيكم حل هذه الخشبية فهو ضرب
والخشبية مما يطبق حملها واحد فلوها معالان الشرط هو حل الخشبية بكاملها ولم يحملها واحد منهم حتى
لوحاؤها على التعاقب يعنى الكل وأما اذا كانت الخشبية مما لا يطبق حملها واحد فلوها معا عتقوا

في الابهام فلا يعنى بالاضافة (قوله للفرق الظاهر الخ) وجه الفرق أنه ليس للعام وفي الاول الاعتان
عبدا واحدا متصفا بدخول الدار من عبيد الامر وفي الثاني له أن يعنى كل عبيد من عبيده دخل الدار
فيل انما ان يقول لان سلم أن هذا الفرق لا اجل أن كلمة أي عام بحسب الوضع لم لا يجوز أن تكون كلمة أي
من جهة توصلها في الابهام بحيث لا يتبعين معناها وان أضيفت الى المعرفة كما صرح به صارت قرينة
من العموم حتى صار عمومها عند انصافها بصفة عامة مطرد باختلاف سائر النكرات الموصوفة بصفة
عامة وفيه نظر اذ قد سبق أن غير أي من النكرات قديم وعموم الصفة وان لم يكن مثل أي في الابهام
فلا بد من بيان وجه عدم عموم عبيد في المثال المذكور مع تحقق الصفة المعممة لاى فيه أيضا على
تقدير أن يكون عموم أي وضعيا اللهم الا أن يقال وجه عدم عمومه ما من التبعية من تأكيده
التنصيص الراجع عليه الدخول للادنى بالاعتق وتعض ارادة الواحد من الجمع فقط ولا يلزم من
هذا أن لا يكون عموم أي من الوصف فتأمل (قوله ضعيف لجر بيان ذلك الخ) قيل عليه الاستدلال
ليس بهجة الجواب بالمفرد بل بعدم العهدة الابه كما صرح به صاحب الكشف وكذا استدلالهم بعدم
جواز عود ضمير الجمع اليه لا يجوز عود ضمير المفرد وانت خبير بماه صرح في آخر البحث بجواز عود ضمير
التثنية والجمع اليه فالظاهر صلوح الجواب بهما أيضا لعدم القول بالفصل (قوله وفي الثاني قطع عن
الوصف) لا يقال سلمنا ان أي قطع عن الوصف ولم يتعمم به الا أنه نكرة في موضع الشرط بدليل
دخول الفاعل في حيزه والنكرة في موضع الشرط ثم فينبغي أن نعم أي في هذه الصورة أيضا لان قول
النكرة اذا وقعت في حيز الشرط ثم كالمواقع في حيز التثنية لكن لا يلزم منه أن نعم اذا كانت بمعنى الشرط

الحكم لو احدى من ابناء لغة والشرط لثني دلالة أي من جهة دلالة الحال وسوق الكلام لان المعنى في مثل ان
دخلت الدار فكذا لا تدخل فالتن في ذلك الاوضاعا انه ليس لا يتعلق امر به وللهذا لم يدل على التثني في
عين الخجل مثل ان دخلت الحصن فلك كذا والاول بالذات والثاني بالغير ولا شأن أن ما بالذات أولى مما بالغير
فيترجح جانب الاثبات على التثني فلا يتم أي بالشرط وان توصل في كونه للاثبات بانه للفرد الميهم سواء أثبت أو
ففي يدفع بان المراد ان ايا المرض الاثبات والخجل والشرط للتثني والمنع على ما يظهر من موارد الاستعمال قال

جميعا ضرب بوه توهين * غدار البيت غضبان * ونحضر مع راقبان

جميعا لان المقصود هنا سيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحول من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلاذتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحول (قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النعوى) لانه ان اريد بالوصف النعت النعوى فلا نعت في شيء من الصورين اذ الجملة صلة او شرط لان اياها موصولة او شرطية باتفاق النعاة وان اريد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورين لانها كما وصفت في الاولى بالمضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية والقول بان الاول وصفا والثاني قطع عن الوصف فتحكم الايري ان يوما فيما اذا قال وان لا اقر بكا الا يوما اقر بكا فيه عام بعموم الوصف مع انه مستدل الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالمضارب فلا يقوم بالمضروب لا امتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة ويجوز ان يصير اليوم عامما به وايضا المقعول به فضلة يثبت ضرورة فيقدر بقدرها

وهنا كذلك (قوله بمطلق الحول من كل منهم) الاظهر ان يقول من جبهتهم لان الفرض انه لا يطبق حملها واحد اللهم الا ان يراد الكل المجموعى او يراد من كل بمن يطبق حملها وهي الجماعة (قوله لكن ينبغي ان يطبق الكل الخ) هذا مذكور في بعض النسخ وليس المراد منه الاعتراض على ما ذكره فيما اذا كانت الخشبة لا يطبق حملها واحد بل تحقيق المسئلة ولعله انما قال ينبغي لانه خرجها من القاعدة ولم يرصافي الكتب (قوله مشكل من جهة النعوى) سواء مشكل لرعاية للادب اذ الكلام منقول عن قدماء المشايخ والافان المذكور يدل على الفساد لا الاشكال واما كونه من جهة النعوى فعبارة عن وروده بملاحظة اصطلاح النعوى ان الشق الاول مبني على النعت النعوى والثاني على ارجاع الضمير واجاب صاحب الترجيح عن الاشكال بان الصفة انما تكون معجمة اذا كان لما أخذ اشتقاقها صلاحية للشيئية وضرب كل من العبيد للمخاطب له صلاحية للشيئية المحررية بان تكون مضروبية للمخاطب لشيئية مطلوبة للمتكلم يخص العبيد عليه وضرب المخاطب للعبيد ليس له المحررية المحررية بشيئية ظاهرة بل التحريم مقتضى الشفقة والضرب يتناهي فلم تكن عامة فلم يتعمم بها أي في الثاني قطع الوصف المعمم عنه وفيه نظر لان المسئلة في قولك أي عبيدي استكثرت هذا الكتاب فهو محرر كافي أي عبيدي ضربته والجواب المذكور لا يطرد في مثله قنأمل (قوله عام بعموم الوصف) حتى لو قال هذا الكلام لامر أنه وجامعها لم يكن ايلا فله أن يجامعها متى شاء بخلاف ما اذا كان اليوم خاصا فانه يكون حينئذ موابعا بعد تحقق القران الاول لانه حينئذ يكون اليوم الواحد مستثنى وبصير الحلف بعد القران منعقد بالنظر الى سائر الايام (قوله فان الفعل متصل به حقيقة) واما المتصل بالمضروب

(وهذا الفرق مشكل من جهة التحولان ان اريد بالوصف الخ) اقول اعترض عليه بأنه لا يدل على اشكاله بل على فساده ولوسلم فلا يدل على اشكاله من جهة النعوى فقط بل منها ومن غيرهما بل اشكاله من جهة النعوى ضمير ضربته كما هو راجع الى أي وبذلك انصف بالمضروبية فكيف قطع الوصف عنه وليس بشيء لان تسميته مشكل لرعاية الادب اذ الكلام منقول عن قدماء المشايخ واما كونه من جهة النعوى فعبارة عن وروده بملاحظة اصطلاح النعوى ان الشق الاول مبني على لغة النعوى والثاني على ارجاع الضمير كما اعترف بنفسه والجبب أنه اختار ما نسبته الى التحول ليس بظاهر وترك ما هو في غاية الظهور فان قيل قد تركه المصنف رحمه الله تعالى أيضا فلنا غاية ظهوره لادعائه غير متعلق بالنعوى قال (بخلاف الزمان الخ) اقول هذا جواب عن قوله الايري ان يوما قال (وابضا المشغول به فضلة الخ) اقول انه فضلة بخلاف التسامع ومع ذلك ثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر أثره في التعميم لانه فون الضرورة بخلاف المقعول فيه وانه وان كان فضلة لم يثبت ضرورة اذ قد صرح به وقصد وصفه بصفة في معنى أن يحصل باعباره لعموم مع

وطعن من فم الزنق
غدا والزق ملآن
وبعض الحلم عز الجبه
لئلا تاذعان
وفي الشرح حاجة حبه
ن لا يفتعل ما حسان
واعترض عليه بان
الاستغراق غير لازم من
التعريف بل الاصل
العهد وان اعادة المعرفة
نكرة مع المقابلة بينهما
كثير كافي قوله تعالى ثم
آتيناهم موسى الكتاب
الى قوله وهذا كتاب
أرسلناه وان معنى كون
الثاني عين الاول ان يكون
المراد به هو المراد بالاول
والجزء بالنسبة الى الكل
ليس كذلك واجيب بان
كلامه عند تعدد المراد به
واتفاهم القرينة وفي
الآيات صوارف عنه
وقرائن للمراد وله هذا
تسليما للبيت دون الآيات
وان مستدلون الكل
الافرادى ليس هو
مجموع الافراد بتداه بل
واحد بعد واحد مع قطع
النظر عن انضمام التعبير
الى أن يستغرق جميع
الافراد فيكون مدلول
النكرة عين المراد ودخلا
فيه انتهاء (قوله لان
الاصل في اللام العهد)
امالان الكلام في المعرف
باللام دون المعرف
بالاضافة وقد نص على

ذلك بعضهم اولان الاضافة فرعه ومشاركة له في هذا الحكم فيبانه بيانهما (قوله أي اذا عرفت المدركة نكرة الخ) دفع للمعنى ان يتوهم

الاية) فوفش فيسه بانه
 ليس في موقعه لانها
 تذكر فيما اذا كان المذكور
 بعض آية وتعلق المقصود
 بما بعده وههنا قدمت الجملة
 ويمكن ان يقال ان
 المصنف رحمه الله اراد
 به الجملة الاولى واسقط
 الفاء لعدم تعلقها
 بالمقصود واذا ارادها
 تشويش الذهن بالانتفات
 الى ما قبلها ولا نسلم تمام
 المقصود بدون الجملة
 الثانية (قوله والاصح ان
 هذا انا كيد الخ) اشارة
 الى ما رجه به شراح كلام
 نغرا الاسلام رحمه الله
 قوله وفيه نظر بان الجملة
 الثانية هي ههنا انا كيد
 الاولى لنفسه رير هاني
 النفس وتكبيها في القلب
 لانها انكر بر صريح فلا تدل
 على تعدد السير كما لا يدل
 قول الثاني مع زيد كذا بان مع
 زيد كذا با على تعدد الكتاب
 وما روى عن النبي صلى الله
 عليه وسلم انه خرج ذات
 يوم فسر حاه من بشر او هو
 بضمه يقول ان يغلب
 عسر يسرين ان صح فلا
 نسلم تعلقه بالاية وكذا
 ما روى عن عبد الله بن
 مسعود وعبد الله بن
 عباس رضي الله عنهما
 (قوله غير مذكور الخ)
 لعسل مراده انه غير
 مذكور في اصل هذا
 الكتاب يعني اسول نغرا الاسلام رحمه الله او غير مذكور في كلام المشايخ رحمه الله

فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة جامعة مع ما بين الفعل والزمان
 من التلازم وفيه نظر اما اول فلان الضرب سفة اضافية لها تعلق بالفاعل وهذا الاعتبار هو وصف له
 فهو اثر الضرب لا الضرب نفسه (قوله فانه صرح به) بخلاف المفعول به فانه لم يصرح به بل ذكر
 بالكتابة أي بالضمير (قوله وفيه نظر اما والاخ) قيل المفهوم من تقرير صاحب الكشف ان المعبر
 في الوصف المعمم عندهم التعلق التام بين الفعل وما يتعلق به أعني قيام الفعل بالموصوف وصدوره عنه
 أو لزومه له وانصاه به بحيث لا يوجد فرد من افراد الفعل بدون فعله هذا يستدفع النظر بوجوده أما
 الاول فلان تعلق الضرب بالمفعول به ليس تمام لتحقق الفعل بدون فعله في الجملة وعدم قيامه به بمعنى
 صدوره عنه وأما الثاني فلان احتياج الفعل الى المفعول به لا لا فعل بل لانه متعدد فيتحقق الفعل
 بدون فعله في الجملة فلا يكون تعلقه به تاما فلا يكون أثره في التعميم بخلاف الزمان وبالجملة قد اعتبر في النفرقة
 بين المفعول به والفاعل والزمان كونه فضله وكونه ثابتا بضرورة تعدد الفعل فلا يتشكل بالفاعل
 لفقدان الامر الاول والزمان لفقدان الامر الثاني هذا وانت خبير بان عموم النكرة بالصفة العامة
 انما هو ليكون الصفة على الحكم المنسوب الى النكرة وعليه الصفة للحكم تقتضي التعلق التام لموصوفها
 به اعتبار التعلق التام على الوجه المذكور فتحكم على أن الشارح بين أن اتصال الفعل المتعدى بالمفعول
 به أشد من اتصاله وتعلقه بالمفعول فيه وأما تحقق الفعل اللازم بدون المفعول به فلا يقدح في علية
 الفعل المتعدى للحكم المنسوب الى الفاعل أو المفعول به وذلك جدي في فصول البدائع مسلكا آخر
 نخرج المسئلة وهو ان المعبر في الصفة المعجمة صلوحها لان بقصد علمتها للحكم المرتب وعدم وجود
 دليل الاعراض عن قصد الوصف بها وان لم يصرح بان تعميم الوصف بقصد العلية في قولك أي عبيدي
 ضربتته أو ما شئت من ذلك صار قطع الاسناد عنه مع امكانه اليه بلا واسطة نحو أي عبيدي ضربتلك
 أو وطئ بداتك دليل الاعراض عن قصد الوصف بذلك أو الوصف للفاعل لانه العلة لا الفعل لانه
 لشرط وان لم وصفه بالمضروب بيه مثلا فانها ثبت ضرورة تعدد الفعل لا قصد اذ فيقدر بقدرها
 ما بين الفعل والزمان من التلازم لكونه جزءا منه بخلاف المفعول فيه قال (أما اول فلان الضرب سفة
 اضافية) أقول الجواب عنه أن معنى كونه سفة اضافية كونه سفة ذات اضافية فيكون قائما بعمل متعلقا
 بعمل آخر كما علم على رأي فانه سفة للعالم ومتعلق بالمعلوم فلا يكون من قبيل الاضافات المختصة كالقرب
 والاجتماع على أن الشارح رحمه الله قد عد في شرح المقاصد امتناع قيام الاضافات المختصة أيضا
 بالملين من البسدييات التي يكفي فيها التثنية وقد أجاب عن أصل الاشكال الفاضل الصريح صاحب
 تخيص الجامع الكبير بان الفعل المتعدى المبني سفة الفاعل لا المحل اذ الفاعل بمنزلة العلة للفعل والمحل
 بمنزلة الشرط والعلة أولى بالاعتبار من الشرط وتثنيه الشارح رحمه الله في شرحه بانه اذا ذكر في معرض
 تعريف النكرة وتميزها فعل مستند الى الفاعل متعلق بالمفعول وأنه لا محالة اضافية بينهما فالوصف المأخوذ
 منه قد يكون باعتبار الاضافة الى الفاعل كالضار بيه وقد يكون باعتبار الاضافة الى المضروب بيه فالاول
 أولى بالاعتبار لكونه باعتبار العلة فيكون الوصف في قوله أي عبيدي ضربتته هو الضار بيه وهو ليس
 بصفة النكرة وان أمكن أن يؤخذ من الفعل ما هو سفة لها كالمضروب بيه وحينئذ لا يتوجه ما يقال ان
 الترتيب انما يعتبر عند التعارض ولا تعارض ههنا لان الفعل كما يتصف به الفاعل باعتبار الفاعلية
 يتصف به المفعول باعتبار المفعولية من غير تناف وتداخل ولا تكون اضافة الفاعل الى المضروب بيه من اضافة
 الحكم الى الشرط مع وجود العلة في شيء لان ذلك اضافة الى سفة هي العلة والشرط هو مضروب بيه العبد
 للمعاطب كما هي الصورة الثانية ضار بيه العبد له ولا يرد المبني للمفعول مثل ايمانها بدين لان
 وتعلق

وتعلق

الكتاب يعني اسول نغرا الاسلام رحمه الله او غير مذكور في كلام المشايخ رحمه الله

وعلق بالمفعول به وهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافات بالمضافين وأما نانيا فلان
 الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط فانصاه
 بالاول أشد وأثر المفعول به ههنا عما هو في ربط الصفة بالموصوف لاني التعميم وكونه ضروريا لا ينافي
 الربط ولو سلم فإضا على أيضا ضروري فينبغي ان لا يظهر أثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي
 الضرورة بل يؤكدها (قوله وهنا فرق آخر) تفرد به المصنف خاصة ان أيا الواحد متكرر في الصورة
 الاولى ان لم يعتق واحدا يلزم بطلان الكلام بالكليته وان اعتق واحدا دون واحد يلزم الترجيح بلا
 مرجع اذ لا ولية للبعض فتعنين عتق الكل ومعنى الوحدة بان من جهة ان عتق كل واحد معلق بصربه
 مع قطع النظر عن الغير فهو وهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعنين الواحد
 باختيار المخاطب ضرب به لان الكلام لتخصيص المخاطب في تعيينه فتحصل الاولوية و به يثبت الواحد من غير
 عموم وظاهرانه لامعنى لتخصيص الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول

بمختلف مسألة الايلاء اذ لا يستند الى الزمان المبني للفاعل ولا المبني للمفعول كما تفرد في التصرف بوجود
 فيها دليل الاعراض والكلام بعد موضع تأمل فتأمل (قوله ولا امتناع الخ) فيه بحث لانه عد في
 شرح المقاصد امتناع قيام الاضافات المختصة بعمليين أيضا من البدهييات التي يكتب في نفسه بالتنبيه
 فما ذكره ههنا بنا قضاة ويمكن ان يدفع بان المدكور في شرح المقاصد قيام الشخص الواحد منها
 بالظرفين وما ذكره ههنا لا يفتنى على ذلك اذ لو قام بكل منهما فرد مغاير للفانم بالآخر كما صرح به هناك
 حصل مقصوده (قوله والى المفعول فيه في الوجود الخ) أي لاني التعقل أما في المكان فظاهر وأما في
 الزمان فلانه وان دل وضع على مطلق أحد الأزمنة لا يدل على تعيينه وفيه بحث لان الفعل المتعدي انما
 يدل على مفعول ما لا يدل على تعيينه فلا وجه للفرق بانه يحتاج الى المفعول به في التعقل دون المفعول فيه
 فليتأمل (قوله فانصاه بالاول أشد) وأما على القيام الحقيقي فلو سلم انتفاؤه في المفعول به فهو في
 المفعول فيه أظهر اذ القربان في الحقيقة فعل الواطئ متصل به كالضرب للضارب (قوله وأثر المفعول به
 الخ) قبل فيه نظر لانه يصدد أن يثبت أن للمفعول به أثر في التعميم وكلامه ههنا بنا فيه وجوابه أن هذا رد
 لقول صاحب الكشف وأيضا المفعول به الخ وحاصله أن أثر المفعول به انما هو في ربط الصفة بالموصوف
 وضرورته لا تنفد فيه وما التعميم فانه يحصل من ارتباط الصفة بالموصوف الحاصل به لا من نفسه أولا
 وبالذات وليس الشارح يصدد بيان أن التعميم يحصل من المفعول به ابتداء بل يصدد حصول التعميم
 في صورة المفعول به ولو بواسطة الارتباط الحاصل به فلا منافاة (قوله وظاهر انه لامعنى لتخصيص الفاعل

المدكور ليس الاوصف المفعولية قال (وأما نانيا فلان الفعل الخ) أقول هذا رد لقوله وأيضا المفعول به
 فضلة وقوله فانصاه بالاول أشد أي اتصال الفعل بالمفعول به أشد من انصاه بالزمان فينبغي أن يحصل
 العموم باعتباره أيضا بل هو الاول به قوله وأثر المفعول به هناك مناقشة في قوله فلا يظهر أثره بالتعميم
 يعني أن أثره ليس في التعميم ابتداء يصح ترتيب عدم ظهوره على تفسيده بقدرها بل في ربط الصفة
 بالموصوف غايته أنه يستلزم العموم ولا ضير فيه وكونه ضروريا لا ينافي ذلك الربط ولو سلم أنه بنا فيه
 والفاعل أيضا ضروري فكان ينبغي أن بنا فيه ولا يظهر أثره في التعميم فلما ورد على قوله والفاعل أيضا
 ضروري لكنه غير فضلة فكيف يكون ضروريا بدفعه بقوله وكونه ضروريا قال (وظاهر انه
 لامعنى لتخصيص الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل الخ) أقول فيه بحث لانه غايته تقويم اذا كان
 المقصود تختيار الفاعل الواحد بين مفعولين وأما اذا كان المقصود تختيار الفاعلين بالنظر الى مفعول واحد
 فلا كما اذا مخاطب زيد او محرم فقال اضرب بكر انت أو انت مشير اليهما فالظاهر أن مراد المصنف رحمه الله

وقوله تعالى اعبطوا بعصمكم
 لبعض عدو وقوله سبحانه
 ورفع بعضكم فوق بعض
 درجات وأمثال ذلك يصلح
 نظيره ومما انه غير
 مذكور مما ادا به غير
 الاولى مع التساوي عن
 القرائن فلا يكون شئ من
 الامثلة المذكورة نظيره
 وذلك منسب صاحب
 الكشف بما ورد في الشعر
 دون الآيات (قوله
 وهي نكرة نعم بالصفة
 الخ) كسائر التكررات
 والمراد الوصف المعنوي
 لاختصاص النعت
 انحرى لان ما بعدها قد
 يكون خبرا وصلة وشرطا
 نحو أو أكرم أحسن عملا أو أكرم
 بأبني بعشرها أو بأماند عوافه الامعاء الحسن قبل والظاهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدان من عبيدي دخل

الرجال اناك لانك على
 الخصوص ورد عنك ان
 هذا الفرق لاجل عموم
 كلمة اى لم لا يجوز ان يكون
 من اشتغال قوله عبدا
 على التنوين الدال على
 الفسردية دون اى ولا
 نلم عمومها من غير
 وصفو بان الاستدلال
 على هذا المذهب ليس بصحة
 الجواب بالمفسرد وعود
 ضميره اليه بل بعدم العنة
 الابه كما صرح به صاحب
 الكشف رحمه الله على
 انه فيما نحن فيه كثير بل
 مطرد وفي غيره قليل
 (قوله لا يعتق الواحد)
 وهو الاول ان وقع الضرب
 على الترتيب لعدم المزاحم
 والا فمن اختاره المردوى
 منهم قوله قطع الوصف
 عنه الخ لان الضرب
 انما اضيف الى مخاطب
 دون المذكرة التى عبر عنها
 باى (قوله وهذا الفرق
 مشكل من جهة التصو
 الخ) اجاب عنه صاحب
 الكشف بان الضرب قائم
 بالضارب فلا يقوم
 بالمضروب لا منقطع قيام
 الوصف الواحد بتخصيص
 بطلاق قوله والله لا اقربك
 الا يوم اقر بك حيث يع
 بعموم الوصف مع الاستناد
 الى ضمير المتكلم حيث
 لا يكون ابلاء فله ان
 يجامها متى شاء لان
 الفعل متصل بالزمان حقيقة فيجوز سيرورة اليوم عاملا بان المفعول به فضلة بشت ضرورة

وهذا الفرق أيضا مشكل أما أول فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل أى
 عيىدى وطنه دابنك أو عرضه كملك فهو حراً وأما ثانياً فلان الكلام فيما إذا لم يقع من المخاطب اختيار
 البعض بل ضرب الجميع معاً أو على الترتيب فحينئذ ينبغي أن لا يعتقوا أحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو
 اختيار البعض أو يعتقوا كل واحد لما ذكر في الصورة الأولى بعينه لجواز أن يعتقوا كل واحد منفرداً
 الخ اعترض عليه بان هذا انما يستقيم اذا كان المقصود تغيير الفاعل الواحد بين مفعولين وأما اذا كان
 المقصود تغيير الفاعلين بالنظر الى مفعول واحد فلا كما اذا خاطب زيد وعمروا فقال اضرب بكر أنت
 وأنت مشير اليهما فالظاهر أن مراد المصنف كإندل عليه عبارته أن التمييز لا يتصور في الاستعمال الا
 من الفاعل المخاطب سواء اتحد أو تعدد ولا شك أنه معدوم في الصورة الأولى وفيه بحث اذ لا يخفى أن قوله
 أى عيىدى ضرب به فلان فهو كذلك تخيير لفلان ولا خطاب معه (قوله أما أول الخ) قد يجاب عنه بان الامثلة
 المذكورة في هذا المقام في كتب الأصول والفروع لما كانت بحيث يتصور فيها التخيير بنى الفسرد عليه
 ولا يضر الخلف في بعض الصور بخصوص المادة كفى الفرق الأولى حيث فرق بالوصل والقطع بين ثم عدم
 عتق أحدى أياكم حل هذه المشبهة فهو حراً والمثلية مما يطبق حملها واحداً اذا جملها معاً مع أن مقتضى
 الفرق المذكور عتق الكل لتعقق الوصل وفيه بحث لان حاصل الاشكال الاول أن الحكم المذكور
 متعق في المثالين المذكورين ونحوهما مع أن الضابط لا يطرد فيها ولا يتعكس كفى مثال المشبهة ومن
 البين أن الجواب لا يقدسه (قوله وهو اختيار البعض) دون البعض الاخر كما هو مقتضى التخيير اذ
 فرقوا بينه وبين الاباحة بان الجمع يمكن في الاباحة دون التخيير وبالضرب الثانى يتعين أن الاول لم يقع
 على الوجه المذكور فلا يرجع بالاولية بالجملة شرطية الحربية هو الضرب المأذون فيه وهو الضرب المنفرد
 ولم يوجد فينبغى أن لا توجد الحربية أيضاً (قوله لما ذكر في الصورة الأولى) فيه بحث لان مقتضى
 العتق وهو تحقق المضروب به المعلق به العتق متحقق في الصورة الأولى والممانع منتف وهو التخيير المقتضى
 لعدم الجمع والممانع موجود في الصورة الثانية بل المقتضى غير متحقق وهو الضرب المنفرد الذى
 تعالى كإندل عليه عبارته أن التخيير لا يتصور في الاستعمال من الفاعل المخاطب سواء اتحد أو تعدد ولا شك
 أنه معدوم في الصورة الأولى قال (وهذا الفرق أيضاً مشكل أما أول فلان الصورة الثانية الخ) أقول
 تحقيق مراد المصنف رحمه الله تعالى موقوف على مقدمة وهي أن القوم فرقوا بين الاباحة والتخيير بان
 المراد فيه أحد الأمرين فلا يعم الجمع بينهما بخلاف الاباحة وهذا معنى قول المصنف رحمه الله تعالى في
 الاخر ومثل هذا الكلام للتخيير في العتق بعينه ليس للاباحة حتى يجوز الجمع اذا عرفت هذا فقول وبالله
 التوفيق ان اى الواحد منكر في الصورة الأولى ان لم يعتقوا واحداً بلزم اطلاق الكلام بالمرة وان عتقوا واحد
 دون واحد بلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا أولوية للبعض أما اذا ضربوه معاً فظاهر وأما اذا ضربوه على
 الترتيب فلان كل واحد من الاول وغيره لما كان عتقه متعلقاً بضربه وقد وجد ولا تخيير في الكلام حتى
 يمنع الاجتماع كفى الصورة الثانية لم يكن للأولوية تأثير في الاولوية وعلى التقديرين يتعين عتق الكل
 لو جرد مقتضى وهو تعليق العتق بالضرب وانتفاء الممانع وهو التخيير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد
 باختيار المخاطب ضرب به لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فحصل الاولوية بالاولوية فان ضرب واحد
 فقط يتعين وان ضرب واحد بعدوا حد تعين الاول لان ما بعده لم يصادف اذن المولى لان الصادر منه تخيير
 مانع من الجمع فلا يعطى للثاني حكم بل يصير الاول كمنفرد وان ضربهم معاً لم يتعين واحداً لا انتفاء الاختيار
 من الضارب لكن لما وجد ضرب واحد في ضمن ضرب المجموع تعلقوا بواحد منهم للمولى اختيار
 تعيينه واطهور هذا لم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى فاندفع هذا التفسير بالاشكال الثاني لان

بالمضروبة

(وغيره كل أي خبر يزيد)
 هذا نظير الثاني فان التصيير
 من الفاعل المخاطب ممكن
 هنا فلا يمكن من أكل كل
 واحد بل أكل واحد
 لكن يخبر فيه المخاطب
 ومثل هذا الكلام للتخيير
 في العرف (ومنها من وهو
 يقع خاصا كقوله تعالى
 ومنهم من يستمعون اليك
 ومنهم من ينظرون اليك) فان
 المراد بعض مخصوص
 من المناقذين (ويقع عاما
 في العقلاء اذا كان للشرط
 نحو من دخل دار أبي
 سفيان فهو آمن فان قال
 من شاء من عبيدي عتقه
 فهو حر فشاؤا عتقوا
 وفيه شئت من عبيدي
 عتقه فاعتقه فشاء الكل
 يعتق الكل عندهما عملا
 بكلمة العموم ومن
 للبيان وعند أبي حنيفة
 رحمه الله

فيقدر بقدرها فلا يظهر
 أثره في التعميم بخلاف
 المفعول فيه فإنه صرح به
 وقصد وصفه بصفة
 عامة مع ما بين الفعل
 والزمان من التلازم
 واعترض عليه بان
 الضرب صفة إضافية لها
 تعلق بالفاعل والمفعول
 وهو وصف لكل منهما
 ولا امتناع في قياس
 الإضافات بالمضافين
 وبان أثر المفعول ههنا

بالمضروبية كافي الضاربية وأما ثالثا فلاننا لانسلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا
 ضربوه معا على هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد بل وازان يعتق واحد منهم
 ويكون الخيار الى المولى كافي الصورة الثانية وكذا اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي فإنه لا يصح أن يقال
 لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض أولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية بل وازان يكون الكلام
 لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون أي للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل
 أي الرجال وأي الرجلين وأما اذا أضيفت الى النكرة فقد يكون للثنتين مثل أي رجلين ضربك أو الجمع مثل
 أي رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في أي عبيدي ضربك أو ضربته (قوله
 ومنهم من) وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاوليان نعمان ذوى العقول لان معنى
 من جاء في قوله درهمان جاء في زيد وان جاء في عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار أزيد في الدار أم
 عمرو الى غير ذلك فعدل في الصورتين الى افظ من قطعاً للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر وأما الاخرين
 فقد يكونان للعموم وشمول ذوى العقول وقد يكونان للتخصص واردة البعض كافي قوله تعالى ومنهم من
 يستمعون اليك ومنهم من ينظرون اليك يجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فإنه وان كان خاصا

يستدعيه التصيير كما عرفت فعنى كل واحد في الصورة الاولى لا يستلزم تحققه في الثانية فليتأمل (قوله
 بل اذا ضربوه معا) وأما اذا ضربوه على الترتيب فينبغي أن يرجع الاول لان وضع أي لما كان لواحد
 ينبغي أن يرجع السابق رعاية للوحدة من كل وجه فيدخل اليه ولا يعتق شيء من اللاحقين (قوله ويكون
 الخيار الى المولى كافي الصورة الثانية) وهذا هو المذهب لكن المفهوم من كلام المصنف أن الخيار الى
 الضارب ولهذا اعترض عليه سراج الدين الهندي في شرح المغني بأنه مخالف للمذهب وأجيب بان
 منشأ الاعتراض عدم التفرقة بين خيار المولى بعد وجود شرط عتق واحد منهم وخيار المخاطب الحاصل من
 تخيير المولى (قال المصنف هذا نظير الاول) اعترض عليه سراج الدين الهندي بان المخاطب موجود
 في الصورتين الا أنه في أحدهما فاعل وفي الأخرى مفعول بخلاف قوله ايما اهاب دبع اذ لم يوجد فيه
 المخاطب فلا يكون نظير قوله أي عبيدي ضربك والجواب عنه أن وجود المخاطب وعدمه في الصورة
 الاولى نظرا الى اعادة للعموم على السواء بل المقصود اسناد الفعل الى ضمير أي سواء بنى للفاعل أو للمفعول
 وهو ثابت في ايما اهاب دبع كقوله أي عبيدي ضربك فيكون نظيره بالامرية (قوله والاوليان
 نعمان) ولم يذكر المصنف الاستفهامية ولعل عدم التعرض لها لقلته ذروها (قوله كافي قوله تعالى ومنهم
 من يستمعون الخ) فيه بحث لان العموم فيمن دخل دار أبي سفيان فهو آمن ليس في جميع ما صلح له كلمة

الصورة لما كانت صورة التصيير كان الضرب على الترتيب مستلزما لخيار البعض وهو الاول غاية أنه
 خالف مقتضى التصيير في الباقي فلا وجه لقوله ان الكلام فيهما اذ لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل
 ضرب الجميع معا أو على الترتيب فليتأمل فينبغي أن يعتق الاول في صورة الترتيب لوجود الشرط وهو
 اختيار البعض وهو الاول ويعنى واحد غير معين في صورة ضرب الجميع لوجود الشرط وهو ضرب واحد
 ولو في ضمن ضرب المجموع ولا يمكن ههنا عتق كل كافي الاول لوجود التصيير المانع عن الجمع وكذا
 الثالث لان الاولية لا تؤثر في الاولوية ههنا كما عرفت فعلى تقدير ضربهم معا اياه يلزم عتق كل واحد
 لما عرفت من وجود المقتضى وانتفاء المانع وأما الجواب عن الاول فهو ان الامثلة المسد كقوله في هذا
 المقام في كتب أصحابنا من الاصول والفروع لما كانت بحيث تصور فيها التصيير بنى المصنف رحمه الله
 تعالى الفرق عليه ولا يضره التعلق في بعض الصور بخصوص المادة يؤيده أن مقتضى الصورة الاولى
 بحسب ظاهر اللفظ كان عتق كل من يحمل الخشية مطلقا وقد قالوا لا يعتق الجميع ولا واحد منهم ان
 ايما هو في ربط الصفة بالموصوف لاني التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط كالفاعل والجواب ان الفعل متى استدل الى الفاعل كان المصدر

البعض متيقن لان من اذا كان للتبعض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فإرادة البعض متيقنة وإرادة الكل محتملة (فوجب رعاية العموم والتبعض وفي المسئلة الاولى هذا مرادى لان عتق كل معلق بعينته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض) أى كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض (فيعتق كل واحد مع رعاية التبعض) بخلاف من شئت فان الخطاب ان شاء الكل فثبته الكل من المجموع مجتمعة فبسه فيبطل التبعض وهذا الفرق والفرق الاخير في أى مما تفردت به

هو المصدر المعلوم وهو صفة الفاعل والمفعول لتوصيفه به والذي يكون صفة للمفعول هو المصدر المجهول وهو ما أخذ فعله وهما متغايران بالذات ومن مقولتين متباينتين فلما أسند الفعل الى الخطاب الفاعل هنا كان هو المصدر المعلوم فمقطع الربط عن الغائب المضروب بمعنى انتفاء مصداق الحمل ومطابق الحكم ومصحح الوصف عنه بخلاف

البعض الا ان البعض متعدد لا محالة فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفى في العموم بانتظام جمع من المسميات (قوله يعتقدهم الاوحد) هو آخرهم ان وقع الاعتناق على الترتيب والا فالحيار الى المولى وذلك لان استعمال من في التبعض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرور هذا البعض فبصهل عليه مالم توجد قرينه تؤكد العموم وترجح البيان كافي من شاء من عبيدى عنقه فهو حرج بقرينه إضافة المشيئة الى ما هو من ألفاظ العموم وقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وكقوله تعالى ترجى من شاء منهم بقرينه قوله واستغفر لهم وقوله تعالى ذلك أدنى أن تقر أعينهم فاهما ترجع العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدى ومن شئت من عبيدى ان فى الاول قرينه دالة على ان من للبيان دون التبعض بخلاف الثانى وقد يقال ان العموم ههنا عموم الصفة والمشيئة صفة الفاعل دون

من بل فى كفار أهل مكة يوم الفتح من دخل داره فى ذلك اليوم ومثل هذا العموم ثابت فحين يستمعون ومن ينظر لعمومها جميع ما كان منصفا بالسماح والنظر من المناقذين فبالسبب فى أن جعل الاول عاما والاخر خاصا ويمكن أن يقال المراد فى الاول كل من دخل دار أبى سفيان من كفار أهل مكة فهو آمن وليس المراد فى الثانى من المناقذين كل من يستمعون اليك فان فرق ظاهر (قوله بجمع الضمير لا يدل على العموم) وكذا افسراده لا يدل على الخصوص لجواز أن يكون اللفظه (قوله هو الشائع الكثير) وكثرة الاستعمال تقتضى مبادرة الفهم وهى اشارة الحقيقة فلا يكون غيره حقيقة دفعا للاشتراك هناك وهذا لا ينافى قول أئمة العربية ان أصلها ابتداء الغاية أى دخولها على مبدأ المسافة لان المبدأ فى الحقيقة بعض فلا يخلو عن التبعض ويحتمل أن يكون مراده ان أصلها التبعض بعد ابتداء الغاية فلا يعدل عنه الى البيان الا بدليل (قوله الى ما هو من ألفاظ العموم) يعنى من فلا يرد أن ما هو من ألفاظ العموم انما هو مجرد عبيدى ولم يضاف اليه المشيئة (قوله بقرينه قوله فاستغفر لهم الخ) القرينه الاولى قرينه عموم من فى الآية الاولى ووجه كونه قرينه ان الانسب عموم استغفار النبي صلى الله عليه وسلم لهم جميعا والقرينه الثانية قرينه العموم من فى الآية الثانية لان معنى الآية والله أعلم ذلك التفويض الى مشيئتك أقرب الى قرينة عيونهم وقلة حزمهم ورضائهم جميعا ومن البيان ان أعينهم انما تعد اذا سوى بين الجميع فى جواز الابواب لكل واحد منهم فيكون هن عاما (قوله على أن من للبيان) هذا تحقيق الحق فى المسئلة لا شرح لكلام المصنف حتى يرد أنه لا يطابق المشروح لتصرح المصنف بان من فى المثال

كانت التثنية مما يطبق عليها واحد فمألوها وعتق الكل اذا كانت مما لا يطبقه واحدا رعاية لتلصوص المادة واعترض بعض شراح المغنى على المصنف رحمه الله تعالى أولا بان كلامه يقتضى أن يكون الحيار الضارب والمذهب أن الحيار للمولى اذا ضربهم جميعا وثانيا بان الخطاب موجود فى الصورين الا أن فى احداهما افعلا وفى الاخرى مفعولا بخلاف قوله أما اهاب دبع اذ لم يوجد منه الخطاب فلا يكون نظير قوله أى عبيدى ضربك وأقول الجواب عن الاول منشؤه عدم التفرقة بين خيار المولى به وجود شرط عتق واحد منهم وخيار الخطاب المطاوع من تغيير المولى بعد وقد سبق تحقيقها ان كان على ذكر منسذ وعن الثانى أن وجود الخطاب وعدمه فى الصورة الاولى نظرا الى فإادة العموم على السواء بل المقصود اسناد الفعل الى ضمير أى سواء بنى للفاعل أو المفعول وهو ثابت فى اهما اهاب دبع كقوله فى أى عبيدى ضربك فيكون نظيره بلا مبره قال (مالم توجد قرينه تؤكد العموم وترجح البيان كافي من شاء من عبيدى العتق الخ) أقول فيه بحث أما اول فلان ما هو من ألفاظ العموم انما هو مجرد عبيدى ولم يضاف اليه المشيئة بل مع ملاحظة معنى وهو محصل النزاع وقد ذهب المصنف رحمه الله تعالى الى أن من ههنا أيضا للتبعض فلا يصلح أن يكون قرينه وأما ثانيا فلان قوله بقرينه قوله واستغفر لهم الى آخره

المفعول

انظر فى المفعول فيه وهو متيقن فيها على كل حال وقد نص هذا المعترض فى شرح المقاصد

وكون اتصال الفاعل
 المتعدي بالمفعول به أشد
 لاحتياجه في التعقل
 والوجود جميعا دون
 المفعول فيه فإن احتياجه
 اليه في الوجود فقط قبح أنه
 مما لا يدخل له فيها تحسين
 بصدد موارض بأن
 الزمان يدل عليه الفعل
 وضعا وأنه لازم لكل فعل
 متعدي أو غيره وكون
 احتياجه اليه لأنه فعل
 بخلاف المفعول به حيث
 لا يلزم لكل فعل ولا يدل
 عليه ولا يحتاج اليه لأنه
 قول بل لأنه متعدي وتحقق
 ذلك أن الفاعل إذا أحدث
 فعلا صدر منه صفة
 حقيقية تقوم بالمتفعل
 وصفتان اعتباريان
 تقوم اداهما بالفاعل
 وهو المصدر المعرّف
 ومبني فعله ومن مقولة أن
 بفعل والاخرى بالمفعول
 وهو المصدر المجهول
 ومبني فعله ومن مقولة
 ان يتفعل والمقولات
 حقائق مختلفة متباينة
 والصفة الحقيقية التي هي
 الحاصل بالمصدر هي
 غاية المقولتين ومنهاهما
 وتكون كما وكيفا ووضعا
 وأبنا في المثال المذكور
 في المتن أولا وصف بالفعل
 العبيد في معهم بالوصف
 دون المتفعل المخاطب
 وفي المثال الثاني وصف به

المفعول ولو سلم فالمفعول عنقه لا كلمة من وضعه فظاهره وبينهما فرق آخر فنورد به المصنف تقريره أن من
 يحتمل التبعض والبيان والتبعض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل
 واردة في الكل محتملة فيصعب من على التبعض أخذ بالمتيقن المقطوع وزر كالمتضمن المشكوك في من
 شاء من عبيدي أمكن العمل بعموم من وتبعض من بأن يفتق كل واحد لانه لماعلق عتق كل المشبهة مع
 قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فإن المخاطب لو
 شاء عتق الكل سقط معنى التبعض بالكيفية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشبهة بالكل دفعة لان من شاء
 المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم وأما على تقدير الترتيب فببعض اشكال لانه يصدر على كل
 واحد له شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشبهة بكل على الافراد

الاول أيضا التبعض عند أبي حنيفة وأما شرح كلام المصنف بقوله وبينهما فرق آخر الخ (قوله
 وضعه ظاهر) لانه قد عرفت أن من الشرطية عام فاعاوهنا كذلك على أن المشبهة كما تقع صفة
 للفاعل تقع صفة للمفعول وأيضاً المفعول وان كان عنقه لكن مشبهة عنقه تقع صفة له (قوله فيصعب من
 على التبعض) قيل لئلا أن يقول انما يجوز حل من على التبعض لوجاهة لفظ بعض في موضعها
 إذ قد كبر ان هشام ان علامتها امكان سلفظ بعض مسددا كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه حتى
 تنفقوا بعض ما تجوز وهو ممنوع في الصورين أما في الاول فلانه يكون التقدير من شاء بعض عبيدي عنقه
 وهو ممنوع لان شاء مسددا في ضمير من فلا يجوز اسناده الى بعض أيضا فيبقى بلا رفع وأما الثانية فلانه
 يكون التقدير من شئت بعض عبيدي عنقه ويلزم تعدى شئت الى مفعولين وقد يجاب بان ذلك يصح
 في الصورين بطريق الابدال والحق أنه لا يلزم من عدم العلامة عدم ما هي علامة له (قوله سقط معنى
 التبعض بالكيفية) فيه مناقشة وهي ان هذا مخالف لما ذكره الآر من أن التبعض متيقن على
 التقديرين ثم ان هذا التيقن وان كان تعرض له الشارح في أواخر البحث الا انه بعد في سياق الكلام
 على تسليم ذلك التيقن (قوله ويمكن الجواب الخ) قيل فيه بحث لان تعلق المشبهة بكل على الافراد لما
 كان أمر باطلا لا اطلاع عليه كان ينبغي أن يجعل اظهار الترتيب دليلا عليه كما جعل الاخبار عن الهبة
 دليلا عليها فيعتق من سوى آخرهم بلا احتياج الى ما ارتكبه وأنت خير بان المناسب لجعل الاخبار عن
 الهبة دليلا على جعل الاخبار عن مشبته كل على الافراد دليلا عليها لا جعل نفس الترتيب كذلك لانه
 من قبيل الأفعال وما جعلوا الفعل دليلا في مثله وبالجملة الترتيب في ذكر المشبهة لا يستلزم الترتيب في أصل

بخلاف المسبق أن جمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من التسميات
 قال (وضع ظاهر) أقول لانه قد عرفت أن من الشرطية عام فاعاوهنا كذلك ولهذا قال المصنف
 رحمه الله تعالى بطريق التفرقة فان من شاء أو أيضا التسليم المذكور باطل لان عموم العتق يستلزم عموم
 من فيكون من موسوفا بالسبب وان لم يكن موسوفا بالنقل الجواب عن الاول ان من شاء جعل العموم في
 قوله يؤ كذا العموم مغاير للعموم في قوله من ألقاها العموم أخذ من سوف الكلام وملاحظه كون
 نا كذا العموم مقتضيا لتعدد اللفظ العام وليس كذلك بل العموم في الموضعين واحد وهو عموم من والمعنى
 ما لم توجد مرتبة تؤ كذا عموم من وزجج كون من للبيان كافي المثال الاول فان ثبوت المشبهة الى من يؤ كذا
 عموم الظاهر ويرجع بيانية من وعن الثاني ان القرينة ليست جميعية الضمير بل ذكر الاستغفار فانه
 غير مختص بالبعض ولو سلم فكونه قرينة لا يقتضي عموم الضمير بل يكتفي بعدم اقتضائه على البعض وكذا
 المال في قوله تعالى ذلك أدنى أن تقرأ عينه قال (ويمكن الجواب بان تعلق المشبهة) أقول فيه بحث لان
 تعلق المشبهة بكل على الافراد لما كان أمر باطلا لا اطلاع عليه كان ينبغي أن يجعل رعاية الترتيب دليلا

(قوله وليس البعض أولى الخ) منع ذلك بان السابق أولى وأرجح على تقدير ضربهم - م على الترتيب للوحدة من كل وجه فيفضل به الجين ولا يعتق أحد من اللاحقين ولا يلزم من عدم الأولوية على تقدير الاجتماع عشق كلهم بلواز أن يعتق واحد منهم ويكون الخيار للضارب بالتصوير الحاصل من المولى على ما هو معنى كلامه أولى المولى على ما هو المذهب الأثرى انه يعتق الواحد المبهم في اعتق واحدا من عبيدى مع خيار التعيين الى المولى والجواب عنه ان المولى امتاعاق العتق فيما نحن فيه على ضرب هيبسده وقد حصل ولعل المصنف لا يعلم من خلية السبق فيه ولا الاختيار من أحد وقد أمكن تصحيح كلامه بهذا الوجه مع بقاء معنى الوحدة فإى حاجة الى اعتبار السبق واختيار العتق بخلاف العتق المبهم فالعنا وقعه كان له تعيين المراد صيانة لكلامه عن الفساد (قوله اذ هنا عملك التصير الخ) قيل عليه هذا غير مطرد في مثل أى عبيدى وطائفة دابستك أو عصفه كليل فهو حر لانه لا يتصور فيه الاختيار من الفاعل الخاطي قلت لا شئ في اختيار الخاطي في المثال الذى أورده المصنف

أمر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتناق الكل تعلق المشيئة بالكل فلا بد من اخراج البعض ليصدق التبعية وههنا نظر وهو ان التبعية التى يدل عليها من هى التبعية المحررة النافية للكلية لا التبعية التى هى أعم من أن تكون في ضمن الكل أو بدونه وحينئذ لا نسلم أن التبعية متيقن وهو المشيئة القائمة بالنفس حتى يصدق تعلقها بكل على الاضطراد وهذا يستدفع ما أورده على الشارح من أن جوابه لا يتمشى نعم يرد على الشارح أن جوابه لا يتمشى فيما اذا صرح بمشيشة كل على الاضطراد بان قال شئت عتق هذا أو عتقه أو شئت عتق ذلك وعتقته الى أن يستوعبهم فتأمل (قوله وههنا نظر الخ) قال الفاضل الشريفة هذا النظر اغمارى على ما فهمه لا على ما أورده فانه قال التبعية متيقن معنى ان تعلق الحكم بما صدق عليه البعض متيقن على تقديرى التبعية والبيان فلم يدع أن التبعية الذى هو مفهوم لفظ من متيقن وما يدل على ذلك أنه ذل فإرادة البعض متيقنة وإرادة الكل محتملة وان وقع في بعض التسخ هكذا أى البعض متيقن والحاصل أنه أخذ القدر المشترك بين التبعية والبيان وحكم به لانه متيقن ومؤداه كؤدى العمل لخصوصية البعض ورد عليه بان نفسا التبعية بتعلق الحكم بما صدق عليه البعض فاستدلان الصمير في قول المصنف ولانه راجع الى التبعية الذى هو مدلول من لانه المذكور سابقا ويؤيد الرد قوله فمشيشة الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعية فان مشيشة الكل مجتمعة لا تستلزم بطلان التبعية بالتفسير الذى ذكره بل بطلان التبعية الذى هو مدلول من وأنت خير بان أمر الصمير سهل بلواز أن يرجع الى أجزاء التبعية المحررة أى التبعية المطلق أو يحصل على الاستخدام وأما التأيد الذى ذكره فليس بشئ لان الكلام فيما سبق تعلق المشيئة بالكل وأين التبعية بمعنى القدر المشترك الصالح للتبعية المحررة وهو ظاهر (قوله هى التبعية المحررة النافية للكل) قال الشارح فيما نقل عنه لانفاق الصاة على ذلك حيث احتاجوا في التوفيق بين قوله تعالى بغفر لكم من ذنوبكم وقوله تعالى ان الله عليه كما جعل الاخبار عن المحبة وديلا عليها يعتق من سوى آخرهم بلا احتياج الى ما ارتكبه قال (فلا بد من اخراج البعض ليصدق التبعية) أقول قيل لانفاق الصاة على ذلك حيث احتاجوا في التوفيق بين قوله تعالى بغفر لكم من ذنوبكم وبين قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا الى أن قالوا الا يغفر بعض جميع الذنوب لقوم وبعضها لقوم أو خطاب البعض لقوم فوج وخطاب الجميع لهذه الامة فلم يذهب أحد الى أن التبعية لا تتأق الكلية وفيه بحث اذا فاضل الرضى صرح بعدم المناقاة بينهما حيث قال ولو كانا أيضا خطابا الى امة واحدة فغفران بعض الذنوب لا يناقض كلها بل عدم غفران بعضها مناقض غفران كلها قال (وههنا نظر وهو ان التبعية الخ) أقول قال بعض الافاضل هذا النظر لا يرد على مراد المصنف رحمه الله تعالى فانه قال التبعية متيقن بمعنى أن تعلق الحكم بما صدق عليه البعض متيقن على تقديرى التبعية والبيان فلم يدع أن التبعية الذى هو مفهوم لفظ متيقن يدل على ذلك انه قال وإرادة البعض متيقنة وإرادة الكل محتملة وان وقع في بعض التسخ هكذا أى البعض متيقن والحاصل أنه أخذ القدر المشترك بين التبعية والبيان وحكم به لانه متيقن أقول الرد مردود لان تفسير التبعية بتعلق الحكم بما صدق عليه البعض فاستدلان الصمير في قول المصنف رحمه الله تعالى ولا يرجع الى التبعية الذى هو مدلول من لانه المذكور سابقا فيسده قوله فلم يدع أن التبعية الذى هو مفهوم لفظ من متيقن ويؤيد النظر قوله فوجب رعاية العموم والتبعية وقوله لمشيشة الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعية فان مشيشة الكل مجتمعة لا تستلزم بطلان التبعية الذى هو مدلول من فلا عبرة بسخه تخالف السابق والسياق والعجب أنه استدلل على دفع النظر بعبارة فيها النظر ولو سلم ان بعض التسخ بل جميعها كذلك ومراده مطابق التبعية غير صحيح أيضا لان أصل المفسود جعل من على التبعية وظاهر ان ثبوت العلم ظاهر

سورة فقلت غلاما وجار به لم تعتق

لان المراد الكل وان قال
طلق نفسك من ثلاث
ما شئت اطلق من مادونها
وعندهما ثلاثا وقد مر
وجهها ومنها كل وجميع
وهما محتملان في عموم
مادخل عليه بخلاف
سائر أدوات العموم فان
دخل الكل على النكرة
فالعموم الافراد وان دخل
على المعرفة فلام مجموع
فالواحد مومه على سبيل
الانفراد أي براد كل
واحد مع قطع النظر عن
غيره وهذا اذا دخل على
النكرة (فان قال كل من
دخل هذا الحصن أولا
فله كذا

وجه الله وأما فيما لا يكون
التصيير مفوضا الى مخاطب
يقع اختيار الفاعل
ويثبت الواحد لا يعنى
أنه يعنى واحد منهم يتغير
في تعيينه الفاعل بل يعنى
أن العنق يقع على من
اتفق له اختيار الفاعل
في فعله في صورة الافراد
ويكون هتقا بهم ماني
صورة الاجتماع ويكون
الختيار فيه الى المولى أو
المخاطب صورنا واحدة بل
يجرى هذا في مثل أي
عبودية أصابه الحي أو
أخذ الرجوع في الصورة
الثابتة علق على ضرب
المخاطب الذي هو وصف
له وليس فيه معنى الوحدة

ظاهر (قوله ومنها ماني غير العقلاء) هذا أقول بعض أئمة اللغة والاكثرون على أنه يعنى العقلاء وغيرهم فان
قيل فهو قوله تعالى فاجر وأمانيسر من القرآن يجب قراءة جميع ما يسر عملا بالعموم كقوله ماني ان كان ماني
بظنك غلاما وانت حرة قلنا بناء الامر على التيسر دل على أن المراد ما يسر بصفة الانفراد دون
الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب منعسرا (قوله وقد سر وجهها) أما وجه قول أبي يوسف ومحمد
وجهها الله فهو ان ما عام ومن للبيان والثلاث جميع عدد الطلاق المشروع وأما وجه قول أبي حنيفة
وجه الله فهو ان من للتبعيض فيجب أن يكون ماشاءت بعض الثلاث (قوله وهما محتملان) ليس المراد
انهما لا يقبلان التخصيص أصلا لان قوله تعالى والله خلق كل شئ وقوله وأوتيت من كل شئ مخصوص
على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل أو جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر
أدوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وماؤد كشمس الأئمة وغير الاسلام أن كلمة كل محتمل
الخصوص وكلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن أولا له كذا قد دخلوا على التعاقب والنقل للدول
خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف محقق فيه دون من دخل
بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البديل (قوله فان دخل الكل)

بغير الذنوب جميعا الى ان قال بغير جميع الذنوب لقوم وبعضها لقوم أو خطاب البعض لقوم فوج عليه
السلام وخطاب الجميع لهذه الامة ولم يذهب أحد الى أن البعضية لا تنافي الكلية ورد عليه الشريف
بان القاضى الرضى صرح بعدم المناقاة حيث قال وإذا كانا أيضا خطأ بالامة واحدة فغفران بعض الذنوب
لا يناقض غفران كلها بل عدم غفران بعضها يناقض غفران كلها (قوله ومنها ماني غير العقلاء) أى فى
ذواتها وقد يستعمل فى صفات العقلاء كقيل والسما وما بناها أى والقادر الذى بناها ذكره فى الكشاف
وغيره (قوله على أنه يعنى العقلاء وغيرهم) ان أرادوا به انه يستعمل فى ما ولو مجازا فى أحدهما فلا كلام فيه
وان ادعى الاستعمال فىهما بحسب الحقيقة فممنوع يدل عليه ما روى أنه لما نزل قوله تعالى انكم بما تعملون
من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبير قد عذبت الملائكة والمسيح افتراهم يعذون فقال عليه
السلام ما أجهلك ببيعة قومك أما علمت أب ما لا يعقل (قوله فان قيل فى قوله تعالى فاجر والخ) قيل
الاعتراض غير وارد لان ما يسر عبارة عن الجميع المتيسر لانه جميع ما يسر بصفة الانفراد متعلق بما
ذكر فى نظم الآية وهو قوله تعالى فاجر فاصبر اعنى فاجر بصفة الانفراد ما يسر (قوله فيجب أن يكون
الخ) الا ظهور فى العبارة أن يقول فالمأذون لها مشبهة البعض من الثلاث (قوله والله خلق كل شئ) هكذا
وقع فى أكثر النسخ الا أن اوقع فى القرآن انه عظيم وخلق كل شئ وفى موضع آخر انه خالق كل شئ قال فى
تفسير القاضى الشئ يخص بالموجود لانه مصدر شاء أطلق بمعنى شاء نارة وجهه يشد يتناول البارئ تعالى كما
قال الله تعالى قل أى شئ أكبر شهادة قل الله وبعنى مشى أى مشى وجوده وما شاء الله وجوده فهو
موجود فى الجمله وعليه قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير والله خالق كل شئ فهما على عمومهما بلا مشوية
(قوله ومن رما) ذكر ما على سبيل التعليل والافلم يسبق وقوعه حاسا واسه عار من لا يفيد ذلك لان
المراد بها مجرد استعماه فحين جعل كاهر المتبادر من السباب (قوله وذ كشمس الأئمة وغير الاسلام الخ)
قيل فى كلامهما اشكال وهو ما جعله كل خاصه شاملة فى صورة الدخول فرادى على الواحد كما
توجبها وهما على تقدير الدخول معا والجواب أن النزاع فى كون التناول على سبيل البديل من قبيل
العموم فى أصل المسئلة فتوجبها على تقدير الدخول معا على تقدير الدخول معا كما ذكره المصنف رحمه الله (قوله
وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم) قال فى فصول البديع توفيقا بين قولى الخصوص والعموم

لا يستلزم نيوب الخاص الخ قال (لان قوله تعالى والله خلق كل شئ مخصوص الخ) أقول هكذا وقع
العبارة فى بعض النسخ وفى بعضها لان قوله تعالى لانه الا هو خالق كل شئ وفى آخر الله بكم خالق كل شئ

فباضرب على الاجتماع ولا يدخل فيه بتفرد كل المصروبين بوصف المصروبة والحاصل ان فى المثال الاول الضرب بصفة العبيد

فيهمهم بالوصف على
رأى المشايخ رحمه الله
ويكون هو المعاق عليه
ويعتق الكل مع تمام
معنى الوحدة على رأى
المصنف رحمه الله وفى
المثال الثانى قطع الوصف
فلا تم على رأيهم ويطلب
معنى الوحدة اذا عم على
رأيه فلا يعنى الا الواحد
ويصل اليه بالاول في
مسورة الترتيب ولا يقع
شئ في مسورة الاجتماع
ولو سلم فيكون عتقاهما
يكون الخبار فيسه الى
المولى فليتأمل (قوله وهو
يقع خاصا الخ) يجمع الصلة
وافرادها نظر الى اللفظ
والمعنى متعددا بعضها كما
في الاتيين واعترض
عليه بان العموم في من
دخل دار أبي قبيان الخ
ليس في جميع ما يصلح
كلمة من بل في كفار مكة
يوم الفتح من دخل داره
ومثله ثابت فيهما لعمومها
بجميع من معوه من نظر
من المناقشين فكيف
يجعل الاول عاما والثانى
خاصا واثبت بان المراد
في الاول كل من دخل
منهم في هذا اليوم وفى
الثانى ليس كل من يسمع
وينظر (قوله يعنى الكل
الخ) من الاعناق وكذا
في قوله يعنىهم الا واحد يعنى

بمعنى اذا اضيف لفظ كل الى التسمية فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعلموم اجزائها فيصح كل
رجل يشبهه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يشبه هذا الخبز بخلاف كل رجل (قوله
فدخل عشرة معا) اعني قال ذلك لانه لو دخلوا متعاقبين فالذي لدخل اوله خاصة لان من دخل بعده ليس
داخلا أولا لانه مسبقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبق (قوله فكل) أى كل واحد من
العشرة الداخلين معا أولا بالنسبة الى المختلف الذى يقدر دخوله بعد دفع الحصن وذلك لان الداخل أولا
يجب أن تعتبر اضافته الى الداخل ثانيا الى من ليس بداخل أصلا (قوله بخلاف من دخل) أى لو قال
من دخل هذا الحصن أولا فله ألف فدخله عشرة معاه لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ لانه ليس عموم من
على سبيل الافراد بل عموم الجنس وهنالم يتحقق أحد دخل أولا ولا يجوز أن يجعل من استعارة عن الكل

وعده خاصا بعارض القيد لا بنا في عده عاما باساره كفى كل من دخل هذا الحصن اليوم وعده قبل كل أحد
وقال في حواشيه عليه والتحقق أن كل ومن عامان وضارفة يختصان بالقبول العارضة وقد علم في العلوم
الحقيقية أن الخصوص بحسب الوجود لا ينافى العموم بحسب المفهوم حيث قالوا تقييد الكل بالكل
لا يفيد الجزئية بل الوحدة بحسب الوجود بخلاف أن يعد كل منهما عاما بحسب الاسباب والمفهوم وخصا
بحسب العارض والوجود فالقولان من المشايخ ناظران الى الاعتبارين (قوله فلعلموم اجزائها) فيه
بحث لا تناقضه بحيث ذى اليمين حيث رد كل ذلك لم يكن بقوله بعض ذلك قد كان ويقول الشاعر

قد أصبحت أم الخبار ندعى * على ذنبا كله لم أصنع

قال في فصول البدائع مرادهم والله أعلم ان الداخل على المعرفة يوجب العموم الافرادى في اجزائها
بتقدير جزئى منكر والمعنى كل جزئى من اجزاء الرمان ما كور (قوله أول بالنسبة الى المختلف الذى يقدر
دخوله) يريد تقييد المختلف الواقع في عبارة المصنف مطلقا عنهم من ظن أن فيه ردا على شمس الاغنية
السرخسى حيث قال كل واحد من الداخلين كان فرد ليس معه غيره وهو أول من الناس الذين لم يدخلوا
واجاب بانه لا خلاف بين العبارةين تحقيقا فان من قدر دخوله لم يدخل ومن لم يدخل أمكن ان يقدر دخوله
بعد ذلك ألا يرى أنه لو دخل واحد ولم يدخل بعده احد يستحق النقل وأستخبر بان مراد الشارح مجرد
التبعية على وجوب تقدير الدخول في المختلف لتحقيق الاولية في كل من العشرة الداخلين معا فالفرق بين
العبارةين ظاهر لان في احدهما التصريح بما يوجب اعتباره دون الاخرى هذا ثم كون كل واحد من
العشرة الداخلين معا أول بناء على أن التقدير به اعتبر وحده دون التسعة الباقية فصار فردا سابقا
سابقية بها (قوله لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ) لانه لم يعتبر كل واحد من العشرة كان ليس معه غيره
لعدم المقضى ههنا واذا لم يعتبر كذلك لم يوجد الفرد السابق (قوله بل عموم الجنس) وهو أن يتعلق
الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره أو منفردا عنه كاسبق في أول الفصل فاذا قيد بالاولية تعين
أن يراد به فرد دخل أولا لانه محكم في الفرد السابق وحمل المحتمل على المحكم لازم فلا يستحق المجموع النقل
(قوله وهنأ) أى في المثال المسد كور لم يتحقق أحد دخل أولا لان المفروض أن الداخل عشرة فلا يستحق

قال (وذلك لان الداخل أولا يجب ان تعتبر اضافته الى الداخل ثانيا الخ) أقول يريد بيان وجه تقييد
المختلف الواقع في عبارة المصنف رحمه الله تعالى مطلقا بتقدير دخوله فان اولية الاول اعلمه بالنسبة
الى الثانى واذا تخلف لكل ولم يوجد داخل ثانيا لم يوجد الاول أيضا فلا بد من تقييد المختلف بكونه مقدر
الدخول بعد الفرض قال (لم يكن لهم) أقول أى لم يكن لكل منهم ولا لمجموعهم نقل واحد قال (لانه ليس
عموم من على سبيل الافراد بل عموم الجنس) أقول يعنى أن عموم من ليس كعموم كل حتى يكون على

والجميع ليكون لكل منهم أو لجمعهم ونقل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع فصدور عموم من اغمايبت ضرورية ابهامه كالشكوة في موضع التي فلا مشاركة تصح الاستعارة (قوله وههنا فرق آخر) حاصله ان الاول هو السابق على جميع معناه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازاً للسابق على الغير مطلقاً سواء كان جميع معناه أو بعضه كالمختلف اجري فيه التعدد فيصاح اضافة الكل الا فرادى اليه فعلى هذا يجب ان تكون من نكرة موصوفة اولاً كانت موصولة وهي معرفة ان كان كل لشمول الاجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن اولاً فلهم كذا فيجب ان يكون للجمع ونقل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضى في صورة الدخول فرادى ان يستحق النقل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة الى المختلف وليس كذلك لتصریحهم بان النقل للدول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة وما يجب التنبيه له ان اولاههنا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين فكان المراد من قوله اسم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل اولاً مثلاً اسم ذلك (قوله فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولاً) اعلم ان المشروط له النقل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاوالية ان يكون مذكوراً بمجرد لفظ من ارمع اضافة الكل أو الجميع اليه واحد منهم نقلاً (قوله فلا مشاركة تصح الاستعارة) فيه بحث من وجوه الاول ان العموم جامع الثاني ان الجميع استعير للكل كما صرحوا به ولم تعبر بمخالفته في قيد الانفراد والثالث ان عموم من وضمي لا استعماي كالشكوة في سياق التي قال الجدل المحقق في حواشي فصول البدائع والحق ان يقال لا حجر في الاستعارة لكنها لما كانت في لفظ الجميع متعارفة مستعملة فيما بينهم بدلالة التشبيح ذكرها ولما لم تكن استعارة من الكل أو للجميع متعارفة لانها خلاف مقتضى التشبيح لم يذكرها وفي كون استعارة من الكل خلاف مقتضى التشبيح نظر لانه اذا لم يستعمل في التشبيح فيما اذا قبل من دخل هذا الحصن فله كذا دخل عشرة مع اختلاف ما اذا استعير للكل (قوله وهو بهذا المعنى لا يتعدد) فيه بحث لانه يمكن ان يتعدد على سبيل البدل واقتضاء الكل التعدد لا ينافي ذلك حتى يحتاج الى المعنى المجازي (قال المصنف اقتضى عموماً آخر لا يلفظ) قد يناقش فيه بمنع لزوم القهوية بناء على ان أقل ما في الباب ان يصير محكم في العموم وبدون كل ليس محكم (قوله ان اولاههنا ظرف) قال صاحب الترتيب يرجع رد عليه انه لم لا يجوز ان يكون حالاً من ضمير من دخل فلا يحتاج الى قوله ان معنى قوله اسم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل اولاً اسم لذلك وجوابه انه لو لم يكن ظرفاً بمعنى قبل لم يبق لتوينه وبه كما اشار اليه الشارح في صدر الكتاب حيث شرح قوله حامداً لله اولاً وثانياً ولذا قال المصنف هذا الكلام للتصريح

سبيل الانفراد بان يعبر كل واحد كانه ليس معه غيره ويستحق النقل التام في صورة الدخول مجتمعا بعد التقييد باو لا بل عمومه عموم الجنس وهو ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره أو منفردا عنه كما سبق في اول الفصل فاذا قيد بالاولية تعين ان يراد به فرد دخل اولاً لانه محكم في الفرد السابق وحال المحتمل على الحكم لازم فلا يستحق الجمع ونقله وههنا في المثال المذكور لم يتحقق احد دخل اولاً لان المقرر وان الداخل عشرة فلا يستحق واحد منهم نقلاً فبطل ما قيل انه مخالف للمقرر في اول الفصل ان عموم من دخل هذا الحصن اولاً عموم على سبيل البدل وفيما الشارح الفاضل العموم على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بوجه آخر لان ما سبق كان في بيان معنى من دخل اولاً وما ذكره ههنا في بيان من دخل بالانقييد بالاولية تأملاً قال (وهو ما يجب التنبيه له ان اولاههنا ظرف الخ) أقول يريد بيان وجه كونه منوياً في صورة افضل التفضيل الممنوع عن منهما معينا تنافي ارادة الاخر فينبذ يلزم الجميع بين الحقيقة والمجاز فاقول معنى قوله انه مستعار لكل ان الكل الا فرادى بدل على

واحد منهم نقلًا تامًا فهنا
يراد الامر الاول حتى
يستحق الاول النقل
سواء كان واحدا أو أكثر
ولا يراد المعنى الحقيقي
ولا الامر الثاني حتى لو
دخّل جماعه يستحق
الجميع نقلًا واحدًا وذلك
لان هذا الكلام
التصريح والحث على
دخول الحصن أو لا يجب
ان يستحق السابق النقل
سواء كان منفردًا أو مجتمعًا
ولا يشترط الاجتماع لانه
اذا تقدم الاول على
الدخول فتختلف غيره عن
المسابقة لا يوجب حرمان
الاول عن استحقاق
النقل فالقرينة دالة على
عدم اشتراط الاجتماع
فلا يراد المعنى الحقيقي
وأيضًا لا دليل على انه اذا
دخّل جماعه يستحق كل
واحد من الجماعة نقلًا
تامًا بل الكلام دال على
ان للجموع نقلًا واحدًا
فصار الكلام مجازًا عن
قوله ان السابق يستحق
النقل سواء كان منفردًا
أو مجتمعًا وان دخل
منه فردًا أو مجتمعًا
يستحق لعموم المجاز
فلا استحقاق مجتمعها
ليس لانه المعنى الحقيقي
بل لدخوله تحت عموم
المجاز وهذا بحث في غاية
التدقيق

وعلى التقدير الثلاث اما ان يكون الداخل واحدًا أو متعددًا معًا أو على سبيل التعاقب بصيرته فان
كان الداخل واحدًا فقط فله كمال النقل في الصور الثلاث ماني من دخل وكل من دخل فظاهروا ماني جميع
من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واطهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول أو لا فالواحد أولى
لان الجلادة في ذلك أقوى وان كان الداخل متعددًا فان دخلوا معًا فلا شيء لهم في صورة من دخل وكل
واحد نقل قام في صورة كل من دخل وللجموع نقل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة
على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على
سبيل الانفراد كما هو وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنقل للاول منهم في الصور الثلاث أمانى من وكل
فظاهروا ماني الجميع فلانه يجعل مستعار الكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهوان الجلادة في
دخوله وحده أقوى فهو بالنقل أحرى كذا ذكره غير الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة
والمجاز لانهم لو دخلوا معًا استحقوا النقل عملاً بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملاً
بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد وأوجب بانهم ان دخلوا معًا يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا فرادى
أو دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمصنف بان امتناع الجمع بين الحقيقة
والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد شحقت في الجمع في الارادة ليصح الحمل نارة على
حقيقة الجميع وأخرى على مجازه كما يقال قتل أسد أو براد به سبع أو رجل شجاع حتى بعد ممثلاً بما
كان ادلواً بديهة الجميع لم يستحق الفرد ولو أريد مجازه لم يستحق الجميع نقلًا واحدًا بل يستحق كل
واحد نقلًا تامًا كما اذا صرح لمفظ كل فلدفع هذا الاشكال وأورد المصنف كلاماً ما سئل عن الجميع ههنا
ليس في معناه الحقيقي حتى يشوق استحقاق النقل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهي ان
هذا الكلام للتشجيع والتصريح على الدخول أو لا على ما ذكرنا وليس أيضاً مستعار المعنى كل من دخل
أو لا حتى يستحق كل واحد كمال النقل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في
الدخول واحداً كان أو جماعه فيكون للجماعة نقل واحد كالأفراد بعموم المجاز وهذا المعنى بعض
معنى كل من دخل أو لا لان معناه ان السابق يستحق النقل وانه لو كان جماعه كان لكل واحد من
آحادها كمال النقل فصا جميع من دخل أو لا مستعار لبعض معنى كل من دخل أو لا فان قوله كل الافرادى
يدل على أمرين معناه ان مدلوله مجموع الامر من اذ ليس كل واحد منهما مدلولاً على حدة حتى يكون مشتركاً
بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النقل واحداً كان أو جماعه من غير قيد عدم استحقاق
كل واحد من الجماعة تمام النقل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت
عدم استحقاق كل واحد تمام النقل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازى بل من جهة انه لا دليل على
الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي أى اعتبار وصف الاجتماع ولهذا
يستحق الواحد ولا الامر الثاني أى استحقاق كل واحد تمام النقل عند الاجتماع ولهذا كان مجموع
الداخلين معان نقل واحد وقوله حتى لو دخل جماعه تفرع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو جمعا

والحث على دخول الحصن أو لا فاعبر أو لا طرفاً (قوله واعلم انهم الخ) فيه بحث من وجوه الاول أن اعتبار
دلالة النص في كلام الشارع ظاهر وأما اعتبارها في كلام الناس فلا فانه لو قال رجل لرجل أعط هذا
الدرهم زيد الفقير وصلاحه لم يكن له أن يطيه عمره لانه أفقر منه وأصلح اللهم الا أن يقال كلام
دخول الثوبين في بيته بانه طرف بمعنى قبل ولم يعتبر فيه كونه من أوصاف الداخلين حتى يكون غير
منصرف فلما ورد عليه أن كونه طرفاً ينافيه قوله ان الاول اسم للفرد السابق رده بقوله فكان المراد من
قولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل أو لا مثلاً اسم له وانما قال مثلاً لعدم انحصار الاربعة في الداخل

الذي عليه السلام في الكعبة

فيكون هذا في معني
المشترك فيتمثل فان
ترجع بعض المعاني بالرأى
فذلك وان ثبت التساوي
فالحكم في البعض يثبت
بفعله عليه السلام وفي
البعض الآخر
بالقياس) قال الشافعي
رحمته الله لا يجوز الفرض
في الكعبة لانه يلزم منه
استدبار بعض اجزاء
الكعبة ويحمل فعله
عليه السلام على النقل
وتحتمل نقول لما ثبت جواز
البعض بفعله عليه
السلام والتساوي بين
الفرض والنقل في أمر
الاستقبال والاستدبار
حالة الاختيار ثابت
فيثبت الجواز في البعض
الآخر قياسا (وأما نحن
قضى بالشفعة للجار فليس
من هذا القيل وهو عام
لانه نقل الحديث بالمعنى
ولان الجار عام) جواب
عن اشكال وهو ان يقال
حكاية الفعل لما لم يتم فما
روى انه عليه السلام
قضى بالشفعة للجار لا يدل
على ثبوت الشفعة للجار
الذي لا يكون شرى كما فاجاب
بان هذا ليس من باب
حكاية الفعل بل هو نقل
الحديث بالمعنى فهو حكاية
عن قول النبي عليه السلام
الشفعة ثابتة للجار ولئن
سلمنا انه حكاية الفعل لكن

الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النقل ثابتا بدلالة النص لكنني (قوله مسئلة)
تحرير محل النزاع على ما صرح به في أصول الشافعية انه اذا حكى العصابي فعلا من أفعال النبي عليه
السلام بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون تاما أم لا فذهب
بعضهم الى عموم لان الظاهر من حال العصابي العدل العارف بالغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بحقيقته
وذهب الاكثرون الا انه لا يتم لان ال- نجاج انما هو بالمحكى لا بالحكاية والعموم انما هو في الحكاية
لا المحكى ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمصنف رحمه الله مثل ذلك بقول العصابي صلى
النبي صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الاعلى تقدير عموم الفعل

الطائفة فيما اختلف فيه ككلام الشارع الثاني ان المقصود من هذا الكلام تشجيع الناس لنقل الحصن
لان تشجيعهم مطلقا وقض الحصن قبل لا يتيسر بدخول واحد فيكون دخول الجماعة مقصودا والمحقق بدلالة
النص يجب ان يكون المعنى الداعي الى الحكم فيه مسارا بالمتنصوص عليه أو أقوى ودخول الجماعة
أدخل في المقصود من دخول الواحد وعلم من هذا ضعف قوله آغا فلما استخفه الجماعة بالدخول فالواحد
أولى الثالث ان المفهوم بدلالة النص يجب ان لا يبطل المنطوق والافتراء مبطل للحقيقة الجمع (قوله
تحرير محل النزاع الخ) قال الفاضل الشريفي المشهور اذا حكى حالا بلفظ ظاهره العموم وأما نحو صلى في
الكعبة فقد جعل مسئلة أخرى هكذا الفعل المثبت لا عموم له وهذا هو المناسب وقال بعض الفضلاء
يتراءى ان المسئلة التي أوردها المصنف ههنا ما ذكر في مختصر ابن المطالب وغيره ان الفعل المثبت لا عموم
له وهي متفق عليها بين المنقبية والشافعية وعنوانت هذه المسئلة التي ذكرها الشارح بحكاية الخصال
لا بحكاية الفعل ويدل على ما ذكره تمثيل المصنف وتعليقه وعدم ذكر الخلاف فيه لاحد ومنعه كون
مثل قضى بالشفعة من هذا القبيل غاية انه عنوانا بحكاية الفعل ولا مشاحة فيه (قوله مثل نهى عن
بيع الغرر) وهو ما طردى عنه قوله في المفرد نهى عن بيع الغرر وهو الخطر الذي لا يدري أي يكون
أم لا كبيع السمك في الماء والطير في الهواء (قوله ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة) المراد
بالواقع هو الفعل المحكى كما يدل عليه صريح كلام المصنف وفيه بحث ذبعد تعميم الفعل لفعل اللسان كما
يدل عليه سياق لم ينعين اتفاق العموم في المحكى لاحتمال أن يكون الصادر عنه عليه السلام لا يتبعوا
بالغرر والشفعة للجار اللهم الا أن يقال العموم بطريق القطع انما يكون في الحكاية دون المحكى

استخفه في قولنا من جاء أولا ويحود ذلك فظهر بما قررنا ضعف ما قيل لاحاجة الى هذا التقدير لان ما دخل
أو لا يصدق عليه أنه أول الداخلين فيصيرهم - ذا الاعتبار من أوصاف الداخلين قال (تحرير محل النزاع)
أقول ذكر الشافعية مسئلة اثنين الاولى ان الفعل المثبت لا عموم له وذكره صوروا احداها أنه لا يتم
أقسامه وجهاته فاذا قال الراوي مثلا انه صلى الله عليه وسلم صلى داخل الكعبة لم يتم صلاة النقل والفرض
فلا تعين من الا بدليل ثابتهما عمومه في الزمان ولا يدل عليه ثابتهما عمومه في الاما الثانية ان العصابي اذا
حكى حالا بلفظ ظاهره العموم كان بقول نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار حيث يتم الغرر والجار
بصغته وهو حكاية حال فيجعل على العموم والمصنف رحمه الله تعالى أورد الشق الاول من المسئلة الاولى
ولما كانت الثانية شبهة بها أوردها بطريق الاشكال وأجاب عنه بالمنع والتسليم فحري الاشكال أن
ماروى أنه صلى الله عليه وسلم قضى بالشفعة ونحوه عام مع انه حكاية الفعل لان اخضاء فعل اللسان وتقرير
الجواب لان سلم أنه حكاية الفعل بل حكاية القول فان المراد بالفعل المثبت الذي لا عموم له فعل الجوارح ولو
سلم أنه حكاية الفعل باعتبار تعميمه لفعل اللسان والأركان فالعموم لم يستفد من الفعل المحكى الذي
كلام متافيه ل من المعرف المقارن له ولا كلام فيه اذا عرفت ذلك فظهر ان الدفاع انظار أما الاول فلان

الجار عام لان اللام لا تستغرق الجنس لعدم المعهود في جار كانه قال قضى بالشفعة لكل جار

الجواب قطعاً أو الظاهر
انه جواب مع احتمال
الابتداء أو بالعكس أي
الظاهر انه ابتداء كلام
مع احتمال الجواب (ضو)
أليس لي عليك كذا فيقول بل
أرأى كان لي عليك كذا
فيقول نعم هذا نظير غير
المستقل (ومحسوسه)
فبعد ورتي ما عرفت في
هذا نظير المستقل الذي
هو الظاهر انه جواب
قطعاً (ومحسوسه) تعدي
فقال ان تعديت فكذا
من غير زيادة) هذا نظير
المستقل الذي الظاهر
انه جواب (ومحسوسه)
تعديت اليوم مع زيادة
على قدر الجواب) هذا
نظير المستقل الذي
الظاهر انه ابتداء مع
احتمال الجواب في كل
موضع ذكر لفظ نحو
فهو نظير قسم واحد
(في الثلاثة الاول بحمل
على الجواب وفي الرابع
يحمل على الابتداء
عندنا)

تكون صفة العيب فلا
نعم وفي سبيل انما ترجع
اليان وتاكد العموم
في الاولى على التبعيض
الاسهل فين يقرينه
اضافة المشبهة الى ما هو
من ألفاظ العام كقول
تعالى فأذن لمن شئت
منهم بقرينة واستغفر
لهم وقوله ترجع من نشاء منهن
بقرينة ذلك أدنى أن تقرأ عيبن
لان المناسبات عموم الاستغفار

المثبت في الجهات والازمان والصحيح أنه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وغيره
انما يلحق به بدليل من دلالة نص أو قياس أو نحو ذلك ثم رد عليهم بذلك بمثل قضي بالشفعة للجار بانه ليس
حكاية الفعل بل نقل الحديث بعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر أما أولاً فلان مدلول الكلام ليس
الاخبار عن النبي عليه السلام بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا وأما ثانياً فلان
عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود ان ليس النزاع الا فيما يكون حكاية العصابي بلفظ عام وأما ثالثاً فلان
جعله بمنزلة قول العصابي قضي النبي عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل
ضرورية ان الفعل أعني قضاء بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز ان يقع
حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلاً الشفعة ثابتة للجار قلنا حينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية
الفعل والتقدير بخلافه (قوله الملقظ الذي ورد به سؤال أو حادثه) يعني يكون له تعلق بذلك السؤال
أو الحادثه وحينئذ تنحصر الاقسام في الاربعه المذكورة لا ممتنع أن يكون الملقظ قطعاً في الابتداء
لا يحتمل الجواب ومعنى غير المستقل ما لا يكون كلاماً مفيداً بدون اعتبار السؤال أو الحادثه مثل نعم
فانهم مقررة لما سبق من كلام موجب أو منفي استقهما أو خبراً أو بلى فانهما مختصه بإيجاب التني السابق
استقهما أو خبراً فعلى هذا لا يصح بلى في جواب أكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب أليس لي عليك

لا احتمال خصوصه (قوله في الجهات والازمان) قال صاحب الترجيح هذا كلام غير مرضى لانه
تخصيص بطريق العموم ظاهر أو قول العصابي صلى ظاهره العموم للفعل والترض وجوابه أن عدم
عموم الفعل المثبت للازمان داخل في المدعى كما صرح به القاضى في شرح مختصر ابن الحاجب (قوله وفيه
نظر أما أولاً الخ) قال القاضى الشريف حاصل كلام المصنف ان الراوى في الاول أعني صلى حكى فعلاً
من أفعال جوارحه عليه السلام وليس له عموم أسلاوى الثاني نقل حالاً متضمناً للقول فانظروا أنه نقل
بعناه فيكون عاماً ولو سلم أنه بيان في قضية معينة والظاهر انه فهم العموم من كلامه ولو بقرينه ولذلك
أسند القضاء على العموم اليه فيكون حجة وحينئذ لا يتوجه عليه شيء مما تخجله الشارح (قوله بلفظ
عام) قيل هذا مدفوع لان النزاع فيما حكاه بلفظ ظاهره العموم فانه اذا كان عاماً فلا نزاع فيه كالأول
صلى جميع الصلاة النقل والترض الى جميع الجهات في الكعبة (قوله وأما ثالثاً الخ) أوجب عنه بان
جعله بمنزلة ذلك القول ليس بوقوف حكمه عليه السلام بصيغة العموم ونقل الراوى اياه كذلك بل يفهم
العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل ان يقضى عليه السلام بمحض من الراوى مراراً كثيرة بالشفعة
لكونه جاراً من غير أن يعتبر بصيغة العموم فلما رأى ترتيب الحكم على الوصف الدال على العلية أخذ
العموم ونقله أو يقضى بطار بخصوصه وقد كان يصح منه عليه السلام حكى على الواحد حكى على
الجماعة وأخذ العموم ونقله ونحو ذلك من الطرق المتفق عليها (قوله لا حكاية الفعل) كلام الزمى معنى
انها لا يجتمعان في زعم كما يفهم من جواب المنفى (قوله فعلى هذا لا يصح بلى في جواب أكان لي عليك كذا)
حكى الرضى عن بعضهم أجاز استعمالها بعد الايجاب كما بقوله

الاخبار بانه حكم بالشفعة للجار ليس من حكاية الفعل بل من حكاية القول وقد عرفت انهما مستلذان
مستقلتان وأما الثاني فلما عرفت أن حكاية العصابي بلفظ العام انما هي في المسئلة الثانية والعموم ثابت
فيها وكلامنا في الاولى ولا عموم فيها فعموم لفظ الجار يضر بالمقصود وأما الثالث فلان جعله بمنزلة ذلك
القول صحيح بعد ذلك التسليم له لوقوف حكمه بصيغة العموم ونقل الراوى اياه كذلك بل يفهم العموم
بطريق من الطرق الصحيحة مثل أن يقضى صلى الله عليه وسلم بمحض من الراوى مراراً كثيرة بالشفعة
للجار لكونه جاراً من غير أن يعتبر بصيغة العموم فلما رأى ترتيب الحكم على الوصف الدال على العلية أخذ

كذا

العبرة لعوم اللفظ
لان خصوص السبب عندنا
فان الصابة ومن بعدهم
تسكروا بالعمومات الواردة
في حوادث خاصة

وعوم الاقرب وارو امانى
الثانية فقلوا الكلام عن
تلك القرينة كافي من
ينظروا يستخون فبقي كلمة
من على التبعض الذي
هو الاصل والشائع

الكثير الاستعمال فان
وقع الاعناق على الترتيب
يعتق من عند الاخير في
المسئلة الثانية والافيهكون
الحبار الى المسولى (قوله)
ولانه متيقن الخ اعترض
عليه بان البعضية التي
بدل عليها من عسى
البعضية المجرودة لا الاعم
منها بانفاق الصاة ولذلك
احتاجوا في التوفيق بين
قوله تعالى يفسر لكم من
ذنوبكم وقوله تعالى ان الله
يفضر الذنوب جميعا وقالوا
لا يبعد غضران الجميع
لقوم والبعض لقوم أو
خطاب البعض لقوم فوج
عليه السلام وخطاب
الجميع لهذه الامة ولم
يذهب أحسد الى ان
البعضية لا تنافي الكلية
وجائز ان لا نسلم ان
التبعض متيقن وأجاب
عنه السيد الشريفي
قدس سره بان القاضل
الرضي قد صرح بعدم

كذا اقرار الا ان المعترف في أحكام الشرع هو المبروف حتى يقام كل واحد منهم مقام الآخر ويكون
اقرارا في جواب لا يجاب والنفي استنفها ما أو خيرا (قوله حلال الزيادة على الافادة) يعني لو قال ان تغديت
اليوم فمكذابي جواب تعال تقدمي يجعل كلامه مبسدا حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم ذلك التغداء
المدعوا اليه أو غيره معه أو بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملقوطة الظاهرة والقاه
الحال الميطنة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله أعلم
بحقيقة الحال (قوله صدق ديانة) لان نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه
تخفيفا عليه (قوله ان العبرة لعوم اللفظ لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام
وخصوص السبب لا يتنافى مع عموم اللفظ ولا يقتضى اقتضاه عليه ولانه قد اشتر من الصابة ومن بعدهم
التمسك بالعمومات الواردة في حوادث وأسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجامها
على ان العبرة لعوم اللفظ وذلك كآية الظهار زان في خولة امرأه أو من بن الصامت وآية اللعان

وقد بدت بالوصل بيني وبينها * بلى ان من زار القبور ليل بعدا

ثم قال وهذا اذا نهى أقول فان قلت وقع في كتب الاحاديث ما يقتضى انه يجاب بها الاستفهام المجرود
في صحيح البخاري في كتاب الايمان انه عليه السلام قال لا يحابه رضى الله عنهم أرضون ان تسكروا
ربيع أهل الجنة قالوا بلى وفي صحيح مسلم في كتاب الهبة أيسرك ان يكون لك في البرسوا قال بلى وفيه
أيضا انه قال عليه السلام أنت الذي لقبني بمكة فقال له المحيبي بلى قلت قال الشيخ أبو حيان في شرح
التسهيل معترضا على ابن مالك في نقضه قواعد النعم بما جاء في الحديث مما يخالفها لم يهد لا حدم من أئمة
العربية لا من البصرين ولا من الكوفيين الاستشهاد بما ورد في كتب الاحاديث على المسائل العربية
وسر ذلك ان الحديث غير متفق كونه بلفظ النبي عليه السلام فانه لم يرد في الاقوال القرون الثاني وكانت
الرواة يروون الحديث بالمعنى وفيهم الاعجمي والمولود من لا يحسن العربية قد دخل في الحديث لحن كثير ثم
دون على حسب ما جمع من الرواة هذا خلاصة كلام أبي حيان ويؤيده ان الحديث الذي يروى على
تخلاف القاعدة المشهورة بأن بنفسه من طرف آخرى على وفق القاعدة كحديث الصحيحين يتعاقبون
فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار استدلل به ابن مالك على اطراف لغة أكلوني البراعيث وقد ورد هذا
الحديث بلفظ على وفق القاعدة فانخرجه الزبيري مسنده بلفظ ان لله ملائكة يتعاقبون فيكم ملائكة
بالليل وملائكة بالنهار (قوله والله أعلم بحقيقة الحال) نقل عن الشارح ان يحتمل ثلاثة معان الاول
ما هو العادة في آخر الاجمات الثاني توضيح الكلام وتحقيقه بمعنى ان مدلول الحال أمر مبطن فلما اطعم
عليه الانسان بخلاف القول الثالث تضعيف الكلام السابق بعنى ان الله تعالى أعلم بحقيقة الحال
هل هو كاذ كرام لا بناء على ما قال لسان الحال انطق من لسان المقال (قوله أجمها هاب ديبغ) اعلم ان
حديث أجمها هاب ديبغ وارد في حديثه وحديث المنا ظهور ورد اسؤل واعتبر فيهما عموم اللفظ حتى حكم
بظهورية كل ما ظهر وكل اهاب ولم يعتبر بخصوص السبب حتى يحكم بظهورية كل ما استنفيد من هذا
الحديث بل من دليل آخر وهو قوله تعالى وأزلا من السماء ماء ظهور أو الاجماع والجواب انه لا مانع
من تعدد الدليل على أن ظاهرا الآية الكريمة في المطر لا غير والاجماع انما يقتضى بعد زمن الرسول
عليه السلام والحكم بالظهورية ثابت في زمنه عليه السلام (قوله امرأه أو بس بن الصامت) أو مسلمة

العموم وقوله أو يقتضى بمحضر جوار لا لخصوصه وقد كان مع منه صلى الله عليه وسلم حكيمى على الواحد
حكيمى على الجماعة أخذ العموم ونقله ونحو ذلك من الطرق المتفق عليها والله أعلم بحقيقة الحال
قال (٢) (قبل بحتمل امور ثلاثة) أقول الاول التسميم كما هو العادة في آخر الاجمات لثاني توضيح

بما صدق عليه البعض متيقن على تقدير التبعض والبيان فلم يدع ان التبعض هو مفهوم لفظ من متيقن يدل على ذلك انه قول فإرادة البعض متيقنة وإرادة الكل محتملة كيف وقد وقع في كتاب من التبعض هكذا أي البعض متيقن والحاصل انه أخذ القدر المشترك بين التبعض والبيان وحكم بأنه متيقن ومراعاة كون العمل مخصوصا بالبعض وهذا يكون ضمير قوله ولانه الى البعض المفهوم من التبعض (قوله فيبطل التبعض الخ) قيل عليه انما ذلك على تقدير المشيئة دفعة وأما على تقدير الترتيب فيصدق على كل واحد ان شاء الخاطب متيقنه حال كونه بعضا من العبيد فيكون معنى التبعض مرادى مع عموم الوقوع كإحدى المسئلة الاولى والجواب ان المولى انما علق العتق على مشيئته الخاطب ولا مدخل فيسه لشيء آخر والمتأخر كما تقدم في كونه ممن تعلق به مشيئته الخاطب وليس البعض أولى ممن البعض فيسقط معنى التبعض بالكيفية وهو خلاف (قوله في غير العقلاء) وقد يستعمل مجازا في غير ذلك يدل عليه ما روي انه لما نزل قوله تعالى انبئكم وما عبدون من دون الله

في هلال بن أمية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان أو في سرقة المجن وكقوله عليه السلام ايما هاب ربيع فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه السلام غاق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه أو طعمه أو ريحها ورد جوابا لا - قال عن نيربضاعة فان قيل لو كان عاما لسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة النام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طبق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص أجيب عن الاول بأنه يجوز ان يكون بعض افراد العام بعد لم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لا يسئل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنصرف في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة أسباب نزول الآيات ورود الاحداث ووجوه القصص

ابن حنبل (قوله في هلال بن أمية) أو في عويعر الهلاني (قوله عن نيربضاعة) في شرح المشكاة أصل القصة يضمن الباء ويكسرونها والمخروط في الحديث الضمير في النهاية لابن الاثير حكى بعضهم بالصاد المهمل (قوله لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد) أجاب عنه صاحب الترتيب بان القياس لا يخصص الا العام المخصوص منه البعض وهو مردود بان يفرض الكلام في العام الذي خص منه غير السبب بمخصص (قوله أجيب عن الاول) قيل هذا الجواب لا يرد الاعتراض المذكور لان حاصل السؤال جواز تخصيص السبب عن العام وحاصل الجواب جواز عدم تخصيصه وهو لا يناقضه بل الجواب ان العام في السبب محكم لا يمكن تخصيصه منه كما لا يمكن نفيه وقد يجاب بجمع بطلان اللازم فان ابا حنيفة رحمه الله أخرج السبب بالاجتهاد في الامة المستفرشة حيث أخرجهما عن عموم الولد للفراس فلم يلحق ولدها مولاهما بلا دعوة واذا أقر بالوطء والاقران مع وروده في واحدة زمعة وقد قال عبد بن زمعة هو أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه فقال عليه السلام هو لك والتحقيق ان بطلان اللازم اتفاقي زمعة هو أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه فقال عليه السلام هو لك والتحقيق ان بطلان اللازم اتفاقي ان أريد بالسبب السبب المعين لا لا يخفاء انه لا يتصور اخراج السبب الخاص الذي ورد فيه الحكم وهو ولد زمعة ولم يجوز أبو حنيفة رحمه الله ذلك قطعا وان أريد بنوع السبب فقد يمنع بطلان اللازم بالاتفاق وقد يلتزم ويحتاج مما نقل عن أبي حنيفة رحمه الله بان الحديث لا يلقه بكامله وهو بعيد لان الحديث مبني عنه مستوفى في غير موضع من المبسوط وهو منقول عن الامام مع انه استقر على النفي والمختار في الجواب وجوه الاول ما في بعض الروايات ان عبد بن زمعة قال ولد على فراش أبي وأقره أبي ومن مذهب أبي حنيفة ان الامة تصير فراسا بالوطء اذا أقره المولى ثم أنت بولد يمكن ان يكون منه الثاني ان وليدة زمعة كانت أم ولده ذلك كره أبو يوسف في الامتلى ويدل عليه الوليدة لان اسم لام الولد ونسب أم الولد ثبت من غير دعوة الثالث في رواية البخاري هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراس وللعاخر الجرح قال شمس الأئمة فهذا افضاه بالملك لعدم كونه ولد أمه أبيه ثم اذنته عليه باقراره بنسبه والدليل عليه قوله عليه السلام لبنت زمعة أمانت يا بودة فاحتجبي منه لانه ليس باخلك وقوله عليه السلام الولد للفراس التحقيق في النسب عن عبد الاطلاق زمعة الرابع ان من مذهب أبي حنيفة رحمه الله وقيل هو مذهب أبي يوسف ان اقرار الوثقة يثبت ولد الامة بمنزلة الدعوة من الاب وهذه الوجوه الاربعة تعزى الى عبد العزيز البخاري (قوله لدليل يدل عليه) هو فيما نحن فيه ورود الجواب فلا يجوز تخصيصه بالاجتهاد (قوله نفس معرفة أسباب النزول) وفيها ثقة بضمها ومنع تخصيصه بالاجتهاد دون اتباع علم الشريعة

الكلام السابق وتحقيقه يعني ان مدلول الحال أمر مبطن فلما بطل عليه الانسان بخلاف المقال الثالث تضعيف الكلام السابق بناء على ما شتهر ان لسان الحال أضع من لسان المقال قال (نيربضاعة) أقول قال ابن الاثير في النهاية هي ثم معروفة في المدينة والمخروط ضم الباء وأجاز بعضهم كسرها وحكى بعضهم بالصاد المهمل قال (جواز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد) أقول ضرورة

فائدة

فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة
ولان السلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص (قوله فصل) ذكر المطلق والمقيد
عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصه من الحقيقة
محمولة لخصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين بالمقيد ما أخرج عن الشروع بوجه ما كرقبة مؤمنة
أخرجت عن شروع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقيات المؤمنات وضبط الفصل انه اذا ورد
المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم أو يتصدان اختلف فان لم يكن أحد الحكمين موجبا
للتقييد الاخر اجزى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل أطعم رجلا وكس رجلا عاريا وان كان
أحدهما موجبا لتقييد الاخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة أو بالواسطة مثل اعتق
عني رقبة ولا تغلكني رقبة كافرة فان نفي تغلكن الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد
ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة محل المطلق على المقيد فان قلت معنى محل المطلق على المقيد تقييده بذلك

(قوله لمناسبتهما اياهما الخ) قيل هذا الكلام وان كان لا يتخلو عن صحة لكن الظاهر ان براده لمناسبة
المسئلة المتقدمة الباحثة عن محل اللفظ الذي ورد به سؤال أو حادثة على الجواب أو عدمه (قوله هو
الشائع في جنسه الخ) فيه مسامحة لان المطلق هو اللفظ والشائع في الجنس حقيقة هو المعنى والشهور في
تعريف المطلق وهو المذكور في مختصر ابن الحاجب أيضا مدلول على شائع من جنسه والمراد من احتمالها
لخصص كثيرة كونها ممكنة الصديق على خصص كثيرة من الخصص المذكورة تحت مفهوم كل هذا اللفظ
وإنما فسر الشائع بالخصص تقييداً لشمولهم من ظاهر عبارة القوم ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث
هي وذلك لان الكلام انما يتفق بالافراد دون التعميمات وقوله من غير شمول احتراز عن العام ولا
تعيين احتراز عما سوى المعهود الذهني من المعارف لانه مطلق والظاهر انه لا حاجة الى قوله من غير تعيين
لان المعارف ليست لخصص محتملة لخصص وهذا كله في حواشي شرح المختصر للشارح الاحديث السامع
وفائدة نفي الشمول وقد يقال عدم انخراج المعهود الذهني تحكما اذ ليس يطلق لكونه مقيد باعتبار حضوره
الذهني واللام يكن معرفة وبه الفرق بين المصدر المعروف والمكروا أيضا مثل رقبة مؤمنة وهو المقيد بصفة
لشروع داخل في المطلق دون المقيد مع تقييده والاصل بين القسمين التمايز الحقيقي لا الاضافي فالاولى
ان يفسر المطلق بما دل على الذات دون الصفات لا بالانفي ولا بالاثبات واعترض عليه الاجمري بان الدال
على الذات هو الدال على الحقيقة كافي المنهاج وذلك موضوع الطبيعة والمطلق موضوع المهمة وذلك
مدفوع بان حقيقة اسم الجنس فرد لا بعينه أي لم يعتبر بعينه فاستعماله في موضع المهمة حقيقة كما
عرف في الفرق بينه وبين علم الجنس ولمسلم فالدال على الذات أعم من الدال عليه من حيث هو أو من
حيث تحققه (قوله والمقيد ما أخرج الخ) فعلى هذا تحقق الواسطة في الانفاذ الدالة بين المطلق والمقيد
ويؤيده قول الشارح في حواشي شرح المختصر ان اطلاق المقيد على جميع المعارف والعمومات ليس
باصطلاح شائع (قوله وضبط الفصل الخ) قيل الا ضبط ان يقال المطلق والمقيد اما ان ورد في الحكم
أو في غيره والثاني على قسمين لانه اما ان يكون في السبب أو الشرط والاول على أربعة أقسام لانه اما
ان يحدد الحكم أو يتعدد وكل منهما اما في حادثة أو حادثتين فصار الحاصل ستة وكل منها اما في الاثبات أو
في النفي فصار اثني عشر فاما قوله مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة فبه بحث وهو ان هذا شرح
لا يطابق المشروح لان المفهوم من قول الشارح ان هذا المثال كالمثال الثاني من قبيل ما اختلف فيه

الحكم لم يحصل الحكم
المطلق على المقيد الا في
مثل قوله اعتق عني رقبة
ولا تغلكني رقبة كافرة
فالاعتاق بتقييد بالمؤمنة
أي الا في كل موضع يكون
الحكمان المسد كوران
مختلفين لكن يستلزم
أحدهما حكمها غير
مذكور بوجوب تقييده
الاخر كالمثال المذكور
فان أحد الحكمين ايجاب
الاعتاق والثاني نفي
تغليظ الكافرة وهما
حكمان مختلفان لكن
نفي تغليظ الكافرة يستلزم
نفي اعتاقها ضرورة ان
ايجاب الاعتاق يستلزم
ايجاب التغليظ ونفي المذموم
يستلزم نفي الملتزم فصار
كقوله لا تعتق عني رقبة
كافرة ثم هذا أو يجب
تقييد الاول أي ايجاب
الاعتاق بالمؤمنة (وان
اتحد أي الحكم فان
اختلفت الحادثة ككفارة
اليمين وكفارة القتل
لا يعمل عندنا وعند
الشافعي بحمل) سواء
اقتضى التماس أو لا
(وبعضهم زادوا ان
اقتضى القياس) أي
بعض أصحاب الشافعي
زادوا انه يحمل عليه ان
اقتضى القياس حمله عليه
(وان اتحدت أي
الحادثة كصدقة الفطر

تساوى نسبة الامام الى جميع افراده فكما جاز اخراج غير ما ورد لاجله لعام بالرأي فكذلك اخراج ما لا يله ورد
حتى يجوز في الامثلة المذكورة الحكم بعدم ظهورية بشرط اعادة وطهارة اهاب الشاة وبطلانه قطعي
مثلا (فان دخل على السبب نحو ادوا عن كل حرو عبد وادوا عن كل حرو عبد من المسلمين) أي دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان

السلام أدوا عن كل حر
وعبدو يدل الآخر على
ان رأس المسلم سبب وهو
قوله عليه السلام أدوا
عن كل حر وعبد من
المسلمين (لم يحمل عندنا
بل يجب العمل بكل واحد
منهم ما اذلتنا في
الاسباب) أي يمكن أن
يكون المطلق سببا والمقيد
سببا (سلا فله) أي
لشافعي رحمه الله تعالى
يتعلق بقوله لم يحمل
عندنا (وان سلا) أي
المطلق والمقيد (على
الحكم) في صورة اتحاد
الحادثة (تخوف صيام ثلاثة
أيام مع قراءة ابن مسعود
رضي الله تعالى عنه وهي
ثلاثة أيام متتابعات) فان
الحكم وجوب صوم ثلاثة
أيام من غير تقييد
بالمتتابع وقراءة ابن
مسعود الحكم وجوب
صوم ثلاثة أيام متتابعات
(يحمل بالاتفاق لا ممتنع
الجمع بينهما) فان المطلق
يوجب اجزاء غير المتتابع
والمقيد يوجب عدم
أجزائه (هذا اذا كان
الحكم مثبتا فان كان منقيا
تخولنا تعنى رقبته ولا
تعنى رقبته كافر لا يحمل
اتفاقا فلا يعنى أصلا
حسب جهنم قال ابن
الزبير قد عبيدت
الملائكة والمسبح أقرأيتهم
يعذبون فقال عليه الصلاة والسلام ما جهلك بلغه قومك أمة علمت ان ملأها لا يعقل وفي الكشاف

القبيل وهذا الاستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما يقيد بالكافرة والمطلق انما يقيد بالمؤمنة قلت
أهم معناه تقييد المطلق بذلك القبيل لكن ان كان القبيل موجبا فيجب عليه وان كان منقيا فينفيه وهما تقييد
الكافرة مني فقيدها بوجوب الاعتراف بنبي الكافرة وهو المؤمن ونقل عن المصنف ان معنى حمل المطلق
على المقيد تقييده بغيره ما سواه كان هو المذكور في المقيد أو في غيره لانه في مقابلة اجزاء المطلق على اطلاقه
ومعناه عدم تقييده بغيره ما سواه كان هو المذكور في المقيد أو في غيره لانه في مقابلة اجزاء المطلق على اطلاقه
في المقيد هو المؤمنة لا المسلمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد وسيجي ان اراد
الاشكال المذكور وليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذ اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون
منقيا أو مثبتا فان كان منقيا فلا حمل مثل لا تعنى رقبته ولا تعنى رقبته كافر لا مكان الجمع بان لا يعنى
أصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق
تخوف وان اختلفت ككفارة اليمين والنقل فلاحمل لخال الشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق
والتقييد في السبب ونحوه أو لا فان كان فلا حمل كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في
أحد الحديثين ومقيد بالاسلام في الآخر ولا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام
ثلاثة أيام وقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات لا ممتنع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب
الحكم وحمل المطلق على المقيد والمفهوم من قول المصنف ان الحمل في صورة الاختلاف ليس الا فيما
يستلزم تقييد أحدهما بتقييد الآخر بالواسطة كالمثال الثاني فان قلت اذا حمل المطلق على المقيد في
صورة الاتيحاب بواسطة فالحمل في صورة الاتيحاب بلا واسطة أولى قلت نعم الا ان تعميم المسئلة في كلام
المصنف صورة الاتيحاب بلا واسطة تعسف ظاهر بأباه سوق كلام التوضيح فالأولى ان يجعل المثال
الأول من قبيل ما اتحد فيه الحكم واتحدت الحادثة والاطلاق والتقييد داخلان على الحكم والحكم مثبت
وقد صرح المصنف بان الحمل في نفسه أيضا واجب فان قلت أحدهما الحكمين في المثال الأول مثبت والاخر
منق فقد اختلف الحكم قلت له اعتبر ان الحكم فيهما لا معنى لا تعنى رقبته كافر بعد قوله
اعتنى رقبته مؤمنة اعتنى رقبته مؤمنة ويؤيده انه جعل الحكم باعتبار الاثبات والنفي قسمين ولم يجعل
ما ذكره مما نالنا (قوله ان الحمل على هذا المعنى الخ) أراد من الحمل حمل المطلق على المقيد ومن هذا
المعنى تقييده بغيره ما سواه أو أراد حمل الكلام على المعنى الذي ذكر (قوله ولا يخفى ان هذا الخ) هذا منقول
من شرح مختصر ابن الحاجب القاضى وقد أجاب عنه في حواشيه بأنه مناقشة في المثال وهذا كما يمثلون
الاطلاق والتقييد في السبب بقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبدوا وعن كل حر وعبد من المسلمين
وكانه مني على أن يعتبر أولا الاطلاق أو التقييد ثم يسلط عليه ما يفيد العموم (قوله فان كان فلا حمل)
عند عامة أصحابنا وعند بعض أصحابنا وجميع أصحاب الشافعي الحمل واجب كذا في التحقيق (قوله لم يحمل
المطلق على المقيد بالاتفاق) ويكون المقيد سببا للمطلق لانسخاله تقدم عليه أو تأخر عنه وقبل نسخ
له ان تأخر المقيد كذا في شرح العنصر والمراد بالاتفاق الاتفاق على حمل المطلق على المقيد اذا كان كل
و منفق عليه قال (وفيها نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد) أقول أي حمل المطلق على
المقيد على معنى تقييده بغيره ما سواه بل المتبادر منه اعتبار قيد النص المقيد في النص المطلق قال
(وسيجي وان اراد الاشكال المذكور وليس باعتبار حمل المطلق على المقيد) أقول اشارة الى قوله في آخر هذا
البحث مراد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقبض الخ قال (ولا يخفى
ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد) أقول يعني ان هذا المثال من قبيل انما المصطلح مع
الخاص بالنسبة اليه لا مما يخفى فيه وأنت خبير بان هذا براد أيضا على التمثيل السابق بقوله ادوا عن كل

في اتحاد الحادثة والحكم
 كما ذكرنا في ثلاثة ايام
 متتابعات (ولان القيد
 زيادة وصف يجبري
 مجبري الشرط فيجب
 التني) أي نفي الحكم عند
 عدم الوصف (في
 المنصوص وفي نظيره
 كالكفارات مثلا فانها
 جنس واحد) هذا دليل
 على المذهب الآخر وهو
 انه يحتمل ان اقضى
 القياس حله وحاصله ان
 التقييد بالوصف
 كالنصب بالشرط
 والنصب بالشرط
 يوجب نفي الحكم عما
 عداه عنده وذلك التني
 لما كان مدلول النص
 المقيد كان حكما شرعيا
 فيثبت النسبة بالنص في
 المنصوص وفي نظيره
 بطريق القياس (ولنا
 قوله تعالى لا تسئروا
 أشياء ان تبدلكم تسؤركم)
 فهذه الآية تدل على ان
 المطلق يجبري على
 اطلاقه ولا يحتمل على
 المقيد

اجزاء غير المتتابع لموافقته المأمور به والمقيد بوجوب عدم اجزائه لخالفته المأمور به وفي هذا المثال
 اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة أخرى وهي كفارة
 القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم يعني انما حملناه على مقيد واراد في هذه الحادثة وهو قراءة
 ابن مسعود فانها مشهورة بمتلها راد على الكتاب بخلاف قراءة أبي رضى الله تعالى عنه فعدة من أيام أخر
 متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لاراد بمتلها على النص والشافعي انما لم يشترط التتابع لانه لا عمل
 عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت أو غير مشهورة فالمثال المنفق عليه قوله عليه السلام في
 حديث الاعرابي صم شهرين وروى شهرين متتابعين (قوله ان المطلق ساكت) اخرج من ذهب الى
 حل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة أو جريان الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت
 عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون أولى لان السكوت عدم وجوب القول بالموجب أي نعم يكون
 أولى عند التعارض كما اذا خلا في الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بها لا تقطع بان

منه ما يجب العمل به لا الاتفاق على الحل في المثال الذي ذكره كما سيصرح به ثم ان كلام العلامة في شرح
 المختصر يشعر بان ههنا مذهب آخر وهو حل المقيد على المطلق الا ان الآدمي ذكرنا اننا لا نعرف خلافا
 في حل المطلق على المقيد (قوله والمقيد بوجوب عدم اجزائه) قيل عليه ان أريد بكون المقيد موجبا
 لعدم اجزائه ام لا يوجد فيه القيد كونه الا على عدم اجزائه ذلك كما هو الظاهر فهو ليس الا القول بفهوم
 المخالفة وهو مذهب الشافعية وان أريد بما هو أعم منه ومن كونه ساكتا عن اجزائه ام لا يوجد فيه القيد
 حتى يكون اجزائه باقيا على عدم الاصل فلا ينافيه اجزائه بالمطلق لان المطلق كما يوجب اجزاء
 ما يوجد فيه القيد بوجوب اجزائه ام لا يوجد فيه خبر ثلث لا ضرورة في حل المطلق على المقيد في صورة
 اتحاد الحكم والحادثة أيضا الا على مذهب الشافعي والجواب ان المقيد يدل على عدم اجزاء المطلق من
 حيث هو المطلق لكن لا بدلالة اللفظ حتى يلزم القول بفهوم المخالفة بل بواسطة ايجاب القيد وسيجيء
 تمام تحقيقه في مباحث النسخ (قوله والشافعي انما لم يشترط التتابع الخ) اعترض عليه بان يحمل المطلق
 على المقيد عنده وان ورد في حادثين كافي رقبته كفارة القتل وسائر الكفارات فلم يحمل ههنا على
 المقيد في حادثة أخرى وهو كفارة القتل والظهار أجاب صاحب الكافي بان الحمل عنده اذا كان المقيد
 نوعا واحدا اما اذا كان المقيد نوعين فلا لتعارض وههنا كذلك لان الصوم في كفارة الظهار والقتل مقيد
 بالتتابع والصوم في الحج لمتعمد مقيد بالتفرق (قوله القول بالموجب) بضع الجسيم وهو التزام مالا
 يلزمه المعامل بتعليقه مع قائه النزاع في الحكم المقصود وههنا الحمل عند اختلاف الحادثة (قوله كما اذا
 دخل في الحكم واتحدت الحادثة) كانه اشارة الى قصور تقرير المصنف حيث قال ولا تعارض الا في اتحاد

سروعة وأدواع كل حروص عدم المسلمين فان قيل قد سبق ان النكرة المنقبة لم تستعمل الا في
 وضعت له بالتحض وهو الفرد المنتشر والنكرة المضاف اليها كل انما تفادت العموم من كل فيكونان
 مطلقين والمطلق من اقسام الخاص فلم لا يجوز ان يكون عينهما ههنا بهذا الاعتبار قلنا قد سبق أيضا ان
 المفظ الواحد لا يجوز ان يكون عاما وخصوصا بحيث يتبين فلما اعتبر وعموم النكرتين لم يجز اعتبار خصوصهما
 بل الجواب انه ما من قبيل التنظير من غير الباب لا التمثيل والمقصود من ابرادها التنبيه على ان تقييد
 العام بأمر موافق غير مستقل كالصفة ونحوها لما لم يكن تخصيصا كان في حكم تقييد المطلق بل المثال
 لهذا القسم أعني المطلق والمقيد المتقيدين لا نعتق ولا نعتق كافتة فانما نستعرف في بحث المنقضي
 ان مثل هذا المنقضي ليس بهام قال (والشافعي انما لم يشترط التتابع الخ) أقول قال في الكافي لا يلزم ان
 المطلق يعمل على المقيد عنده وان ورد في حادثين كافي رقبته كفارة القتل وسائر الكفارات لانه انما

وغيره في تفسير قوله تعالى
 والجماء وما بناها أي
 والقادر الذي بناها (قوله
 وقدم وجهها أي وجه
 القولين أما وجه قول أبي
 حنيفة رحمه الله فان من
 للتبعض فيجب أن يكون
 المقوض اليها مشبهة

البعض من الثلاث وأما وجه قوله ما فهو ان من للبيان والثلاث تمام العدد المشروع في الطلاق (قوله وهما محكما) قيل يعني اتما

لا يقعان خاصين بان يراد
 من كل رجل وجميع
 الرجال الواحد وليس
 المراد انهما لا يقبلان
 التخصيص فان قوله تعالى
 الله تبارك وتعالى وهو على
 كل شيء وكيل وقوله سبحانه
 وتعالى كل شيء فقدره
 تقدير اخص منهما الباري
 تعالى واما الذي وقع في أكثر
 نسخ التلويح من قوله
 والله خلق كل شيء فليس
 بوجوده في نظم التزييل
 وقد عرفت ان القصر
 بالعقل كالقصر بغير
 المستقل لا يورث شبهة في
 الدلالة فتسروج الباري
 من هذا الحكم لا ينافي
 الاحكام وقال الياضوي
 رحمه الله الشيء يختص
 بالموجود لانه مصدر شاه
 أطلق بمعنى شاء تارة وحينئذ
 يتناول الباري تعالى كافي
 قوله تعالى قل أي شيء
 أكبر شهادة قل الله وبمضى
 معنى مشى، أخرى أي مشى
 وجوده وما شاء الله فهو
 موجود في الجملة وعليه
 قوله تبارك وتعالى ان الله على كل
 شيء قدير (قوله بخلاف
 سائر أدوات القسم)
 كالحسبي باللام ومن فانه
 سبق انهما يقعان خاصين
 (قوله فان دخل الكل على
 النكرة) أي اذا أضيفت
 اليها فوجب احاطة الأفراد
 واذا أضيفت الى المعرفة
 فوجب احاطة الاجزاء لعدم الافراد فصح كل رمان مأكول وكل رجل بشبعه هذا الرغبش وكل

الشارع لو قال أوجبت في كفارة القتل اعتناء رغبة مؤمنه وفي كفارة اليمين اعتناق رغبة كيف كانت
 يكن الكلامان متعارضين (قوله لان التقييد) فان قلت الآية إنما تدل على ان السؤال والحث عن القيود
 والاصناف الغير المذكورة بوجوب التغليظ والمساءة لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان
 البحث عن القيد والاشتغال به بوجوب ذلك فالتقييد بطريق الأولى على ان المفهوم من الآية ان موجب
 المساءة هو تلك القيود والاشياء المسكوت عنها وقد يقال في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت
 عنه والسؤال عن المسكوت عنه منى بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية
 الحادثة والحكم ولم يرد مع دخول المطلق والمقيد على الحكم مع انه مما لا بد منه في التعارض ويمكن ان
 يقال قوله كافي ثلاثة أيام متتابعات قيد لقوله الا في اتحاد الحادثة والحكم فيفيد اعتبار القيد المذكور كما
 لا يخفى (قوله لم يكن الكلامان متعارضين) قيل ولئن سلم التعارض قد يلزم هذا معارض بالقلب بيانه
 ان التعارض انما هو في رغبة الكافرة والمطلق باطلاقها في التناول الاطلاق اياها والمقيد ساكت عنها (قوله
 فان قلت الآية إنما تدل الخ) قيل وجه الاستدلال بالآية على المطلوب هو ان قوله تعالى لا تستلوعن
 أشياء الآية لا شك انه منسب عن السؤال عن أشياء متصفة بتلك الصفة لا عن جميع الأشياء لقوله تعالى
 فاستلوا أهل الذكوان كنتم لا تعلمون واقوله عليه السلام لا تملوا اذا لم تعلموا لقوله عليه السلام
 طلب العلم فريضة وذا لا يكون الا بالسؤال وحينئذ لا يكون السؤال عن أصل الأشياء مذموما فتعين ان
 السؤال عن القيود هو المذموم فان لم يكن المطلقات معمولة باطلاقها عند عدم انصافها بالقيود لم يكن
 للنهي عن السؤال عنها فائدة وهو أقوى دليل وأوضحه على المطلوب وهو ان الأصل ان يكون المطلق
 معمولة باطلاقه وصور جعل المطلق على المقيد لا مردعي اليه لانه يكون نقضا للأصل وفيه بحث لان
 المستفاد منه ان المطلقات يجب ان يعمل باطلاقها اذا لم يقيد في موضع آخر ولا يدل على وجوب العمل
 باطلاقها اذا قيد به والتكلام فيه (قوله مسكوت عنه) فيه منع وانما يكون مذكورا عنه اذا لم يصرح
 به في النص المقيد ولعل هذا هو وجه الضعف فان قلت قرئ في المطلق طرف للسكوت لا قيد لوصف فلا
 يندرج فيه التعرض له في المقيد قلت لا نسلم أيضا ان الوصف فيه مسكوت عنه بل الاطلاق يتناولها كما
 سذكره ولو سلم فالتعرض له في المقيد يكفي لعدم تناول النهي للسؤال عنه (قوله بل ضعف الاستدلال
 بهذه الآية) لان الآية بقيت للنهي عن السؤال عما لا حاجة اليه او عن الشكر فيه على وجه يورث
 غضب النبي عليه السلام هل عليه سب زول الآية وبالجملة المنهى عنه السؤال بخصوص وهو
 بصار اليه اذا كان المقيد نورا واحدا أما اذا كان المقيد نورا في ذلك لان صوم كفارة
 الظهار والقتل مقيد بالتتابع وصوم المتعة مقيد بالتفريق قال (اذا كان البحث عن القيد والاشتغال
 به يوجب ذلك الخ) أقول لان مقدمة الشيء من حيث هي مقدمة اذا أوجبت أمر او إيجاب ذلك الشيء
 اياه بطريق الأولى قال (على أن المفهوم من الآية ان موجب المساءة الخ) أقول يعني لان سلم أولا ان
 الآية تدل على ما ذكر بل مدلولها ان موجب المساءة تلك القيود والتقييد بها ان نسؤكم جزاء نقوله ان
 تبيد لكم وضربتم بدماءكم الى الأشياء المنهى عن سؤالها وما هي الا القيود والتقييد بها وأما قوله
 والأشياء المسكوت عنها فاعتبارها في السؤال بها اما بالفرض والتقدير أو باعتبارها والنهي قال (ولا يخفى
 ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية الخ) أقول اما ضعفه فلان سلم دلالة النص على النهي عن
 السؤال عن المسكوت عنه مطلقا بل مدلوله النهي عن سؤال أشياء يوجب الظهار المساءة وهو اخص من
 ذلك وأما ضعف الاستدلال بها في هذا المطلوب فلان السؤال عن تلك الأشياء الذي فهم من الآية ليس
 تقييد المطلق الذي هو المطلوب ولا لازماله لكون النهي عنه مستلزما للنهي ان ضرب تقييد ليس مساءة

في هذا المطلوب فاستلوا أهل الذكوان كنتم لا تعلمون (قوله وقال ابن عباس رضي الله عنه) هذا لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الاصول (قوله وعامة الصحابة) قال عمر رضي الله عنه أم المرأة مبهمة في كتاب الله تعالى فإيموها أي خال تخريجها عن قيد الذكوان الثابت في الرأب وظلها وهاو عايشه انعقاد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على الصورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي بل وازان يكون ذلك لدليل لاح لهم في هذه الصورة (قوله ولان اعمال الدليلين واجب ما يمكن) وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال الامر الثاني وهذا ظاهر فساد ما استدلل به الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغناء المقيد أجب بانه يفيد استحباب المقيد رفضه وانه عزيزة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو أولى من ابطال

السؤال عن أشياء ان تبدلتم نسؤكم فلا يلزم كون كل سؤال منها عنه كيف وقد قال الله تعالى فاستلوا أهل الذكوان كنتم لا تعلمون وفي ايراد الآية اقتباس لا يفي ورمز الى ان الشافعية أهل الذكوان على الحنفية ان يسألوه عن هذه المسئلة وقد يلقى بين الاثنين بان لا تسألوا في المطلق فاستلوا في الحمل (قوله هذا لا يقوم حجة على الخصم الخ) فيه بحث لان هذا من قبيل رد المختلف الى المختلف وهذا جائز في طريق الاحتجاج اذا كان الخصم ملزما في الاصل وههنا كذلك وأيضا هذا البحث لغوي وليس بوضع شريحي حتى لا يؤخذ عنه وعلى ذلك يستدلون بقول امر القيس وزهير فكيف لا يستدلون بقول من هو أهل اللسان على انه عالم صحابي (قوله وقد يجب ان الاجماع الخ) فيه بحث أيضا اولافلان الصورة الجزئية وان لم تصلح لاثبات الحكم الكلي لكنها صالحة لنقض الحكم الكلي وهو المراد ههنا بدليل قول المصنف فهذه الدلائل لثني المذهب الاول وأما ما يقال ان ثبت عدم الحمل في صورة الاجماع ثبت في سائر الصور لعدم القائل بالفصل ويمكن ان يجاب عن الاول بان اصول الذي ادعاه ممنوع اذ ذلك الحكم الكلي فيما اذا لم يوجد مانع عنه وبه يظهر اندفاع الثاني فتأمل (قوله بل وازان يكون ذلك الخ) فيه بحث وهو ان ما نقله عن عمر رضي الله عنه يدل على انه استنتج الامر بالايمام من كونها مبهمة وذلك يقتضي مقدمة أخرى وهي ان كل مبهمة فالإيمام فيه واجب وهذه المقدمة انما تنضم بمقدمة أخرى وهي ان العمل بما يقتضيه الكلام واجب وهي تستلزم العمل بالتقيد ايضا في موضعها وليس المدعى الايمانين المقدمة تين ثم الظاهر ان المدعى الى الاجماع هو هذا لان عمر رضي الله عنه أكبرهم وأعلمهم فاذا استدلل بهذا المعنى ظهر ان سبب اجماعهم هذا من ادعى شيئا آخر فقبله اليان (قوله فلو لم يحمل عليه يلزم الغناء المقيد) يمكن ان يعارض هذا به لوجوه يلزم ارجاع أحدهما عن ان يكون تأسيسا لانه حينئذ يكون أحدهما كافيًا (قوله أجب بانه يفيد استحباب الخ) قبل هذا الكلام ليس يستدلان العمل بالمقيد هو ان يعتبر التقيد فيه بحيث انه لا يجوز الا به لا بان يحكم بما ذكر من الرخصة أو الاستحباب بل الجواب ان يقال لا نسلم ان حكم المقيد معلوم من المطلق بل حكم التقيد والاطلاق معزل عنه والجواب عن الاعتراض منع الحد من الاستناد من قوله هو ان يعتبر الخ وأما الجواب المذكور فغير دعائه ان المراد

مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه (وعامة الصحابة ما قيدوا أمهات النساء بالذكوان الوارد في الرأب ولان اعمال الدليلين واجب ما يمكن) فيعمل بكل واحد في مررده الا أن لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل لثني المذهب الاول وهو الحمل مطابقة اقالين شرع في ثني المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله

الرجال يحمل هذا الخبر لا كمن الرمان ما كقول علي لرجال بشيعة هذا الرغيف وكفى رجل يحمل هذا الخبر ومثل قول الشاعر قد أصبحت أم نليار تدعى على ذنبا ككلمة لم أصنع مؤول فقلعه مبيتي على تقدير جزء منكر (قوله معا) احتراز عن دخولهم على التعاقب فينتصص الاول بالنقل فيه لان الاول هو الشرر السابق على غيره من جنسه فلا يصدق على غيره (قوله المختلف الذي يقدر دخوله عند دفع الحصن) لما مر من معنى الاول (قوله بخلاف من دخل بدون لفظ كل) فدخل عشرة معا فقبل أي لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الاجتماع كعموم ولا على

بإتلاص عنها هل (فاستلوا أهل الذكوان كنتم لا تعلمون) أقول ههنا اقتباس لا يفي دال على المعارضة كانه

النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم أصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فقرر رقيقة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة أصلا والاصل عدم اجزاء نحر الرقيقة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقي عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا بد في القياس من كون المعدي حكما شرعيا

حكم الاطلاق (قوله والنفي في المقيس عليه) يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد أما أولا فلان هذا القياس ليس بمدية الحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما تجبى في فصل مفهوم الخافرة وأما ثانيا فلان فيه اطلاق الحكم الشرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا وأما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس أو انتفائه وهما المطلق نص دل على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب أحدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن التقييد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص لا ناقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد أو لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات أنه لا يدل على أحدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول المعدي هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق أع من ان يكون في ضمن المقيد أو غيره وبهذا يدفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر انه يجتمع فيها نصان مطلق ومقيد تقدير اولاد لانه قيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة به بالنص المقيد أيضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على ناقول المذهب انه اذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالمحل

بالتقييد ان كان وجوب القيد فليس ذلك حكم المقيد على تقدير عدم الحمل وان أريد به اجزاء المقيد فهو مفهوم من المطلق (قوله المعدي هو وجوب القيد) اعترض عليه اولابان الوجوب ليس بصرح به في النصوص وليس عدم اجزاء غير المقيد لاقادة القيد الوجوب الشرعي بل لانه عدم أصلي وثانبا بان ليس المراد بوجوب القيد الا اجزاء ما يوجب القيد وعدم اجزاء ما ليس فيه على ما هو الظاهر فيناول أمرين أحدهما اجزاء المقيد والثاني عدم اجزاء غيره والاول حاصل في المقيس بالنص المطلق فلا يفيد تعديته بل هي في الثاني فقط الى آخر ما ذكره المصنف وان أراد غير ما هو الظاهر فليبين حتى نتكلم عليه والجواب عن الاول ان الوجوب مراد في مثل فقرر رقيقة مؤمنة فهو في حكم المصرح به وعن الثاني بان معنى وجوب القيد انه لا بد ان يؤدي به وهذا ليس بحاصل في المقيس بالنص المطلق فيفيد تعديته (قوله لا اجزاء المقيد) حتى يرد عليه انه ثابت بالنص المطلق (قوله ولا نسلم ان النص المطلق الخ) أي حتى يكون ابطالا للحكم شرعي ثابت بالنص المطلق واعترض عليه بان المراد بوجوب المطلق ليس الا اجزائه مطلقا سواء كان بذلك القيد أم لا ولا شبهة انه يدل على عدم وجوب القيد فنجع دلالة النص المطلق على ذلك العدم مكبرة (قوله وبهذا يدفع) أي يكون المعدي وجوب القيد (قوله تقدير) أي باعتبار تعدية القيد الى كفارة اليمين وان كان القيد ظاهرا في كفارة القتل فان قلت لانسليم انه يجتمع فيها مطلق ومقيد لان اللزوم هو تقييد المطلق الوارد فيه بسبب القياس لانه يبيح ذلك على اطلاقه ويحصل مقيدا آخر تقديري قلت أشار في الكشاف الى جوابه حيث قال لان تعدية القيد ان سلمت لا تصلح لابطال الاطلاق لان الرأي لا يصلح مبطالا للنص بوجه (قوله ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد) كان الظاهر ان يقول ولا امتناع في اجتماع النص المطلق والمقيد التقديري لكن القياس لما كان سببا لحصول نص التقديري اقامه مقامه (قوله على ناقول المذهب الخ) قيل الظاهر انه جواب ثان لما يقال وتقرر به ان النص المطلق لودل على عدم وجوب

بالتقييد ان كان وجوب القيد فليس ذلك حكم المقيد على تقدير عدم الحمل وان أريد به اجزاء المقيد فهو مفهوم من المطلق (قوله المعدي هو وجوب القيد) اعترض عليه اولابان الوجوب ليس بصرح به في النصوص وليس عدم اجزاء غير المقيد لاقادة القيد الوجوب الشرعي بل لانه عدم أصلي وثانبا بان ليس المراد بوجوب القيد الا اجزاء ما يوجب القيد وعدم اجزاء ما ليس فيه على ما هو الظاهر فيناول أمرين أحدهما اجزاء المقيد والثاني عدم اجزاء غيره والاول حاصل في المقيس بالنص المطلق فلا يفيد تعديته بل هي في الثاني فقط الى آخر ما ذكره المصنف وان أراد غير ما هو الظاهر فليبين حتى نتكلم عليه والجواب عن الاول ان الوجوب مراد في مثل فقرر رقيقة مؤمنة فهو في حكم المصرح به وعن الثاني بان معنى وجوب القيد انه لا بد ان يؤدي به وهذا ليس بحاصل في المقيس بالنص المطلق فيفيد تعديته (قوله لا اجزاء المقيد) حتى يرد عليه انه ثابت بالنص المطلق (قوله ولا نسلم ان النص المطلق الخ) أي حتى يكون ابطالا للحكم شرعي ثابت بالنص المطلق واعترض عليه بان المراد بوجوب المطلق ليس الا اجزائه مطلقا سواء كان بذلك القيد أم لا ولا شبهة انه يدل على عدم وجوب القيد فنجع دلالة النص المطلق على ذلك العدم مكبرة (قوله وبهذا يدفع) أي يكون المعدي وجوب القيد (قوله تقدير) أي باعتبار تعدية القيد الى كفارة اليمين وان كان القيد ظاهرا في كفارة القتل فان قلت لانسليم انه يجتمع فيها مطلق ومقيد لان اللزوم هو تقييد المطلق الوارد فيه بسبب القياس لانه يبيح ذلك على اطلاقه ويحصل مقيدا آخر تقديري قلت أشار في الكشاف الى جوابه حيث قال لان تعدية القيد ان سلمت لا تصلح لابطال الاطلاق لان الرأي لا يصلح مبطالا للنص بوجه (قوله ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد) كان الظاهر ان يقول ولا امتناع في اجتماع النص المطلق والمقيد التقديري لكن القياس لما كان سببا لحصول نص التقديري اقامه مقامه (قوله على ناقول المذهب الخ) قيل الظاهر انه جواب ثان لما يقال وتقرر به ان النص المطلق لودل على عدم وجوب

ابطال حكم الاطلاق وهذا مر بوط بقوله وفي المحل على المقيد ابطال الامر الثاني وان كان له نوع يتعلق بما اتصل به قال (واكن للخصم ان يقول المعدي هو وجوب القيد الخ) أقول فيه بحث لان وجوبه ليس

حكم ما شرعنا ونحن نقول اوجب نحر الرقيقة المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لانه اذا كان واجب

في آخر الكلام ما يغبر اوله فصدر الكلام موقوف على الاخر ويثبت حكم الصدق بعد التكليم الغير برئالا لتناقضه فلا يكون ايجاب
 الرقبة ثم نفي الرقبة الكافرة بالنص المقيد بل النص لا يوجب الرقبة المؤمنة ابتداء فكون الكافرة باقية على العدم الاصل كافي القسم الاول
 من الاعداد وشرط القياس ان يكون الحكم المعدي حكما شرعيا لا عدما مسلما (ولا يمكن ان يعدي القيد فيثبت العدم ضمنا) جواب
 اشكال مندرو هو ان يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجراء الكافرة ضمنا لا ان يعدي هذا العدم قصدا
 ومثل هذا يجوز في القياس فيجب به ولنا (لان القيد) وهو قيد الايمان مثلا (يدل على الاثبات في المقيد) اذ يدل على اثبات الحكم في
 المقيد وهو الاجزائي فحريه رقبة نيو جديده قيد الايمان (والذي في غيره) أي دلي نفي الحكم وهو نفي الاجزائي الرقبة الكافرة فيثبت ان القيد
 يدل على هذين الامرين (والاول) وهو اجزاء المؤمنة (حاصل في المقيس) وهو كقارة العيين (بالنص المطلق) وهو قوله أو تخبر برقبة (فلا
 يقيد تديته فهي) أي التعدي (في الثاني) فقد فتعدي القيد تعديا لعدم تعيينها) أي بين تعدي ٢٨١ العدم (وان كانت غير هاتهي

واجب اتفاقا كما مر (قوله لان القيد يدل على الاثبات في المقيد والشي في غيره) فان قلت هذا صريح في ان
 النفي أيضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد
 على نفي الكافرة أصلا وأنه عدم أصلي لا حكم شرعي ولا يصح ان يكون من باب مجازاة الخصم بتسليم بعض
 مقدماته لما لا يخفى على الناظر في السياق والسباق قلت ناسخ في العبارة والمقصود انما ذكر القيد ففهم
 ان اجزاء الكافرة بان على العدم الاصل (قوله ودلالة المطلق عليها) أي على الأفراد (ضعيفة) لان المقصد
 منه ان نفس الحقيقة أو الى حصة غير معينة محتملة لخصص كثيرة والمراد دلالة على الأفراد على سبيل
 التقيد لما صح تقييده في صورة الاتفاق وقيل به بحث لان تقييده ههنا مأمور من ان يرجع المقيد على
 المطلق بعد التعارض فلا يلزم منه الحمل فيما لا تعارض فيه ولنا ان نقول حاصل هذا الجواب هو انه على
 تقدير تعدي القيد الى كفارة العيين وصبر ورثها كما هو ورد فيها نصان مطلق ومقيد كما زعمه القائل يكون
 القول بجواز الكافرة بالنص المطلق كما زعمه منافيا للاتفاق المذكور ونافيا للاجماع لان معنى الحمل
 المذكوران لا يحصل الاجزاء بان القيد المذكور على هذا التقدير يتدفع البحث المذكور لكن يرد عليه
 أننا نسلم ان مثل هذا الاجماع يوجب الحمل اتفاقا فان من شرطه استواء هاتين الدرجتين ولو يوجب
 الأبري ان الزيادة على النص لا يجوز تخير الواحد لاستدراجه ابطال التطلع بالدليل الظني فلما لم يجز ابطاله
 بالقييد الثابت بجبر الواحد فلا يجوز بالقييد الثابت بالزأي الذي هو رده أو نفي (قوله فيناقض ما تقدم)
 ويناقض ما أخر أيضا وهو قوله فيكون الاثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم اجزاء الكافرة (قوله وليس
 من باب مجازاة الخصم) لانه حينئذ يكون من القول بالموجب وذلك انما يلزم اذا كان التزامه غير مضر
 بصرح به في المخصوص ليكون حكما شرعيا بالوفاء وهو ظاهر وانما يذهبهم من عدم اجزاء المقيد في
 المنصوص وليس كذلك لافادة القيد الوجوب الشرعي بل هو عندنا عدم أصلي كما مر مرارا فنعم دلالة
 النص المطلق على وجوب القيد ككافة محضه وذلك لم يكن المعدي هو وجوب القيد فقط لا يتدفع ما قال
 نخر الاسلام انه على تقدير صحة هذه التعدي الى آخره لانه انما يتدفع اذا كان المعدي هو الوجب والا فلا
 بل يتدفع عنه اشكال صعب وهو ان التعدي به اذا صح لم يبق النص على اطلاقه بل يقيد بقيد بغيره
 اقياس فلا يجمع فيه نصان مطلق ومقيد تقدير او ذلك لانه انما يتوجه اذا كان المعدي وجوب القيد

مقصودة منها) أي وان كانت
 تعدي القيد غير تعدي العدم
 فتعدي العدم مقصودة
 من تعدي القيد وحاصل
 هذا الكلام ان تعدي قيد
 هي عين تعدي العدم وان
 سلم ان مفهوم تعدي قيد
 غير مفهوم تعدي العدم
 فتعدي العدم مقصودة
 من تعدي القيد قطل قوله
 نحن نعدي القيد فيثبت
 العدم ضمنا بل العدم يثبت
 قصدا وهو ليس بحكم شرعي
 فلا يصح القياس (فتكون)
 أي تعدي القيد (لا يثبت
 ما ليس بحكم شرعي) وهو
 عدم اجزاء الرقبة الكافرة
 فانه عدم أصلي (وابطال
 الحكم الشرعي) وهو اجزاء
 الرقبة الكافرة في كفارة
 العيين (الذي دل عليه النص
 المطلق) وهو قوله تعالى
 في كفارة العيين أو تخبر
 رقبة (فكيف يقاس مع

(٣٩ - توحيد - اول) وورد النص) فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دل على الحكم المعدي أو على عدمه (وليس حل
 المطلق على المقيد كخصيص العام كما هو الجوز بالقياس) جواب عن الدليل الذي ذكر في المحصول على جواز حل المطلق على المقيد ان
 اقضى القياس حله وهو ان دلالة العام على الأفراد فورد دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الأفراد قصدي ودلالة المطلق عليها ضمنية
 والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس عندكم أيضا فاجاب بمنع - وانما يخص بالقياس مطلقا بقوله
 (لان التخصص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس لان القيد اشده بالقياس لانه قيد أو لا بالنص ثم بالقياس
 فيصير القياس هذا مبطلا للنص) فالجواب ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص أو لا بدليل قطعي وفي مسألة حل
 المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص أو لا حتى يقيد نائبا بالقياس بل الحلق في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كخصيص العام (وقد
 قام الفرق بين الكفارات فان القتل من أعظم الكبائر) لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزيل الى هذه المسئلة

الجزئية وذكر قيمها ما عدا آخر جميع القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط فيها دونه فان تغلبت الكفارة بقدر غلظ الجناية (لا يقال انتم قديتم الرقية بالسلامة) هذا اشكال اوردته علينا في المصنوع وهو انكم قديتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله (لان ٣٨٢ المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه رقية وهو فاقث جنس المنفعة وهذا ما قال علماء ان المطلق

يشصرف الى الكامل) أي الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كما ان المطلق لا يشصرف الى ما اورد فلا يكون حله على الكامل تقييدا (ولا يقال انتم قديتم قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الابل زكاة بقوله في خمس من الابل السائمة زكاة مع انها في الابل والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتخذت الطائفة اذا دخل على الرب كافي سدقة الفطر (وقيدتم قوله تعالى وأشهدوا اذا تباهتم بقوله تعالى وأشهدوا ذوى عدل منكم مع انهما في حادثين) قال الله تعالى فاذا بلغن أجلهن فامسكوهن بما يرون أو فارقهن جمع عرف وأشهدوا ذوى عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله (لان قيد الاسامة انما ثبت بقوله عليه السلام ليس في المومنين والحوامل والعلوف سدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فكيف ينجبوا ان تصيبوا قسوما بجهالة

البدل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى في تحرير رقبة ما لم يدل على وجوب اعتاد رقية ما (قوله لا يقال انتم قديتم الرقية بالسلامة) مورد الاشكال ليس حل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اوردته في المصنوع جوابا عما قيل ان قوله اعنتق رقية يقتضى تمكن المكلف من اعتناق رقية شاء من رقاب الدنيا اقول اقياس على انه لا يجوز له الا المؤمنة لكان القياس دليل على زوال المكنته التابسة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز (قوله فصل حكم المشترك التأمل) في نفس الصيغة او غيرها من الأدلة والامارات لترجح أحدهما عليه او معانيه ولما كان هنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجح أحدهما أو رد عقيب ذلك من جهة امتناع استعمال المشترك في معنييه ونحوه يرجمل النزاع انه هل يصح أن يراد بالمشارك في استعمال واحد لكل واحد من معنييه أو معانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالجموع من حيث هو المجموع بان يقال رأيت العين ويراد بها الباصرة والحارية وغير ذلك وفي الدار الجون أي الاسود والابيض وأقرأت هذأي حاضت وظهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا أمكن الجمع كاذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعال على قصد الامر والتهديد أو الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلفوا في الجوار فقيل حقيقة وقيل مجاز عن الشافعي انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التبرع عن القران ولا يحمل على أحدهما خاصة الا بقرينة وهذا معني عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم منفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلفوا في انهم يردون الجوار فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المصنف وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون لله مال بان يكون الخلاف مع التزامه باقيا في الحكم المقصود وههنا ليس كذلك لان المقصود على ما دل عليه السبب والسياق انه لا يجوز تعدية عدم اجزاء غير المقيد لكونه عدما مسلما فاذا سلم ان عدم مسلول النص كالاثبات فقد سلم كونه حكما شرعيا فكيف يلزم بطلان التقييد (قوله وقيل يجوز في النفي دون الاثبات) وهو ضعيف لان النفي يدفع مقتضى الاثبات (قوله واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية) حيث قال في آخر باب الوصية للفقهاء وغيرهم ولو اوصى لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقوه والوصية باطلة لئان الجهة مختلفة لان أحدهما مولى النعمة والاخر ممنع عليه فصارت مشتركا فلا يقتضيهما لفظ واحد في موضع الاثبات (قوله فقيل حقيقة) لكن مجموع المعنيين كواحد منهما لا ترجح لهما وليس فليس وأقول على انما قول المذهب في آخره فانما هو انه جواب ثان لما يقال وتفديره ان النص المطلق لو دل على عدم وجوب القيد لما صح تقييده في صورة الاتفاق وفيه ايضا بحث لان تقييده فيها لما من ترجيح المقيد بعد التعارض فلا يلزم منه الحمل فيما لا تعارض فيه فتدبر قال (واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية) اقول حيث قال في آخر باب الوصية للفقهاء وغيرهم ولو اوصى لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقوه فالوصية باطلة لئان الجهة مختلفة لان أحدهما مولى النعمة والاخر ممنع عليه فصارت مشتركا فلا يقتضيهما لفظ واحد في موضع الاثبات قال (صيغة افعال على قصد الامر والتهديد) اقول فان الامر يقتضى الطلب والتهديد يقتضى عدمه فبينهما تافق وكذا الوجوب يقتضى عدم جواز الترك والاباحة تقتضى جوازها قال (وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين الخ) اقول الفرق بينه وبين ما قيل انه حقيقة ان من يقول بانه حقيقة لا يجوز اللفظ ظاهرا في المعنيين كما قال الشافعي بل يجعل مجموع

(فصل في حكم المشترك التأمل حتى يترجح أحدهما عليه ولا يستعمل في أكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع) وهذا اعلم أن الواضع لا يتخلو اما أن وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الاشارة لكل واحد منهما مع الاشارة الى المجموع أو لكل واحد منهما مطلقا والثاني غير رافع

بطريق الحقيقة لكن هذا

صحيح انفاً وأيضاً على تقدير الوقوع يكون استعماله استعمالاً في أحد المعنيين وإن وجد الأول أو الثاني ثبت المسدح لأن الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يجب أن لا يراد باللفظ إلا هذا المعنى الموضوع له ويجب أن يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فهو لا يوجب سبب للمجموع إشارة إلى ما ذكرنا من أن المشترك إنما يصح استعماله في المعنيين إذا كان موضوعاً للمجموع ووضعاً للمجموع منتفياً عما على التقديرين الآخرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا (ولا يجازي لامتيازهما الجمع بين الحقيقة والمجازي فإن اللفظ إذا استعمل في أكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم أن يكون اللفظ الواحد مستعملاً في المعنى الحقيقي والمجازي معاً وهذا لا يجوز) فإن قيل يصلون على النبي الآية

فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جازوا بالاقول وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المصنف الى انه لا يستعمل في أكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازاً اما حقيقة فلا يتوقف على كون اللفظ موضوعاً للمجموع المعنيين ليكون استعماله في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعاً للمجموع المعنيين لم يصح استعماله في أحد المعنيين على الافراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللام يابط بالانفاق فان منع الملازمة من تناديا بأنه يجوز أن يكون موضوعاً لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوبه بان استعماله في المجموع حينئذ يكون استعمالاً في أحد المعنيين ولا نزاع في صحته فان قيل لانه في استعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعاً للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد حينئذ لا يلزم الا كونه موضوعاً لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعاً لكل واحد من المعنيين فاما أن يكون موضوعاً له بدون الآخر أي بشرط انفراده عن الآخر ومطلقاً أي مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر واجتماعه معه اذ لا يجوز أن يكون موضوعاً لكل واحد بشرط الآخر بل يمتنع استعماله في الاخر واجتماعه التقديرين ثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى أي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوز ولا يراد به غيره عند الاستعمال فذاً لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فتواعتبر الوضهان في اللفظ واحد يلزم في كل واحد من المعنيين صفة الافراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم أن يكون كل منهما مراداً غير مراد في حالة واحدة وهو باطل بانصرورة واليه أشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتداء ان كان الواضع هو الله تعالى واما تنقيد اللفظ

ما ذكرنا من ان المشترك إنما يصح استعماله في المعنيين إذا كان موضوعاً للمجموع ووضعاً للمجموع منتفياً عما على التقديرين الآخرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا (ولا يجازي لامتيازهما الجمع بين الحقيقة والمجازي فإن اللفظ إذا استعمل في أكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم أن يكون اللفظ الواحد مستعملاً في المعنى الحقيقي والمجازي معاً وهذا لا يجوز) فإن قيل يصلون على النبي الآية

عليه لان اللفظ ظاهر في المعنيين وهذا يمتاز هذا القول عن قول الشافعي (قال المصنف لان الواضع لم يضعه للمجموع) أو ردعاية انه مصادرة على المطلوب واجيب بان المراد لظهور ان الواضع لم يضعه للمجموع وقوله واللام يصح الخ تنبيهه للاستدلال (قوله مبني على الخلاف في المفرد) بل مبني على اعتبار قيد من جنسه في مفهوم الجمع فن اعتبره قال بعدم عموم في الجمع أيضا ومن قال به فهو في الجمع لم يعتبر ذلك القيد (قوله واليه أشار بقوله ومن عرف الخ) قال الفاضل الشريف قد صرح بذلك حيث قال فكل وضع يوجب الخ فوجب أن يكون ومن عرف إشارة إلى مني آخر وأنت خير بان هذا غير اذا وجد المعترض محملاً آخر على أن حمل الكلام على الاعادة في مقام الاعتناء بشأن المراد ليس يبعد فكانه قال ومن عرف هذا الذي ذكرته ولم يفعل عنه لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين المعنيين كواحد منهما لان جمع لهما عليه قال (اذ لا يجوز أن يكون موضوعاً) أقول أي ولا ثالث اذ لا يجوز قال (المصنف لان الواضع لم يضعه للمجموع) أقول فان قيل هو مصادرة على المطلوب قلنا معناه ان ظهور ان الواضع لم يضعه للمجموع واللام يصح تنبيهه للاستدلال (قال المصنف ومن عرف سبب وقوع الاشتراك الخ) أقول مراده الرد على الشافعي بأنه لم يعرف سبب وقوع الاشتراك ولذا جوز العموم فكاه قال ومن غفل عما حققناه من سبب وقوع الاشتراك وهو تعدد الوضع المستلزم لامتناع الاجتماع بين المعنيين حتى عليه امتناع العموم فيجب ان يكون إشارة إلى ما صرح به أولاً فيصح قول الشارح التعرير واليه أشار بقوله ومن عرف الخ ويصدق ما قيل قد صرح بذلك حيث قال وكل وضع والصلاة من الله رحمة ومن الملازمة استغفار قلنا لا اشتراك لان سياق الكلام لا يجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من

وملائكته يصلون على النبي
سبيل الانفراد كعموم كل
بل عموم الجنس بل عمومه
انما ثبت ضرورة ابهامه
كالشكوة في موضع النبي فلا
مشاركة في الاستعارة
وردانه لم يجز ووز كون
العموم جامعا ووسع
استعارة الجميع للكلم مع
مخالفتها في قبلة الاجتماع
والانفراد مع ان عموم
من وضعي لا استعمالى
كالشكوة في سياق النبي
وقيل معناه ان العشرة
تستحق نقلا واحدا لان
من شرطية فلان دل على
العموم ويثبت الاقل
صيانة للكلام لعاقل عن
الاعتناء (فـ وله عام على
سبيل البديل) قيل هذا
مخالف لما ذكره شمس
الائمة وغير الاسلام ان
كلمة كل تجتمعت لخصوص
نحو قوله من كذا افعال كل
من دخل هذا الحصن
اولا فله كذا فدخلوا على
العاقب فالقول للادول
تماسه لا احتمال لخصوص
في قوله كل فاب الاول
اسم لفردي سابق وهذا
الوصف تحقق فيه دون
من دخل بعده ووردان
التصديق انهما طمان
وضعا وقد يعان خاصين
بعارض قبس وكلاهما
مبنى عليه وجعله خاصا
بعارض القيسد لا ينافي
كونه عاما باصله (قوله فتعدد الاول) ويكون المراد منه السابق الغير المسبوق لا الفردي منه فلا يردانه بقضى

اولا فله من الوضع الاول ولاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو
استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له أى المعنى الذى خص به اللفظ وهو باطل
ضرورة انتفاء التخصيص عند اعادة المعنى الاخر وهذه مغالطة منشؤها اشتراك لفظ تخصيص الشيء
بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال في ما يزيد الاثام انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل
المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال في اياك نعبد معناه شخصك بالعبادة وفي
فجيرا انفصل انه لتخصيص المسند اليه بالسند وخصصت فلانا بالذكر أى ذكرته وحده وهذا هو المراد
بتخصيص اللفظ بالمعنى أى تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان
(قوله ان كان غيره) متعلق بالثلاثة الاخيرة (قوله وهذه مغالطة منشؤها الخ) قيل لا زاع في اطلاق
التخصيص على كل من المعنيين سواء كان بالاشتراك المتعارف أو كان استعماله في المعنى الثاني بطريق
المجاز الا ان المعنى الاول معتبر في الوضع البتة لانه المناسب بحال الوضع فان الكلام لا يفهم ما في الضمير من
يراد افهامه فالاصل فيه ان يكون لكل معنى لفظ واحد يبدل عليه ليفهم ذلك المعنى عند اطلاق اللفظ
عليه. وحينئذ ينبغي ان يكون اللفظ مختصا بالمعنى بكلام المنبئين نعم وقع في كلام العرب ترادف فابطل
التخصيص بالمعنى الثاني واشترك فابطل التخصيص بالمعنى الاول لكن أصل الوضع بقضى التخصيص
معاومته يعلم ان الانفراد معتبر في المستعمل فيه البتة وان لم يصرح الواضع باشتراطه وان الملاحظ في
الوضع اعتبار عدم الاجتماع لا عدم اعتبار الاجتماع كما ظن كثوب واحد مشترك بين شخصين يمكن
اتفقهما بالمنفعة الخاصة الثوبية به بدلا أو تهما بوالا معا فيلزم من استعماله في المعنيين اعتبار الانفرادين
في استعمال واحد واعتبار الاجتماعين المتقابلين لهما في نفسه وذات غير جائز ولو سلم ان المراد بالتخصيص في
تعريف الوضع التعيين لا القصر لكن نقول هذا أيضا يوجب ان لا يراد باللفظ حقيقة الالمعنى الواحد
لان معنى الاستعمال بطريق الحقيقة ان يكون على قانون الوضع أى ارادة المعنى لا جل أن الواضع عين
ذلك اللفظ له ولا شك انه لم يضع أحدا الواضعين لفظ المشترك لكل واحد من المعنيين بحيث يكون كل منهما
متعلق الحكم ولا يلزم من كون الاستعمالين في كل منهما حقيقة أن يكون استعمال واحد فيهما حقيقة
(قوله كما يقال في اياك نعبد) قال الفاضل الشريف فيه بحث لان الاستفادة من اياك نعبد هو التخصيص
بمعنى قصر العبادة عليه تعالى ومن ضمير الفصل قصر المسند على المسند اليه الا ان التعبير عن ذلك
يؤهم عكسه فصنح الى تأويله بوجه يؤدى الى المقصود فليس من قبيل خصصت فلانا بالذكر وفي البحث
بحث اذ ليس مراد الشارح الا ان الامثلة الثلاثة من واحد واحد في ان البناء داخل على المقصور والتخصيص
بمعنى التمييز والافراد ولا شبهة في ذلك كما صرح به في حواشي المطول وليس كلامه في التخصيص المستفاد
من اياك نعبد ومن ضمير الفصل فليتأمل (قوله وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ) فيه بحث وهو ان جعل

يوجب الخ فوجب ان يكون قوله ومن عرف اشارة الى شئ آخر قال (وهذه مغالطة منشؤها اشتراك
لفظ التخصيص الخ) أقول بمعنى ان البناء في تخصيص الشيء بالشيء تارة يدخل على المقصور عليه فيكون
المعنى قصر المخصص على المخصص به كما في المثال الاول واخرى على المقصور فيكون المعنى قصر المخصص به
على المخصص كفي الامثلة الثلاثة الباقية فان معنى الاول قصر العبادة عليك ومعنى الثاني قصر
المسند على المسند اليه ومعنى الثالث قصر الذكرك عليه واليه أشار الشارح بقوله أى ذكرته وحده
فانه يفيد معنى القصر بالامرية وانما عبر عن المعنى الاخير للقصر بقوله جعل المخصص منفردا بين
الاشياء الى آخره اشارة الى انه انما يستفاد من تلك العبارة بطريق اللزوم فان مرجع التخصيص الى
ملاحظة معنى الافراد والتمييز كما في قبيل في اياك نعبد معناه بغيرك ونفردك من بين العبادين بالعبادة
لا

لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فلا خصم ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا أي من غير اشتراط انفراد أو اجتماع فيستعمل نارة في هذا الموضوع له خاصة من غير استعمال في الاخر ونارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في المألين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة وامانه لا يستعمل في أكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سيأتي بيان لزوم على ما نقل عن المصنف انه لو اراد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز وأورد عليه انه اذا اراد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخل في المراد لان نفس المراد ومثله هذا لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام للموضوع اذا اراد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الارادة لكل واحد من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد باللفظ فبمثل فيه كل واحد من المعنيين بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان هنا مجموع يراد باللفظ ويغابر كلام من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين أو المعاني على أن يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناط الحكم لادخال تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد أحدهما على انه نفس الموضوع

التخصيص على هذا المعنى ينافي بحسب الظاهر وقوع الترادف كما ان جملة على المعنى الاول ينافي بحسبه وقوع الاشتراك فاي مرجع بجملة على المعنى الثاني مع ان الاول معنى حقيقي للفظ التخصيص لا يحتاج جملة عليه الى تأويل بخلاف المعنى الثاني (قوله فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز) فيه بحث لانه سيصرح في التقسيم الثاني بان التحقيق ان استعمال اللفظ في معنى حقيقي ومعنى مجازي متفرع على جواز استعمال المشترك في معنييه فكيف يجعل ذلك مقدمة من دليل بطلان هذا (قوله وفيه نظر لانه ان كان الخ) قد يجاب عنه باعتبار الشق الثاني بان يقال ليس بشئ ورواه كل واحد فلو جمع بينهما وزعم انه

تكون العبادة مقصورة عليه تعالى بل ذكره قال انفاض الشريف في تحقيق قول الشارح الصريح على طريقة خصصت فلان بالذات كالتخصيص شئ باخر في قوة تمييز الاخر به فاما ان يجعل التخصيص مجازا عن التمييز مشهورا في العرف حتى صار كانه حقيقة فيه واما ان يجعل من باب النص ضمن شهادة المعنى فيلاحظ المعنيين معار يكون البناء المذكورة صفة للمعنيين فيظهر ويتقدر للمعنيين فيه اخرى فيقال في تخصيص العبادة مثلا غير ذلك مما يخصصا بالذات فظهر ان الامثلة الثلاثة من واحد والجمع انه قد نقل عنه ههنا الاعتراض على الشارح بان المستفاد من ايهالك تعبد هو التخصيص بمعنى قصر العبادة عليه تعالى ومن ضمير الفصل قصر المسند على المسند اليه الا ان التعبير عن ذلك بوجه عكسه فيحتاج الى تأويله بوجه يؤدي الى المقصود فليس من قبيل خصصت فلان بالذات كرو يعلم من هذا ان ما نسب من الحواشي ليس له ثم ان حاصل اعتراض الشارح على المصنف رحمه الله تعالى انه جعل تخصيص اللفظ بالمعنى بمعنى قصر اللفظ على المعنى بحيث لا يتجاوز الى معنى آخر وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون بمعنى قصر المعنى على اللفظ بحيث لا يتجاوز الى لفظ آخر فلا ينافي ارادة المعنيين من لفظ واحد كما هو رأي الشافعي قوله ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا ويندفع الفساد المذكور بما ذكر في الشرح فان قيل يرد على كلام المصنف رحمه الله تعالى انه يقتضى أن لا يقع المشترك أصلا فلا يصح عمومته لتنافي بين التخصيص على كلام الشارح انه يقتضى أن لا يقع المترادف لتنافي بينهما أيضا قلنا يعبر في كل من المشترك والمترادف حيثية خصوص الوضع بانظر الى خصوص المعنى واللفظ فلا يبقى اشكال قال (والاوجه ان يقال)

قيل عليه ان اولاهونا طرف بمعنى قبل وليس من أوصاف الداخلين ولذلك صح دخول الثوبين عليه قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقبته عاما أول والمعنى أول من هذا العام وأما ان يجعله صفة صرفته تقول لقبته عاما أو لا أي قبل هذا العام فكان المراد بقوله هم الاول امم للفرد السابق ان الداخل أولا مثلا امم لذلك (قوله فالقرينة) هي ما ذكره المصنف رحمه الله من ان تخلف غيره لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل لاماني التسوية من أن هذا التشجيع الى اظهار الجلادة فلما اتفقته الجماعة بالدخول أولا فالواحد أولى لان الجلادة في ذلك أقوى لان الاولوية في حيز المنع اذا المقصود التخصيص والحث والتشجيع لنفع الحصن لا مطلقا والنفع ربما لا يتيسر بدخول واحد فيكون دخول الجماعة هو المقصود (قوله وهذا) بحث في غاية التدقيق الخ قيل عليه لو حلوا الجميع على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفسر دكال النفل ثابتا بدلالة النص لكني ورد بان المقصود من دخول الواحد

من التفضل التشجيع لنفع الحصن وهو ربما لا يتيسر بدخول الواحد فيكون دخول الجماعة ادخل في

فان الصلاة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار وقد وردوا على هذه الآية من قبلنا اشكالاً فاسداً وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه فان الفعل متعدد بتعدد الضمائر فكأنه كقولنا صلى وأجلوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهو هذا الاشكال من قبلنا - د

الآية من المتنازع فيه
وابواب الصحيح لتسان
في الآية لم يوجد
استعمال المشترك في
أكثر من معنى واحد لان
سببنا الآية لا يجب
اقتداء المؤمنين بالله
تعالى وملائكته في
الصلاة على النبي عليه
السلام فلا بد من اتحاد
معنى الصلاة من الجميع
لانه لو قيل ان الله تعالى
يرحم النبي والملائكة
يستغفرون له بأهله
الذين آمنوا ادعوا له
لكان هذا الكلام في
غاية تركا كلفه علم انه لا بد
من اتحاد معنى الصلاة
سواء كان معنى حقيقياً
أو معنى مجازياً أما الحقيقي
فهو الدعاء والمراد والله
أعلم انه تعالى يدعوا له
بإصالة النبي صلى الله
عليه وآله وسلم ثم من لوازم
هذا الدعاء الرحمة والذي
قال ان الصلاة من الله
تعالى رحمة فقد أراد هذا
المعنى لان الصلاة
وضعت للرحمة كما ذكر في
قوله تعالى يحبه ويحبونه
ان الحبة من الله بإصالة
الثواب ومن العبد
الطاعة ليس المراد ان

له والاخر على انه يناسب الموضوع له بعلاقة فهذا جتمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو أراد كل واحد على انه
نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازاً والتقدير بخلافه ولو أراد بكل واحد على انه مناسب للموضوع
له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولها كونهما من افراده وقد عرفت انه ليس
محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ في
معنيين مجازيين باطل بالانفاق فان قيل لم لا يجوز أن يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجازين بـ عمل في
المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازي في المجموع من غير اعتبار
لوضع الثالث والعلاقة قلنا سيبيء ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين
الرقيقة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض وأنه
لا فائول يصح على انه حينئذ يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف (قوله لكان هذا الكلام
في غاية تركا كلفه) لان ايجاب الاقتداء إنما هو بالمحل والتعريف على ما صدر عن المصنف به اذ لا يجب
اقتداء في مثل فلان يصلي فاقروا القرآن وفيه نظر لان تركا كلفه الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند
اختلاف معاني الافعال المذكورة إنما يلزم اذا لم يكن بينهما أمر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع
بانه لا تركا كلفه في مثل قولنا ان السلطان قد أطلق زيد والامير قد خلع عليه فاختدموه وعظموه أيها
الرعابا فكذا المراد ههنا ان الله تعالى يرحم النبي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة
يعظمونه بما في ربه فأنقوا أي المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء والثناء عليه فكان كلامنا
(قوله ولما يبديوا) يعني ان ذكر اشتراك المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلاة من الله
رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء يشعر بان معنى الصلاة في نفسه واحد يختلف باختلاف

مجاز ولا شك ان اللفظ في كل واحد حقيقة يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز أما وجود الحقيقة بظاهر وأما
المجاز فعلى زعم من يدعي ذلك ولا يجب على المصنف اثبات المعنى المجازي وبالجملة المدعى به واستعمل
المشترك في أكثر من معنى واحد مجازاً يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو لا يستدعي الا الملازمة ولا
يستدعي صدق المقدم حتى يشكك في صحته وهذا يظهر ان الاحتياج الى التوجيه الذي ادعى انه أوجه
قليلاً ما (قوله يعود الاعتراض السابق) يريد به قوله وأورد عليه انه اذا أريد به المجموع الخ (قال
المصنف فان الصلاة من الله رحمة) اعلم ان الجملة هو على أن صلاة الله تعالى على النبي عليه السلام
بمعنى التعظيم والاكرام فقلنا اللهم صل على محمد عظمه في الدنيا باعلان كرهه واطهار دعونه وابتغاء
تسريعته وفي الآخرة بثبوتها في أمته وتضييق اجره وثوابه ونقل البخاري عن أبي العباس صلاة
الله تعالى على رسوله تنازه عليه عند الملائكة وأما صلته على غير النبي عليه السلام من المؤمنين فقيل
بمعنى الرحمة ويرده ظاهر قوله تعالى أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وان صلته لا تتناول غير المؤمنين
ورحمته وسعت كل شيء وانه انفق على جواز الترحم للمؤمنين واختلف في جواز الصلاة على غير الانبياء

أقول أر في بيان لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز قال (يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف
رحمة الله تعالى) أقول يريد به قوله وأورد عليه انه اذا أريد به المجموع الى آخره قال (المصنف
رحمة الله تعالى اما الحقيقي في قوله الدعاء) أقول لكان لفظه على الواقعة صلاة للصلاة غير الواقعة صلاة

الحبة مشتركة من حيث الوضع بل المراد انه أراد بالحبة لازمه واللازم من الله تعالى والثمن العبد الطاعة الموصوف
وأما المجازي فكأنه أراد بالرحمة محمولاً على هذا المقام ثم ان اختلاف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا يكون هذا من باب
الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف

في الارض الآية حيث
نسب السجود الى العقلاء
وغيرهم كالشجر والذواب
فمنسب الى غير العقلاء
يراد به الانقياد لا وضع
الجهة على الارض وما
نسب الى العقلاء يراد به
وضع الجهة على الارض
فان قوله تعالى وكثير من
الناس يدل على ان المراد
بالسجود المنسوب الى
الانسان هو وضع الجهة
على الارض اذ لو كان
المراد الانقياد لمقال
وكثير من الناس لان
الانقياد شامل لجميع
الناس افسول عنكم
بهم هذه الآية لا يتم
بما ان يراد بالسجود
الانقياد في الجميع وما
ذكر وان الانقياد
شامل لجميع الناس
باطل لان الكفار لا سيما
المتكبرين منهم لم يحسب
الانقياد أصلا وأيضا
لا يبعد ان يراد بالسجود
وضع الرأس على الارض
في الجميع

والثابت بدلالة النص
يجب أن يكون مثله أو
أقوى (قوله حكاية
الفعل الخ) يريد نقل
مسئلة ذكرت في بعض
كتب الأصول من ان
الفعل المذبذغ لا يعموم له
على ما عتقه السيد
الشريف قدس سره

الموصوف ولا يدل على انها موضوع لمعان مختلفة باوضاع متعددة بل يلزم الاشتراك (قوله وهذا جواب
حسن) نعم لو لم يتعرض فيه لاجاب اتحاد معنى الصلاة في الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلاة بين
المعاني المذكورة وتجويز ان يراد به في الكل معناه الحقيقي أو المجازي (قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود
الانقياد في الجميع) فيه بحث لانه ان اراد بالانقياد امثال أوامر التكليف ونواهيها على ما هو الظاهر
من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اراد امثال حكم التكوين والله خبير أو مطلق الاطاعة أو
من هذا وذاك فهو لا يصح في الناس ظاهرا فلا بد ان يكون في كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع
الجهة أو امثال التكليف فالظاهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انه على حذف الفعل
أى وسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وتسدل على شموله جميع
الناس ذكر من في الارض وبالذات سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس (قوله وأيضا
لا يبعد) هذا أيضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجهة لا وضع الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب
القفا لم يكن ساجدا ولو لم يثبت ثابت حقيقة الرأس في كثير من المذكورات كالسموات مثلا من الشمس

وانه لا يقال لمن رجم غيره وورق عليه وأتم انه صلى عليه دون قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى من صلى
عليك مرة صليت عليه بها عشر ابدل على أن صلاة الله على العبد من جنس صلاة العبد على النبي عليه
السلام بصح ان الجزاء من جنس العمل وان المعنى من أتى على رسول الله صلى الله عليه وسلم جزاء الله من
جنس عمله بان يثني عليه ويؤيد نشر بفضله وتكريمه وانه يسوغ لكل أحد ان يقول ارحتي ولا يسوغ
ان يقول اللهم صل على وعلى هذا عرف ضعف ما قيل ان أصل الصلاة مطلق الرحمة وقيل صلاة الله تعالى
على غير النبي عليه السلام المغفرة وبره الوجوه ان الاخيران (قوله فيه بحث لانه ان اراد بالانقياد الخ)
أجيب عنه بان المراد بالانقياد الاتقي والاشك ان الاتقي للكفار امثال أوامر التكليف ونواهيها ولم
يوجد وللجماعات الامتثال بحكم التكوين وقد وجد وقد يقال هذا المعنى لا يناسب عموم قوله سبحانه
من في السموات والارض فان الانقياد الاتقي لم يوجد من الجميع فبما جازي تخصيص الامام أعني
من على أن تقييد المطلق أيضا لا يخلو عن تكلف واهذا قال الشارح فالظاهر في الجواب (قوله على
ما هو الظاهر من كلامه) حيث حكم بان الانقياد المراد بالسجود غير ثابت للكفار ولا شك ان المراد
به لو كان امثال حكم التكوين والنسب أو مطلق الاطاعة الا عظم اصح استناده الى الكفار (قوله
لان حقيقة السجود وضع الجهة) فيه بحث أما أولا فلا قيل من ان حقيقة السجود ليست وضع

للدعا قال (وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه الخ) أقول لانه اذا تعرض له برد الاعتراض
المذكور بقوله وفيه تارة لان ركعة الكلام الخ قال واذا اكتفى بالمنع المذكور وسلم من الاعتراض
ويوجب الخص ان ثابت المقدمة المتنوعة وفيه من القصور مما لا يخفى قال (فيه بحث لانه ان اراد
بالانقياد الخ) أقول الجواب ان المراد مطلق الاطاعة لكنه يفيد في كل مادة بما يناسبها في العقلاء بأوامر
التكليف وفي غيرهم بحكم التكوين والنسب كما ذكر المصنف رحمه الله تعالى يؤيد ما ذكرنا قوله تعالى ثم
قت قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة الى قوله وان منها لما يمسح من خشية الله فانه تعالى ذم الكافر
بعدم انقيادهم لما يبدق به اللهم من أوامر التكليف ورجع عليهم الحجر بانقيادهم لما يبدق به الله من حكم
التكوين قال صاحب الكشاف الخشبة مجاز عن الانقياد لأوامر الله تعالى وانما الاعتنع على ما ردها
وقلوب هؤلاء لا تنقاد ولا تعقل ما أمرت به قال (لان حقيقة السجود وضع الجهة) أقول فيه بحث لان
حقيقة السجود ليست وضع الجهة بل الخضوع مطلقا وأما لوضع الجهة فاعتبر في سجود الصلاة قال ابن
الانباري النهاية مجد معني خضع ومنه سجود الصلاة وهو وضع الجهة على الارض ولا خضوع أعظم منه
وهو كما ترى معنونه بحكاية الفعل وهي غير المسئلة التي تعنون بحكاية الحال مثال الاولى صلى في الكعبة وقت في الصبح ومثال الثانية

ولا يحكم باستحاثته من الجمادات الا من يحكم باستحاثته التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيامة مع ان يحكم النبي عليه السلام مع تسبيح الحصا وقوله تعالى وانك لا تفقهون تسبيحهم

يحقن ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله تعالى لا تفقهون لا يليق بهذا فلم بهذا ان وضع الرأس خضوعا لله تعالى غير ممنوع من الجمادات بل هو كائن لا يشكره الا منكر خوارق العادات (التقسيم الثاني) في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له يشمل الوضع اللغوي والشعري والعرفي والاصطلاحي (فاللفظ حقيقة أي بالحقيقة التي يكون الوضع بها الحثية فالمنقول الشعري يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على أنه من خذوا العموم وان استعمال في غيره لعلاقة بينهما فمجاز) أي وان استعمال في غير ما وضع له بحثية ماسوا كان من حيث اللغة أو نحوها فمجاز بالحثية التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشعري

والقمر وغيرهما مشكلا ولو سلم في مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال ألم تر (قوله ولا يحكم باستحاثته) فيه أيضا نظر لان الحكم باستحاثته من الجمادات ليس باعتبار ان ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها وجود ولا جباه كما يحكم عليها باستحاثته المثلثي الارحل واليطش بالأيدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه لفاظ وحرور لا يمنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روى عن الحصى والبلذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح (قوله مع ان يحكم التثني ناطق بهذا) ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان أكثر المفسرين على انه مؤول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالحكم المنضع المعنى وما ذكر من ان لا يفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح فمنوع لان معناه ان اشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاختلافهم بالنظر والصحح والاستدلال الصادق بل الانسب لحقيقة التسبيح لا يسمعون (قوله التقسيم الثاني)

الجهة بل الخضوع مطلقا واطلاقه على وضع الجهة على الارض دون وضع سائر جوانب الرأس لان في الاول معنى الخضوع بل لا خضوع أعظم منه بخلاف الثاني وذلك يندفع ما نقل الفاضل الشريف حيث قال قيل وضع الجهة معناه العرفي وأما العرفي فوضع الرأس مطلقا كما ذكر في مجمل اللغة وأما عدمه - وضع الرأس من جانب القفا كما جدا فباعتبار العرف لا اللغة وأما ما في فلان المصنف لم يدع ان حقيقة السجود وضع الرأس بل ادعى ان المراد ولو بطريق المجاز حتى يكون معنى واحدا مشتركا في الجميع وتحقيق كلامه ان الدليل لما دل على عدم حواز الجمع بين معني المشترك فلا بد في هذا المقام من التأويل فيقول على المجاز لم يعد فعلي هذا التوجيه لا توجيه لمع كون السجود حقيقة في وضع الرأس (قوله مشكلا) قيل يمكن دفع الاشكال بالحمل على التعقيب على ان المراد بالرأس الطرف الاعلى ولا ضرورة الى اثبات حقيقة لرأس (قوله لا يناسب ان يقال ألم تر الخ) أوجب بانه خطاب عارف باخفى من أمثاله والاقا التزام مشترك اذ المراد بالانقياد في الجمادات والحيوانات بل وفي السموات أخفى (قوله فيه أيضا نظر الخ) فيه بحث لان هذا النظر مبني على ان ضمير باستحاثته في كلام المصنف راجع الى السجود بمعنى وضع الجهة على الارض كما يدل عليه قوله باعتبار انه ليس لها وجود ولا جباه وليس كذلك بل راجع الى وضع الرأس على الارض وقد عرفت ان مراده بالرأس الطرف الاعلى فينبغي ان لا يرد هذا النظر (قال المصنف يحقن ان المراد هو حقيقة التسبيح) فيه بحث لان عدم معام التسبيح الحقيقي لا يختص بالمشركين بل يتناولهم والمسلمين فلا يناسب ان ينسب اليهم ويذموا بسببه اللهم الا ان يقال عدم الاستماع على وجه الاستقرار والعموم يختص بهم ولا يتناولهم وهذا التقييد يكتفي لانتساب اليهم وذمهم بذلك (قوله لان معناه ان اشركين لا يفقهون هذه الدلالة)

ثم لما كان في وضع ناصية الرأس معنى الخضوع بخلاف سائر جوانبه هي سجود دون وضع سائرها وأما ما قيل وضع الجهة معناه العرفي وأما العرفي فوضع الرأس مطلقا كما ذكر في مجمل اللغة فمع ظهور بطلانها ذكرنا اقتراحا على مجمل اللغة لان المذكور فيه سجودا نظاما وكل ما دل فقد وجدنا (فيه أيضا نظر لان الحكم باستحاثته الخ) أقول مبني النظر كون سجود لغة بمعنى وضع الجهة اذ لا جهة ثلثي مما ذكر وقد عرفت ما فيه بخلاف ما اذا أريد به وضع الرأس لان الجمادات والشجر والادواب وما كان في

من حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين (وللعلاقة فترجل وهو حقيقة أيضا للوضع الجديد) فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له للعلاقة يكون وضعها جديدا فالمرجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني

وتعليقه وعدم ذكره الخلاف فيه

ومنعه كون مثل قضى بالشفعة منها في التلويح شحير محل النزاع انه اذا حكى الصحابي فعلا من انعاله صلى الله عليه وسلم بلفظ ظاهره العموم مثل نهي عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما أم لا الخ ليس بشئ لكونه خبـ طاني المقصود وخطاب بين المطالبين (قوله نحو صلى) قيل عليه انما يكون من محل النزاع على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والحوادث عنه ان المسئلة مما اتفق عليه الحنفية والشافعية وليست من محل النزاع وجعلها منه مبنى على مانوعهم من كون هذه المسئلة عين مسئلة حكاية الحال بلفظ ظاهره العموم (قوله باقياس) أي بالدليل من دلالة النص أو قياس فقه أو نحو ذلك (قوله قال الشافعي رحمه الله) نسبة هذا القول اليه غير صحيحة وان وقعت في الهداية والنكافي وغيرهما لان مذهبه كذبنا في جواز التفضل والتفرض جميعا على ما صرح به المصنف في شرح الوقاية وشرح الهداية وغيرهم وهو الموجود في كتب

من التقسيمات الاربعه هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جازيا على القانون اما حقيقة أو مجازا لانه ان استعمل فيما وضع له حقيقة وان استعمل في غيره فان كان له علاقة بينه وبين الموضوع له فجاز والافرنجيل وهو أيضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغرر بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظر الى الوضع الاول فانه اولي بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر هذا مبنى على ان خطاب لا يفقهون للمشركين كما صرح به صاحب الكشاف والقاضي وغيرهما وقال صاحب الانصاف لو كان الخطاب للمشركين فما صنع بقوله انه كان حليما غفورا وانما يخاطب بالحلم والمغفرة المؤمنين وانما هو ان الخطاب للمؤمنين وعدم فقهم التسبغ كناية عن عدم العمل ورد بان جعل الخطاب للمؤمنين غير صحيح لان معنى التزبي في قوله تعالى عما يقولون علوا كبيرا ارجع الى ما وصفه به المشركون من اتخاذ الملاكمة بناانا وأما قوله انه كان حليما غفورا فكانه تنبيه على انهم استوجبوا بمكارتهم هذه ان يصب عليهم العذاب صبا ولو لم يكن ذلك انه كان حليما غفورا يعلى ولا يعاجل (قوله من التقسيمات الاربعه) فان قلت كان الظاهر اسقاط التاء من لفظ أربعة لان الموصوف مؤنث قلت ذكر في شرح اللب ان اعتبار طوق التاء وعدم لحوقها انما يكون بالنظر الى واحد المعدود ولا الى لفظ المعدود فان كان المعدود جمعاً وواحدة مؤنثا غير العلم حذفت التاء منه نحو ثلاث نسوة وميون وان كان مذكرا ثبت التاء سواء كان في لفظ الجمع علامة التأنيث كما ربه حمامات في جمع حمام أو لم يكن (قوله اما حقيقة أو مجازا) أراد بالحقيقة مطلق الحقيقة المتناولة للحقيقة المطلقة والمرنجل والمنقول وأراد به في قوله حقيقة الحقيقة المطلقة حيث عد المرنجل والمنقول في مقابلته (قوله لان الاستعمال الصحيح الخ) فيه بحث لان نفس الاستعمال اذا كان هو الوضع لم يكن اللفظ مستعملا بهذا الاستعمال فيما وضع له فالظاهر أن الوضع فيه هو التعيين السابق الذي قد يتفرع عليه الاستعمال ويؤيده ما سيأتي من انه يمكن في المرنجل مجرد النقل والتعيين من غير حاجة الى الاستعمال ويمكن أن يدفع بان معنى كلامه فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له بهذا الوضع لا بالوضع السابق لان الكلام في لزوم الاستعمال والظاهر أن هذا تقرير كلام المصنف على وفق سابقه ومختاره هو الذي ذكره فيما سيأتي ولك أن تصبر الى حذف المضاف في عبارة الشارح والمصنف أي دليل وضع جديد فالامر ظاهر (قوله فان قيل فالمستعمل

السموات ومن في الارض نعم رد النظر بالنظر الى بعض المذكورات كالشمس والقمر والنجوم وان كان السجود بمعنى وضع الرأس أيضا ويمكن دفعه بالحمل على التغليب فتدبر قال (فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جازيا على القانون) أقول كانه اشارة الى رد ما ذكره الاعمدي في الاحكام والامام الرازي في الحصول ان الاعلام ليست بحقيقة ولا مجاز لان المراد بالوضع وضع اللغة أو الشرع أو العرف وذلك لان الوضع العلى من الاوضاع المعترية بل أقواها لانه وضع مخصص تعين فيه الموضوع له فكيف لا يكون استعماله في الشخص حقيقة وفي غيره لعلاقة مجازا على ان الظاهر انه مندرج تحت اوضاع العرفي لان أهل العرف لما قبلوه وسلموه وتعارفوه بينهم كان بحيث فعلوه وفاقا وان صدر عن واحد منهم وهذا قال في حواشي شرح المختصر وقد صرح الاعمدي في الاحكام بان الحقيقة والمجاز يشتركان في امتناع انصاف أسماء الاعلام بها كزيد وعمرو ولعله أراد بالحقيقة والمجاز اللغويين على ما يشعر به استباحه والانهو مشكل فقال أراد بالحقيقة مطلق الحقيقة المتناولة للحقيقة المطلقة والمرنجل والمنقول أراد به في قوله حقيقة الحقيقة المطلقة حيث عد المرنجل والمنقول في مقابلته قال (فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة الخ) أقول الفاء الثانية تدل على ان السؤال ناشئ عما قبله وهو قوله فانه اولي بالاعتبار وحاصله

الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بأنه حكم بالشفعة للجار ولا معنى للحكاية الفعل الا هذا قال السيد الشريف حاصل كلام المصنف رحمه الله ان الزاوي في الاول أعني صلى نقل فعلا من أفعاله عليه الصلاة والسلام وليس له عموم أصلا في الثاني ذكر حالا منتزعا للقول فالظاهر انه نزل بمناه فيكون عاما ولو سلم انه بيان طالع في قضية معينة فالظاهر انه فهم العموم من كلامه ولو بشر بنسبته ولذلك أسند القضاء على العموم اليه فيكون جهة وجوبه لا يتوجه عليه شيء مما تخيله قلت ومن تخيل انه ان الاحتجاج انما هو بالحكي لا الحكاية والعموم في الحكاية لا الهكفي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة وذلك لان بيانه يفيدان العموم في الهكفي ومنها ان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصابي بلفظ عام وانما قد علمت من كلام السيد قدس سره ان العموم في الهكفي والحكاية مستندة اليه فكيف لا يكون جهة أم كيف يصح النزاع ومنها ان جعل قوله قضى بالشفعة بمنزلة قوله قضى به الكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية

في الجواز والمرتبج بل قد يكون منقولاً فلنأتم الا انما كان حقيقة من جهة مجازاً من جهة لو جود العلاقة وكان ذلك يقتضي زيادة تفصيل وبيان آخر حكمه فان قيل الاستعمال لا علاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتبج يجوز ان يكون مجازاً في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا لما عسر الاطلاع على أن الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولاً والثاني مرتبجاً فلزم في المرتبج عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا صحة الاستعمال بل لا لولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بما قبل الاستعمال بخلاف المرتبج فانه يمكن فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازاً عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة أي يكون العلم بالتعيين كافياً في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة وضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع صرفي خاص ويسمى اصطلاحياً والافوضع صرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام والمعتبر في الحقيقة هو الوضع شيء من الاوضاع المذكورة وفي الجواز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة أن تكون موضوعاً لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في الجواز أن لا يكون موضوعاً للمعنى في شيء من الاوضاع فان انفسق في الحقيقة أن تكون موضوعاً للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهى الحقيقة على الاطلاق والافهى حقيقة مفيدة بالجهة التي بها كان الوضع الخ) منشأ السؤال قوله فانه أولى بالاعتبار وحاصله ان الوضع الاول لما كان أولى بالاعتبار كان الاولى عند المنقول من المستعمل في غير ما وضع له (قوله مجازاً من جهة لو جود العلاقة) فيه بحث لان وجود العلاقة لا يستلزم الجواز بل المستلزم لها هو الاستعمال لعلاقة والمنقول ليس كذلك من حيث انه منقول فاذا استعمل في الثاني لعلاقة يكون مجازاً لا منقولاً (قوله فانه يمكن فيه مجرد النقل والتعيين) قد كره في التقسيم الثاني الذي باعتبار الاستعمال ليس كما ينبغي والا في ذكره في التقسيم الاول كالمشترك (قوله أي يكون العلم بالتعيين كافياً في ذلك) في وجود هذا المعنى في الحروف سيما على القول بان معانيها غير مستقلة كادل عليه سياتى كلامه في المطول بحث ونأمل فليتناأمل (قوله فان اتفق في الحقيقة الخ) قال الفاضل الشريف هذا الكلام محضه فان اجتماع الاوضاع مطلقاً منصف بل مما يستحيل عادة تعلق الاوضاع المتعددة عن الفائدة وليس محمولا على الفرض والتقدير لانه اولى بين القسمين في التعبير يعني قوله ولا يشترط في الحقيقة رفره ولا في الجواز قيل تقرره اولاً وان اؤهم التساوي لكن تفصيله فانما حيث قال فان اتفق بإيراد كلمة ان الدال على الشك والاتفاق مشعر بان الاول تفديري لا تحقيقي كالثاني وقد يتكافى في توجيه كلام الشارح بان معنى قوله لا يشترط الخ لا يجب أن يستعملها كل صاحب وضع في ذلك المعنى حتى لو كانت كذلك كانت حقيقة على الاطلاق كالقوله الارض والسماء

ان الوضع الاول اذا كان أولى بالاعتبار كان الاولى عند المنقول من المستعمل في غير ما وضع له وحاصل الجواب ان الاولى كان ذلك لكن المنقول لما كان حقيقة من وجهه ومجازاً من وجهه ومقتضى الى زيادة بيان آخر حكمه بخلاف المرتبج فانه اذا استعمل في كل من المعنيين يكون حقيقة أما الاول فظاهر وأما الثاني فلوجود الوضع واتفاه العلاقة ولم يقتض الى زيادة بيان فلا جرم قسم المستعمل في غير ما وضع له اليه والى الجواز قال (بخلاف المرتبج فانه يمكن فيه مجرد النقل والتعيين) أقول يعني ان النسبة بالمرتبج لا تحتاج الى الاستعمال كالمشترك اذ يمكن فيه تعدد الاوضاع بخلاف الحقيقة والمجاز قال (ولا يشترط في الحقيقة أن تكون موضوعاً للمعنى في جميع الاوضاع) أقول يعني لا يجب أن يستعمل كل

الشرط ان هذا ليس بحكاية

فعل بل حكاية حال متضمن للقول بعينه ولو لم فانظروا انه فهم العموم من كلامه ولو قرئته بدليل اسناد القضاء اليه على العموم (قوله وهو عام) فيل وليس النزاع الاقيه ورد بان النزاع لا ينصور فيها حكى بلفظ عام لانه اذا قال صلى جميع الصلوات في الكعبة أوقضى بالشقعة لكل جار يكون نقل الحديث بالمعنى والنزاع في عمومه لاحد وانما الخلاف فيما حكى الصحابي حالا بلفظ ظاهر العموم فالحقيقة على عمومها والشاقبة على نصية ونهل الخلاف مبني على ان أول الصحابي حجة أم لا (قوله لانه نقل الحديث بالمعنى) قيل عليه هذا خلاف المقروض لان التقدير في حكاية الفعل ورد بان جعله بمنزلة ذلك القول ليس بضرر حكيم عليه الصلاة والسلام بحقيقة العموم ونقل الراوي اياه كذلك بل يفهم العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل ان يقضى بمصر من الراوي مرارا كثيرة بالشقعة لكونه جارا من غير أن يعبر بصيغة العموم فلما ترتب الحكم على

وان كان مجازا بجهة أخرى كالصلاة في الدعاء حقيقة لغة مجازا شرعا وكذا المجاز قد يكون مطابقا بان يكون مستعملا فيهما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي ما كان غير موضوع لهما كلفظ الصلاة في الاركان المخصوصة مجازا لغة حقيقة شرعا واللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا الكن من جهتين كلفظ الصلاة على ما ذكرنا بل ومن جهة واحدة أيضا الكن باعتبار ان كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سبق ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى أو على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملازمة الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ وحمله على خطأ العموم من خطأ الخواص فان قيل لا بد في التعريفين من تعيين الموضوع باصطلاح التعاطب احترازا عن انتفاضها جعرا متعاقبا فان لفظ الصلاة في الشرع مجازي في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجازا لغة مع كونه مستعملا فيهما هو من افراد الموضوع له من حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة أعني العرف العام المتناهي بالحيثية مأخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتمارات الا انه كثيرا ما يحدث من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة تليق مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وحينئذ لا انتفاض

وهو مما فان أدل اللغة والشرع والعرف الخاص والعام انفقوا على ذلك (قوله كالصلاة في الدعاء حقيقة لغة مجازا شرعا) هذا هو المشهور وعند صاحب الكشاف على حقيقة لغوية في تحريك الصلوات أي طرف الاليتين مجازا لغوي في الاركان المخصوصة استعارة في الدعاء تشبيها بالزكوع والساجد في التخشع ولم يعول عليه الشارح لما ذكره في شرح الكشاف من ان ورود الصلاة بمعنى الدعاء في كلام العرب قبل شريعة الصلاة المشتملة على الركوع والسجود المشتملين على التخشع وفي كلام من لا يعرف الصلاة بالهيئة المخصوصة دليل المشهور وأيضا الاشتقاق من غير الحديث قليل (قوله بل ومن جهة واحدة أيضا لكن باعتبار ان) قال الفاضل الشريفي بحسب ان الكلام في المعنى الواحد وذكروه من الاعتبارين داخل في الموضوع له فيقتضي تعدد المعنى وكون أحدهما موصوفا له لغة والاخر غير موضوع له فيها كما في لفظ الدابة فانه حقيقة فيما يدب على الارض مطابقا ومجازا فيه اذ قد بخصوصية الفرس وهما معنيان مختلفان عموميا وخصوصا وما قيل من ان اطلاق لفظ الدابة على الفرس بطريق الحقيقة فعناء اطلاقه على المعنى العام الذي في الفرس لا على خصوصه في العبارة تسامح شامنه نوعه (قوله فان لفظ الصلاة في شرع الخ) فيه بحث لانه لم يتعرض في البيان للانتفاض جعرا مع انه مذكور في المدعى ويمكن ان يقال بينهما مقابل فاذا دخل في أحدهما خرج عن الاخر (قوله ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض) هذا انما يلاحظ في الاستعمال خصوصية الفرس وحينئذ لا استعمال في المطلق لافيه فقوله مع كونه مستعملا فيهما هو من افراد الموضوع له لا يجدي شعافرا بعد المستعمل فيه في الصورتين كما يقتضيه السياق (قوله والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له) رده الشارح نفسه في

صاحب وضع في ذلك المعنى حتى لو كانت كذلك كانت حقيقة على الاطلاق كلفظ الارض والسماء ونحوهما فان أهل اللغة والشرع والعرف والاصطلاح قد اتفقوا على ذلك وهذا ظاهر لا يسترو معروف لا يشكر وليس معاه ان يصفها كل واحد من أهل الاوضاع لذلك فانه لا يصدر عن مميز فضل عن متميز فطهروما قبل هذا كلام مضاف فان اجتماع الاوضاع منتف مظالم ما يستعمل عادة بمثلوا اوضاع المناخرة عن الوصف الدال على العلية أخذته العموم وقوله به أو يقضى بطار بخصوصه وكان سمع منه عليه الصلاة والسلام حكى على الواحد

الثاني من حيث اللغة
وبالعكس) أي حقيقة في
الثاني مجازي الاول (من
حيث الناقل وهو
الشرع أو العرف أو
الاصطلاح ومنه ماغلب
في بعض افراد الموضوع
له حتى هجر الباقي كالعادة
مختلف حيث اللغة
اطلاقها على الفرس
بطريق الحقيقة لكن
إذا خصت به) أي إذا خصت
الدابة بالفرس (مع رتبة
المعنى) أي المعنى الاول
وهو ما يدب على الارض
(صارت مجازا إذا أريد
بها غير ما وضعت له وهو
ما يدب مع خصوصية
الفرس ومن حيث العرف
صارت كأنها موضوعة
له ابتداء لانها لما خصت
به فكانه لم يراع المعنى
الاول فصارت اسماء
فظهر ان اعتبار المعنى
الاول فيه) وهو ما يدب
(ليس اصحة اطلاقه) أي
المنقول (عليه) الضمير
يرجع الى المعنى الاول
ويراد بالمعنى الاول
الافراد التي يوجد
فيها المعنى الاول (كأن
الحقيقة) فان في الحقيقة
انما يعتبر المعنى الاول
ليصح اطلاق اللفظ على
كل ما يوجد فيه ذلك
المعنى (ولاصحة اطلاقه)
أي المنقول (على المعنى

لان استعمال لفظ الصلاة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة
من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا
استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ذات الاربع خاصة وهو - لما الاعتبار غير الموضوع له
ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث
انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكتابة فلا بد
من اشتراف قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احتراز عنها قلنا سيجي ان الكتابة مستعملة في المعنى
الموضوع له لكن لا لذاته بل لينقل منه الى ملازمه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع
له وأما الكتابة باصطلاح الاصول فان استعمال في الموضوع له حقيقة والافجاز فلا اشكال فان قيل
المجاز بالزيادة أو النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كنهه شيء واستعمل القرينة قلنا لفظ المجاز
مقول عليه وعلى ما نحن بصدد بطريق الاشتراك أو التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور
انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة أو النقصان الذي هو
صفة الاعراب أو صفة اللفظ باعتبار تغيير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل للمعنى فيكون
مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما يوضع للاستعمال في معنى لا نأقول لاننا سلم انه مستعمل للمعنى بل
غير مستعمل للمعنى والفرق ظاهر وواقع على ان الاستعمال للمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير
المعنى الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له أو في غيره طلب
دلالة عليه و ارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا لولا لم فلا يصح ههنا اشتراط العلاقة بين المعنيين
ولا في عبارة غير الاسلام لا اعتبار ارادة معنى غير الموضوع وكيف في عبارة من جمع بين الامرين (قوله
وأما المنقول) لما كان اتقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتشاكل بينهما نقل فهو

المطول بان استعمال المجازي غير الموضوع له ليس من حيث به غير الموضوع له بل من حيث انه متعلق
بالموضوع له بنوع علاقة مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له (قوله كقوله تعالى ليس كنهه شيء واستعمل
القرينة) الاصل في الاول ليس مثله شيء اذا المقصود نفي ان مماثلة شيء لاني أن مماثل مثله شيء والكاف زائدة
وفي الثاني واستعمل أهل القرينة لان الجماد لا يستعمل منه طلب العوالب وأما خلق الله تعالى في الجماد
الشعور والتكلم فهو وان كان جائزا الا ان ذلك انما يكون عند خرق العادة اظهار الله بجزء أو الكرامة
وليس هذا الكلام في ذلك المقام ويمكن أن يقال لزيادة في الاول أصلا بل قصد نفي مثله تعالى بطريق
برهاني بيانه ان وجوده تعالى مسلم قطعا فلو كان له مثل لكان لذلك المشمل مثل هو ذاته تعالى وتقدس
فتبوت مثله مستلزم لتبوت مثل مثله فنفى اللازم قصد الينفي الملزوم وجاز أن يحمل الكلام على طريقة
الكتابة فانه ذاتي المثل من مماثلة تعالى ويكون على أخص أو صافه كان ذلك نفيا للمثل عنه تعالى بطريق
المبالغة كما عرف في مثل لا يجل مثلك وفيه اعتراض ذكرته في حواشي المطول مع اشارة الى جوابه فغمة
فليطلب منه (قوله أو التشابه على ما ذكر في المفتاح) أي لكونه مشابها للمجاز للفقوى المعروف في
كونا متعديا من أمر أصلي الى أمر غير أصلي وههنا بحث وهو ان الامدى ذكر في الاحكام ان لفظ القرينة
بعد حذف الامل صارت مجازا عنه وان لفظ كمثل مستعمل بمعنى مثل وانهم يسعون من مثل ذلك مجازا
بالنقصان والزيادة وعلى هذا فالكلمة مستعملة في غير ما وضعت له اما بسبب النقصان أو بسبب الزيادة
فهو ما ذكر في المهدود والحد (قوله بين الامرين) أي اشتراط العلاقة واعتبار ارادة معنى غير

الفائدة كلام مخيف قال (قلنا بلفظ المجاز يطلق عليه وعلى ما نحن بصدد بطريق الاشتراك المتشابه
الح) أقول يرد عليه ان الاصوابين بعد عرفوا الزيادة والنقصان ولم يذكروا ان للمجاز ضد هم معنى

المشترك

الثاني) وهو ما يدب مع خصوصية الفرس (كأن المجاز) فان في المجاز انما يعتبر المعنى الاول

لترجع هذا الاسم على غيره) أي اعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول انما هو لترجع هذا الاسم على غيره من الاسماء (في تخصصه بالمعنى الثاني) أي تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجع الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر فيه كالفارورة والحجر واعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لانهما الاطلاق والالزام ان يسمى اللفظ فارورة فلها السر لا يجرى القياس في اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة تجر المعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس مراد في التجر لانه اطلاق الحجر على كل ما يوجب فيه المخامرة بل لا جيل المناسبة والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسباً له فاحفظ هذا البعث فانه بحث شريف بل يدعي لمزل أقدم من سوغ القياس في اللغة الا لغفلة عنه (فيطلق الالزام على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازاً بخلاف الدابة والصلاة) أي لما علم ان اعتبار المعنى

المشترك وان تخال فان لم يكن النقل انما نسبة فترجح وان كان له فان جبر المعنى الاول فنقول والافق الاول حقيقة وفي الثاني مجاز موهم ان كلا من المنقول والمرجح قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرجح في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبنى على تمايز الاقسام بالحقيقة والاعتبار دون الحقيقة والذات والمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهة فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحى فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلاة حقيقة في الدابة مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقته ومجازته الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوع له باعتباره وباعتبار اتقسام كل من وضعه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحى ينقسم ستة عشر قسمًا ما حاصله من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمقول اللغوي من معنى عسري أو اصطلاحى مثلاً وغير ذلك بل اللغة أصل والنقل طارئ عليه حتى لا يقال منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كاللغة لذي الاربع خاصة وحى في الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني أعني المقييد ان كان باعتبارانه من افراد المعنى الاول أعنى المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبارانه من افراد المعنى الثاني حقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلاً لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مجاز عرفاً وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربعة فمجاز لغة حقيقة عرفاً لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه فلفظ

الموضوع له كفي المنتجب الطامى (قوله فترجح) من ترجل خطبة أو شعراً اذا أنشأها من غير تهته قبل ذلك (قوله ان لم يكن من افراد المعنى) فيه ايماء الى ان مراد المصنف بقوله فترجح ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الاول معنى مجازي غير فرد للموضوع له بقرب نسبة المقابلة والافراد من حيث خصوصه أيضاً معنى مجازي للكلى واطلاق الكل على غيره من حيث خصوصه بطريق المجاز (قوله من ضرب الاربعة في الاربعة) أي ضرب الاربعة من الوضع الاول في الاربعة من الوضع الثاني (قوله كالمقول اللغوي من معنى عسري الخ) وكالمقول اللغوي من اللغوي والشرعي من الشرعي والاصطلاحى من الاصطلاحى والعرفي من العرفي وبالجملة المنقول الشرعي والعرفي والاصطلاحى من اللغوي شائع ولا شك في تبويبه بخلاف البواقي (قوله وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول الخ) ان كان المراد بهذا شرح كلام المصنف كما يقتضيه السياق فهو شرح لا يطابق ظاهر المشروح لان تقرير المصنف في التقسيم الثاني هو ان اللفظ الغالب فيما هو من افراد المعنى اللغوي ان أطلق عليه لانه من حيث خصوصه فهو حقيقة لغوية مجاز عرفي مثلاً وان أطلق عليه من حيث خصوصه مع رعاية المعنى الاول فيما انعكس وان المعنى الثاني ما يدب مع خصوصية الفرس وتقرير الشارح مبنى على اعتبار معنى عرفي آخر غير

آخر كما ذكره صاحب المتنازع ونسب الى السانغوزم ان الاولى ان يعدلها بالمجاز والمفهوم من كلامهم ان القرينة مثلاً مستعمل في اهلها مجازاً ولم يدعوا بقوله انها مجاز بالنقصان لان الالهام مضع هناك مقدر في نظم الكلام فان الاضمار يقابل المجاز عندهم بل أرادوا ان أصل الكلام ان يقال اهل القرية فلما حذف الالهام استعمل القرينة مجازاً فهي مجاز بالمعنى المتعارف وسببه النقصان وكذلك قوله كمنه مستعمل في معنى المثل مجازاً وسبب هذا المجاز هو الزيادة اذ لو قيل ليس مثله شئ لم يكن هناك مجاز فتسدر

الاول في المجاز انما هو لانه اطلاق اللفظ على كل ما يوجب لازم المعنى الاول واعتبار المعنى الاول في المنقول ليس لانه اطلاق فيصح

يصح اطلاق اسم الصلابة
 ثم رقا على كل ما يوجد
 فيه دعا (وثبت أيضا
 ان الحقيقة اذا قبل
 استعمالها صارت مجازا
 والمجاز اذا كثر استعماله
 صار حقيقة ثم كل واحد
 من الحقيقة والمجازان
 كان في نفسه بحيث
 لا يستتر المراد فصرح
 والا فكتابه بالحقيقة
 التي لم يجر صريح والتي
 شعرت وغلب معناها
 المجازي كناية والمجاز
 الغالب الاستعمال
 صريح وغير الغالب
 كناية (اعلم ان الصريح
 والكتابة اللذين هما قسما
 الحقيقة صريح وكناية
 في المعنى الحقيقي واللذين
 هما قسما للمجاز صريح
 وكناية في المعنى المجازي
) وعند علماء البيان
 الكناية لفظ بقصد
 بعناه (أي بعناه الموضوع
 له) معني ثان ملزوم له
 وهي لانثاني ارادة
 الموضوع له فانما استعملت
 فيه لكن قصد بعناه
 معني ثان كافي طويل
 القجاد) فانه استعمل في
 الموضوع له لكن المقصود
 والعرض من طويل
 الضاد طويل القامة
 فطول القامة ملزوم
 لطول القجاد (بخلاف
 المجاز فانه استعمل في غير
 ما وضع له فبنا في ارادة الموضوع له

الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا مظنة
 سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نحل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصفة اطلاق المنقول
 على افراد المعنى الاول أعني المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهومها البصع اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك
 المفهوم لم يصح اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصفة اطلاقه على
 افراد المعنى الثاني أعني المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول أعني الحقيقي ليعرف العلاقة بينه وبين
 المعنى الثاني أعني المجازي فيصع اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول أي ملاس له
 بنوع علاقة لان صفة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له ولما هو ملاس له بنوع علاقة فهو
 مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك وأيضا يلزم صفة اطلاق المنقول على كل
 ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى
 الاول أوجب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد عبر عنه الاول بحيث لا يطاق على افراد من حيث
 هي كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتهدة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق ان
 اعتبار المعنى الاول في نفسه ليس لصفة اطلاقه على المعنى الاول ولا لصفة اطلاقه على المعنى الثاني ليلزم ما
 ذكرتم بل لا لولوية هذا اللفظ من بين اللفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات
 الاربع أولى وأنب من وضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها فان تناسب مريح في وضع بعض اللفاظ
 ولا يلزم صفة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معني عدم جريان انقياس في اللغة
 وهذا البحث مما أورد صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز (قوله ثم كل واحد من الحقيقة
 والمجاز) يعني ان الصريح والكتابة أيضا من أقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربع أقساما متباينة أما
 عند علماء الاصول فلان الصريح مما انكشف ارادته في نفسه أي بالنظر الى كونه انظما مستعملا
 والكتابة ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فهم ما معني حقيقيا أو معني مجازيا أو حتى بقوله في
 نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابية اللفظ أو ذهول السامع عن الوضع أو عن القرينة أو
 ما يدب مع خصوصية الفرس ويكون هذا فرده أيضا وهذا التقرير صواب في نفسه أيضا (قال المصنف
 وثبت أيضا ان الحقيقة الخ) هذا الثبوت انما يظهر اذا أريد من الهجرة القلة وأما اذا أريد معناه
 الظاهر كما هو ذهب أبي حنيفة رحمه الله فلا وقد يقال على تقدير كون المراد من الهجرة القلة لا يظهر
 ذلك الثبوت أيضا لان انتقال المجاز الى الحقيقة ليس لكثرة الاستعمال بل لعدم الاحتياج الى القرينة
 وجوابه ان ذلك لعدم لكثرة الاستعمال فيجعد المالك (قوله بواسطة غرابية اللفظ) هذا مخالف لما سبأني
 في التقسيم الثالث من ان الجمل ما خفي المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من الجمل سواء كان
 ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كاشتراك أو غرابية اللفظ كالهجوع اللهم الا ان يقال الجمل
 الداخلة في الكناية ما لا يكون منشأ الخفاء فيه غرابية اللفظ (قوله أو عن القرينة) فيه بحث وهو انما
 سلطنا الاستتار بواسطة ذهول السامع عن القرينة ليس في نفسه لكن لانسان الانكشاف بواسطة
 تذكرة القرينة يكون في نفسه بل كل منهما بواسطة اللهم الا ان يقال الانكشاف بواسطة تذكرة
 القرينة لا ينافي الانكشاف في نفسه لان معنى الانكشاف في نفسه في تلك الصورة عدم استناره باعتبار
 الامور التي ذكرها الشارح من غرابية اللفظ وذهول السامع عن الوضع أو عن القرينة أو نحو ذلك

قال (يعني ان الصريح والكتابة أيضا من أقسام الحقيقة الخ) أقول يعني كما ان المراد من الجمل المنقول من
 أقسامها قال (واحتز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابية اللفظ) أقول
 مخالف لما سبأني في التقسيم الثالث ان الجمل ما خفي المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من

نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح
ومثل المشكل والمجهول في الكناية لما عرفت من ان هذه اقسام مجازية بالحديث والاعتبارات بدون
الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه فاصدين
الاستتار وان كان واضحاً في اللغة أو الانكشاف وان كان خفياً في اللغة احترازاً عن أمثال ذلك

ويدل عليه ان الصريح قد يكون من المجاز أيضاً ولا بد فيه من القرينة (قوله مثل المفسر والمحكم داخل
في الصريح الخ) قبل هذا ليس على ما ينبغي فان المراد بقوله في نفسه ان اللفظ المستعمل فيما وضع له واللفظ
المستعمل في غير ما وضع له ان استمر المراد فيهما بالنظر الى أنفسهما وذا بان يكون المعنى الحقيقي في
الحقيقة مهوراً والمجازي مستعملاً كالصلاة مثلاً في الدعاء فهي كناية في الحقيقة للعبادة صريح في
المجاز اللغوي وهو الاركان المخصوصة أو بالعكس فهي في الاركان المخصوصة صريح في الحقيقة الشرعية
كناية في المجاز الشرعي وهو الدعاء والمصنف صرح - هذا وقسم المجاز والحقيقة اليهما ولا شك ان
الاستتار والخفاء في المشكل والمجهول ليس لان المراد به المعنى المهور وكذا الظهور في المفسر والمحكم
ليس لان المراد به ما المعنى المستعمل ولكن الخفاء والوضوح فيهما الامر بحقق في موضعه ان شاء الله
تعالى فان قلت ذكر صاحب التفسير انه لا استبعاد في تسمية النص والمفسر صريحاً وقد رأيت في
كثير من الكتب ما يدل عليه الا ان مورد القسمة ههنا يجب اشتراط الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك في
النص والمفسر اذ ظهورهما باللفظ لا بالاستعمال انتهى كلامه فإذ ذكره الشارح من دخول المفسر
مثلاً في الصريح بخالفه فمأوجه قلت قد سبق أن التقسيم باعتبار ظهور اللفظ والخفاء متأخر عن
التقسيم باعتبار الاستعمال عند المصنف وتقدم عليه عندنا في الاسلام فدار الخالف في الفرع هو
الخالف في الأصل في فيه بحث وهو ان الظاهر من كلام المصنف أن يكون سبب الاستتار في كناية
الحقيقة هو كون المعنى الحقيقي المستعمل فيه مهوراً وسبب الظهور في صريحها كونه غير مهور
وسبب الاستتار في كناية المجاز كونه غير غالب الاستعمال في المعنى المجازي المستعمل فيه كما ان سبب
الظهور في صريحه كونه غالب الاستعمال فيه ولا شك أن الاستتار والخفاء في المشكل والمجهول ليس لان
المراد به المعنى المهور وكيف والمشتراك المتزاحم المعاني المتساوية الاقدام من قبيل الكناية والمجهول وليس
معناه المراد مهوراً وكذا الظهور في المفسر والمحكم ليس لان المراد به المعنى المستعمل ولكن الخفاء
والتأثير فيهما الامر آخر يتحقق في موضعه ان شاء الله تعالى فان تحقق ان الهمج بسبب الاستتار والكناية كلياً
وعدمه ليس سبباً للتأثير والصرحة كلياً كافي للمشتراك المذكور وبهذا يظهر أن قول المصنف

المجهول سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كما مشترك أو لغرابية اللفظ كالمأخوذ (وما يقال
من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه فاصدين الخ) أقول المقاتل صاحب
الكشاف وهو ما اعتبر قيد الاستعمال ليصدق ما اعتبر في القسم وهو وجود استعمال ذلك التظلم في القسمين
الاخيرين أعني الصريح والكناية كما تحقق في الاولين أعني الحقيقة والمجاز والشارح توهم أنه ذكره
للاحتراز فعمله على التكاليف وهو مردود ومنشؤه عدم الاستخراج لان صاحب الكشاف فائدة ذلك
القيد الاحتراز المذكور ولكنه استدلل على وجود القيد باشتراط اشتراك مورد التقسيم بين الاقسام حيث
قال ثم لا بد من القيد المذكور أيضاً بمعنى الاستدلال عند من قال باشتراطه في الصريح بان يقال هو ما
استمر المراد به بالاستعمال أي يحصل الاستتار بالاستعمال بان يستعملوه فاصدين للاستتار فانه مقصود
عندهم لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهراً في اللغة كما ان الانكشاف يحصل في الصريح باستعمالهم
وان كان خفياً في اللغة عند من لم يقل باشتراطه في الصريح لا يشترط ههنا فيدخل فيه المشترك والمشكل

صلى الله عليه وسلم الا انه
لا يعرفه الحفاظ قال ابن
كثير لم أره سنداً قط ولم
يعرفه المزني والذي سبى
وغيرهما وقد جاء ما يؤدي
معناه فيما أخرجه مالك
والنسائي وابن حبان
وصححه الترمذي عن
أميمة بنت رقيقة آيت
رسول الله صلى الله عليه
وسلم في نسوة نبياه على
الاسلام فقلت يا رسول
الله هل نبي بعدك قال اني
لا أصفح النساء وانما
قولي لمائة امرأة كقولي
لامرأة واحدة وفيما
أخرجه الطبراني في الحاكم
انما قولي لامرأة كقولي
لمائة امرأة وفي مسند
أبيدوبقات ابن سعد
باللفظين كليهما وكان
رجح ما عزم عليه للعموم
لغيره من حاه كقوله (قوله
مسألة) هذه المسألة
موضوعه لبيان العوارض
التي تعرض للعموم مثلاً
اذا قارن عموم اللفظ
خصوص السبب هل
يخرجه عن العموم أم لا
(قوله) اما أن لا يكون
مستقلاً أي لا يكون
كلاماً مقبلاً بدون
اعتبار غيره من السؤال
أو الحادثة (قوله فيقول
بلى وهي لا يجاب النسبي
السابق استفهاماً كان أو
خبراً فلا يصح بلى في جواب
أكان لي عليك كذا ولا

نعم في جواب أليس لي عليك كذا وما ورد في الشعر من قوله وقد بدلت بالوصل بيني وبينها * بلى ان من ذار القبور ليس بعدا

الجنة قالوا بل وفي كتاب الهبة من صحيح مسلم أيسر أن يكسونا في البرسواء قالوا بل وفيه أيضا انه قال أنت لقبني بكنية قال النبي بل وغير ذلك مما ورد في كتب الاحاديث فلا ينتهض صحة في العربية لعدم التيقن بأنه لفظ النبي عليه السلام أو واحد من أصحابه فانهم يندون الا في القرن الثاني وكانت الرواية بروى بالمعنى ليفهم الاجمعي والولد ومن لا يحسن العربية ثم دونت على حسب ما سمعت من الرواية ويؤيد ذلك ان الحديث الذي جاء على خلاف الجادة في العربية ربما يصح بطريق آخر على وفق القاعدة المشهورة قال أبو جيبان الاندلسي ولم يهه ولا احد من أئمة العربية من البصريين ولا من الكوفيين الاستشهاد بما رجع في كتب الاحاديث على الفوائد العربية وانما شذابن مالك من المتأخرين في ذلك وفصل بعضهم وقال يجوز الاستشهاد ان كانت الرواة كلهم من العرب والاقلا يسوغ أصلا (قوله هذا نظير الخ) أي ليس في عليه وقوله أ كان لي علي (قوله جلاله زيادة) وهو قوله اليوم على الاضافة وهو الاكل في هذا اليوم سواء كان

فلا يخفى ما فيه من التسكف وأما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بعناه معنى ثان ملزوم له أي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات والنفي ورجع اليه الصدق والكذب بل لينقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ورجع الصدق والكذب كما يقال فلان طول التجاد قصد بطول التجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له تجاد قط بل وان استعمال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وأمثال ذلك فان هذه كلها كتابات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالاته عليه انما هو قصد الانتقال منه الى ملزومه وحينئذ لا حاجة الى ما قبل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه بشرط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداده والاحسان اليه كناية اذا أسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا أسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده أو غير معناها وحده أو معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسما للحقيقة والمجاز ميبنا لهما قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وانصرح بحقيقة ذلك بان الحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين وبفترقان بالتصريح وعدهما لا يقال فاذا أريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذا لمعنى له الارادة المعنى

والحقيقة التي لم تجر صريح ليس بكل لا تنقاضه بالمثل المذكور بكيفيتها (قوله فلا يخفى ما فيه من التسكف) لان التناظر في هذا التقسيم الى الاستعمال لا في قصد المستعمل فيكون العدة في انكشاف المراد واستناره هو استعمال اللفظ دون القصد وبالجملة المعتبر عندهم في الصريح والكناية الظهور والاستتار في نفس الامر ولا دخل لقصد المستعمل في جعل الواضع في اللغة مستترا ولا في عكسه (قوله أي لفظ استعمل في معناه الموضوع له) فيه بحث لانه قد لا يقصد بالكناية معناها الموضوع له أصلا كما في قولك لمن لا يجادله طول التجاد وهذا الى طول قامته وأما ما أشار اليه من انه يقصد في الكناية تصور المعنى الاصيل في ذهن السامع لينقل منه الى المكني عنه فيكون الموضوع له مقصودا في الكناية من حيث التصور بدون التصديق فليس شئ اذلا بد في المجاز أيضا من تصور المعنى الحقيقي ليفهم المعنى المجازي المشتمل على المناسبة المعهدة للاستعمال فدعوى كون الموضوع له مقصودا للتصور في الكناية دون المجاز تخكم (قوله كتابات عند المحققين) قيل بل هي عند المحققين من المشابه الذي يعنفد حقيقته ولا يشغل بكيفيته وحملها على ما يمكنها عنه اشتغال بكيفيتها وأنت خير بما في أمثالها من اختلاف المحققين فكلام الشارح ناظر الى مذهب متأخرى المحققين وكلام القائل ذهب الى مذهب قدمائهم (قوله وميل صاحب الكشاف الخ) اعترض عليه الشارح في حواشي الكشاف بان قوله تعالى بل يدها مبسوطة لسان والسموات مطويات بيمينه الرحمن على العرش استوى ونحو ذلك كتابات كما صرح به

وأما لهما وعليه بدل كلام القاضي الامام فانه قال كل كلام يحتمل وجوها يسمى كناية ولهذا يسمى المجاز قيل أن بصير متعارفا كناية لاحتمال الحقيقة وغيرها الا ان العجج هو الاول لما ذكرنا من اشتراط اشتراك وجود التقسيم بين الاقسام ولا يحصل الا باشتراط هذا القيد قال (بل وان استعمال المعنى الحقيقي الى قوله وميل صاحب الكشاف الى انه بشرط في الكناية امكان المعنى الحقيقي) أقول ذكر

عنده فالنسبة حقيقية وان نسب الى غيره للملازمة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو اُنبِت الربيع البقل فقوله عنده أي عند المتكلم واعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحّد اُنبِت الربيع البقل يكون الاستسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهري اُنبِت الربيع البقل فقد استند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاستناد حقيقي مع ان الربيع ليس بفاعل في العقل وهو كاذب في هذا الكلام كما اذا قال رجل جاءني زيد نفسه مر بدمعائه الحقيقي والحال انه لم يجي فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام الخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب عنده أو لا عنده وان حل على الجواب بقوله اليوم لغوا لافائدة فيه ويجب صيانة كلام العاقل عنه وذلك ظاهر لامرية فيه (قوله وعند الشافعي) يحتمل على الجواب فلا يبحث ان تعدي عنده (قوله لا لخصوص السبب) قبل عليه فلزم جواز تخصيص السبب

الحقيقي والمجازي معا لا نقول الممتنع انما هو ارادتها بالذات وفي الكناية انما اراد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فينا في ارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لا تكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخلة تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع او بهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لا ممتنع الجمع بين الحقيقة والمجاز لان استعماله فيما وضع له أيضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك (قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز) يريدان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد بالتعريف وفي الجملة بالعقابين أو الحكميين وميل المصنف الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثر من دون الاستناد ولا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة والمجاز لان اوصاف الكلام هما انما هو باعتبار الاستناد فلذا اعتبر في التقسيم النسبة فصارا الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة استند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن اُنبِت الله البقل والمجاز العقلي جملة استند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم للملازمة بين الفعل وذلك الغير نحو اُنبِت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملازمة لكونه زمانا له و اراد بالفعل المصطلح ومعنى معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام الخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو ووصف به سواء قام به في الخارج كضرب أو لا كما تروا وسواء صدر عنه باختياره أو لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر أو لا قيد دخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا أو لا يطابق شيئا منهما أو يطابق أحدهما فقط فلو قال الفاعل عند العقل لمخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري اُنبِت الربيع البقل اللهم الا أن يقال المراد عقل المتكلم أو السامع وقد امتاز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي أيضا فاعل في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصل له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لمخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاءني بدمع مع علمه بأنه لم يجي لانه لم يوصف بالهجي ولا في الواقع ولا عند المتكلم بحسب التحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل حاصل له عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمر وعلى لفظ المبني للمفعول لان المضموم بية صفة عمر وهو فاعل ثم الضمير في غيره وراجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور قيد دخل في تعريف المجاز مثل أقم السيل على لفظ المبني للمفعول

مع امتناع المعنى الحقيقي قطعا ثم قال فان اُجبب بان ارادة المعنى الحقيقي لا نستلزم تحققه وهو ظاهر ولا يلزم منه الكذب لان ارادته لا تكون على وجه القصد اليه انبانا ونفيًا بل لينتقل منه الى المقصود فلنا وكذلك النظر في حق من لا يجوز النظر عليه براد ولا يتحقق ويكون كناية (قوله وفي الكناية انما اراد الخ) رده الشريف في شرح المفتاح بان الموضوع له اذ لم يكن مقصودا أصليا في الكناية لم يكن مستعملة فيه كما صرح به صاحب المفتاح فلا تدرج الكناية في حدود الحقيقة أصلا (قوله والمجاز العقلي الخ) فان قلت لو قال المتكلم جاءني زيد مع علمه بأنه لم يجي وعلم الخاطب أيضا انه لم يجي مع علمه بان المتكلم عالم به فانه ليس بحقيقة ولا مجاز بل بعد اعراضه انه يصدق عليه انه جملة استند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم فلا بد من زيادة قيد التأويل قلت لا نسلم لان قيد الملازمة يخرجها لانه لا ملازمة بين الهجي

المحققون لكلام التكميل ان استعمال بسط اليد في الجود بانظر الى من جاز أن يكون له يد سواء وجدت أو صحت أو شئت أو قطعت أو فقدت لتقصير في الخلق كناية محضة لجواز ارادة المعنى الأصلي في الجملة

والتقسيم العقلي (إذا أطلقت لفظا على معنى) هذا يشمل إطلاق اللفظ على المعنى سواء كان المعنى حقيقيا أو غير حقيقي وإطلاق اللفظ على أفراد بصدق عليها المعنى وكان ينبغي أن يقول فإن أردت عين الموضوع له حقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو أنواع المجازات فقال (وأردت غير الموضوع له فاعنى الحقيقي أن حصل له) أي لذلك المسمى (بالفعل

لأن فاعله الوادي لا السبيل ومثل هوفي عيشة راضية لأن الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري والاقوال الكاذبة لأن الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المنكلم في الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التأول ويكون قوله ملائمة احترازا عن مثل أثبت الحريف بالفضل فإنه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لأن الغير لا بد أن يكون من ملاسبات الفعل (قوله فصل) قد سبق أنه لا بد في المجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستحراق ويرتق ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة وأراد بالمجاورة ما يعم كون أحدهما في الآخر بالجزئية أو الحلول وكونه ماني محمل وكونه مامتلازمين في الوجود أو العقل أو الخيال وغير ذلك والمصنف في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لأن المعنى الحقيقي اما أن يكون حاصلًا بالفعل للمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلًا في ذلك الزمان أو في جميع الأزمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلًا بالقوة فهو الاستعداد والافان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما أن يكون لزوما في مجرد الذهن وهو المقابلة أو منضما الى الخارج وسينذ أن كان أحدهما جزئيا للآخر فهو الجزئية والكليمة والافان كان اللزوم صفة للملزوم فهو الوصفية أعنى المشابهة والافان الملزوم اما أن يكون أحدهما حاصلًا في الآخر وهو الحالبية والحلية أو سببها وهو السببية والمسببية أو شرطية وهو الشرطية ولا يخفى أن هذا أيضا ضبط وتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم عقلي ولوجعلنا دائرا بين النبي والاثبات بأنه اذ لم يكن اللزوم صفة للملزوم فان كان أحدهما حاصلًا في الآخر فهو الحلول والافان كان سببها فهو السببية والافان والشرطية وورد المنع على الاخير ويستعمل في أثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث (قوله فصل اذا أطلقت لفظا على معنى) مدلول اللفظ الظاهر من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوم وما من حيث وضع له اسم معنى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى بهما فيقال لكل من زيد وعمرو و بكر معنى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على معنى ولم يقل على معنى وأورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم أن المراد معنى ذلك اللفظ

عنه بالا جتهاد ولم يكن لتقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال ورد بالمنع لان العام في السبب محكم فلا يمكن تخصيصه منه ولا نسخه وبان فوائد النقل كثيرة لا تحصر في خصوص الحكم وبان المساواة في العموم والخصوص غير واجبة وانما لواجب هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه (قوله حكم المطلق الخ) المطلق عند الاثمة الحقيقية رجحهم الله ما يدل على الذات دون الصفات لا بالنسبة ولا بالاثبات بناء على ان اسم الجنس مثل علم الجنس في كونه موضوعا للحقيقة على ما هو التحقير في دون الافراد المنتشر كما هو الرأي المرجوح والقول

وزيد فهذا مثل أثبت الحريف بالفضل (قوله ومثل هوفي عيشة راضية) مذهب الخليل انه لا مجاز فيه بل الراضية بمعنى ذات راض حتى يكون بمعنى مرضية فهو نظير لابن وناهر وهو مشكل بدخول التاء لان هذا البناء يستوي فيسه المذكور والمؤنث ويمكن أن يجاب بجوار كونها للمبالغة لالتأنيث كعلامة (قوله من العلاقة) والعلاقة بفتح العين تستعمل في المعاني وبالكسوف في المحسوسات وعكسه العوج (قوله وضبطه ابن الحاجب في خمسة) وجه الضبط على ما ذكره القاضى في شرحه أن يقال اما أن يكون بين ذاتيها اتصال أو لا والاول المجاورة والثاني اما أن يحصل للذات أو لا والاول وصفان بينهما تقدم وتأخر اذ لو اجتمع لزم خلاف الفرض فان استعمل المتقدم لامتأخر فالكون عليه أو بالعكس فالاول اليه والثاني أمران لا اتصال بينهما بالذات ولاهما في محل فانه لم يكن لهما محال بشركان فيه فلا علاقة بينهما وذلك الحال اما صيغة محسوسة وهو الشكل أو غيرهما وهو الصفة هذا ويمكن ضبطه في واحد وهو اطلاق اسم الملزوم على اللازم أو اثنين هما اطلاق اسم اللازم على الملزوم أو عكسه اذ لا بد في الجميع من اعتبار اللزوم على ما صرح به الشارح في شرح التلخيص (قوله وأورده بلفظ التنكير الخ) لا يقال فعلى هذا لو

بالنظر الى من تنزه عن اليسد كقوله تعالى بل يدها بسوطتان متفرع على الكتابة لا منشاغ تلك الارادة

اللفظ للحصول فيه وانما لم يقصد في المتن بعض الازمان بهذا القيد لان التقدير تقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه (أو بالقوة فجاز بالقوة كما سكر نجرار يقت وان لم يحصل له أساسا) أي لا بالفاعل ولا بالقوة

محملة لخصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين فانه مبني على كون اسم الجنس موضوعا للفرد المنتشر مع التصوري عبارته اذ مراده ما دل على شائع في جنسه وصدقه على المقيد نحو رقيقة مؤمنة وإيجابه تخفق الواسطة بينهما فان قيل انما فسروا به لان الحكم اغما يتعلق بالافراد دون المفهومات قلنا ما يدل عليه المطلق هو الماهية والحكم يتعلق بها ولكنها لا توجد الا في ضمن فرد ما فيحصل ما هو الواجب بكل واحد من افراده وحيثما تفهم الفردية تفهم من التنوين لامن اللفظ المطاق (قوله فان

فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر (قوله في بعض الازمان) اعلم ان المعنى في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم أي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما بول حصوله في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله في زمان اعتبار الحكم والامكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله في جميع الازمن وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله في حال الحكم أي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلته قتيلا وعصرت خرا مجازا وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخرا حقيقة وكذا في مثل آتوا البنائى أموالهم وقت البلوغ وهو مجازا وان كان آتوا بنائى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب الا صير اذا صار خورا اكرم الرجل الذي خلقه أبوه بنجما فانه حقيقة لكونه خرا عند المصبر وبنيما عند الخليل فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان بمعنى البعض خاصة ثم قيد لذلك البعض في الشرح بكونه مغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه أي كان بناء الكلام ووضع على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف ان المجاز باعتبار ما كان أو ما بول ان كان في الامم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على أن يكون المعنى الحقيقي حاصل للمسمى في حال تعلق الحكم به في مثل آتوا البنائى أموالهم وأعصرت خرا وضع الكلام على أن تكون حقيقة الينم حاصله لهم وقت ابناء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصله له حال الصبر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب أن يكون الحصول في زمان سابق لكون مجازا باعتبار ما كان أو للاحق لكون مجازا باعتبار ما بول وان كان في القسم والمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب زيد باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر المسروق وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو

قال على معنى التذكير لكفاه في المقصود لا نأقول ليس كل مسمى يجب ان يكون معنى للفظ آخر اللهم الا أن تعتبر اللفاظ الموضوعه بالاوضاع العامة وفيه تكلف كذا قاله الفاضل الشريف (قوله ويمتنع فيها حصوله الخ) قال الفاضل الشريف اعلم أن قولك هذا القيد قتلته أمس حقيقة وهذا الخمر عصرتها في السنة الماضية كذلك مع امتناع الحصول في زمان وقوع النسبة فلا يكون الامتناع في ذلك الزمان ضابطا للحقيقة ولا للمجاز نعم يجوز أن يكون شرطا للمجاز بحسب الكون أو الاول وفيه بحث لان قولك قتلته هذا المسمى أمس مجاز بحسب الكون مع حصول المعنى الحقيقي وهو الحياة للمسمى المشار اليه حال اعتبار الحكم وهو القتل على ما ذكره الشريف في مواضع واعترض به على قوله يجب امتناع حصول المعنى الحقيقي للمسمى في المجازة كيف يجوز ان يجعل الامتناع المذكور شرطا للمجاز بين هذا ولك أن ترفع الاعتراض المذكور عن قولهم بان المجاز في المثال المذكور باعتبار الحكم المدلول عليه باسم الاشارة والمعنى الحقيقي وهو الحياة غير حاصل للمشار اليه في زمان اعتبار هذا الحكم أعنى الاشارة ويمكن أن يدفع البحث أيضا بان المراد جواز الشرطية أيهما في بعض المواضع وليبعض افرادهما الا لهما مطلقا فليتا مل (قوله اذا صار خرا) متعلق بلا تشرب لا بقولنا والا كان مجازا (قوله أن معنى جوهر الحروف) اشارة الى دفع شبهة وهي ان الحدث ليس معناه حقيقيا للقول بل معنى تضمني وتقرير الجواب فقد استعمل طريق الكتابة هناك كثيرا حتى صار بحيث يفهم منه الجود من غير ان يتصور بداو بسط ثم استعمل ههنا مجازا في معنى الجود وقس على ذلك نظائره في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى ولا ينظر اليهم فان الاستواء على العرش الجلوس عليه فيمن يتصور منه ذلك كناية محضة عن المثل اخذت الحكم) كقولك اطعم رجلا أو كس رجلا عاربا فان الحكم في احدهما الاطعام وفي الآخر الاكساء (قوله فصار كقوله لا تعسني

رقبة كافترة والمطلق قيد
 بالمؤمنة وأجيب عنه بان
 المطلق قيد بنفي الكافترة
 فيثبت المؤمنة لا تنقاه
 الثالثة وهذا هو مراد
 المصنف رحمه الله فيما
 نقل عنه أن معني جعل
 المطلق على المقيد تقييده
 بقيد ماسوا كان هو
 المذكور في المقيد أو غيره
 لانه في مقابلة اجراء
 المطلق على اطلاقه ومعناه
 عدم تقييده بقيد
 ما يدل على انهم أوردوا
 علينا الاشكال بتقييد
 الرتبة بالسلامة مع ان
 المذكور في المقيد هو
 المؤمنة لا الساجدة على ان
 ذلك مناقضة في المثال
 (قوله ككافترة الجين الخ)
 وهو احد ثنائان ورد فيهما
 الحكم المتعدد وهو تسري
 الرتبة مطاقا في احدهما
 كافي قوله تعالى لا يؤخذكم
 الله بالغة وفي آياتكم
 ولكن يؤخذكم بما
 عقدتم الايمان فكفارته
 اطعام عشرة مساكين
 من اوسط ما طعموه من
 اهلكم أو كسوتهم أو
 تحرير رقبة ومقيد في
 الاخرى حيث قال الله
 تعالى ومن قتل مؤمنا
 خطأ فعصر برقبة مؤمنة
 (قوله يجعل بالانفاق)
 لامتناع الجمع بينهما معني
 فيما ورد المطلق والمقيد

مدلول الفعل أعني الجمال أو الاستقبال اذ لو كان حاصلا له في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا
 واذ قلنا كذب يد مجازا عن يكذب باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل
 له في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بمشيئة اذ لو كان حاصلا له في الزمان
 الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير
 للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه أراد بالمعنى
 الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له في الفعل جزاء أعني الحدث والمسمى في الاسم ما أطلق عليه اللفظ
 من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق أو لاحق مع انه ليس
 المسمى الذي أطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمن سابق
 أو لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والا حسن أن يقال التعبير عن الماضي بالمضارع
 وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالمضارع
 في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ أحدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين
 الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة
 لجواز أن لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كافي اطلاق الدابة على القرس مجازا
 مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي
 توهم الحصول كافي عصرت خرافا رقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر

انه معنى سبق بجوه الحروف وان كان تضمينا لجموع الجوهر والهيئة (قوله ليس المسمى الذي أطلق
 عليه المجاز) مع أن ما ذكره في شرح قوله اذا أطلقت لفظا على مسمى من ان هذا يشمل اطلاق اللفظ
 على المعنى واطلاق اللفظ على افراد يصدق عليها المعنى يشعر بان المراد بالمسمى ما استعمل اللفظ فيه
 وأريد هو منه لا ما هو أهم منه ومن الفاعل الذي لم يستعمل اللفظ فيه (قوله والا حسن) أي في توجيه
 مجازية التعبير عن الماضي بالمستقبل وعكسه (قوله من باب الاستعارة) لان باب المجاز باعتبار
 الكون أو الاول (قوله ثم استعارة لفظ أحدهما للآخر) قال الفاضل الشريفي فالاستعارة في الفعل
 على قسمين الاول باعتبار المعنى المصدرى مطلقا الثاني باعتبار تقييده بالازمنة فيكون أصل المعنى
 موجودا فيهما وهذا معنى ما قيل ان المجاز في الفعل قد يكون بحسب الزمان (قوله لا يوجب كونه حقيقة)
 فان قلت لم يقل المصنف ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم يوجب كون اللفظ
 حقيقة بل كونه مستعملا في الموضوع له وهو خلاف المقدر وهذا ضروري وما ذكرنا من المثال
 لا ينافيه بل يقويه قلت خلاف المقدر انما يلزم اذا كان اللفظ مستعملا في الموضوع له بالحقيقة وهو
 بعينه معنى الحقيقة (قوله الثاني ان الحصول بالفعل الخ) قال الفاضل الشريفي فاعل مراد المصنف
 بقوله ان حصل له بالفعل ان ذلك الاطلاق ان كان ملاحظة حصوله له في بعض الازمان فلا اشكال عليه
 وانت خبير بما فيه من التكلف لعدم مساعدة العبارة عليه وكذا على ما قيل مراده ان كان من شأنه
 الحصول لظهور ان الحصول بالفعل حقيقة ليس بشرط وقد يجب ان يضاف ان ما ذكرنا ليس بمجاز باعتبار

وفيه لا يجوز عليه مجاز متفرع عليه او عدم النظر من يجوز منه النظر كناية محضة عن عدم الاعتداد
 وفيه لا يجوز منه مجاز كذلك قد يقال (ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى) أقول أراد
 بكلامه ما أشار اليه بقوله وشرح هذا الكلام الخ ومنشأ النظر الاول قوله لا لكان المسمى من افراد
 الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه لا يقال مراده ان المعنى الحقيقي اذا حصل للمسمى في زمان اعتبار
 الحكم لم يكن مجازا من هذه الجهة فيكون حقيقة المستعمل لا يخالفه الا نقول عدم كونه مجازا من

(فلا بد وان ترده) هي لازم المعناه الوضحي ذهنا أي ينتقل الذهن من الوضحي اليه) والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط ان يلزم من
 تصويره تصويره كالبصير اذا اطلق على الاعشى كالغائط اذا اطلق على الحدث (وهو) أي اللازم الذهني (امانهي محض) ان لم يكن
 بينهما لزوم في الخارج (كسمية الشيء باسم مقابله) كما يطلق البصير على الاعشى (أو منضم الى العرفي) ان كان بينهما لزوم في الخارج
 أيضا لكن بحسب طادات الناس (كالغائط) فانه لما وقع في العرف قضاء الحاجة ٣٠١ في المكان المطهر حصل بينهما ملازمة

عرفية فبناء على هذا
 العرف ينتقل الذهن من
 المحصل الى الحال فيكون
 ذهنا منضمها الى العرفي
 (أو الخارجى) أي يكون
 الذهني منضمها الى
 الخارجى ان كان بينهما
 لزوم في الخارج لا بحسب
 طادات الناس بل بحسب
 الخلقه فصارا للـ لزوم
 الخارجى قسمين عرفيا
 وخلقيا فيسمى الاول
 عرفيا والثاني خارجيا
 (وحيثئذ) أي اذا كان
 اللزوم الذهني منضمها الى
 العرفي أو الخارجى (اما ان
 يكون أحدهما جزءا
 للآخر كاطلاق اسم
 الكل على الجزء وبالعكس
 كالجمع للواحد) وهو نظير
 اطلاق اسم الكل على
 الجزء (والرقبة للبعد)
 وهو نظير اطلاق اسم الجزء
 على الكل (أو خارجا عنه)
 عطف على قوله جزءا
 للآخر (وحيثئذ اما ان
 لا يكون اللزوم صفة
 لللزوم وهو) أي اللزوم
 (اما يحصل أحدهما في
 الآخر كاطلاق اسم الكل
 على الحال أو بالعكس واما

للمسمى بالفعل أصلا (قوله فلا بد وان ترده معنى لازما) لان مبنى الجواز على الانتقال من الملزوم الى
 اللازم والمراد كون المعنى الوضحي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى الجوازي في الجملة ولا يشترط اللزوم
 بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الاعشى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور
 الاعشى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعشى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط الى الفضلات
 باعتبار الجاورة ففي الاول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجى والتحقق ان العلاقة في اطلاق اسم
 أحد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الابن على الابن بل هو من
 قبيل الاستعارة بنزول التقابل منزلة التناسب بواسطة تجميع أو تمسك كافي اطلاق الشجاع على الجبان أو
 نقاؤل كافي اطلاق البصير على الاعشى أو مشاكلة كافي اطلاق السبئية على جزاء السبئية وما أشبه ذلك
 (قوله أو خارجا عنه) معناه أو يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لو جعل على ظاهره وهو ان
 يكون أحدهما خارجا عن الآخر لمتناق كونهما جزءا للآخر ولم يقابل ضرورة انه اذا كان
 أحدهما جزءا للآخر كان أحدهما هو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء (قوله أو يكون صفته) أي
 اللازم صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى
 استعارة فان قلت قد جعل أنواع العلاقات متقابلة متباعدة حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون
 أحد المعنيين جزءا للآخر وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها أن لا يكون وصفه الى غير ذلك مما يشهر
 به التفسير وأنت خير بانه لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة

ما يؤل عند المصنف بل مجاز بالقوة فانه لما قال فارقت لم يبق فرق بينه وبين اطلاق المسكر على خمر
 أريقت ويدفع بالفرق بين الاطلاق قبل الازاحة والاطلاق بعدها (قوله والتحقق ان العلاقة الخ) فيه
 بحث لتصريحه فيما بعد بان العلاقة لا توجد صحة الاستعارة لجواز وجود مانع فلا بد من الاتفاق المذكور
 على ان العلاقة فيما ذكره من الاطلاق ليس هو اللزوم الذهني على انه يرد عليه أيضا ما ذكره الفاضل
 الشريف وهو انه يلزم من هذا ان لا تكون السببية أيضا علاقة للاتفاق أيضا على امتناع اطلاق الابن
 على الاب مع تحقق السببية بينهما (قوله أو مشاكلة) المشهور ان العلاقة في المشاكلة البديعية هي
 العصبية الحقيقية أو التقديرية والحق أن عدها علاقة باعتبارها دليل الجاورة في الخيال فهي العلاقة
 في الحقيقة والأفالمصاحبة في الذكر بعد الاستعمال والعلاقة تصح الاستعمال فتكون قبله (قوله مثلا
 اطلاق المشفر على شفة الانسان الخ) لم يرد به اطلاقه عليها من حيث خصوصها والالم تحتمل كونه من
 اطلاق المقيد على المطبق أو يكون من اطلاق المقيد بقيد على المقيد بقيد آخر بل أراد اننا اذا قلت مثلا
 رأيت مشفرا فيما اذا رأيت شفة انسان فيصنع ان يكون من باب الاستعارة وهو ظاهر ويحتمل أن

هذه الجهة لا يقتضى كونه حقيقة لجواز ان يكون مجازا من جهة أخرى فحيثئذ لا يكون حقيقة نعم لو قال
 لم يكن مجازا لا يمكن توجيهه كالأبخرى ومنشأ الثاني قوله وفي المجاز باعتبار ما يؤل حصوله في الزمان
 اللاحق ويمكن دفعه أو لا بان مراد المصنف رحمه الله تعالى بقوله ان حصل له بالفعل في المجاز باعتبار

بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب وهو عينا لغيت) أي الثبت (أو بالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا ويغفر لكم
 أي قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا ويغفر لكم من السماء رزقا ويغفر لكم من السماء رزقا ويغفر لكم من السماء رزقا
 واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله لمضيق اعقابكم أي صلاتكم) هذا نظير اطلاق اسم الشرط على المشروط (وكالعلم على المعلوم)
 نظير اطلاق اسم المشروط على الشرط (أو يكون صفته وهو الاستعارة وشرطها أن يكون الوصف بينا كالاسد يراد به لانه وهو الشجاع

حاشية المطلق على المقيد
مع اختلاف الحادثة
حيث شرطت المتتابع في
صوم كفارة ليمين حنبل
على ما قيد في كفارة القتل
واظهار وحاصل الجواب
انما حملناه على مقيد
وارد في قراءة ابن مسعود
رضي الله عنه في هذه
الحادثة وانما يحوز بها
الزيادة على الكتاب
لكونها مشهورة ولم يقيد
الشافعي رحمه الله الايام
بالتتابع في كفارة اليمين
لان القراءة الغير
المتواترة ليست بحجة عنده
كما ظن لانه ليس بمذهب
لشافعي رحمه الله فانه عمل
بهائي مواضع منها قطع
بيمين السارق ومنها
الرضاع ونحوه وسئل
تركه لترجيحه لدليل آخر
عنده ولعل ذلك ما روي
عن عائشة نزلت فصيام
ثلاثة ايام متتابعات
فسقطت متتابعات أخرجه
الدارقطني وقال استناده
صحح وسبأني في ركن
السنة فان قيل فلم لم يقيد
بما روي في حدانته أخرى
على ما هو مذهبه قلنا
ومن شرط الحمل
عنده أن يكون المقيد
نوعا واحدا او الصوم في
كفارة الظهار والقتل
مقيد بالتتابع وفي الحج
التمتع بالفسق وهو ما
نوعان (قوله هذا اذا كان الحكم مثبتا الخ) وبدخل فيه نحو قوله أعني عن رغبة ولا تعني عن رغبة

الانسان يجوز أن يكون استمارة على قصد التشبيه في الغلط وان يكون مجازا من اطلاق الكل على
الجزء أعني المقيد على المطلق وهو أكثر من أن يحصى قلت كانه قصدا بتمايز الاقسام بحسب الاعتبار
وأراد انه امانة يعتبر كون أحدهما جزأ للآخر أو وصفه الى غير ذلك فان قلت فالاستمارة قد تكون
باعتبار جامع داخل في الطرفين أو شكلهما فكيف حصر الجامع في الوصفية قلت أراد ان اللازم وهو
ما حصل له الجامع وصفه بالملزوم أعني المعنى الحقيقي وهذا لا يتنافى كون الجامع جزءا من الطرفين أو شكلا
لهما فان قيل فاللازم أعني المعنى المجازي الذي أطلق عليه اللفظ في مثل رأيت في الجامع أسدا هو زيد
الشجاع مثلا وهو ليس بوصف الملزوم أعني الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد بالاسد اللازم الذي هو
الشجاع وهو وصفه وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من فراد الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعا
وهنا بحث وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهره
يكون من باب اطلاق المقيد على المطلق بان يتجرد عن قيد كونه شفة بعين ويكون المراد منه مفهوم
الشفة مطلقا وتكون المخصوصية مستفادة من قرينة تخرجها عن قياس قولك رأيت رجلا فيما اذا
رأيت زيدا فانك لا تريد به خصوصية زيد مثلا كذا في شرح تعريف المفتاح وقد يقال شفة الانسان
وان كان مقيدا من جهة لكنه مطلق من قيد الغلط الذي كان في المعنى الحقيقي للمشفر وهذا الاعتبار
صح جعله من باب اطلاق المقيد على المطلق (قوله قلت كانه قصدا الخ) ما ذكره الشارح انما يصح اذا
كان المصنف يصدد تقسيم المجاز لا يصدد تقسيم العلاقة والافعال التي اعتبرت في الاستعارة هي الغلط
وفي المجاز المرسل الكلبة والجزئية ولا شك أن التغير بين هاتين العلاقتين مثلا بالذات لا بالاعتبار (قوله
باعتبار جامع داخل في الطرفين أو شكلهما) مثال الاول استعارة النقطيع الموضوع له لارائه الاتصال
بين الاجسام المتترقة بعضها ببعض لتفرق الجماعة وابعاد بعضها عن بعض كقوله تعالى رقعناهم
في الارض أمما والجامع ازالة الاجتماع الداخل في مفهومها ومثال الثاني استعارة الانسان لمصورة
المنقوشة على الجدار (قوله فكيف حصر الجامع في الوصفية) هذا الحصر مفهوم من قول المصنف
وشروطها أن يكون الوصف بينا فان اشتراط البيانية ليس الا في الجامع كما تقرر في موضعه (قوله أو شكلا
لهما) على أن الشكل داخل في الوصف فلا يتنافى كون الاستعارة باعتبار شكلها محصر للجامع في
الوصف قال الشارح في حواشي شرح المختصر اعلم أن الصفة الظاهرة المشتركة فيها أعم من
المحسوس والمعقول كما في استعارة الورد للعدو واستعارة الاسد للشجاع وحينئذ يندرج فيه الشكل فلا
يصح جعل الاشتراك في الشكل قسما على حدة (قوله وههنا بحث وهو ان اللازم الخ) أجب بان
المصنف فرق في أول مطلع الفصل بين المعنى المجازي والمسمى المجازي العموم والمخصوص والمسمى
المجازي هو ما صدق عليه المعنى المجازي في الاستعارة وهو الانسان الشجاع مثلا وأما المعنى اللازم
للمعنى الحقيقي فهو الشجاع فاللفظ يستعمل في اللازم من حيث هو لازم بل في فرد منه بمقتضى القرينة
فالمشبه هو الثاني والوصف هو الاول ثم المعنى الحقيقي لم يحصل للمسمى المجازي وان كان حاسلا للمعنى
ما يؤل ان كان من شابه الحصول بالفعل لظهور ان الحصول بالفعل حقيقة ليس بشرط وانما بان
ما ذكر ليس مجازا باعتبار ما يؤل عند المصنف رحمه الله تعالى بل مجاز بالقوة فانه لما قال فآية لم يبق
فرق بينه وبين اطلاق المسكر على خمر أربقت اللهم الا أن يفرق بين الاطلاق قبيل الاراقبة وبين
الاطلاق بعدها قال (فان قلت فالاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل في الطرفين أو شكلهما
وكيف حصر الجامع في الوصفية) أقول ان قيل لم يصرح المصنف بإحصار الجامع في الوصفية فن أين
أخذ الشارح التصرير قلت من قوله وشروطها أن يكون الوصف بينا فالاشتراط البيانية ليس الا في
نوعان (قوله هذا اذا كان الحكم مثبتا الخ) وبدخل فيه نحو قوله أعني عن رغبة ولا تعني عن رغبة

ليس بوصف للملزوم اعنى الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر
انه ليس يشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة حينئذ لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم
المشبه به على المشبه او ايضا لا يصح ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازى أصلا ضرورة ان معنى الاسد
حاصل لذاتها الشجاعة في الجملة وتحقق هذه المباحث بطلب من شرحنا للتلخيص (قوله واذا عرفت)
يريد ان بعض أنواع العلاقة بين الشئيين مما يصح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان

المجازى فاندفع الامر ان لا يتخفى ما فيه من التكافؤ (قوله فظاهر انه ليس يشبه بالاسد) قيل هذان
قيل تخاطب اصطلاح العلمين فان المصنف على ما ترى ما اعتبر فيه التشبيه فباعتبار ان اللازم هو الشجاع
مطلقا (قوله وايضا لا يصح الخ) فيسه بحث لانه قد صرح بان مقصود المصنف تمايز الاقسام بسبب
الاعتبار فلا ضير في حصول المعنى الحقيقي للمعنى المجازى اذ يكفي عدم اعتبارها في الاستعارة (قوله واذا
عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم الخ) اعتبارا للزوم فيما سوى الثلاثة الاول من
أنواع المجاز صرح به وأما فيما لم يصرح به لغاية ظهوره لان المعنى الحقيقي اذا حصل للمعنى المجازى

الجامع كما نقرر في موضعه فتقرر السؤال ان المفهوم من عبارة حصر الجامع في الوصفية مع الاستعارة
قد يكون باعتبار جامع داخل في الطرفين كما في استعارة التقطيع الموضوع لازالة الاتصال بين الاجسام
المتفرقة بعضها ببعض لتفريق الجماعية والعباد بعضها عن بعض في قوله تعالى وقطعناهم في الارض اثما
والجامع ازالة الاجتماع الداخلة في مفهومهما أو شكل للطرفين كما في استعارة الانسان للصورة المنقوشة
على الجدار وتقدير الجواب ان المصنف رحمه الله تعالى لم يحصر الجامع في الوصفية بل جعل اللازم وهو
ما حصل له الجامع كالتفريق فيما ذكرنا وصفا للملزوم وهو التقطيع وهذا لا ينافي كون الجامع وهو
ازالة الاجتماع ثم جزأ من الطرفين وكذا الصورة وصفا للانسان مشترك بينهما وبين المنقوشة وهو
لا ينافي كون الجامع شكلا لهما على ان الشكل داخل في الوصف كما قال الشارح في حواشئ شرح المختصر
اعلم ان الصفة الظاهرة المشتركة فيما اعم من المحسوس والمنقول كما في استعارة الورد للحد واستعارة
الاسد للشجاع وحينئذ يندرج فيه الشكل فلا يصح جعل الاشتراك في الشكل قدما على حدة وتقرير
السؤال الثاني ان ماذا كونه يقتضى ان يكون اللازم في مثل في الحمام اسد هو الرجل الشجاع مع انه ليس

وصفا للاسد الحقيقي وتقرر جوابه ان اللازم ليس الرجل الشجاع بل الشجاع فقط وهو وصف للاسد
وانما أطلق على الرجل باعتبار انه فرد من اشجاع فتوجه البحث بان الذي استعمل فيه لفظ الاسد اللازم
بجواز ان كان المذكور في السؤال لم يصرح به وان كان المذكور في الجواب لم يصرح به ان الاول ان يكون
المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه لان المشبه بالاسد هو الرجل الشجاع لا الشجاع مطلقا
الثاني ان لا يصح ما ذكرنا لان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازى أصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل
لشجاع في الجملة وجوابه ان اللفظ لم يستعمل في اللازم من حيث انه لازم بل في فرد منه بمقتضى القرينة
وهو الرجل الشجاع وان فهم اللازم من اللفظ المستعمل لكونه صفة مشتركة ظاهرة في المعنى الحقيقي
فمعنى ذلك الملزوم واردة اللازم ارادة فرد من أفرادها وهذا ما قاله الشارح في حواشئ شرح المختصر
ان اصفة المشتركة كما يجب ان تكون ظاهرة في المعنى الموضوع له لينقل الذهن منه اليها في فهم المعنى
الاشترافي غير الموضوع له باعتبار نبوت تلك الصفة له ولا يتخفى ان مجرد نبوتها له لا يوجب الفهم لكونها
مشتركة بل لابد من قرينة خصوص مثلا اذا أطلقنا الاسد لينقل منه الى الشجاع لكن لا يفهم منه
الانسان الشجاع الا بقرينة مثل في الحمام مثلا فاذا كان المستعمل فيه الرجل الشجاع لم يلزم الامر ان
المذكور ان فليتأمل قال (واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم) أقول ان

والفرعية من الطرفين
يجرى المجاز من الطرفين
كالعلة مع المعلول الذي هو
علة ثابتة لها وكالجزء
مع الكل فان الجزء ينبع
للكل أى بالنسبة الى اللفظ

الموضوع للكل فان
الجزء يفهم من هذا اللفظ
بتبعية الكل فيصح ان
يطلق هذا اللفظ ويراد
به جزء الموضوع له
(والكل يحتاج الى الجزء)

فيكون الجزء أصلا
فيصح ان يراد الشكل
باللفظ الموضوع للجزء
فاطلاق اسم الشكل على الجزء
مطرود وعكسه غير مطرد
بل يجوز في صورة
يستلزم الجزء الشكل
كالرقيقة والرأس مثلا
فان الانسان لا يوجب
يدون الرأس والرقيقة
وأما اطلاق اليد واردة
الانسان فلا يجوز

(وكالحمل فانه أصل
بالنسبة الى الحمل)
لاحتياج الحمل الى الحمل
(وأيضا على العكس اذا
كان المقصود هو الحمل)
الماء والكوز فان
المقصود من الكوز الماء

كافرة فان قيل الحكيم
فيه مختلفان بالنسبة
والاثبات فكيف يكون
منه قلنا العلة اعتبار
الحكم فيها الاعتناق نظرا
الى الحاصل اذ قوله لا تعنى

رقة كافرة بعد قوله أعنى عن رقبته في معننى اعنى عن رقبته مؤمنة وبؤ بدو عدم تنبيهه القسمة (قوله فان كان منقبا الخ) قبل

العموم على انه مناقشة في المنال وليس من سدائد الحاصل (قوله اذ لا تنافي في الاسباب) بل وازان يكون السبب هو المطلق بلا مدخل من القيد فيه (قوله ان المطلق) أي لا شافئ في جعل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف المادة وكونها في السبب (قوله نعم اذا تعارضا) قول بالموجب والتزام ما يلزمه المعال بتعليقه مع بقاء النزاع في الحكم المقصود (قوله في سوم ثلاثة آيات متتابعات) في قراءة ابن سعود رضي الله عنه مع القراءة المشهورة وفيه اشارة الى ان التعارض في اتحاد الحادثة والحكم لا يكون الا اذا ورد في الحكم وكذا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم صم شهرين وروى شهرين متتابعين (قوله لا تسألوا عن أشياء الا آتية) بوجه الاستدلال بهذه الآيات السابقة للنهي عن السؤال عن المسكوت عنه لكونه طلبا لما لا حاجة اليه واشتغالا بما لا يستحق وذلك عند إمكان العمل بما ورد به التكاليف كإني المطلقات ولاشك ان المطلق لما أمكن العمل به من غير نظري غيره فتقييده بما

مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى الملزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم أصل ومنبوع من جهة ان منسه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشئين بحيث يكون كل منهما أصلا من وجه فرط من وجه جازا استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازا والاجاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة أصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود أصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعله متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل ما لية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كإني بيان أنواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيبي والكل أصل يفتى عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقه والتبعية بهذا المعنى لاننا في كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء أصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا نسلم ما منعه في صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالاحتياج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما للجزء لازما على ما هو من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخر عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة الاوامر والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد والجموع الذي يكون اليد والرجل جزءا منه لا يتحقق بدونها ضرورية اتقاء الكل بانتفاء الجزء فإمضى اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقة والرأس فان الانسان لا يوجد دونهما بخلاف اليد والرجل فلنا هذا مبنى على العرف حيث يقال للشخص الذي قطع يده أو رجليه هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونها وأما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقبيا لا يوجد بطلان المسان على الترجيح فان قيل معنى استلزام الجزء للكل يقتضي

بالفعل أو بالقوة واعتبر هذا حال العجز ولم يبق اشتباه في اللزوم بخلاف ما اذا لم يحصل له اسلافه وحتاج الى البيان (قوله وانما قال كالعلة مع المعلول) في هذه النكتة بحيث لانه قال كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية فعلى هذا لو قال كالسبب مع المسبب الذي هو مقصود من السبب أو قال سبب غائي لاستقام الكلام ولا يرد السبب المحض تقضا للمرام (قوله لان من السبب ما هو سبب محض الخ) فيه بحيث لان الاصل ههنا بمعنى ما ينتقل منه الى الفرع في الجملة كما صرح به وهو صادق على مسبب السبب فلم لا يجوز اطلاقه عليه (قوله وفي هذا نسلم ما منعه الخ) يمكن ان يتكلف في الجواب بان قول المصنف فيكون الجزء أصلا شبيهة بخذف الاداة من قبيل زيد أسدي يعني ان الجزء كالاصل في الاحتياج لان كل أصل محتاج اليه فيكون في الجزء جهة الاصلية لانه أصل حقيقة (قوله وأما اطلاق العين على الرقيب الخ) قيل لان لم كون العين في الرقيب مجازا بل هو من قبيل المشترك كما نص عليه في كتب اللغة اللهم الا ان يقال قيل لم يعرف هذا في انواع الامثلة الا اول بل فيما سواها لانه قال بعد ما ذكرها فلا بد ان يريد معنى لارما لمعناه الوضحي ان قلنا عرف اللازم في تلك الافواع أيضا وعدم التصريح به لغاية ظهوره فان المعنى الحقيقي اذا حصل للمسمى بالفعل أو بالقوة واعتبر هذا حال العجز ولم يبق اشتباه في اللزوم بخلاف ما اذا لم يحصل له اسلافه محتاج الى البيان قال (بل يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة)

والمراد بالطلول الحصول فيه وهو أعم من حلول العرض في الجوهر (والم أن الاتصالات المذكورة إذا وجدت من حيث الشرع تصلح
علاقة للعجائز أيضا كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع يصلح علاقة ٣٠٥ للاستعارة) أي ينظر في التصرفات

المشروعة كالبيع
والاجارة والوصية وغيرها
ان هذه التصرفات على
أى وجه شرعت فالبيع
عقد شرع لتقليد المال
بالمال والاجارة شرعت
لتقليد المنفعة بالمال
فاذا حصل اشتراك
التصرفين في هذا المعنى
يصح استعارة أحدهما
للاخر (كالوصية
والارث) فان كلا
منهما استخلاف بعد
الموت اذا حصل الفراغ
من حوائج الميت كالتهيين
والدين فالخاصة ان كان
يشترط للاستعارة في غير
الشرعيات اللازم البين
فكذلك في الشرعيات
واللازم البين للتصرفات
الشرعية هو المعنى
الخارج عن مفهومها
الصادق عليها الذي يلزم
من تصورها تصويره
(وكالتبعية) عطف على
قوله كالاتصال في معنى
المشروع (كسكاحه عليه
السلام انعقد بلفظ
الهيبة وان الهيبة وضعت
لملك الرقبة والسكاح
لملك المنفعة وذلك)
أى ملك الرقبة (سبب
لهذا) أى ملك المنفعة
فاطلاق اللفظ الذي وضع
لملك الرقبة وأريد به ملك

كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون الرأس أو الرقبة انما يدل على ان الجزء
لازم والكل ملزم اذا الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المصنف انما لا يريد بالمستلزم
واللازم مصطلح أهل الجدل بل مصطلح أهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم
ما يتبعه فالحكيماء يجعلون خواص المناهية لوازمها الملازمة مع انما لا يوجد بدون المناهية والمناهية
قد تو جد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكتابة
على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرفيد فكل من رقبة والرأس
ملزوم وأصل يتفق عليه الانسان وينبعه في الوجود وفي كون ما ذكره مصطلح أهل الحكمة نظر فاقسم
يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى المناهية ويمنع
انفكاكه عنها لا يقال على ملزوم وهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم أسلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا
اليه ويلزم منه جريان الاسئلة والتبعية في جميع أقسام المجاز ضرورة انه مبني على الانتقال من الملزوم
الى اللازم لاننا نقول انما يلزم ذلك لو أريد باللازم ما يمنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء اليه وقد
عرفت انه ليس مجرد (قوله والمراد بالطلول) المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء اختصاصه
به بحيث يصير الأول ناعنا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فاشارة المصنف
الى أن المعنى بالطلال والحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في
الجوهر أو الصورة في المادة أو الجسم في المكان أو غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة (قوله واعلم ان
الاتصالات) يعني كما يجوز المجاز في الأسماء اللغوية اذ وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك
يجوز في الأسماء الشرعية اذ وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون
تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين أو يكون معنى أحدهما سببا لمعنى الاخر وذلك لما
سيجي من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان
وجود العلاقة بحسب اللغة أو الشرع وسواء كان الكلام خبرا أو انشاء وفي التمثيل بالاتصال في معنى
المشروع وبالسببية إشارة الى ما ذكره نحر الاسلام وغيره من ضبط أنواع العلاقات بانها اتصال صورة
كابين السهام والطرأ ومعنى كابين الاسد والرجل الشجاع فانها لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل
من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وتعبير عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع
لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة (قوله فان الهبة موضوعة لملك الرقبة) يعني انما عقد موضوع

لنا الاشتراك الا أن الكلام في اطلاق العين بمعنى الباصرة على الرقيب (قوله لاننا نقول انما يلزم الخ)
قبل عليه انه يقتضى احتياج العلة التامة الى المعلول لانه لازم لها بذلك المعنى اللهم الا أن يراد باللازم
الخارج المحمول مع امتناع الانفكاك وقد يقال المدعى أن عدم وجود الشيء بدون الشيء يدل على
احتياج الأول الى الثاني وكونه فرعاً اذا لم يكن الأول علة للثاني ولا مضابقيه (قال المصنف في المعنى
المشروع كيف شرع) كما كيف في موضع الحال من ضمير شرع قدم عليه لاقضائه الصدارة في الاصل
وان السطح عنه معنى الاستفهام في مثل هذا المقام وشرع صفة للمعنى المشروع فيه لان اللام فيه العهد

أقول يعني أن يكون اللازم متأخر عنه في القصد والاعتبار حتى كأنه يحصل عند حصول الملزوم في
الذهن ولا يعتبر حصوله فيه قبيل الملزوم وان كان في الواقع كذلك قال (لاننا نقول انما يلزم ذلك لو أريد
باللازم ما يمنع انفكاكه عن الشيء الخ) أقول فيه بحث لانه يقتضى احتياج العلة التامة الى المعلول لانه

(٣٩ - تلويح - اول)
المتعة (وكذا سكاك غيره عندنا) أى سكاك غير النبي صلى الله عليه وسلم انعقد بلفظ
الهيبة عندنا اذا كانت المتكوضة مرة

مدى لو كانت أمة ثبتت الهبة عندنا (وعند الشافعي لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصه لك ولانه عقد شرع
لمصالح لا تخصي) كالسبب لعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والا لتلاف بينهما واستدراك كل منهما
في المعيشة بالاخر الى غير ذلك ٣٠٦ مما يطول تعدادها (وغير هذين اللفظين) أي غير لفظ النكاح والتزويج

(قاصر في الدلالة عليها)
أي على المصالح
المذكورة (قلنا
المخلص في الحكم وهو
عدم وجوب المهر)
أي صحة النكاح بلفظ
الهبة مع عدم وجوب المهر
مخصوصة لك اما في غير
النبي عليه السلام فالمهر
واجب وأيضا يحتمل
أن يكون المراد والله أعلم
انما هاتيك أزواجك حال
كونها خالصه لك
أي لا تغل أزواج النبي
عليه السلام لاحد غيره
كما قال الله تعالى وأزواجه
أمهاتهم (لا في اللفظ
فان الجار لا يختص
بضمرة الرسالة وأيضا
تلك الامور) أي
المصالح المذكورة
(غمرات وفروع ومبني
النكاح للملك له عليها)
أي للزوج على لزوجة
(حتى يلزم المهر عليه
عوضا عن ملك النكاح
والطلاق بيسده اذ هو
المالك) أي لو كان وضعه
لتلك المصالح وهي
مشتركة بينهما لما كان
المهر واجبا للزوجة
على الزوج وما كان

في الشرع لاجل حصول ملك الرقية (قوله حتى لو كانت أمة ثبتت الهبة) فيتنفر عن غيرها أحكام الهبة
لأحكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة أن يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها
التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا وأما النية فلا حاجة اليها لان
المحل متعين لهذا الجواز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج ان النية
لصلاحيته للمحل للوصف بالحقيقة (قوله الى غير ذلك) أي منضم الى مصالح آخر غير ما ذكرنا وجوب
التفقه والمهر وحرمة المصاهرة وجرى ان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة
على هذه المصالح لكونه منبثا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن الأزواج
والتلقيح على وجه الاتحاد كزوجي الخف ومصراحي الباب (قوله ولا يجب) أي لا يجب في الاعلام
رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فبمنع جعلهما علمين
للعقد الموضوع في الشرع للملك المتعة والقائل أن يقول خلو معناها عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما
على الملك وليس المراد انهما لا يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يلزم لأن
يكون معنى الأزواج والتلقيح معنير في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني
ويمكن الجواب بان معناها التلقيح والأزواج سواء كان مع الملك أو بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في
العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر بل الجواب انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي

الذهني فهو في حكم النكحة والظاهر أن في قوله المشروع حذفوا به الا أي المشروع والمعنى كالا اتصال
في المعنى المشروع الذي شرع مكيفا بكيفية مخصوصة (قوله لاجل حصول ملك الرقية) يريد ان اللام
في الملك لام الاجل والغاية لاسئلة للوضع (قوله ان يطلب الزوج منها الهبة) الاولى أن يقع النكاح بدل
الهبة كما في الكشف اذ لا معنى لطلب الزوج من المرأة حقيقة الهبة (قوله وأما النية فلا حاجة اليها)
وفي بعض الفتاوى النية شرط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة (قوله بخلاف الطلاق بالفاظ العتق) بان
قال لا امر أنه حررتك أو أعتقتك أو أنت حرة فأبى بالطلاق فان المحل صالح حقيقة الوصف بالحريية بان
يخبر بها عن حررتها مثلا فيحتاج الى النية ليعين الجار كذا في الكشف لا يقال هذا صحيح في حررتك
لا في معتق واعتقتك لان قول معنا معتق وأعتقتك مثبت للقوة الشرعية والاخبار عن هذا الثبوت
وهذا متحقق في الاحرار والتوهم انما نشأ من تصور ازالة الملك وهي ليست المعنى الحقيقي للاعتاق (قوله
مثل وجوب التفقة والمهر) فيه بحث لان الكلام في المصالح المشتركة على ما صرح به المصنف بقوله لو
كان وضع تلك المصالح وهي مشتركة بينهما الخ وقول المصنف لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج
يدل على ان المهر ليس من المصالح المشتركة (قوله وحرمة المصاهرة الخ) ان قلت حرمة المصاهرة
لا تثبت فيما اذا طلق الرجل امرأته قبل الدخول بها في حق نكاحها قلت عدم ثبوتها في
الصورة المذكورة لا يقدح في كونها عرضا من شرعية النكاح الأبري ان من جملة المصالح المذكورة
الاجتناب عن السفاح وقد لا يترتب (قوله وفيه نظر بل الجواب الخ) قال الفاضل الشريف وجه
لازم لها بذلك المعنى اللهم الا أن يراد باللازم الخارج المعمول مع امتناع الانفكاك قال (وهذا المعنى مما
لم يعتبر في القصد المخصوص) أقول أي الأزواج مع احتمال أن يكون مع الملك وبدونه قال (وفيه نظر)

الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك له عليها
(واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فاولى أن يصح بلفظين عليه وانما يصح بهما) أي بلفظ النكاح والتزويج (لانهما صار علمين
لهذا العقد) جواب اشكال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغي أن لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما
يصح بهما لانهما صار علمين لهذا العقد أي بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي

وكذا ينقصد أي النكاح (بلفظ البيع لما قلنا) من طريق المجاز فإن البيع وضع لملك الرقبة فبراديه المسبب وهو ملك المتعة والجارة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا (فإن قيل ينبغي أن يثبت العكس أيضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب) أي ينبغي أن يصح اطلاق اسم النكاح واردة البيع أو الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فإن النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة (قلنا إنما كان كذلك) أي إنما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (إذا كان أي السبب) علة

شرعت للحكم أي لذلك المسبب أي يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب (كالبيع للملك فإن الملك يصير كالعلة الغائبة له فإن قال إن ملكك عبد فهو حر أو قال إن اشتريت فشره متصرفا يعنى في الثاني لاني الاول) رجل قال إن ملكك عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعنى هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فإنه بعد اشتراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وإن قال إن اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعنى هذا النصف لأنه بعد اشتراء النصف الآخر يوصف بشره العبد ويقال عرفا أنه مشتري العبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول

بجيت يكون هو بعينه المعنى العلمى بل يجوز أن يعتبر فيه زيادة خصوص لا توجد في المعنى اللغوى (قوله وكذا ينقصد بلفظ البيع) لأنه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد علم المزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولا ينقصد بلفظ الاجارة لانها التمسك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا توجب الملك حتى ان من أباح طعاما لغيره فهو وانما ينقله على ملك المبيع وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافه مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعديه عن العوض بتأخر الملك الى أن يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة عبة عين في يد الموهوب به فتوجب الملك بنفسها واعلم أن ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح يكون أحدهما سببا للآخر كما في المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره نحو الاسلام من الاتصال بين السببين أيضا أعني انما ط التملك وألفاظ النكاح فان كلامهم ما يوجب ملك المتعة لكن أحدهما واسطة والاخر غير واسطة (قوله فان قال) تفرع وتتميل لجهة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائبة وانما وضع المسئلة في عبده منكر لانه لو قال ان ملكك هذا العبد أو اشترى بتمتع النصف الآخر في فصل الملك أيضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين وبلغوى المعين لانه يعرف بالاشارة اليه (قوله وهذا بناء) يعنى أن قوله ان ملكك أو اشتريت

النظر أن الاحتمال لا يكون فيسد اللهم فهو مات فان النطق ليس بقيد للعبوان (قوله وكذا ينقصد بلفظ البيع) فيه بحث لان امكان المعنى الحقيقي شرط عندهما وبيع الحر لا يصح بحال ويمكن أن يقال المرئدة يجوز سببها فبذلك يصح البيع فكان الحر مما يصح بيعه بهذا الاعتبار (قوله ولا ينقصد بلفظ الاجارة) خلافا للكرخى لان المستوفى بالنكاح منفعة في الحقيقة وقدمه الله سبحانه العوض اجرا بقوله عز من قائل فآتوهن أجورهن فذلك دليل على انه بمنزلة الاجارة ولكن هذا فاسد لان الاجارة شرعا لا تنقصد الامؤنة والنكاح لا ينقصد الامؤنة او بينهما مغايرة على سبيل المناقاة كذا في المبسوط (قوله والمسبب حكما مقصودا منه) هذا شرط زائد على ما اعتبره البيانون في علاقة السبيبة فان مطلق السبيبة علاقة مصححة للاطلاق من الطرفين عندهم باعتبار الشرط المذكور لجهة الاطلاق مطلقا يحتاج الى دليل (قوله لانه يعرف بالاشارة اليه) هذا الاصل ذكر محمد رحمه الله في الجامع الكبير حيث قال أصل الباب ان الصفة في الحاضر لغوي الغائب معبر وأراد بالحاضر المعين والغائب غير المعين على ما به عليه الشارح وهذه المسئلة مماها الفقهاء اضافة ووجه التسمية أن الشيخ أبابكر الاسكاف كان اماما بلخ وكان له جواب يقال له اصفا فاذا أراد تفهيم أصحابه هذه المسئلة بدعوه ويقول هل اشتريت عبائة درهم فيقول نعم بل الوفاء ثم يقول هل ملكت مائتي درهم فيقول والله ما ملكتها قط ثم يقول لا صحابه كم أقول وجهه أنا لان سلم ان هذا المعنى الكلى غير معتبر في العقد بخصوص غايته أن يعتبر مع شيء آخر

والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة أما بعد زوال المشتق منه فبماز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا الجار حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا ما لفظ المالك فلا يطلق بعد ذلك والملك عرفاني قوله ان ملكك يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت يراد الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضوع بل المقصود المسئلة التي تأتي وهي قوله (فان قال عنيت باحدهما الآخر

صدق ديانته لا قضاء فيما فيه تخفيف) يعنى في صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عتيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانته وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكتك ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عني ما هو اعلاظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عتيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانته لا قضاء لانه اراد تخفيفا (اما اذا كان سببا محضا) هذا الكلام يتعلق بقوله انما كان

عبد في معنى ان انصف بكوفى مالكا ومشتريا بالمجموع عبدا وام الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب مجاز بعد انقضاءه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بتأؤه كالمشرك والمشكك ونحو ذلك تخفية والانعجاز وأما قيل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب في الحال لكنه سيضرب مجازا اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذلك يمكن مشتريا بالغة على الاصح الا انه غالب في المعنى المجازى أعني من قام به الاشتراحمالا أو ماضيا فصار حقيقة عرفية (قوله صدق ديانته) أى لو استغنى المفتى يجيبه على وفق ما لوى لا قضاء أى لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا ينفذ الى ما لوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز (قوله بناء على الاصل الذى نحن فيه) هو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه (قوله فان العتق) أى هذا التصرف الذى هو الاعتراف موضوع في الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافية للماسيى ومن ان الاعتراف اثبات القوة لازالة الملك فان قيل والمعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازى فيكون اطلاق اسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك فلنا قد يقيم الغرض من المعنى الحقيقي مقامه

(على ما قلنا) وهو قوله اذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين الخ فانه قد فهم منه انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجرى المجاز من الطرفين والمصدر بالسبب المحض ما يقضى اليه ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كافي للعبد والاخت من الرضاعة ونحوهما (فيضع الطلاق بلفظ العتق) أى بناء على الاصل الذى نحن فيه (فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة بسبب لهذه) أى ازالة ملك الرقبة بسبب لازالة ملك المتعة (اذ هي تفضى اليها وايت هذه) أى ازالة ملك المتعة (مقصودة منها) أى من ازالة ملك الرقبة (فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعى رحمه الله)

رون انه ملك من الدراهم متفرقة وانفق على نفسه فسميت بصاحبة (قوله حقيقة حال قيام الخ) هذا يشعر بكون كل من ادى الفاعل والمفعول موضوعا لزمان الحال فيسازم بطلان تعدي بنى الاسم والفعل طردا وعكسا فاما ان بصار الى الفرق بين مذهبي أهل العربية والاسول واما ان يقال اعتبار زمان الحال فيما ذكر بالفيسدية له موضوع له لا بالجزئية ولا يحنى ما فيه من التكلف بنى ههنا بحث وهو ان وضع المسئلة ليس في سبغة اسم الفاعل بل في سبغة الماضى المراد به المستقبل فالظاهر ان معنى ان ملكت او اشتريت ان وقع ملى ملك لعبد او شراؤه في زمان مستقبل ولا ضرورة في جملة على ان انصف بكوفى مالكا ومشتريا بصفتها اطلاق الصفات ليس بظاهر والظاهر ان يقال ملك ألف دينار لا يقال في العرف الاعلى ملكه بمجموعه لا متفرقا وهذا الفرق ما جرى في الشراء فلذا اختلف حكم المسئلة في الصورتين (قوله وقيل بل حقيقة) الحقيقة للشافعية والمجاز للحنفية ومن جهة غيرات الخلاف ان ابا حنيفة رحمه الله لم يثبت خبار المجلس بعد انقضاء البيع بقوله عليه السلام المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا رجل التفرق على التفرق بالاقوال وانتمه الشافعى رحمه الله وحمله على ما لا بد ان (قوله أى لو استغنى المفتى الخ) نظيره انه لو استغنى أحد من فقهاء كان لفلان على ألف درهم وقد قضيه هل برئت من دينه بقضيه المفتى بالبراءة واذ اجمع القاضي منه ذلك يقضى عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الايقاع (قوله لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون الخ) ظاهر كلامه بوجه ان الغرض من وضع ولا يشير فيه فان الطبيعة الكلية معتبرة في كل جزئى قال (وههنا ليس كذلك) أقول يعنى ان السببية

لما قلنا أى من انه ادم يمكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (ولا يثبت ويجعل العتق أيضا بطريق الاستعارة) جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ولا بدنى الاستعارة من وصف مشترك فيبينه بقوله (اذ كل منهما اسقاط بنى على السرية واللزوم) اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والابارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والفرع عن انفصاف ونحوها فان فيها اسقاط المحق والمراد بالسرية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوتها في البعض وباللزم عدم قبوله الفسخ وانما لا يثبت

بطريق الاستعارة أيضا لما قلنا (لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كقوله شرع ولا اتصال بينهما فيه) أي بين الاعناق والطلاق
في معنى المشروع كيف شرع (لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعناق اثبات القوة الشرعية) فان في المنقولات اعتبار المعاني اللغوية
ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوى وطار عن وكوره ومنه عتاق ٣٠٩ الطير ويقال عتقت البكر اذا

أدركت وقويت فتمتسكه
الشرع الى القسوة
المخصوصة (فان قيل
الاعناق ازالة المالك عند
أبي حنيفة) رحمه الله تعالى
على ما عرفت في مسألة
تجزي الاعناق
(والطلاق ازالة القيد
فوجد المناسبة المحوزة
للاستعارة بينهما قلنا
نعم) يعني ان الاعناق ازالة
المالك عند أبي حنيفة في
مسئلة تجزي الاعناق
(لكن بمعنى ان التصرف
الصادر من المالك هي)
أي ازالة المالك (لا يعني ان

الشارع وضع الاعناق
لازالة المالك فالمراد بالاعناق
اثبات القوة المخصوصة)
أي يراد بالاعناق اثبات
القوة المخصوصة لان
الشارع وضعه لغيره على
هذا أن الاعناق في
الشرع اذا كان موضوعا
لاثبات القوة المخصوصة
يفي أن لا يستند الى
المالك فانه ما أثبت قوة
فاجاب بقوله (فيسند الى
المالك مجازا لانه صدر
منه سببه) وهو ازالة المالك
فيكون المجاز في الاسناد
كأن ثبت الربيع البقل
(أو بطلق) أي الاعناق

و يجعل كأنه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في سببه مجازا كالبيع
والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المنفعة (قوله لانها) أي الاستعارة لا تصح
بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث وغير ذلك بل لا بد
من وصف مشهور ليزيد اختصاص المستعار منه وهذا غير مضمون بين الطلاق والاعناق لانهما لفظان
منقولان عن المعنى اللغوي الواجب وعائنه عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق منبئ
عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال أطلعت المسجون خليفته وأطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره
فنقل الى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة بجنى الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز
بلاذنه والمعنى اللغوي للعتاق منبئ عن القوة والغلبة يقال عتق الفرج اذا قوى وطار عن وكوره وعتاق
الطير كواسبها جمع عتبتى لزيادة قوة فيها فقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكبة
والولاية والشهادة ومحذوف فلا تشابه بين المعنيين في الوجه الذي شرع عليه فان قيل لو كان معنى
الاعناق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل عتق فلان عبده اذ ليس في وسعه
اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة المالك لجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث أسند الفعل الى
السبب البعيد كما في قوله تعالى يزرع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعلى لازالة المالك وهي سبب لاثبات
القوة لا يقال لم يصد من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لا ناقول هو ثابت
بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية غير معزولة بالكلمة عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور

العتق لاثبات القوة ازالة المالك الرقبة ولا يخفى انه ليس كذلك فمراده ان هذا التصرف موضوع في
الشرع أي معتبر فيه لهذا الغرض لانه موضوع للمعنى والغرض من وضعه له ما ذكر (قال المصنف بل
بمعنى المشروع كيف شرع) قيل عليه انحصار الاستعارة في معنى المشروع كيف شرع ممنوع فان ذلك
غير معلوم من الفقه وبعض أهل الشرع يشكرونه فلا بد له من دليل حتى ينظر فيه (قوله الواجب رعايته
عند استعارة الالفاظ) قيل فيه بحث لانه جوز في المجاز المرسل قيام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه حيث
قال في جواب السائل ان الغرض من المعنى الحقيقي الخ وأوجب رعايته المعنى الحقيقي في الاستعارة
وهو تصحك بحث والافلا بد من بيان سبب التخصيص وقد يجاب بان قوله الواجب رعايته مسفة بمخصصة
واشارة الى مناسبة المعنى اللغوي للمعنى الوضعي ههنا واذا وجدت المناسبة يجب رعايته المعنى المناسب
عند الاستعارة لكونه أمر الهز يد خصوصية والافلاقتأمل (قوله فلا تشابه بين المعنيين في الوجه الذي
شرع عليه) قيل كون الطلاق رقة او الاعناق اثباتا لا ينافي استعارة أحدهما للاخر فان من الاستعارات
استعارة أحد الضدين للاخر كاستعارة البصير للاعمى اللهم الا أن يقال استعارة أحد الضدين للاخر
بناء على تلويح أو تمكيد كما في المجازات والمقامات الخطائية لافي المسائل الشرعية (قوله غير معزولة
بالكلمة الخ) قيل فيه بحث وهو ان هذا الاقتضاء من قبيل عتق عبدك عنى بالف فلا يشأ المعنى

والمسببية ليست بين اثبات القوة التي هي معنى حقيقي للاعتاق وبين ازالة ملك المنفعة التي هي معنى مجازي
للاعتاق بل بين الغرض عن معناه الحقيقي الذي هو ازالة ملك الرقبة وبين معناه المجازي فيرابط به
الجواب قال (لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الجواب رعايته الخ) أقول فيه بحث لانه

(عليها) أي على ازالة المالك (مجازا) فقوله عتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وحينئذ يكون المجاز
في المقرد فقوله أو يطلق عتاق على قوله فيسند (فان قيل ليس مجازا) هذا اشكال على قوله أو يطلق عليه مجازا أي ليس اطلاق الاعناق
على ازالة المالك بطريق المجاز (بل هو اسم منقول) أي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية (قلنا منقول في اثبات القوة

القبيلدوا لاعتناق اثبات
القوة الشرعية (انا
نستعير الطلاق وهو ازالة
القبيلدوا لزالة المالك) اللفظ
الاعتناق حتى يقولوا
الاعتناق ما هو فالانصال
المجوز للاستعارة
موجود بين ازالة المالك
وازالة القبيلد (ولا
يتعلق بمقتضى الاعتناق
ما هو

وكون الوصف في المطلق
في صورة اختلاف
الحادثة مسكوتا عنه
ضروري بخلاف ما اذا لم
يمكن العمل كما في صورة
التعارض والمجملات فانه
يقيدو بطالب المبيد لعدم
امكان العمل بدونه على
ما يفيد منه قوله تعالى
فاستأخوا أهل الذكران
كنتم لا تعلمون فظهر أن
عن السؤال فيما يمكن
العمل بدونه والا مر به
فيما لم يمكن العمل بدونه
واعمالا يمكن العمل بهما
عند تنازعهما كما اذا وردا
في الحكم واتحدت الحادثة
ولان تعارض في المتنازع
فيه فط الأتري أن الشارع
لو قال أو جبت في كفارة
القتل اعتناق رقية مؤمنة
وفي كفارة العيين اعتناق
رقية مؤمنة كانت أو
كافرة لم يكن فيه تناقض
أصلا وهو ظاهر (قوله
وقال ابن عباس رضي الله

ازالة المالك عن المتكلم فيبطل المتكلم نصيبا لكلامه على ما سبق في فصل الاقتضاء الثاني انه مجاز في
المستحدث اطلاق الاعتناق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة المالك وكلا الوجهين ضعيف
اذ لا يفهم من الاعتناق لغة وعرفا وشراعا ازالة المالك والتخليص عن الرق ولا يصح استناده حقيقة الا الى
المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة اعلم يعرفه الافراد من الفقهاء فيكون اللفظ منقولاً اليه لا الى
ازالة المالك ممنوع لا بد من اثباته بنقل أو مسموع لانه العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة
أنسب بما أخذ الاشتقاق لا يصلح دليل على ذلك لجواز أن ينقل اللفظ الى معنى غيره أنسب بالمعنى الحقيقي
منه على أن لا نسلم ان الاعتناق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها نقل شرعي (قوله برد عليه)
قد يجاب عن هذا الاراد بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد له من
لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة أو مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة المالك ليست
استعارة لهذا المعنى فلا يجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قل أنزلت عنك المالك أو رفعت عنك قيد الرق فانه
مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على الميسب كما كان الاعتناق في مثل اعتق فلان عبده
مجاز عن ازالة المالك بطريق اطلاق اسم السبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل
الطلاق مستعارة لازالة المالك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق فليتمأمل ويمكن دفعه بان
العتق يثبت بدلالة الالتزام اكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة المالك (قوله لاللفظ الاعتناق) على

الاقتضاء من ملاحظة الاخبار به على ما سبق في تحقيقه في فصل الاقتضاء ويؤيده ان الشارح سينكر
بقاء المعنى الاخباري في أمثال ذلك اللهم الا أن يقال ان هذا انكلم من طرف المصنف (قوله ذلا يفهم
من الاعتناق لغة وشراعا) لا يخفى ما في هذا الكلام من سوء الترتيب لان قوله ذلا يفهم الخ حاصله
منع النقل فيه وقوله بعده هذا فيكون اللفظ منقولاً اليه لا الى ازالة المالك ممنوع وقوله وكون اثبات
القوة أنسب بما أخذ الاشتقاق لا يصلح دليل على ذلك على تقدير التسليم فلم يبق منع النقل بعده هذا بقوله
على أن لا نسلم أن الاعتناق الخ ووجهه فليفهم (قوله اعلم يعرفه الافراد من الفقهاء) أجاب عنه صاحب
التلخيص بان كل من يفهم ازالة المالك يفهم معنى اثبات القوة المخصوصة لان كلاما من انعموا بفهم أنه صار حرا
ومن كونه حرا يفهم أنه ثبت له ما يختص بالاحرار وهو عينه اثبات القوة المخصوصة وأنت تجيب بان مراد
الشارح نفي معرفته بخصوصه وما ذكره معرفة اجالية لا يفيد في هذا المقام فليتمأمل (قوله لا بد من
اثباته بنقل أو مسموع) أجيب بان النقل مذكور في كتب الفقه المعتمدة كاصول نحر الاسلام والهداية
والنهاية والنكافي وبالجملة كون العتق عبارة عن القوة كالمثل السائر بين الخنفسية والشافعية
والشارح نفسه نقل عن أهل اللغة ما يدل على ذلك نعم العتق بمعنى التخليص ذكره الجوهري الا ان ازالة
المالك ليست نفسه بل لازمه ثم لا يخفى ان الثلاثي اذا انفصل الى باب الافعال يكون معناه غالبا اثبات معنى
مجرده وهذا شائع ولم يثبت عن لغة النسخة ان الاعتناق ازالة المالك فالنقل الى اثبات القوة المخصوصة أولى
لمناسبة تامه اذ لا يبيح الفرق بينهما الا بالاطلاق والتقييد ولو سلم عدم ثبوت هذا النقل لم يثبت النقل

حوز في المجاز المرسل قيام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه حيث قال في جواب السؤال السابق ان
الغرض من المعنى الحقيقي قديم مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له الخ وأوجب ههنا رعاية المعنى
الحقيقي في الاستعارة وهو تحكيم تحت والافلا بد من بيان سبب التخصيص قال (على أن لا نسلم ان الاعتناق
منقول بل هو حقيقة لغوية الخ) أقول بعنى أن لا نسلم انه منقول الى ازالة المالك لم لا يجوز انه حقيقة
لغوية فيما دون اثبات القوة الشرعية لما عرفت انه انما تدرسه الافراد من الفقهاء ولا لو كان حقيقة

وهو ان ازالة الملك أقوى
من ازالة القيد وليست
أي ازالة الملك (لازمة
لها) أي لازالة القيد
(فلا تصح استعارة هذه)
أي ازالة القيد (لذلك)
أي لازالة الملك (بل على
العكس فان الاستعارة
لا تجري الا من طرف

واحد كالاسد للشجاع

الخصم مما لا حاجة اليه
على أن القيد بالنظر الى
قوله ما أهمهم الله وفهمه
اهتمام القيد في المطلق
فيكون أمر الغويا وهو
من يقوم قـوله حجة في
العربية لكونه من أهل
اللسان وعلامة التأويل
وحبر الامة وترجمان
القرآن وقد أطبق العلماء
على الاحتجاج بقول
الشعراء وأرباب
الفصاحة في اللغة
كأمرئ القيس والاعشى
والتابغة فكيف لا يابن
عباس رضي الله عنهما
وهو صحابي كبير وعالم
متقن (قوله وطامة

العصابة الخ) والاستدلال
في ذلك من حيث أنهم
فهموا أم المرأة مهمة
من القيد مع انها مقيدة
بالدخول في الربائب وهم
أهل اللسان ثبت
بشهادتهم العربية
حيث قال عمر رضي الله
عنه أم المرأة مهمة في

حذف المضاف أي للمفهوم لفظ الاعتاق فليتمأمل (قوله فالجواب) يعني لا يجوز استعارة ازالة
القيد لازالة الملك لأنه يجب في الاستعارة أن يكون المستعار منه أقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة
وان يكون المستعار له لازمة كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان يجمع ذلك بناء على
ان في ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولا وان المراد بالزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك
ثم لقائل أن يقول لو لم امتناع اطلاق المطلق على ازالة الملك بطريق الاستعارة أو بطريق اطلاق اسم
المسبب على السبب لكن لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة القيد مخصوص على المطلق
وهو ازالة مطلق القيد والمث كاطلاق المشفر على شفة الانسان والذوق على الادراك باللمس ونحوه
(قوله فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد) لامتناع كون كل من الطرفين أقوى من الآخر

الى ازالة الملك أيضا وهذا يكتفي في منع صحة الاستعارة (قوله وللخصم أن يمنع ذلك الخ) قد يعارض ذلك
بالاثر الباقية في ازالة القيد أكثر كجواز الرجوع في الرجعي ووجوب النفقة وعدم جواز تكاثرها غيره
ونحو ذلك والجواب أن الاثر المذكور تنقضي بانقضاء العدة فلا يبق لها بخلاف حق الولا وقد يجاب
أيضاً عن قوله وللخصم الخ بان قوة الزوال انما هي بسبب قوة المزال ولا عبرة ببقاء الاثر في الحال وظاهر
أن ملك الرقبة أقوى من ملك المنعة لأنه يستتبعه بلا عكس فيكون زوال الاول أقوى من زوال الثاني
بلاهرية وفيه بحث لان ملك الرقبة اغما يستتبع ملك المنعة التي في ضمنه ولزم منه أن يكون أقوى منه
ويترتب عليه ان ازالة ملك الرقبة أقوى من ازالة ملك المنعة الذي في ضمنه ولا نزاع فيه فان ازالة الاولى
مستتمة للازالة الثانية كما ان المزال الاول يستتبع المزال الثاني دون العكس الا ان المستعار منه في
محل النزاع ازالة ملك المنعة التي تحصل بالنسكاح لا الذي يحصل في ضمن ملك الرقبة فباب استعارة لازالة
ملك الرقبة ليس أضعف منها وهو أضعف لا يستعار لها فليتمأمل (قوله وان المراد بالزوم الخ) أجب
عنه بان المراد بالزوم المستتبع وباللزم التابع كما مر ولا شأن ان ازالة القيد لا تستتبع ازالة الملك فإزالة
الملك ليست لازمة لازالة لقب بالمعنى المراد وفيه بحث لان المراد بالتبوع ههنا ما منه الانتقال ومن
التابع ما اليه كما مر من الشارح اشارة الى هذا ولا شأن ان ازالة القيد قد ينتقل منه الى ازالة الملك في الجملة
ولو في بعض المواضع وهذا القيد يكتفي في المتبوعية (قوله بطريق اطلاق المقيد الخ) فيل هذا
السلام في غاية الضعف اذ ليس ثمة الا اثنان احدهما مقيدة باها ازالة الملك والاخرى مقيدة بانها
ازالة القيد وليس ههنا مطلق والجواب ان ازالة ملك الرقبة وان كان مقيدا آخرا لان ازالة مطلق الملك
الشامل لملك الرقبة والمنعة ما لم يمتنع اذا استعمل المقيد في هذا المطلق بطريق المجاز المرسل يثبت فسوده
الاخر أعني ازالة ملك الرقبة بواسطة القرينة كما مر في اطلاق المشفر على شفة الانسان فانه يراد به
مطلق الشفة مجازا فيكون اطلاقه على شفة الانسان كاطلاق العام على الخاص لا من حيث خصوصه بل

فيه أيضا كان مشتركا وهو خلاف الاصل فتدبر قال (بني لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لأنه
يجب في الاستعارة الخ) أقول هذا التعليل مع كونه فاسدا في نفسه كما سيظهر عن قريب غير موافق لمراد
المصنف رحمه الله تعالى فان مراده أن ازالة الملك لما كانت أقوى من ازالة القيد لم يردح استعارة الثانية
للاولى لان أحد الطرفين اذا كان قويا تنهين الاستعارة للطرف الضعيف ولا يجوز العكس بخلاف ما اذا
كانت الاستعارة مبنية على التشابه فاما حينئذ تجوز بين الطرفين كما سيأتي للمصنف رحمه الله تعالى اعلم أن
هذا الجواب ليس لا بطل هذا اليراد فان هذا اليراد حق لان هذا اليراد انما يبطل اذا بين وجه تعلق
معنى الاعتاق بالمجت وليس فليس قال (وللخصم ان يمنع ذلك الخ) أقول يعني له أن يقول أولا لا سلم
ان ازالة الملك أقوى من ازالة القيد كيف وقد بني للملك أن هو حق الولا ولا يبقى لقب السكاح أثر أصلا

كتاب الله تعالى فاهم هو أي فاطمته واهله اتفقوا اجماع من بعدهم فهو دليل آخر لم يتعرض له المصنف رحمه الله وما قبل ان الاجماع

وكذا اجارة الحرس عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحرج حتى لو كان عبدا ثبت البيع (تنعقد بلفظ البيع دون ملك المنفعة) وهذه المسئلة مبنية أيضا على الاسل المذكور ان الشئ اذا كان

سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس (ولا يلزم عدم العصة فيما أضافه الى المنفعة) جواب اشكال وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله بعث منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بمسألة الملقظ فقوله (لان ذلك ليس لفساد المجاز) دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم العصة باللفظ المذكور بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو أضاف الاجارة اليها لا تصح فكذا المجاز عنها) فالاجارة انما تصح اذا أضيف العقد الى العين فان العين تقوم مقام المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا لملك المنفعة التي تثبت بالنكاح بل

في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين ولقائل ان يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح بغرة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به أقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض أقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان (قوله وكذا اجارة الحرس) يعني لو قال بعث نفسي منك شهرا برهم لعمرك كذا يتعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعث عبدي أو دارى منك بكذا فان لم يذكر المدة يتعقد بيعا لا مكان العمل بالمقابلة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا روية فيه وان سماه مثل بعث عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند أهل المديسة فيعوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل يتعقد بيعا محضا بحمل المدة على تأجيل الثمن أو بيعا فاسدا عملا بالحقيقة المقاصرة (قوله ولا يلزم) أي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعث منك منافع هذا العبد شهرا بكذا ولا يلزمنا هذا الاشكال والافعدم العصة لازم قطعا (قوله ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة) يريد ان ما ذكره من اطلاق اسم السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المنفعة الثابت بالنكاح لا اختصاصه بثبوت ملك الطلاق والابلاء والظهار ولا الاعناق سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لا اختصاصها بقبول الرجعة أو بيمينونة لا تختمل الملك بالنكاح الا بعد التعليل ولا البيع سببا

هو مستفاد من أمر خارج (قوله ولقائل ان يقول الخ) قبل هذا كلام في غاية البعد فيما نحن فيه فان المسائل الفقهية لا يجرى فيها ما يجري في الاشعار والنظير بل اراد الكلام لا على مقتضى الظاهر لقائده بدعيه وتكتمه غريبة على انه لو سلم فاعلم ان قوله على توجيهه كلام المصنف لا على مراده اذ معني عبارته كإيدل عليه السياق والسباق فيما اذا أقوى أحد الطرفين لا يجرى الا من طرف واحد ويظهر ذلك من هذا ان التعليل السابق المذكور بقوله لانه يجب في الاستعارة الخ انما يشي على ما فهمه لا على ما اراده وجوابه منع ان الاستعارة فيما اذا أقوى أحد الطرفين لا يجرى الا من طرف واحد فانه اذا اريد الجمع بين سببين في أمر من غير قصد الى كون أحدهما ناقصا والاخر زائدا سواء وجدت الزيادة والتقصان في نفس الامر أم لا فالاحسن ترك التشبيه الى التشابه ويجوز التشبيه أيضا في كل من الطرفين صرح به في شرح التلخيص وغيره (قوله كذا في الاسرار) فعلى هذه الرواية لا فرق في انعقاد الاجارة بعد رعاية القيود المذكورة بين الحر والعبد فالفرقة بالنظر الى القول الثاني (قوله عملا بالحقيقة المقاصرة)

وكان قوله يبيى اشارة الى أن لقيد النكاح أيضا أثر لكنه لا يبقى بل ينفي بانعضاء العدة كعواز الرجعة بالرجعي وجوب النفقة وعدم جواز نكاحها غيره ونحو ذلك ههنا بحث أما ولا فلان قوة الزوال انما هي بحسب قوة المزال ولا عبرة ببقاء الاثر في المسائل وظاهر ان ملك الرقبة أقوى من ملك المنفعة لانه متمتعه بالعكس فيكون زوال الاول أقوى من زوال الثاني بلا مبرية وأما ما نيا فلان المصنف رحمه الله تعالى فائل يكون المراد بالزوم التبعية لكنه ينكر وجوده أيضا ههنا فظهور ان زوال ملك الرقبة لا يتبع زوال ملك المنفعة بل الامر بالعكس قال (ولقائل ان يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه الخ) أقول فيه بحث لانه انما يرد على توجيهه كلام المصنف رحمه الله تعالى اذ معني عبارته كإيدل عليه السياق ان الاستعارة فيما اذا أقوى أحد الطرفين لا تجرى الا من طرف واحد وحيد لا يتوجه الاشكال قال

لماذ كرت ان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد وأما مثال البيع والملك فصح

المنفعة الثابتة لا تجارة لا تنصاحه بالخلو عن ملك الرقبة وامم السبب انما يطلق مجازا على ما هو
 مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم أحد المتباينين على الآخر
 لا شرا كهما في لازم مشهور هو في أحدهما أقوى وأعرف كاطلاق اسم الاسد على الرجل الشجاع فهنا
 معنى التكاثر مبان لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيوع أقوى وكذا
 الطلاق والعتاق أمران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في اعتاق أقوى وكذا الاجارة والبيع
 عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة وابطاؤها وهو في البيع أقوى فاستعير اسم
 أحدهما للآخر ولجوز انكس لما عرفت من ان الاستعارة عما تجرى من طرف واحد للثلاثون
 المياغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي
 الذي هو صفة للملزم فكيف يكون مباننا فلما ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المبانين
 لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على التكاثر لكونه ميثا لله ملك
 والمثبت الملك لازم خارجي صفة للهية كذا قل عن المصنف وقد يجاب عن أصل الاعتراض باننا سلم
 أنه يجب في الجاز باعتبار السببية أن يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل يجنبه حتى يراد
 بالقيث جنس النبات سواء حصل بالمطر أو غيره فعلى هذا الوفاق ان اشترى عبد افهوه وأراد الملك
 فلكه هبة أو ارثا يمتق وعلى ما ذكره المصنف لا يمتق وهذا الاعتراض مما أورده صاحب الكشف
 وأجاب بان ملك المنفعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في ملك التكاثر والجمين لكن
 تغير الاحكام لتغيرها ما سفة لاذ انما فانه ثبت في باب التكاثر مقصودا وفي ملك الجمين تبعوا ونحن انما اعتبرنا
 للفظ لاثبات ملك المنفعة في المحل فيثبت على حد ما يتخلفه المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا لاثبات ملك
 المنفعة قصد الاتباع فثبت فيه أحكام التكاثر لأحكام ملك الجمين واعلم أنه اذا وجد بين المعنيين نوعان
 من العلاقة فلك أن تعتبر ما شئت وبتنوع الجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان
 ان كان باعتبار ان شفه بها في اللفظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل
 نص عليه الشيخ عبد الغفار رحمه الله تعالى (قوله واعلم أنه يعتبر) يعني ان المعنى في الجاز وجود
 العلاقة المعلوم اعتبارا نوعها في استعمال العرب ولا يشترط اعتبارها شخصها حتى يلزم في آحاد
 الجازات ان تنقل باعتبارها عن أهل اللغة وذلك لاجاءهم على أن اختراع الاستعارات العربية البدعية
 التي لم يسمع باعيانها من أهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي يهازق طبقه الكلام فلولي يصح لما
 كان كذلك ولله الم يدور في الجازات تدور بينهم المتماثلات وتتمثل لمخالفاته لوجاز العوز بمجرد وجود
 العلاقة بل اطلاق تخلة لطويل غير انسان له مشابهة وشبكة لكصيد للجمارة وأب لابن السببية وابن
 اللاب السببية واللازم باطل انفاقا وأوجب منع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصححة والتعاقب عن
 المقتضى يس بقادح لجواز ان يكون لما منع مخصوص

وعند البعض لا بد من
 السماع فان النحلة تطلق
 على الانسان الطويل
 دون غيره قلنا لا يشترط
 المشاهدة في أخص
 الصفات

على عدم حمل المطلق على
 المقيد في صورة لا يكون
 اجماعا على الاصل الكلبي
 لجواز أن يكون لدليل لاح
 لهم في هذه الصورة ليس
 بشئ لان ذلك ليس لدليل
 آخر لاح لهم بل لان
 أحدهما مطلق والآخر
 مقيد وان مستند اجاعهم
 هو اللاحم فيكون هو
 بمنزلة العلة المنصورة فيهم
 ولان التقييد لما قدر
 أنه كلام العرب فيكون
 دليلا قطعيا فلا يمكن صرفه
 عن ظاهره الا بدليل
 قطعي على أن الصورة
 الجزئية وان لم تصلح
 لاثبات الحكم الكلبي
 لكنهما صالحا للتقص وهو
 المراد ههنا على ما يفيد
 قوله فهذه الدلائل لتفي
 المذهب الاول (قوله
 ولان اعمال الدليلين
 واجب) ولو حمل المطلق
 على المقيد يلزم ابطاله
 لعدم دلالة المقيد على
 اجزاء ما يوجد فيه القيد
 نعم يحصل العمل بالمطلق
 اذا عمل بالمقيد وبينهما
 بون بعيد وما قيل حكم

فان البيع الفاسد بيع - حقيقة لكنه وامر لعدم افادة الملك بدون القبض (قوله وهو في البيع أقوى)
 لعدم احتمال الرجوع بدون رضا المشتري (قوله وهو في اعتاق أقوى) لانه قد يكون فيه ازالة ملك
 الرقبة وانتمسة معا وليس في الطلاق ازالة ملك المنفعة فقط (قوله سواء حصل بالمطر أو غيره) لفظ
 أو بمعنى الواو اذ الاستواء انما يكون بين الشئين لا بين أحدهما (قوله واعلم أنه اذا وجد الخ) هذا دفع
 لتوهم المناقاة بين كلامي المصنف وصاحب الكشف فان المصنف جعل انقاذ التكاثر بلفظ الهبة
 بطريق الاستعارة وصاحب الكشف جعله مجازا مرسلا (قوله لجواز أن يكون لما منع) قال الجدوني راعه
 ضريحه في وصول البدائع هذا كلام القوم ولربحسم أحسد حول تحقيق المانع عن التجوز في أمثاله والذي

مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند أبي حنيفة رحمه الله عندهما في حق الحكم فعنده التكلم بهذا النبي للا كبريئانه في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في اثبات النبوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت النبوة به والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيعتق عنده لا عندهما) اتفق العلماء في أن المجاز خلف عن الحقيقة أي فرع لها ثم اختلفوا في أن الخلفية في حق التكلم أو في حق الحكم فعندهما في حق الحكم أي الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز ثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا النبي خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت النبوة مثلا وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بأن لفظ هذا النبي اذا

أريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حرفيكون التكلم باللفظ الذي يقيد عن ذلك المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يبدع عن ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بأن لفظ هذا النبي اذا أريد به الحرية خلف عن لفظ هذا النبي اذا أريد به النبوة والوجه الاول صحيح في هذا المعنى مفيد للعرض فان لفظ هذا النبي خلف عن هذا حر أي قائم مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكا فيصح الخلف لكن الوجه الثاني أبلغ من هذا المقام لا من حيث أحدهما أن المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلف الا في جهة الخلفية فقط فيجب أن لا يكون الخلف فيهما هو الخلف والاصل وفيما هو الخلف

فإن عدم المانع ليس جزءا من المقضي وذهب المصنف الى أنه لم يجوز تخلفه لطويل غير انسان لا نقاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في أخص الاوصاف أي فيماله مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة للاسد فان قيل الطول للفصلة كذلك والامجاز استعارته الانسان طويل قلنا العمل الجامع ليس مجرد الطويل بل مع فروع وأغصان في أعاليها وطرأوة وقابل فيها (قوله مسئلة) لا خلاف في أن المجاز خلف عن الحقيقة أي فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلف في جهة الخلفية فعندهما هي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صحت معناه أو لا فقول القائل هذا النبي لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا فان كان أصغر منه سنا وان كان أكبر منه فعنده مجاز يثبت به العنق لصحة اللفظ وعندهما نقولا استحالة المعنى الحقيقي وهو أن يكون الأكبر مخلوقا من نطفة الأصغر (قوله بالخلاف) يعني عندهما الاصل هذا النبي لاثبات النبوة والخلف هذا النبي لاثبات الحرية وكذا

يخرجه من نصح الاقول وتفحص الامثال ان كل حقيقة جرت عادة البلاغ في العجز على الانتقال منها الى معنى معين وانما كما عن الجمود الى بخلها بالموع أو ان البكاء فالأنتقال الى غيره وان كان مع علاقة مصححة كناعته الى عدم البكاء مطلقا وعنه الى السرور ومختلف غير مقبول لانه غير منقول حتى يلزم تحجير الواسع والحق البليغ بالمثل لان تعارفهم على خلافه لمنع الاذهان عن الالتفات لفت هذا الانتقال فيما بينهم فاعتبر المانع في حقهم مانعا مطلقا أما اذا لم تعرف تعارفهم فجزوا الانتقال عنه الى مجاز فيه العجز المتعبر في المجازو يشترط النقل عند الخالف (قوله فان عدم المانع ليس جزءا من المقضي) وثالث سلم أنه جزء منه كما هو رأي من يجعل عدم المانع جزءا من العلة لم يتنقض التمسك المذكور لان معنى كفاية العلاقة عدم اشتراط وجود النقل وان كان المانع معتبرا معه فليتنامل (قوله حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي) قال صاحب الترجيح فيه بحث وهو أنه يلزم حينئذ أن لا يكون هذا الاصل وهو أنه لا يصار الى المجاز الا عندئذ الحقيقية صحبا عندهما وأن يجوز الجمع بينهما وأن لا يكون سوى المجاز باعتبار ما كان وباعتبار ما يؤول مجازا اذا لا يمكن أن يكون الجزء كلا ولا المثل حالا ولا السبب للشيء مسببا له بل وأن لا يكون مجازا عندهما اذا لا يمكن أن يكون الشيء موجودا في هذا الزمان باعتبار أنه كان موجودا قبل أو سيكون موجودا فيما بعد فلا بد من معرفة مرادهما بالامكان المشروط في صحة المجاز والتعذر المأخوذ في جواز ارادته فاعلم أن المراد بالامكان عدم الامتناع مع قطع النظر عن الامور الخارجية وبالتعذر الانعدام للامور الخارجية وهو لا يستلزم الامتناع بالذات وهذا من الابحاث الواجب ايرادها وتحققها في هذا العلم انتهى (قوله ان كان أصغر منه سنا) أي بحيث يولد مثله لمثله والا فمجرد الصغر

على بل الخلف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا النبي اذا كان مجازا خلف عن هذا النبي اذا كان حقيقة في حق الحكم أي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى هذا اللفظ خلاف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا النبي والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد أن هذا النبي خلف عن هذا حرف الخلف يكون في الاصل والخلاف في جهة الخلفية فقط والامر الثاني ان نفي الاصل قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر وموضوع للادب بصبغته وقد وجد ذلك فاذا وجد في العمل بحقيقته أي بالمعنى الحقيقي وجب المصير الى خلفه

فصحه الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر ونعت والعمل بالمعنى الحقيقي مخصوصان بهذا اللفظ ولما هذا حرفه صحح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا اللفظ من ادابه البنوة فحاصل الخلاف انه اذا استعمل

هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ أم لا فعندهما يشترط بحيث يمنع المعنى الحقيقي ليصح المجازي وعنده لا بل يكفي صحه اللفظ من حيث العربية (لهما) ان في المجاز ينقل الذهن من الموضوع له الى لازمه (الثاني) أي اللازم (موقوف على الاول) أي الموضوع له فيكون اللازم تلقا وفرضا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية في حق الحكم (فلا بد من امكانه) أي امكان الاول وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى المجازي عليه وأيضا بناء على أن الاصل المتفق عليه أن من شرط صحه الخلف

على التفسير الثاني للكلام الامام فلا يقع الخلاف الا في جهة الخلفية واما على التفصيل الاول فالاصل عنده هذا حرف يقع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الاصل أيضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف أي في تعيين مجموعهما الا في كل واحد منهما اذا المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا اللفظ لا ثبات الحربة بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحربة وعنده الاصل هذا حرف والخلف هذا اللفظ مجازا فيقع الخلاف في كل واحد من الاصل والفرع لا نناقول هذا لانه على التفسير الثاني ايضا لان الاصل عنده ليس هذا اللفظ بل حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان أعني الحقيقة والمجاز والتزاع في ان هذا خلف عن ذلك في حكمه أو في التكلم به وما ذكره من ان حكم هذا خلف عن حكم ذلك أخذ بالحاصل ونوضح المقصود فعلى التفسير الاول تكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مقابلة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين (قوله فصحة الاصل) من كلام المصنف ولم ينقل جواب الشرط الواقع في كلام نقرأ الاسلام وهو قوله وجب المصير الى خلفه احتراز عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل ماصح تكلما وتعذر العمل بحقيقته وظاهره انما يصدق على هذا اللفظ لا على هذا حرف (قوله لهما) المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصل والخلفية في المقصود أولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ فاعتبار الاصل والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود أولى وذكر المصنف ان في استدلالهما ما يلائم كلام أهل العربية من أن مبنى المجاز على الانتقال من المألوف الى المألوم فلا بد من امكان المألوم ليحقق الانتقال منه وأجاب بأن الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته وانما يتوقف على صحه اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحه معناه الحقيقي في كلام البلغاء أكثر من أن يحصى بل في كلام الله تعالى أيضا (قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن) فان قيل هذا ظاهر فيما اذا

لا يكفي فيما ذكر وهو ظاهر (قوله وهو قوله وجب المصير الى خلفه) جواب الشرط في عبارة نقرأ الاسلام صار مستعار الحكمه لا ما نقله (قوله المشهور في استدلالهم الخ) أوجب عنه بأن المقصود وان كان هو الحكم لكن إيقاظه بهذا اللفظ هو المقصود لا بدونه وفيه تأمل (قال المصنف وأيضا بناء على ان أصل المتفق) فيه بحث لان كلامه ههنا يدل على أن الاصل عندهما نفس المعنى الحقيقي وقد سبق ان ليس الاصل ذلك عند أبي حنيفة رحمه الله فكيف يستقيم ما أشار اليه فيما مر من دعوى الانقاف فيما هو الاصل والخلف عندهم ويمكن أن يدفع بما أشار اليه الشارح بقوله وما ذكره الخ فتأمل (قال المصنف ممكن في حق البشر كما كان للنبي عليه السلام) المقصود بيان امكان البر في حق الخائف لا غير من افراد البشر والتنظير يفيد ذلك فلا يرد أن امكان الاصل في غير الخائف متحقق في هذا اللفظ لا كبرنا

(فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء أما اذا كان فيه ماء فأرى) أقول انما أرى يق عقيب الجبين بل تراخ كما يدل عليه القائلون قال المصنف رحمه الله تعالى في شرح الوفاية فان لم يذكر البرم فالبر انما يجب عليه اذا فرغ من التكلم لكن موسعا أي بحيث يسع وقت الفراغ لشرب الماء حتى لو لم يسع

في مسألة مس السماء البر وهو مس السماء ممكن في حق البشر كما كان للنبي عليه السلام وان خلف لا شرب الماء الذي في هذا الكوز ولما فيه لا يجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن

كبتاذا كرهها معا فكل منهما يابئ عن الآخر (قلنا موقوف على فهم الاول لاعلى ارادته ذ لاجع بينهما) أى بين الحقيقة والجاز والمعادى المعنى الحقيقي والجازى فيها أى فى الارادة فاذالم يتوقف على ارادة الاول لايجب ان كان الاول وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول مبنى على صحة اللفظ من حيث العربية (فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم أن المراد لازمه وهو عنقه من حين ملكه) فان هذا المعنى لازم للبنوة (فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله بابن لانه احتضار المنادى بصورة الامم بلا قصد المعنى فلا تجرى الاستعارة لتصح المعنى

فماورد فيه ولا نسلم فهم حكم المقيد من المطابق مثلا وجوب تحرير الرقبة المؤمنة فى كفارة القتل من وجوب تحرير الرقبة فى كفارة اليمين والقول بأه يقيدا احتجاب المقيد وفضله وأنه عزيمة والمطلق رخصة وتحو ذلك

لم يكن فى الكوز ماء. وأما اذا كان فيه ماء فارق بقاعدة الماء فى الكوز يمكن فىنبغى أن تبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف بقتل فلانا وهو ميت وقت الحلف لا مكان إعادة حياته وكذا حلف بقتل فلانا الجرحى هذا الجرحى فلنا ابتداء اليمين فى الكوز انعقدت على الممكن فى الظاهر وعند الارادة ما بقى ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف ما اعتقدت أما فى مسألة قتل الميت وقلب الجرحى اليمين وان اعتقدت ابتداء على القدرة فى الجملة لاعلى الامكان فى الظاهر ولم ينعقد اليمين على ما يخلفه الله تعالى فى الكوز كما اعتقدت على حياة يحدتها الله فى الشخص بعدما حذف مع العلم بعونه لانه على تقدير الحلق لا يكون الماء الذى فى الكوز وقت اليمين ولا يقدر لا تسرب الماء الذى فى الكوز ان خلقه الله فيه كما يقدر لاقتان الشخص ان أحياء الله تعالى لان الماء الذى فى الكوز اشارة الى موجودا كونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضى عدمه فليزم انصاف اشى بالوجود والعدم وهو محال (قوله فاذا فهم الاول) أى كون المشار اليه اياه وامتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهى كونه معروف النسب أو كبر سننا من القائل علم ان المراد لازمه أى لازم كونه اياه وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث أطلق الابن على من ليس بابن لا شرا كما فى لازم مشهور وهو العتق من حين الملك وهو فى الابن أقوى وأشهر وذبح بعضهم ان أمه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من أسباب العتق وهى ههنا متأخرة عن الملك لان الملك كان تابعا ولا نسب ثم ادعاء فتثبت البنوة والحكم فى علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجو الا أن المصنف رحمه الله عدل عن ذلك لان العتق ههنا لا سمي الى الا كبر سننا لم يثبت بالبنوة فلا يكون سببا عنها والسبب انما يطلق عن ميبه كما هو (قوله فيجعل اقرارا) جواب لسؤال مقدر تقريره أنه لا وجه لتصح هذا الكلام فى هذا المعنى لانه ان جعل مجازا لانشاء الحرية فالعنى المذكور وهو عتق على من حين ملكه اقرارا لانشاء

منه (قوله وأما اذا كان فيه ماء فارق الخ) اعترض عليه بأن هذا يخالف لما فى الهداية والنهاية وغيرهما من الكتب المشهورة اذ لم يفرق فيما بين مسألة الكوز على الوجه المذكور وهو ان يقول والله لا تسرب الماء الذى فى هذا الكوز فارق قبل مضى قدر من الزمان يسع الشرب وبين مسألة قلب الجرحى ذهابا بل صرح فيهما بان عقاد اليمين وتحقق الحنث فى المسئلة عند الاقامة بعد زمان يسع الشرب لان اليمين ينعقد بالرسالة فى صورة الحنث على ما فى الهداية فى تحقن الاقامة بعد زمان يسع الشرب لان اليمين ينعقد بالرسالة ويستثنى منه زمان تحققة الا عند زفر رحمه الله تعالى كما صرح به فى باب اليمين فى المدخول والسكنى وفى صورة عدم الحنث على ما ذكره الشارح فى تحقها قبل ذلك الزمان فلا مخالفة (قوله لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط الخ) فان قلت الاشارة فى التصور المذكور الى الكوز لا الى الماء لان صورة المسئلة لا تسرب الماء الذى فى هذا الكوز وتقدير الشرط المذكور يقتضى عدم الماء لاعدم الكوز فلا يلزم الانصاف بالوجود والعدم لا بالنسبة الى الكوز ولا بالنسبة الى الماء. قلت لم رد بالاشارة الاشارة الحسية المقارنة لاسم الاشارة بل الاشارة التى فى المعارف وهى ههنا فى اسم الموصول كذا قيل وفيه بحث لان كون الموصولات معارف لا يقتضى الا الاشارة الى ما يعرفه المخاطب وانه لا يقتضى الوجود فالاولى أن يقال الماء الكائن فى الكوز حقيقة فى الموجود فيه مجازى غير لانه المعدوم لا يكون الا فى الموجود (قوله) وذبح بعضهم انى الخ) صورته ما اذا ردت جارية رجل ولا اذعى أنه منه ثبت النسب فتقن الولد فقبل الدعوة كان ملكه تابعا فى الولد ولا نسب ثم دعاه فثبت انه بوهو البنوة فعلة العتق منها علة ذات وصفين أحدهما الملك والثانى البنوة والبنوة متأخرة قبضاف العتق انما أقدم أن البنوة من أسباب

له أن سب الماء عقوب اليمين (٢)

ولهذا

ففيه أن المراد بالقبيل ان كان وجوب المقيد فليس ذلك حكم المقيد على تقدير عدم الحمل وان كان

ولهذا يبطل بالكراه والوهزل ولا يقبل التعليل بالشرط وان جعل مجازا لا قرار فهو كذب محض بمقتضى
لان عتقه بالبنوة مستحيل ولو لم يكن من جهة السيد اعترافا والاقرار يبطل اذا نصل به دليل الكذب
وكيف اذا كان كذبا بيقين فأجاب بأنه مجاز لا قرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحصرية من حين المثلث
حتى لو قال عتق علي من بين ما كنته كان صحيحا فان قيل الاعتراف لم يوجب كذبا فكيف يصح هذا الاقرار
فالجواب انه ان كان صادقا بان سبق منه اعتناق فقد عتق العبد قضا وديانة وان كان كاذبا يعتق قضا
مؤاخذا له باقراره ولا يعتق ديانة والعق قضا لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل أن يكون مجازا عن
الشفقة ونحوها لا بد من النية كما اذا قال هذا أخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة
في النسب فلا يعتق ما لم يبين أنه أراد الاخوة اباؤا فلما احتمل بعد غير نائي عن دليل لان السابق الى
الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا أخي
وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجه وهي أصغر منه سنا هذه بقى قلنا لم يعتبر لانه
اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة تلك بعد ثبوته بل انتفاء حل المحاسبة من الاصل وذلك حقها
لاحقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان
المثلث بعد ثبوته فانه يملك ابنة بالشرع ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قل لعبد يا بني يجب أن يعتق
لتمعذرا ليعمل بالحقيقة وتدين المجاز فلما وسع الشداء لا تضار المنادي وطلب اقباله بصورة الاسم من غير
قصد الى معناه فلا يفترق في تصح الكلام باثباته وجوبه الحقيقي أو المجازي بخلاف الحبر فانه الحقيقي
المخبر به فلا بد من تصحبه بما أمكن فان قيل فينبغي أن لا يعتق بمنزل باقر قلنا حفظ الحر موضوع للعتق وعلم

العتق (قوله ولهذا يبطل بالكراه) تقر في كتاب الاكراه انه اذا كرهه أن يقول لعبيده هذا ابني
لا يعتق عليه والاكراه انما يمنع صحة الاقرار بالعتق لاصحة انشاء العتق (قوله فان قيل الاعتراف لم يوجب
الخ) في افراد هذا القول مع أنه عين ما استفيد من قوله وان جعل مجازا لا قرار الخ بحث ظاهر وان جار
صرفه الى قوله عتق علي من حين ملكه ويحتمل أن يقال لما أبطل الشق الثاني في أصل السؤال بأنه كذب
واستدل عليه باستحالة العتق بالبنوة وعدم وجود الاعتراف من جهة السيد ثم أجاب عنه باختياره
ومنع استحالة المعنى المراد أو رد على الجواب المذكور ما حمله أن الاستحالة وان لم يوجب ذلك الكذب
محقق بناء على أن الاعتراف لم يوجب كذبا فكيف يصح الاقرار فأجاب بأنه يؤخذ باقراره بان لم يكن صادقا
في نفس الامر لعدم التيقن بكذبه القادح في العمل به وعلى هذا ينظم الكلام بلا توهم كما كره فتأمل
(قوله يعتق قضا) وثبتت أمومية الولد لانه نص عليه الذي في شرح الماروف في الوازل لو قال لغلامه
هذا عمي أو خالي أو لأمته هذه عمي أو خالتي يعتق ولو قال هذا أخي أو هذه أختي لا يعتق لان الاحاسم
مشترك بخلاف اسم الخال والعم وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى يعتق أيضا في هذا أخي
(قوله ما لم يبين أنه أراد الاخوة اباؤا) الواو بمعنى أو الى سبيل منع الخلوات الاجتماع مما ليس بلازم في
ثبوت العتق (قوله وفيه نظر) لاننا لم نعلم أنه احتمل بعد بدل العرف يفهم من هذا القول عند اطلاق
الشفقة ويؤيده ما قاله في حاشية المختار الاختاره أبو الليث ان نوى الاعتراف يعتق والافلا ان هذه كلمات
لطف ظاهرا فلا يقع ما العتق اذ لم يشو (قوله فان قيل فيجب ثبوت الحرمة الخ) يعني اذا اعتبر السبب
الى الفهم وجب أن تثبت الحرمة ههنا لانها السابقة الى الفهم (قوله وذلك حقها لاحقه) قال صاحب
الترجح فيه نظرا لانه كما هو حقها كذلك حقه وجوابه بعد تسليم أنه حقه أيضا أن مجرد كونه حقها يكفي

قال وفيه نظر أقول وجهه انما لا نسلم أنه السابق الى الفهم عند تعذر المعنى أو ربما نسق اليه الشفقة
كما يشهد به العرف قال (فان قيل فيجب ثبوت الحرمة الخ) اذا أقول يعني اعتبر السبب الى الفهم ولوجب
أن تثبت الحرمة ههنا لانها السابقة الى الفهم

وفي حل المطلق على المقيد
بالقياس يكون تعسدية
للعدم الاسلي لان الاصل
عدم اجزاء تحرير الرقبة
عن كفارة القتل وقد
أجزأ تحرير المؤمنة
بالنص فبقى غيرها على
ما كان عليه من عدم
الاجزاء (قوله لئلا يلزم
التناقض) ولان الدلالة
القضائية الوضعية مستندة
الى استعمال اللفظ
وارادة معناه فانها تحصل
من العلم بأن هذا اللفظ
المسموع متعين لان بدل
به على المعنى المخصوص
ويستعمل فيه وقد
استعمل فيه وأريد به قال
الشيخ الرئيس اللغوي
بنفسه لا يدل اللفظ ولولا
ذلك لكان لكل لفظ حفا
من المعنى لا يجاوز به
انما يدل بارادة اللفظ
فكان اللفظ يطلقه الا
على المعنى كما عرفت على
ينبوع فيكون ذلك دلالة
تم بطلقه الاعلى معنى
آخر كالدينار فيكون ذلك
دلالة فلذا اذا حمله في
اطلاقه عن الارادة بتي
غير دال على لفظه وأما
الدلالة لتعذر تحصيل اللفظ
فهي من قبيل الدلالة
التفسير القنانية فانها
مستندة الى سور خيالية
مسند اللفظ لا الى نفس
الملفوظ وانما تفسر ذلك

فاعلم أن النص المقيد لا دلالة له على المطاق أو لانه لم يستعمل لا فادة حكم المطلق قط بل انما يستعمل لا فادة حكم المقيد وسبق لذلك المراد

هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة تقع اولاً في المعنى لا لتجسري الاستعارة في الاعلام الا في اعلام يدل على المعنى كقائم ونحوه) ويعتق بقوله باحرا لانه موضوع له فان قيل قد ذكر في علم البيان ان زيد اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة لانه دعوى امر مستحيل قصد الان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما تكون الاستعارة اذا حذف المشبه نحو رأيت اسدا برمي وان كان هذا مخيلاً أيضاً بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد الى الرتبة فعلية هذا لا يكون هذا ابني

استعارة

لانه سبق لاجزاء تحرير رتبة مؤنسة ويكون المقيد هو المقصود (قوله وابطال الحكم الشرعي) فيكون القياس باطلا لان من شرطه ان لا يكون مخالفا للنص (قوله وكيف تقاس مع ورود النص الخ) فيسئل عليه المعدى وجوب القيد لاجزاء المقيد ولا نسلم ورود النص المطلق فيه ودلالتة على عدم

لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد ان يسبح فخري على لسانه عبدى سر يعنى (قوله فان الاستعارة تقع اولاً في المعنى) ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي يعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس بأسد اسداً في استعارة الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسداً ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفاً وهو ما له تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ما له تلك الشجاعة لكن في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالاً في غير ما وضع له وأما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فبني على انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به يجعل افراده قسمين متعارفاً وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا ضمن نوع وصفيه أشهر بها كقائم في اليهود فيجعل قسمين متعارفاً وهو ما له غاية اليهود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ما له غاية اليهود في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ قائم وما ذكره المصنف من انه لا تجزى في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى يستعار اولاً معناه ثم لفظه فقيه نظر لان العلم يدل على معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخميلاً كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد لانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينهما وبين المشبه لاننا نقول المعنى الذي يستعار اولاً للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكلي المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلاً فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول لأمم سواء كان علماً أو غير علم جاز استعارته والا فلا (قوله فان قيل) حاصل السؤال ان هذا ابني من

في عدم تصديقه لتضمنه ابطال حق الغير ولا ينفذ كونه من الاحوال المشتركة (قوله ميل الى المذهب المرجوح الخ) قيل عليه مجرد ادعاء معنى الحقيقة لا يستلزم الميل الى المذهب المرجوح اذ لا بد فيه من اعتبار وضع اللفظ للمعنى الادعائي فما ل الفرق بين المذهبين هو اعتبار الوضع في الاول وعدمه في الثاني ليكون مجازاً عقلياً أو لغوياً أو يؤيده انه قال ثم توسط هذه الاشياء يستعار لفظ الاسد الخ فلو كان مراده المذهب المرجوح لكان المناسب ان يقول ثم يستعمل لفظ الاسد وقد يجاب بأنه قال ميل الى المذهب ولم يقل اختيار للمذهب المرجوح فيكون فيما ذكره نبادر المذهب المرجوح من كلامه ولا شئ في ذلك على ان ادعاء معنى الحقيقة ليس الادعاء استعمال اللفظ فيما وضع له كما لا يخفى وأما قوله يستعار لفظ الاسد فله شاكه والافراد منه الاستعمال كما أشار اليه الشارح (قوله والمذهب المنصور الخ) سياق كلامه ههنا لا يلائم سبباً في التلخيص وشرحه لان المفهوم من كلامه ههنا ان الادعاء على المذهب المرجوح غير الادعاء على المذهب المنصور وان كان باطلاً والمفهوم من كلامه ههنا ان الادعاء الذي ذكره ارباب المذهب المرجوح حق امكن لا يلزمه كون اللفظ حقيقة فليتنامل (قوله فبني على انه يجب الخ) فيه بحث وهو ان القوم انما تعرضوا للجنس في بيان الاستعارة بناء على ان اكثر الاستعارات في الاجناس لا الامتناع ولذا علل المحقق الشريفي في شرح المفتح عدم جريان الاستعارة في الاعلام بأنه مبني الاستعارة على المبالغة في حال المشبه بدعوى انه عين المشبه به وذلك عما يحصل اذا كان المشبه به مشتهراً بوجه الشبه ولا شئ ان الاجناس مشهورة بأوصاف لها حتى ان أسماءها تنبئ عن أوصافها انبأ تاماً وأما الامتناع فقلما تشتهر بأوصاف كذلك والا فاذ اعتبر تشبيه

وجوب القيد حتى يكون على خلاف شرط القياس بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن

اعلم أن الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لاجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظاً ومعنى فالاستعارة لا تجرى في خبر المبتدأ عندهم فقولهم زيد أسديس باستعارة بل تشبيهه بغيره لئلا يتبين على الدليل الذي ذكر في المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيهاً وفي التشبيه لا يعتق فعمل من هذا أهم ٣١٩ لا يجوزون الاستعارة إذا كانت

مستلزمة لدعوى أمر مستحيل قصداً فهذا عين مذهبهما لأن شرط صحة الجواز مكان المعنى الحقيقي (قلنا هذا في الاستعارة في أسماء الاجناس ونسب استعارة أصلية لأنه يلزم حينئذ قلب الحقائق لاني الاستعارة في المشتقات ونسب استعارة تبعية نحو ونظمت الحال أو الحال ناطقة فإن هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب الحقائق وهذا ابني من هذا القبيل) هذا الذي ذكر وهو أن زيد أسديس ليس باستعارة بناء على أن الاستعارة لا تقع في خبر المبتدأ انما هو مخصوص بالاستعارة في أسماء الاجناس أما الاستعارة في المشتقات فانها تجرى في خبر المبتدأ عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة أي دالة استعارة ناطقة للدالة وهذه الاستعارة في خبر المبتدأ لكن ليس في أسماء الاجناس بل في الاسم المشتق

قبيل زيد أسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة أي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب أنه ليس من قبيل زيد أسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابني معناه مولود لي ومخلوق من مائتي فيكون مشتقاً مثل ناطقة ثم أدرج فيه سؤالا آخر وهو ان اتفاق المحققين على أن مثل زيد أسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى أمر مستحيل اجماع على أنه يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب أبي يوسف ومحمد ولا فائز بالفرق بين الاستعارة والجاز المرسل فيكون الجواز خلفاً في الحكم لاني التكلم وأشار الى الجواب بأنهم متفقون على أن مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو يثبت النطق للعالم فعلم أن امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في الجواز على الاطلاق وهذا يمكن أن يجعل معارضة وأن يجعل منعاً مع السند (قوله اعلم أن الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء) مبدل الى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على أنها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعي دخول المشبه في جنس المشبه به يجعل افراده من متعارف وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى أن ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته أمران متناقضان (قوله فهذا عين مذهبهما) فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى أمر مستحيل وعندهما

زيد عمرو في الشكل والهيئة وقصدت المبالغة في التشبيه وادعاء أنه عين عمرو ولو لم يكن شبيهه به قلت رأيت عمرو فانظروا أنه استعارة لكونه علاقته المشابهة وبالجملة المقصود من العدول عن التشبيه الى الاستعارة هو المبالغة في حال المشبه أعني وجه التشبيه حتى كان المشبه يساوي المشبه به في ذلك وذلك يحصل اذا جعل المشبه من افراد المشبه به داخل في جنسه ان كان المشبه جنساً وأجعل عينه ان كان شخصاً (قوله ان يجعل معارضة وان يجعل منعاً مع السند) تقرير الاول أن يقال دليلكم وهو اتفاق المحققين على ان مثل زيد أسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى أمر مستحيل وان دل على ما ذكرتم من كونه اجماعاً على أنه شرط في الاستعارة ان كان المعنى الحقيقي كما هو مذهبهما لكن عندنا ما ينفيه وهو أن اتفاق المحققين على أن مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي اجماع على أن امكان المعنى الحقيقي ليس شرطاً في الجواز على الاطلاق كما هو مذهب الامام وتقرير الثاني أن الالتماس اتفاقهم على عدم جواز الاستعارة في خبر المبتدأ مطلقاً وانما يكون كذلك لولم يتفقوا على أن قولنا الحال ناطقة استعارة وليس فليس (قوله أمران متناقضان) أوجب عنه بأن التناقض ليس بين ادعاء معنى الحقيقة ونصب القرينة بل بين ارادته ونصبها والحق أن الجواب انما يظهر اذا كان المدعى في المذهب المرجوح دخول المشبه في جنس المشبه به بأن يجعل قسمين متعارف وغير متعارف كما ذكر في المطول وأما اذا جعل المعنى الحقيقي مستعاراً للمشبه استعارة الهيكل المخصوص للرجل الشجاع كما ذكرهنا فلا تندبر (قوله فيه بحث لان الشرط على هذا الخ) فديجاب عنه بأن الاشارة في قوله فهذا عين مذهبهما راجعة الى قوله بل يكون

(ولا يخفى أن ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته أمران متناقضان) أقول يريد به الرد على المصنف رحمه الله تعالى لكنه ضعيف لان التناقض ليس بين ادعائه وبين نصب

فيجوزون هذا في خبر المبتدأ أو فرقه ان الاستعارة في خبر المبتدأ تستلزم قلب الحقائق اذا كان خبر المبتدأ اسم جنس أما اذا كان اسماً مشتقاً فلا تستلزم قلب الحقائق نحو الحال ناطقة فلا تجوز في أسماء الاجناس وتجوز في المشتقات وهذا خبر المبتدأ وهو ابني اسم مشتق لان معناه مولود مني فتجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم أنهم يسمون الاستعارة في أسماء الاجناس استعارة أصلية والاستعارة في الافعال والأسماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة انما تقع فيها تبعية وقوعها في المشتق منه وسببها

دلائلهم الواجبة وذلك
 أن قولهم زيد أسد ليس
 باستعارة مع أن قولهم
 رأيت أسدا يرى استعارة
 ليس بنحوي والفرق الذي
 ذكرته في المتن أن زيدا
 أسد دعوى أمر مستحيل
 قصد اختلاف رأيت أسدا
 يرى لاشك أنه فسر قواه
 وما ذكر بعد ذلك أن في
 أسماء الاجناس لا تجرى
 الاستعارة في خبر المبتدأ
 وتجرى في الأسماء المشتقة
 أضعف من الأول
 وفهم أن الأول يفضى
 إلى قلب الحقائق دون
 الثاني أو من من سجع
 العنكبوت لأن قولهم
 الحال ناطقة ليس في
 الاستعارة أدنى من قولهم
 زيد أسد الذي أوجب
 أن أحدهما استعارة
 والآخر ليس باستعارة
 وإنما أذكر هذه
 الاعتراضات في المتن
 لعدم الاحتياج إليها
 قولهم الحال ناطقة لما
 كانت استعارة بالانفاق
 علم أن إمكان المعنى
 الحقيقي لا يشترط صحة
 الجواز وعلى تقدير تسليم
 الفرق بين المشتقات
 وأسماء الاجناس قولهم
 هذا ابن من قيسيل
 المشتقات فيصح فيه
 الاستعارة بلا اشتراط
 إمكان المعنى الحقيقي

عدم الاستعارة فأين أحدهما من الآخر (قولهم يجب أن يعلم أن الجواب الذي أوردته في المتن إنما هو
 على تقدير تسليم زعم علماء البيان) قد تقرر في علم البيان أن محور رأيت أسدا يرى من باب الاستعارة
 بخلاف زيد أسد فإن المحققين على أنه تشبيه يليق بالاستعارة وأن نحو الحال ناطقة بكذا من باب
 الاستعارة بالاتفاق ففهم المصنف من ذلك أن الاستعارة لا تجرى في خبر المبتدأ الا اذا كان مشتقا وبين
 الفرق نحو زيد أسد ونحو رأيت أسدا يرى بأن الأول يشغل على دعوى أمر مستحيل فصدا اذا التصديق
 والتكذيب إنما يتوجهان إلى الخبر الذي فصدا المتكلم اثباته أو نفيه لان التصديق هو الحكم مطابقة
 الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فينصف الخبر بكونه محالا أو مستقيما فيفتقر نحو زيد أسد إلى تقدير ارادة
 التشبيه ليخرج عن الاستعارة إلى الاستقامة بخلاف نحو رأيت أسدا يرى فإنه وإن اشغل على اثبات
 الاسدي به لا يمكنه لم يقع فصدا بل الفصدا إنما هو إلى اثبات الرتبة فلا يفتقر إلى تقدير ارادة التشبيه
 للتصحيح وبين الفرق بين ما إذا كان الخبر جامدا وبين ما إذا كان مشتقا بأن الأول يشغل على قلب الحقائق
 وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فإنه لا يشغل الاعلى اثبات وصف الحقيقة
 ليس بثابت لها ثم اعترض بأن الفرق الأول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد
 أوله بقصد فلا بد من التأويل ولان الاستعارة بما يشغل على دعوى أمر مستحيل فصدا مثل رى أسد
 وتكلم بدرو لان المحال ربما يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة المانعة على عدم
 ارادة تبينه في الواقع وبأن الفرق بين الجامد والمشتق أنه من الفرق الأول لان الجامد يفرق بين ما ثبت
 ضمنا وبين ما ثبت فصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من
 لزوم قلب الحقائق في الأول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استعماله في المحال ليست أدنى من
 استعماله في الانسان سواء معنى قلب الحقائق أو لم يسم على أن انقلاب الحقائق معناه عند المحققين
 انقلاب كل واحد من الواجب والممكن والممتنع إلى الآخر ولا شك أن نطق المحال بمنع فإثباته بكون
 جعل الممتنع ممكنا هذا تقرر بكلام المصنف وأنا أطلع على حقيقة المحال بأن أحسن لك كلام علماء
 البيان في هذا المقام اعلم أن الاستعارة عندهم افتتان على حيث يستعمل المشبه في المشبه ويجعل
 الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه لولا القرينة حتى لو كان المشبه مكرر اللفظ كما في زيد
 أسد ولقيني منه أسد ولقيت به أسدا أو تقدير مثل أسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا
 اعتبار بكونه خبر مبتدأ أو غير ذلك حتى ذهبوا إلى أن قوله تعالى حتى يقين اكم الخيط الابيض من الخيط
 الاسود من القبح بواسطة قوله من الفجر يخرج من باب الاستعارة إلى باب التشبيه في مثل زيد أسد يجب
 أن يجعل على حذف ارادة التشبيه لا ممتنع حمل الاسد على زيد وأما نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت

تشبهها إلى عدم جواز الاستعارة عند الاشتمال على دعوى أمر مستحيل فصدا وهو مردود بأن كونه
 تشبيها ليس مذهبه أو الالم يكن مجازا كما هو المشهور مع أنه مجاز اتفاقا غايته أنه لغو عندهما لا يثبت به
 العنى خلافاً على أن سوق الكلام أب عنه (قوله ويجعل الكلام خلوا عن المشبه الخ) ليس المراد
 بكون الكلام خاليا عن المشبه أن لا يكون له ذكر في الكلام أصلا بل على وجه ينبئ عن التشبيه سواء
 كان على جهة الحمل نحو زيد أسد أو لا كلعين الماء بدليل أهم جعلوا نحو قوله قل زر أزراره على القهور
 استعارة كما صرح به في حاشية الكشاف وغيره مع اشتغاله على ذكر الطرفين (قوله أو تقدير) ينبغي أن
 يزيد عليه قوله أو منوياً بالان المشبه إذا كان مراد في الكلام ولم يمكن تقديره في نظامه على وجه لا يتحمل
 نظامه كما في قوله تعالى وما يستوى البحران هذا عذب قرأت سبحان ربه وهذا ملح أجاج الآية يخرج

القرينة بل بين ارادته وبين نصبها قال

الحال بكذا فاستعارة قطع الان المشبهه متروك بالكليته وهو لا لانه التي شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له
 بتل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا النبي من قبيل زيد اسد لان قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تأويل
 الابن بالمشتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن في نبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون
 استعارة تبعية الا ان علماء الأصول يسمون منه مجازا كما هو مصطلح بعض أهل السبيل ونحن نقول هو
 استعارة بتفسير الجمهور أيضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لاقى معناه الحقيقي
 ليقتصر على تقدير اداة التشبيه بدليل قوله زيد اسد على أي مجترى سائل والطير أغرية عليه أي باكية
 ونحن قد اخلصنا ذلك في شرح التلخيص فهذا النبي معناه هو معنق من حين ملكته كالابن فترك المشبه
 وأطلق عليه اسم المشبه به (قوله مسئلة) المجاز المقترن بشئ من اداة العموم كالعريف باللام ونحوه
 لا خلاف في أنه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من أنواع المجاز كالمجول والسبية والجزئية ونحو ذلك أما اذا
 استعمل باعتبار أحد الأنواع كاللفظ الصاع المستعمل فيما يحل فالصحيح أنه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما
 سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية أو المجازية
 وقد يستدل بأن عموم اللفظ إنما هو لما يلحق به من الدلائل لا لكونه حقيقة والالكان كل حقيقة عاما
 والجواب أنه يجوز أن يكون المؤنر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها أن لا يكون لها دخل
 في التأثير ولو سلم فيجوز أن يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز أو يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض
 الشافعية أنه لا يعم حتى اذا أريد المعوم انفا لا يثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة
 تندفع بأرادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى وأجيب بأنه ان أريد الضرورة من جهة المتكلم في
 الاستعمال بمعنى أنه لم يحد طر يقالنا اديه المعنى سواء فمنوع لجواز أن يعدل ان المجاز لا غراض سندكرها
 مع القدرة على الحقيقة ولان المتكلم في اداة المعنى طرفين أحدهما حقيقة والاخر مجاز يختار

الكلام عن الاستعارة الى التشبيه (قوله من قبيل زيد اسد الخ) قبل عليه لو كان من هذا القبيل لكان
 تشبيها فيلزم ان لا يعنى الابن أجيب بأن الشارح صدد تحقيق تركيب هذا النبي على مقتضى ما ذهب
 اليه أهل البيان غاية الامر انه يقتضى حينئذ ان لا يعنى الابن فيكون نزيه بالمذهب أبي حنيفة رحمه الله
 على أنه بعد هذا يرجح قوله ونحن نقول (قوله بدليل قوله زيد اسد على الخ) رده المحقق الشريف
 في حواشي المطول حيث قال هذا الاستدلال يشعر بأن أسد النبي مستعمل في مفهوم مجترى
 وسائل فلا يتصور حينئذ تشبيه فضلا عن الاستعارة بل يكون من اطلاق اسم الملتزم على الملتزم ثم ان
 استعمال الاسد في معناه الحقيقي لا ينافي تعلق الجارئة اذ الوحظ مع ذلك المعنى على سبيل التبع ما هو لازم
 له ومفهوم منه في الجملة من الجارئة والصورة هذا نبيذ من كلامه ومن أراد التفصيل والنوضح فليراجع
 مسئلة (قوله لا خلاف في أنه لا يعم الخ) لا شك ان المجاز موضوع للمعنيين المجاز بين موضعين نوعيين فهو
 بالنظر الى الوضعية بمنزلة المشترك فمن جوز عموم المشترك ينبغي أن يجوز هذا أيضا فدعوى عدم
 اطلاق فيما ذكره محل بحث (قوله وقد يستدل بأن عموم اللفظ الخ) قبل وجه الاستدلال أن
 الحقيقة ليس لها دخل في العموم لانه اللفظ المستعمل فيما وضع له وكذا المجاز ليس له دخل فيه ولا في تشبه
 فعلم أن العموم والخصوص إنما يثبتان بادئتها وليس لكون اللفظ حقيقة أو مجازا دخل فيه وحينئذ يندفع
 جوابه وأنت تشير بان الجواز إنما هو عن الاستدلال على التفرق السابق ولا يستقيم فيه التوجيه
 المذكور اذ لو حمل قوله لا لكونه حقيقة على نفي مدخلة الحقيقة لربح قوله والالكان كل حقيقة عاما
 وان أريد أن ههنا تفرق آخر لا ينافي عليه الجواب فليس فيه قدح لما ذكره الشارح (قوله ولان المتكلم الخ)
 (ولان المتكلم في اداة المعنى طرفين أحدهما حقيقة والاخر مجاز الخ) أقول هكذا ردت

المقيد أو غيره وجوابه أن
 النص في المطلق يدل على
 وجوب تفرق الرتبة سواء
 وجد فيه المقيد أو لم
 يوجد وان لم يدل على
 تعيين رتبة لا يجوز أن
 يثبت بالقياس وجوب
 المقيد لكونه ابطالا لحكم

في المقيد التوفي في غيره
 الخ) يعني أن بذكر القيد
 يفهم أن عدم اجزاء غير
 المؤمنه بان على ما كان
 عليه من العدم الاصل
 (قوله ودلالة المطلق عليها
 ضمنية الخ) أما عنده
 فلان دلالة بالقصد انما
 هي على حصة غير معينة
 محتملة لخصص كثيرة على
 سبيل البديل دون الشمول
 لكون ام الجنس عندهم
 موضوعا للماهية مع وحدة
 لا بعينها وأما عندنا فلان
 دلالة ليست الا على
 نفس الحقيقة لما انها
 موضوعة لها من حيث
 هي وانما يستفاد الفرد في
 مظانه من التنوين بدليل
 اطلاقه بدونها على
 الواحد والكثير (قوله
 بقطبي الخ) أي قطبي
 الدلالة سواء كان عام من
 جهة أخرى أو لا سواء
 كان قطبي الثبوت كما في
 الكتاب أو تظنيبه كغير
 الواحد بالنسبة الى مثله
 دون القياس ولك أن
 تخصص المبحث بالكتاب
 لان البحث عن عوارضه
 والمقصود بالبيان هو
 أحواله في الباب (قوله
 حتى يقيد ثانيا) اشارة
 الى أن جعل المطلق على
 المقيد بالقياس بعد جعله
 عليه أو لا بالقطبي كما في
 انحاء الحكم وورد انبه

أهم ما شا. بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبار ومحاسن الاستعارات الموجبة. زيادة البلاغة في الكلام أي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يتخيل عليه المبرز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان أريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى أنه لما عذر العمل بالحقيقة وجب العمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واختلاف اللفظ عن المراد فلان سلم أن الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فإنه يتعلق بدلالة اللفظ واردة المتكلم فعند الضرورة الى جعل اللفظ على معناه المجازي يجب أن يعمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة أن عامافعام وان خاصا لخاص بخلاف المقتضى فإنه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات للعموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق أن العموم اغما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع فلنا المراد بالوضع أعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم التكررة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم أن القول بعدم عموم المجاز في المثل في كتب الشافعية ولا يتصور من أحد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الزمعة الا يزيدوا وتخصبصهم الصاع بالمطعم مبنى على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل أصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يبدل على جميع افراد مرادة بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لا يجل المعنى الخاص فكذلك لا يجل المعنى العام وانما يبالغه بعض الملازمة

الفرق بين الدليلين حتى قيل الصواب في العبارة فان للمتكلم أولان المتكلم بلا واو وما قيل من أن معناه جعلوا للمتكلم فيه طريقين فخاله الاجماع بعيد لا يفهم من العبارة فلا يلتفت اليه وغاية ما يقال ان محصل الدليل الاول تجوز العدول الى المجاز لا لغرض مذكورة فيما بعد وما صل الثاني ان المتكلم فاعل محتمل فجاز أن يختار أحد الطرفين وان أغض عن الاغراض المذكورة (قوله غير ملفوظ) ولا مقدر كما صرحوا به فلا يرد جواز أن يكون المقدر ههنا لفظا عاما وقد يقال الفرق المذكور غير مفيد فانهم يستدلون في المقتضى بكونه ضروريا على عدم العموم والكلام على هذا الاستدلال وأما الاستدلال عليه بأن المقتضى لازم عقلي الخ) فهو استدلال آخر وليس سوف استدلال بعض الشافعية على عدم عموم المجاز على هذا الاستدلال اللهم الا أن يقال ما آل قوله بخلاف المقتضى فإنه لازم عقلي الخ هو الفرق بين الضروريتين ولا يلزم من كون أحدهما دليلا على عدم العموم كون الآخر كذلك فليتنامل (قوله قلنا المراد بالوضع الخ) فيه بحث لان الوضع النوعي قسمان وأحد قسميه الذي هو المعبر في العموم ليس يتحقق في المجاز وقد سبق تحقيقه فارجع اليه والاستدلال بالتكررة المنفية ضعيف لانها ليست مجاز لما سبق من انها مستعملة فيما وضعت له فالصواب في الجواب أن يقال العموم اغما يستفاد من الصيغة ولا يجاز فيها بل التجوز في المادة ولا عموم بحسبها (قوله مما لم يجده في كتب الشافعية) ولم يقل

العبارة في النسخ وانظروا أن هذا الكلام اعادة لما سبق بطريق أوضح فكان حق العبارة أن يكون هكذا فان للعموم الخ أولان المتكلم بلا واو (ل) بخلاف المقتضى فإنه لازم عقلي غير ملفوظ الخ) أقول اعترض عليه بأن اللفظ أعم من أن يكون ملفوظا أو مقسدا راجعا الى النجاة فجاز أن يكون المقدر ههنا لفظا عاما وليس بشئ لانه اذا كان مقتضى كما أشار اليه الشارح بقوله فإنه لازم عقلي فان المقدر في حكم الملفوظ بلاتلاف وانما الخلاف فيما يقتضيه الكلام ضرورة بحسب بلا تقدير في النظم كالزمان والمكان والمنعول قال (قلنا المراد بالوضع أعم من الشخصي والنوعي الخ) أقول فيه بحث لان الوضع النوعي المعبر في العموم ليس بالمعنى المعبر في المجاز والاستدلال بعموم التكررة المنفية ضعيف لانها ليست

الضرورة من جانب السامع لتصح الكلام على مامر (قوله مسئلة) لانزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كما استعمال الادوية عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا أما اذا اشترط في المجاز قرينه مانعه من ارادة الموضوع له فظاهر وأما اذا لم يشترط فلا ن اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وإنما النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بأن يكون كل منهما متعلق بالحكم مثل أن نقول لا نقل الاسد والاسدين أو الاسود ونريد السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا وانما تحقيق أنه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع وهو بالنظر الى الوضعية بمنزلة المشترك فن جواز ذلك جواز هذا ومن لا فلا وأما ارادة المعنيين في الكتابة على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت أن مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا يقال المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لا نقول هو مشروط بأن يكون الكل موجودا متحققا له اسم وحده لا زما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع

الامام الشافعي بعموم المجاز لما قال بارادة جميع المطعومات وأما التصييص بالمطعم فلما ذكره الشارح (قوله فهو مجاز بالاتفاق) اعترض عليه في فصول البدائع بأن المنصوص في كتب الشافعية أن مذهبه أن اللفظ ظاهر في المعنيين بل حقيقة فيهما كافي المشترك حيث الحق المعنى المجازي للوضع النوعي للعلاقة بالحقيقي وكونه مجازا فيه مما يختار ابن الحاجب فكيف ادعى الاتفاق في المجازية (قوله وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجاز الخ) اعترض عليه جدي في فصول البدائع أن اللفظ اذا كان مجازا لم يكن يدمن القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي اما عن نفسه فلا يكون مرادا أو اما عن وحدته فدل على أن وحدته معتبرة في الوضع ومعها ودة من جملة المعنى الموضوع له فالارادة بدونها ليست ارادة للمعنى الحقيقي هف وأيضا وان لم ينافيها ارادة المجازي لم يتحقق الصرف وقد اعترف به الشارح وان ما فيها امتناع اجتماعهما ويمكن أن يجاب باختيار ان القرينة صارفة عن وحدة المعنى الحقيقي بمعنى انها تدل على أنه ليس يراد وحده ولا يلزم من هذا دخول الوحدة في الموضوع له بل المتبادر من اضافة الوحدة الى ضمير المعنى الحقيقي خروجها عنه ثم الصرف بواسطة القرينة لانساقا ارادة المعنى المجازي لارادة الحقيقي فلي تأمل (قوله والتحقيق أنه فرع الخ) فيه بحث وهو أن اللفظ بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع وضعا معتبرا في الاشتراك ولهذا قال بمنزلة المشترك ثم ان عدم جواز الجمع في المشترك ليس بدليل عقلي حتى يصح التفريق بل بحسب اللغة كما صرح به فيتمهل أن لا يثبت الجمع في المشترك في اللغة ويثبت فيما هو بمنزلة المشترك (قوله لا يقال المعنى الحقيقي جزء الخ) جوابه انه ان سلم الجواز المذكور فلا يقدح فيما نحن فيه اذ ليس كل واحد من المعنيين حينئذ مرادا باللفظ بل اراد به معنى واحد يتركب من المعنى الحقيقي والمجازي ولم يستعمل اللفظ في واحد منهما بل في المجموع مجازا وليس هذا محل النزاع ههنا وأما ما ذكره من الجواب فيرد عليه أن المتاعين منعوا جواز الجمع مطلقا والجواب المذكور يقتضي أنه اذا وجد ارتباط بين المعنى الحقيقي والمجازي يجعلهما معنى واحدا عرفا بقصد اليه بارادة واحدة في استعمال الالفاظ كافي صور التغليب جازا لجمع بينهما مع كون هذه الصور أيضا من المتنازع فيه على ما دل على ما سبق اهم مسئلة في ما وضعت له والصواب في الجواب ما أشار اليه الشارح في أول البحث أن

من أعظم الكبائر الخ) هذا هو الفرق في السبب معنى وأما صورة فلان الظهار واليمين غير القتل والفسق في الحكم أمام عسني فلان جواز الاطعام في الظهار وصوم الثلاثة في اليمين عند المجز ميني على نوع يسر ليس في القتل وأما صورة فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم فقط على الترتيب وحكم الظهار وجوب البرم الكفارة بأحد الثلاثة من الاطعام والكفارة وتحرير الرقبة ثم صوم ثلاثة أيام ان لم يجد تلك الثلاثة (قوله أتم قد تم الرقبة بالسلامة الخ) نقض لما مر من دليل اجراء المطلق على اطلاقه من أن أعمال الدليلين واجب وفي حيل المطلق على المقيد ابطال المطلق وأعمال المقيد بدانكم أبطم المطلق في تقييدكم الرقبة بالسلامة مع جريان الدليل في هذه الصورة ولا يخفى أنه موجه واقع في مورده وان جمع له في المحصول جوابا عما نقول ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتناق أي رقبة شاء من رقاب الدنيا فودل القياس على أنه لا يجزئه الا المؤمنة

لكن دليلا على زوال اليكئة الثانية بالنص فيكون القياس ناصحا هو غير جائز ويندفع بما ذكره المصنف رحمه الله تعالى (قوله ليس في

والمشيرة فالنق عناننى
 عنهما ثم الاستدلال به
 يتوقف على ضبط التاريخ
 فان لم يضبط انتصب
 معارض القول في خمس من
 الابل شاة ويجرى فيهما
 حكم المعارضة وقضية
 الاحتياط وكون الثاني
 في الوجوب والاول في
 الاباحه كل منهما يوجب
 عموم الايجاب ويمكن
 الجواب عنه بأن العموم
 ليس على صرافته بالانتاز
 لتخصيص غير الساعه منه
 فيترجح حديث العوامل
 بقوة الدلالة حيث هذا
 على مذهبتنا وأما من قدم
 الخاص على العام مطلقا
 فالامر عنده ظاهر (قوله
 قيدتم بقوله واشهدوا
 ذوى عدل منكم الخ)
 ممنوع فان الفاسق أهل
 للشهادة عندنا غير أنه
 لا يظهر شهادته عند
 الدعوى ويجب عدم
 قبولها أو يكون عزيمة
 على الخلاف فلا قبلها
 منه امتثالا لقوله تعالى
 ان جاءكم فاسق بنبأ
 فتبينوا أى اطلبوا بيان
 الامر واكتشاف الحقيقة
 ولا تعتمدوا قوله (قوله حكم
 المشترك التأمل فيه)
 أى بالنظر في الأدلة
 والامارات وهي قد تكون
 في نفس صبغته كالتسوية
 فان جواهر حروفه أنسب
 لبعض لاماتين عن الجمع كالمقراة والقربة لا اجتماع الماء والناس وعن الانتقال كما يقال

المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتبارى محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ
 الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الاذى والسبع ثم الحق أن امتناع استعمال
 اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه
 عقلا بوجه الاول أن المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر والتابع مر جوح بالنسبة الى المتبوع
 ولا يعقده ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثاني أن المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشئ
 الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله ومجاوزا لابه الثالث أنه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى
 الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو محال الرابع أن الحقيقة توجب الاستغناء
 عن القرينة والمجازي يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي المزومات الخامس أن اللفظ
 للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز لا آخر كما يمتنع استعمال
 الثوب الواحد بطريقتي المثلث والعارية بل كما يمتنع كإسداء شخصين ثوبا واحدا في آن واحد بلية كل واحد
 منهما بتمامه على أنه ملك لاحدهما عارية لا آخر والكل ضعيف أما الاول فلانه لا نزاع في رجحان
 المتبوع اذ ادار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع أيضا مثل
 رأيت أسدين رمى أحدهما وبقرت الاخر ولا يخفى في جواز ارادة التابع فقط بجمونة القرينة فضلا
 عن ارادته مع ارادة المتبوع وأما الثاني فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق

عليه الاعتراض فبئس أمل (قوله وبالجملة لم يثبت في اللغة الخ) وأما قول أهل التفسير في قوله تعالى لفتحنا
 عليهم بركات من السماء والارض أى من جميع الجهات وكذا في قوله تعالى من بين أيديهم ومن خلفهم
 فليس حلا على ذكر الجزاء واردة الكل بل على ذكر المفيد واردة المطلق وقد يناقش فيما ذكره بأنه
 استقرأ النقي وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود (قوله انما هو من جهة اللغة) قيل والحق أن
 الجمع بينهما كما لا يجوز لغة لا يجوز عقلا وذلك لان ارادتهما جميعا لا يتخلوا ما أن يكون من حيث ان
 أحدهما حقيقة والاخر مجازا م لا فان كان الثاني فليس مما نحن فيه وان كان الاول فلا بد من توجه
 المذهن الى أحدهما حقيقة والى الاخر مجازا وكل منهما قضية والمذهن لا يتوجه في حالة واحدة الى
 كمين بانفاق العقلا انما اختلف فيه توجه المذهن الى تصور من (قوله الاول ان المعنى الحقيقي متبوع)
 فيه بحث لان هذا الدليل لا يجزى فيما اذا كان اللفظ مشترك بين المعنيين اشتراكا لفظيا ويراد به
 عين أحد المعنيين ولازم المعنى الاخر اذ ليس ذلك المعنى متبوعا لهذا اللازم فيكون أخص من الدعوى
 اللهم الا أن يخص الدعوى أيضا (قوله فضلا عن ارادته مع المتبوع الخ) قد يناقش فيه بأن النخاعة صرحوا
 بأن هل المقضية للفعل قد تدخل على جملة اسمية ليس فيها قول أسلا يجوز بد قائم ولا تدخل على اسمية
 خبرها فعمل فلا يجوز هل زيد قام وفر قوابلها اذ ارات الفعل في خبرها تكثر عهدا يالحمى
 وحثت الى الالف المألوف وعاقته ولم ترص بافتران الامم بينهما بخلاف ما اذا لم تره في خبرها فاما ناسلت
 عنه ذاهلة كذا ذكره الشارح في المطول ومن ههنا يعلم أن جواز ارادة التابع بدون المتبوع لا يقتضى

العموم انما يستفاد من الصبغة ولا يجاز فيها بل يجوز في المادة ولا عموم بحسبها فبئس أمل قال (أما
 الاول فانه لا نزاع في رجحان المتبوع الى قوله فضلا عن ارادته مع المتبوع) أقول قيل لا يلزم من جواز
 ارادته منفردا عن المعنى الحقيقي جواز ارادته في حالة الافراد لعدم المزاحم وهو المتبوع بخلاف حالة
 الاجتماع فشوله فضلا عن كإبني وليس بشئ لا تتفاء الغفلة عن معنى التبعية فان مراد الشارح أن
 التابع مع ضعفه اذا جاز ارادته بالاستقلال بواسطة القرينة فلان يجوز ارادته بالتبعية بها أولى تحقيقا

وهو اما عقلي وهو ان المقصود تعرف براءة الرحم بدليل أن العدة لا تجب الا بعد الشغل أو وقوعه والمعرفة هو الحيطن أو نقل كقوله عليه السلام طلاق الامة ننان وعدتها حبضستان (قوله ولا يستعمل) بيان حكم من أحكام المشترك مع الاشارة الى دفع ما عسى أن يقال أي حاجة الى التأمل فيه وترجيح بعض المعاني على بعض به لم لا يجوز أن يحمل على كل واحد من المعاني ويظهر من كلام صاحب الهداية رحمه الله أنه جوز ذلك في النبي دون الاثبات حيث قال ومن أوصى لمواليه وله موال أعنتهم وموال أعنتوه فالوصية باهالة لان الجهة مختلفة فصار مشتركا فلا ينتظمهما لفظ واحد في موقع الاثبات بخلاف ما اذا حلف لا يكلم موالى فلان حيث يتناول الاعلى والاسفل لانه مقام النبي فلا تنافي فيه ومنهم من يسوزه في الجمع دون المفرد وعن الشافعي رحمه الله تعالى أنه ظاهر فيها يجب الحمل عليها عند التبرد عن القرآن وهذا معنى محوم المشترك عنده فالعام عنده قسمان قسم منفي الحقيقي وقسم

اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى وأما الثالث فلا بالناسم أن ارادة غير الموضوع لغو يجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز أن يراد المجموع ويكون كل منهما اذا اختلف المراد وأما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه أن المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي في نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي أيضا وان أراد أن المجازي يقتصر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت أن محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي أي الذي ينصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال فلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينه دالة على أنه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخل تحت المراد وأما الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه مبني على أن استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الجنتين في مكان واحد يشغله كل واحد منهما بتمامه محال عقلا فنأين يلزم منه استعماله اطلاق اللفظ و ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضحا وتمثيلا لمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استعماله ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على أن لا يجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا

جوازها معه وانت شير بان هذا كلام تخيلي ولا يفيد امتناعا عقليا (قوله من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى) قيل عليه المستدل ما قال بالحلول حقيقة بل قال بمنزلة المحل فكأنه قال كالأيتصور حقيقة الحلول لا يتصور ما هو بمنزلة فهذا وجه اقتناعي يفيد الظن وهو يكفي في مثل هذا المقام وأجيب بأن الكلام في الاستدلال عقلا وما ذكره لا يفسده (قوله وهو لا ينافي في نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي أيضا) فيه بحث من وجود الاول أن المفهوم من كلامه أن وجود العلاقة كاف لارادة المعنى المجازي من غير اشتراط قرينه مانعة وفيه رفع الثقة عن الحقائق وجوابه أن رفع الثقة عن الحقائق انما يلزم لو كان المنفي في ارادة المعنى المجازي اشتراط أصل القرينة وأما اذا كان اشتراط القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فلا تنافي أنه يقتضي أن يتحقق ارادة المعنى المجازي من غير أن يكون اللفظ مجازا وهو منافي لقوله الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده واستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فيكون مجازا اتفاقا وانت شير بان الشارح أشار الى محصل هذا السؤال بقوله فان قيل الخ الثالث أن مراده بالاتصال بالمعنى الحقيقي ان كان ارادته معه فارادة المعنى المجازي لامعه خارجة عن القسمين وان كان اشتماله على العلاقة لم يبق للتفسير فائدة اذ كل معنى مجازي كذلك وجوابه أن التفسير للتوضيح على أن فيه دفع توهم أن يراد بالمعنى المجازي المعنى المنسوب الى المجاز أعني كون اللفظ مجازا وهذا القدر يكفي في دفع اعتراض الاستدراك الرابع أن كون اللفظ مجازا لازم لارادة المعنى المجازي سواء أريد وحده وهو ظاهر أو مع المعنى الحقيقي لما قال من أن الموضوع له هو وحده فهو في المجموع مجاز وكل ما هو شرط للازم شرط للملزوم فتكون القرينة المانعة شرطا لارادة المعنى المجازي مطلقا وجوابه أن المراد منع اشتراط القرينة المانعة لارادة المعنى المجازي من حيث هي وأما اشتراطها من حيث استلزامها للمجاز به فقد أشار اليه بقوله فان قيل الخ (قوله فلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده الخ) فيه بحث لان الوحدة اذا لوحظت في الوضع يلزم من اشتغالها تنافيا وهو الا فلا صرف ولان الصرف ان وجد فلا موضوع له وان لم يوجد فلا مجاز وقد عرفت جوابه في صدر البحث (قوله بطريق الملك والعارية محال شرعا) أما استعارة الراهن ثوب الراهن من المرتهن فمجاز وتصرف بالملكية ولذا لا يصح المرتهن ولا يسقط الدين بهلاكه (قوله على أن لا يجعل اللفظ الخ) فيه بحث لان ذلك الاستدلال ليس مبني على كون اللفظ

مختلف الحقيقة (قوله من عرف سبب وقوع الاشتراك) اشارة الى أن السبب هو الابتلاء لان الواضع هو الله تعالى على الرأى الصحيح أو

فاجلده لانه ار يدبها ما وضعت له ولا المس باليد بقوله تعالى اولامستم النساء لان الوطء وهو المجاز مراد بالاجماع اعلم ان لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل وهو المعتنق مجاز في معتنق المعتنق فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معتنق المعتنق مع وجود المعتنق

قصدا للايهام وليس هو اشارة الى لزوم كون كل منهما مراد او غير مراد في حالة واحدة لانه صرح به بقوله فكل وضع يوجب الخ فوجب ان يكون هذا اشارة الى شئ آخر على ما ذكره السيد الشريف رحمه الله تعالى (قوله كما ذكرنا الخ) من ان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اي المعنى الذي خص به اللفظ وهو باطل فيسئل عليه هذه مغالطة منشؤها اشتراك لفظ تخصيص الشئ بالشئ بين قصر التخصيص على التخصيص به كما يقال فيما زيد بالقيام وبين جعل التخصيص منفردا من بين الاشياء بالتخصيص للتخصيص به كما يقال في اياك نعبد ومعناه تخصيص العبادة في ضمير الفصل انه تخصيص المستد اليه وخصه بصيت بالذ

ايكون استعماله فيه بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا فطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له (قوله فلا يستحق) او ردي المن من فروع الاصل المذكور ثلاثة لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمنع ارادة الحقيقة كاللامسة في قوله تعالى اولامستم النساء ار يدبها الوطء مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فعنده المراد بها المس باليد ولا صحة لتيمم الجنب قلنا اراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم على ان المراد الوطء ويحل تيمم الجنب والمس باليد ولا يحل ذلك لانا نقول لان سلم ان مثل ذلك مخالف للاجماع وانما يكون لو رفع امر امتنقا عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولنا بالعدم حتى يمنع مخالفته واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما في مفرد النحر ار يدبها حقيقة فلان يراد غير هاهن المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في السكر منها بدليل آخر من اجماع اوسنة فان قيل لم لا يجوز

حقيقة ومجازا حتى يستقيم ما ذكره بل على ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ الذي هو بمنزلة الملك له والمجازي الذي بمنزلة العارية فلا تقر بلسان ذكره (قوله كاللامسة الخ) قدم هذا التفرع في البيان مع انه ثالث الفروع في ترتيب المصنف لمزيد مناسبة بحث المجاز واعتراضه بان تعليل الاصل رجحان المتبوع على التابع لا يناسب هذا التفرع لانه يدل على عدم جواز ارادة المجاز مع ان المراد في هذا الفرع المعنى المجازي ووجب بان معنى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معان المعنى الحقيقي اذا اريد لا يراد المعنى المجازي وبالعكس ولما كان الاول سابقا في الاعتبار تعرض له بقوله لرجحان المتبوع على التابع واكتفى في الثاني الذي هو عكس الاول بالانقضاء ضمنا وفسر التوعين الاولين على الاول والثالث على الثاني (قوله وفيه بحث لان منهم الخ) قبل عليه الخلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق بخاز وقوع الاجماع بعد الخلاف مع ان العلماء نقلوه فالحمل عليه اولى ووجب بان احتمال وقوع الاجماع بعد الخلاف لا يكتفي للمستدل على ثبوت المعنى المجازي بالاجماع واما نقل العلماء فعارض بنقل الخلاف الذي ثبت عند الشارح (قوله لانا نقول لان سلم ان مثل ذلك الخ) قال في فصول البدائع مثله صرف عند الخلافين جزما على ان السكوت فيما عمو به البلوى بيان لاسمي في الصحابة على ان

لتابعية والمتبوعية قال (اوردي المن من فروع الاصل المذكور ثلاثة الخ) اقول ان قيل لا يصح تفرع الفرع لثالث على ذلك الاصل لان قول المصنف رحمه الله تعالى لان الوطء وهو المجاز مراد بالاجماع لا يلائم قوله لرجحان المتبوع على التابع لانه يدل على عدم جواز ارادة المجاز قلنا معنى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معان المعنى الحقيقي اذا اريد لا يراد المعنى المجازي وبالعكس ولما كان الاول سابقا في الاعتبار تعرض له بقوله لرجحان المتبوع على التابع واكتفى في الثاني الذي هو عكس الاول بالانقضاء ضمنا وفسر التوعين الاولين على الاول والثالث على الثاني هكذا يجب ان يعلم هذا المقام قال (لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة الخ) اقول يعني ان الحمل على المس ونحوه تيمم الجنب مخالف لاجماعهم على هذا المجموع المركب من القول بالوطء وحل تيمم الجنب والقول بالمس وعدم حله وهو يسمى بعدم القائل بالفصل ويطلق عليه الاجماع المركب وتقرير الجواب اننا نستعرف في مباحث الاجماع ان مثل ما ذكرنا يكون مخالفة للاجماع ومردودا اذ رفع امر امتنقا عليه وههنا ليس كذلك اذ عدم القول بان المراد المس مع جواز التيمم قولنا بالعدم ليجتمع مخالفته (قوله واما ان يتحقق ارادة الحقيقة)

دون بن بنيه امد دخول بن

البنين في الامان في قوله
آمنونا على اولادنا فلان
الامان ملحقن الدم فيبنى
على الشبهات وفي هذه
المسئلة روايتان (ولا جمع
بينهما بالحنث اذ ادخل
حافيا او متنهلا او راكبا
في لا يوضع قدمه في دار
فلان لانه مجاز عن
لا يدخل فيحنث كيف
دخل فهذا من باب عموم
المجاز) اعلم انه تذكر
هنا مسائل نترامى انا
جعلنا فيها بين الحقيقة
والمجاز اولها اذا حلف
لا يوضع قدمه في دار فلان
يحنث اذ ادخل حافيا او
متنهلا او راكبا

أى ذكرته وحده وهذا
هو المراد بتخصيص اللفظ
بالمعنى أى تعينه لذلك
المعنى وجعله منفردا بذلك
من بين الاقفاط وهذا
لا يوجب أن لا يراد باللفظ
الا هذا المعنى فله خصم أن
يختار أنه موضوع لكل
واحد من المعنيين مطلقا
أى من غير اشتراط انفراد
أو اجتماع فيستعمل تارة
في هذا الموضوع له من
غير استعمال في الآخر
وتارة مع استعماله فيه
والمعنى المستعمل فيه في
الحالين نفس الموضوع
له فيكون اللفظ حقيقة
ورد اما أولا فلان الاصل
في اللغة أن يدخل البناء

أن يراد بالملازمة مطلق المس شامل للوط وغيره بانجر مطلق ما يحتمر العقل فيثبت الحكم في
الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا
قرينة ولو سلم تخارج عن المبحث واماني نسبة كما اذا اوصى لمواليه بشئ وله معتق ومعتق المعنى يستحق
الاول لان مولى زيد ملاحقة في معتقه لان اضافة المشتق تقيدها اختصاصا بمعناه بالمضاف اليه
باعتبار مفهومه مثلا مكتوب زيد ما يختص به باعتبار مكتوبه لانه مجاز في معتق معتقه لو جرد الملازمة
وكون زيد سببا لعنقه في الجهة واما لفظ المولى حقيقة في المعتق سواء اعنقه حر الاصل أو غيره فهو ليس
بمعاز في معتق المعتق على ما يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وانما سمي المعتق الاول اسفل لانه اصل
والفروع اعلى للاصول كاعصان الشجرة والاظهار انه يسمى اسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث
سمى المولى الاعلى (قوله وكذا اذا اوصى) يريد أن لفظ الابن أو الولد المضاف الى شخص حقيقة في
ابنائه واولاده الصليبية مجاز في ابن الابن ولو اوصى لابنائه وله ذكور وبنات يستحق الذكر خاصة
عنده والذكور والابنات عندهما وهو احد قولى أبى حنيفة رحمه الله تعالى وان كانت له ابنا خاصة فلا تبنى
لهن وان كان له ابنا وبنوا بناء يستحق الابناء خاصة عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى عملا بالحقيقة
وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على القرين وان اوصى لاولاده فلذلك ذكر
والابنات الصليبية مختاطة أو منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصليبية خاصة

عدم قولهم بالعدم ممنوع (قوله لانه يتوقف على القرينة الصارفة) قيل فيه اعتراف بوجوب
قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ارادة المعنى المجازي وقد كان نفاة أولا والجواب أن التوقف
ههنا بكون اللفظ حينئذ مجازا لا ارادة المعنى المجازي من حيث هو كذلك وهو المنفى فيما سبق كما نهت
عليه (قوله ولو سلم تخارج عن المبحث أى لو سلم أنه غير موقوف على القرينة تخارج عن محل النزاع لان
النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي بأن يكون كل منهما متعاقبا
الحكم وههنا ليس كذلك اذ أريد المعنى المجازي غاية أنه يتناول المعنى الحقيقي والمجازي الاخر (قوله لان
مولى زيد حقيقة في معتقه الخ) فيه بحث وهو انه اذا حلف لا يكلم مواليه يتناول الاعلى والاسفل فلا يبر
من الفرق وأجاب في فصول البدائع بأنه بمعنى أحدهما فيعني في سياق النفي كقولهم وفيه تأمل (قوله اختصاص
معناه بالمضاف اليه) فيه بحث لان الاضافة للاختصاص في الابنات لا الثبوت مثلا اذ قلنا جاني غلام
زيد او معتق زيد فعناه جاني الغلام الذي أثبت غلاميته لزيد والذي أثبت معتقته لزيد فالاختصاص
لزيد في الملوكية والمعتقية انما هو في اثباته ما لا في ثبوت ما له في نفس الامر ولا ينافي هذا ثبوت ما لغيره
فقط أولا ولغيره في نفس الامر وفي الفرق بين غلام زيد ولا غلام الا يزيد المعنى ههنا أيضا أو سبب للذوات
التي اختصت معتقتهن موربعا لا يختص به في نفس الامر بمعنى عدم الوساطة بل يكون اثباتي وتخصيصي
فيه شامل للمال بالوساطة وان لم يكن تخصيصه في الثبوت كذلك كالمقبول ليس هذا الامولى لزيد فالصواب
أن يقال عدم تناول المولى لمعتق المعتق مثلا بانها مضافة حقيقة في الاوائل ومجازا في الوساطة اذ لغة
مباشرة وههنا تسيب كذا في فصول البدائع وحواشيه (قوله على ما يتوهم من ظاهر عبارته) حيث قال
اعلم أن المولى حقيقة في المولى الاسفل الخ وانما قال يتوهم لان مراده بالمولى هو المضاف لان الكلام
فيه بقرينة قوله لمواليه (قوله لانه اصل) في بعض النسخ هكذا واظهار انه سمي اسفل بالنسبة الى المعتق

عطف على قوله اما أن يتحقق ارادة المجاز قال (ولو سلم تخارج عن المبحث) أقول بعنى لو سلم أنه غير
موقوف على القرينة ههنا تخارج عن المبحث كما عرفت أن النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في
اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي بأن يكون كل منهما متعلق الحكم وههنا ليس كذلك اذ يراد بالمعنى

على المقصود عليه كافي قواهم خص المال بز يد على هذا يقتضى نفي الموضوع بوضع المشترك لخروجه عنه بحسب الظاهر وشاع في

المعنى المجازى لان معناه الحقيقي مبهجور اذ ليس المراد أن ينام ويضع القدمين في الدار وباقى الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل (وكذا) أى من باب عموم المجاز قوله (لا يدخل في دار فلان)

الاستعمال دخولها على المقصور كما في قوله تعالى يتخص برحمته من يشاء فينتفض التعريف بوضع المراد في أى مرجح لعله على المعنى الثاني مع أن الاول معنى حقيقى لفظ التخصيص لا يحتاج في جملة عليه الى تأويل بخلاف الثاني ويوجب عنه بأن المشترك بحسب كل جعل لا يوجب جسد الا فى معنى واحد وان معنى المترادفين من حيث انه من آثار جعل مرادف لا يوجب في المرادف الا تخولان قبل الحثية مرادف في مثل هذا الموضوع وأما ما بناه فلان أصل الوضع يقتضى التخصيص معاذان الوضع لا يفهم ما في ضمير من يريد افهامه وهو يقتضى أن يكون لكل معنى لفظ واحد فلم أن الانفرد معتبر في المستعمل فيه البتة وان لم يصرح الواضح بالاشتراط والمخوف في

وعندهما الجميع وقيل الصليات خاصة بالانفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل لو قال الكفار آمنوا على اولادنا آمنوا هم ولهم أبناء وبنوا أبناء يعنى أن لا يشمل الامان بنى الابناء عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى كما هو رواية القياس لكنه بشماهم عنده في رواية الاستسنان فالجواب أن شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة أن الامان لطفن الدم وهو مبنى على التوسع اذ الانسان بنى ان الرب فينتهى على الشبهات واسم الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل بنى آدم وبنى هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة أثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الحقيقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا آمنوا هم على الآباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تبعات تناول الاسم لكنهم أصول خلقه فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذى هو ظاهر الاسم لان الاصله الحقيقية تعارضه وعلى هذا تكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات يتناولها (قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي) لان وضع الشئ في الشئ أن يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي ههنا مبهجور اذ لو اضطلع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقى جسده خارج الدار لا يقال عرفا أنه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد أن ينام ويضع القدمين في الدار وباقى الجسد يكون خارج الدار وليس معناه أن يخرج باقى

اسم فاعل حيث سمى المولى الاعلى (قوله ولو قال الكفار آمنوا الخ) أورد عليه أن الكفار اذا قالوا آمنوا على اولادنا المعنى آمنوا الكفار على اولادهم وذلك لان ضمير المتكلم مع الغير عبارة عن الكفار فولد الكافر كافر ايضا ثم يضح ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله تعالى في الاستناد الى الشخص لاني النوع كما فيما نحن فيه وأجيب بأن ضمير المتكلم مع الغير ليس عبارة عن كل متكلم مع كل ما يغيره بل يكون مصاحبا معه حقيقة أرحم كما الأرى أن جماعة من الكفار اذا قالوا المن في قريهم من المسلمين آمنوا فآمنوا هم يتخص الامان بثلاث الجماعات حتى لو دخل دار الاسلام غير تلك الجماعة لجازييه (قوله واسم الابناء الخ) الاولى أن يقول واسم الاولاد كما يشهد به كلامه في خبر القبيل (قوله مجرد صورة الاسم) أى صورة اسم الابناء من ضمير تناول معناه وقد يقال في وجه الاستسنان أن المقام مقام ارادة العموم بحقن الدم فيراد الفروع بطريق عموم المجاز والفرق ظاهر (قوله لكنهم أصول خلقه) وأبضا الشفقة على الاولاد أكثر منها على الآباء فدخول الابناء في الاستسنان لا يقتضى دخول الاجداد والجدات فيه قبل حاصل الفرق الذى ذكره الشارح في مسألة الاجداد والجدات في هذه الصورة تندفع الشبهة التى أثبت بها الامان لو جرد المانع من اعتبار التعجيب وهو معارضة الاصله الحقيقية وهذا الفرق مشكل بمسئلة المكاتب وهى أن المكاتب اذا اشترى أباه دخل في كتابته مع أنه أصله خلقه وأجيب عنه أولا بأن الحكم بكتابة الاب يلزم منه مملو كية الابن وانه شنيع جدا وثانيا بان لا يثبت فيه لان كلامنا في لفظ الاب هل يتناول الجسد ظاهر اليثبت له الامان ابتداء بصورة هذا الاسم الا ان يثبت الامان بطريق السراية والكتابة تثبت من جهة الابن أمر حكيم لا يلفظ بدل عليه او لقائل أن يقول لان لم أن اعتبار الشبهة بحسب ظاهر الامم يستلزم حينئذ اعتبار التبعية فليتأمل (قوله وعلى هذا تكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع الخ) قبل هذا غير مرضى لان حرمة نكاح الام اذا ثبت بعلمه الاصلية لحرمة ما هو أصل الاصل ثابتة بطريق الاولى فهى ثابتة بالنكاح المحرم كنكاح الامهات دلالة وليس هذا كمشكلة الامان فان الشفقة الداعية الى الاستسنان بالنسبة الى الام أكثر منها بالنسبة الى الجسد فلا يثبتها الدلالة

المجازى غايته أنه يتناول الحقيقي والمجازى الا شرفال (بخلاف ما اذا آمنوا هم على الآباء والامهات) أقول أورد عليه أن المكاتب اذا اشترى أباه يكون مكاتباً عليه فيما ثبتت الامان ههنا كذلك وأجيب

الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ بنام ليس على حقيقته كالأجنبي فان قلت فالدخل غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي قلت أراد أنه من أفراد معناه الحقيقي يعني أنه إذا دخل حافيا صح أن يقال - حقيقة أنه وضع القدم في الدار بخلاف ما إذا دخل منتعلا أو راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بأن الدخول ماشيا حقيقة غير مبهمة - عبارة حتى لو فوالم بحث بالدخول راكبا قلت كان المراد أنه صار - حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مبهمة - عبارة بخلاف الحقيقة الغوية أعني وضع القدم سواء كان مع الدخول أو بدونه حتى لو وضع القدم بالدخول لم يثبت كذا ذكره في بيان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول (قوله براديه) أي يكون الدار مضافة إلى فلان نسبة السكني بدلالة العادة وهو أن الدار لا تعادي ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنها إلا أن السكني قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بأن تكون الدار ملكا له فيمكن من السكني فيها فيثبت بالدخول في دار تكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنها سواء كان غيره ساكنها أو لا لقيام دليل السكني التقديري وهو الملك صريح في الخابرية والظهيرية لكن ذكر شمس الأئمة أنه لو كان غيره ساكنها لا يثبت لانقطاع

(قوله ليس على حقيقته) بل المراد منه الاضطرار (قوله فان قلت قد صرحوا في المبسوط الخ) ترتيب السؤال على ما قبله وجهين الاول أنه ذكر سابقا أن الدخول غير معتبر في معناه الحقيقي وقد صرح في المبسوط والمحيط بخلافه والثاني أنه ذكر أن المعنى الحقيقي مبهمة وقد صرح فيهما بخلافه (قوله لكن ظاهر قوله الخ) يريد أن بين كلام المصنف وكلام المبسوط والمحيط مخالفة من حيث أن كلام المصنف يدل دلالة ظاهرة على أن المعنى العرفي لوضع القدم الدخول مطلقا ولا يبدل على أنه الدخول ماشيا ويمكن أن يوفق بين كلاميه بأن مرادهما الدخول ماشيا من أفراد معناه العرفي الذي هو الدخول المطلق ثم الحقيقة العرفية لم تهجر بالنظر إلى هذا الفرد كما تهجر الحقيقة الغوية بالنظر إلى بعض أفرادها وهو وضعه بالدخول حتى لو وضع بدونه لم يثبت (قوله لقيام دليل السكني التقديري) ينبغي على هذا أن يثبت بالدخول في الدار أو استعارها ولم يمكن لقيام دليل السكني التقديري وهو التمكن للاستأجر والسنة ويمكن أن ينظر في ذلك التمكن للمستأجر والمستعير ضروري يتقدر بقدر الضرورة فلا يظهر في مقابلة تمكن المالك ولم أظفر بهذه المسئلة والله أعلم

أن كلامنا في لفظ الاب هل يتناول الجسد ظاهرا أو ان الامان هل يثبت له بصورة الاسم ابتداء أم لا لا يثبت الامان له من جهة الاب بطريق السراية والكتابة انما ثبت بطريق حكم لا باعتبار لفظ يدل عليها على ما يشهرون من ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى (قوله فان قوله لفظ المولى حقيقة في المولى الأسفل والمعنى مجاز في معنى المعنى) وليس كذلك بل المجاز فيه انما هو المولى المضاف إلى فلان ونحوه وانما قال يشهرون من ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى لان مراده بالمولى هو المضاف لان الكلام فيه بقرينة قوله مواليه (قوله قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا الخ) فيه بحث أما لو دللنا على معترف بضعفه حيث قال لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة الخ وأما نانيا فلان قوله بخلاف الحقيقة الغوية إلى آخره يدل على انها مبهمة مطلقا وليس كذلك انما هجرت في ضمن بعض أفرادها وهو ما إذا وضع القدم في الدار ويكون باقي جسده خارجا بل العوالب في الجواب أن يذكر ههنا ما ذكرنا في تأويل الدخول حافيا معناه الحقيقي ويقال المراد أنه فرد من المعنى الحقيقي العرفي ثم تهجر الحقيقة العرفية بالنظر إليه كما هجرت الحقيقة الغوية بالنظر إلى بعض أفرادها فانعقد أن لا أضع قدس حقيقة عرفية في عدم الدخول مطلقا لم تهجر في فرد من الأفراد حقيقة لغوية في عدم وضع

حقيقته وأما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان ساكنها فيها يثبت بالدخول فيها (وهي ثم الملك والاجارة والعارية لانسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا) أي لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها أي الاجارة والعارية بطريق المجاز (حتى يلزم الجمع بينهما) أي بين الحقيقة والمجاز (ولا بالحنث) عطف على قوله بالحنث في قوله ولا جمع بينهما بالحنث (إذا قدم نهارا أو ليلا في امر أنه كذا يوم يقدم زيد لانه يذ كر لنهار والس وقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ ذرهم) صورة المسئلة انه اذا قال لاهم انه أنت طالق يوم يقدم زيد يثبت ان قدم نهارا أو ليلا فاليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذ كر دليل على قوله ولا بالحنث والهاء في لانه يرجع إلى اليوم والمراد باليوم في الآية الوقت فاليوم حقيقة في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا إلى ضابط يعرف به في كل موضع أن المراد باليوم النهار أو مطلق الوقت والضابط هو قوله

بالمصلحة الخاصة الثوبية
 بدلا لا معاقب - لزوم من
 استعماله في المعنيين
 اعتبار الانفسرادين في
 استعمال واحد واعتبار
 الاجتماعين المتقابلين
 لهارلو - لم أن المراد
 التعيين لا القصر لكن
 هذا أيضا يوجب أن لا
 يراد باللفظ حقيقة الا
 المستنى الواحد لان معنى
 الاستعمال بطريق
 الحقيقة أن يكون على
 قانون الوضع أي ارادة
 المعنى لا اجل أن الوضع
 عين ذلك لا نظره ولا شأن
 أنه يوضع في أحد
 الرضين لفظ المشترك
 لكل واحد من المعنيين
 بحيث يكون كل واحد
 منهما متعلق بالحكم ولا
 يلزم من كون الاستعمالين
 في كل منهما حقيقة أن
 يكون في الاستعمال
 الواحد فيهما حقيقة
 وبالجملة أن الغرض من
 الوضع تفهيم المراد فكل
 وضع يوجب أن لا يراد
 به الا هذا المعنى والالفاظ
 الغرض (قوله لا استلزامه
 الجمع بين الحقيقة
 والحجز) لان المتنازع
 فيه هو الاستعمال في
 الكل بأن يكون كل واحد
 مرادا بالاستقلال
 لا بالدخول في الامر
 الثالث فلا يتصور

النسبة بفعل غيره (قوله فإذا تعلق بفعل ممتد) هو ما يصح تقديره بجملة مثل لبست الثوب يومين
 وركبت الفرس يوما بخلاف قدم يومين ودخلت ثلاثة أيام وفيه اشارة الى أن المعتبر في الامتداد
 وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي أضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار
 فلا يعدل عنه الا عند تعزده وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الي
 ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضى كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر
 يدل على صوم جميع أيامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل لامتد الظرف ليكون معيارا له فيصح
 حل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد
 لا يكون معيارا لغير الممتد فحينئذ لا يصح حل اليوم على النهار الممتد بل يجب أن يكون مجازا عن جزء من
 الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الا أن سواء كان من النهار أو من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم
 يومئذ يره فإن التولي عن الزحف حرام ليسلا كان أو نهارا وان مطلق الا أن جزء من الا أن اليومى وهو
 جزء من اليوم فيكون مطلق الا أن جزءا من اليوم فتتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بأن اليوم مشترك
 بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا أن المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي
 بياض النهار اذا قرن بفعل ممتد واستعمال الناس حجة فيجب العمل بها فان قلت قد وقع في كلام كثير من
 المشايخ ما يدل على أن المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل أنت طالق يوم أزوجك أو أكلن أن
 التزوج أو التكلم لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير وأيمان الهدياية قلت هو من ناسخاتهم حيث لم
 يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه وأما اذا اختلفا مثل أمرك
 بيك يوم يقدم زيد فقد انفقوا على أن المعتبر هو متعلق به الظرف لا ما أضيف اليه حتى لو قدم ليلا
 لا يكون الامر بيده الا ان كون الامر بيدها ممتدا فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدّة فكيف
 جعلوا غير ممتد قلت امتداد الاعراض انه هو بتعدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب مما يكون في

(قوله مثل لبست الثوب يومين بركبت الفرس يوما) ولا شأن أن الممتد بقاؤها لا أصلها لكن قوله يومين
 ويومين بقية على أن المراد من الممتد بقاؤها (قوله وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب) والظاهر أن
 المراد طلوع الشمس كأن المراد غروبها اقطعها لكن النهار الشرعي ليس ذلك بل ما امتد من طلوع الفجر
 الى غروب الشمس فالظاهر أن يحمل على هذا ان الشرع أمك (قوله وكلام المحيط مشعر الخ) وكذا
 كلام البردوي حيث قال وكذا اليوم امم للوقت وليبياض النهار ويمكن أن يرجح كلام المصنف بأن المجاز
 خير من المشترك (قوله فقد انفقوا على أن المعتبر الخ) منه يعلم أن ما ذكره المصنف في شرح الوفاية من
 حله في قسمي اختلاف المضاف والمضاف اليه على النهار لكونه حقيقة غير صحيح كذا في فصول البدائع
 ويمكن أن يقال ما ذكره المصنف اعتراض على القوم يعني أنهم وان انفقوا على اعتبار الفعل المتعلق
 الا أنه ينبغي أن يعتبر طرف الحقيقة ترجحا لجانها (قوله قلت امتداد الاعراض الخ) أجاب المصنف

بقدم مطلقا لكونها ممتدة فيما اذا عرى عن الدخول ومستعملة فيما عارته قال (حينئذ لا يصح حمل
 اليوم على النهار الممتد بل يجب أن يكون مجازا عن جزء من الزمان) أقول ان قيل ان الحقيقة اذا تعدت
 بصارا الى أقرب المجازات اليها فكان يجب أن يصار الى جزء من النهار دون مطلق الزمان فلنا ذلك اذا لم يدل
 دليل على ارادة البعيد وقد دل عليها ههنا ما يأتي من الية والاستعمال قال (قلت امتداد الاعراض
 انما هو بتعدد الامثال الى قوله فلا يتحقق بتعدد الامثال) أقول فان الامثال عبارة عن المتعددات بانواع
 والمختلفات بالشخص فلا شك أن افراد الضرب والجلوس والركوب ونحوها كذلك بخلاف الكلام فانه
 لا يتعدد بتعدد الكلمات بل الحروف وقد تفرق في موضعه ان كلاما من الحروف نوع من اللفظ فتكون

الاستعمال بشرق التمييز لعدم المجموع ولا ارادة الكل على أنه نفس الموضوع له لان التقدير خلافه قيل عليه ان كان المرة

المرة الثانية مثلها في الأولى من كل وجه فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في المرة الأولى فلا يتحقق بتعدد الامثال فان قلت كما أن اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيعمل على الآن عند عدم امتداد المضامى اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا أنه لم يتعلق به بتقدير في كما في صحت الشهور حتى يلزم كون الظرف معياره فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب زيد بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من أجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية لاشتمالية وحاصلة لظاومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل أول عند اختلافها بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعماقبل سلمنا أن امتداد الفعل يقتضى امتداد الظرف وعدمه يقتضى عدمه لكن من أين يلزم في لأول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثير ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم بأنيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم بأنيكم الموت وبالعكس مثل أنت طائر يوم بصوم وأنت حر يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمنع مخالفتها بعمومه القرائن كافي الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في جعل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت وبحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال أنت طائر حين يقوم أو حين تنكسف الشمس فان قيل كيف جعل التخيير والتفويض مما عتدوا الطلاق والعناق مما لا يمتد مع أنه ان أريد انشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد في الشكل وان أريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد ممتدا ممتدا فلنا أريد في الطلاق والعناق وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقا ومعتقا بالزمان لانه لا يسهل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح أن يكون يوما أو يومين أو أكثر ثم ينقطع فيعيد توقيته بالدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال أمرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبيعا على أن اليوم لمطلق الوقت بل على أنه بمنزلة أمرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم المبيد بخلاف ما اذا قال أمرك بيدك اليوم وغدا فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما يمازاه من الليل (قوله لانه يراد باطنها)

في شرح الوفاية بوجه آخر حيث قال اعلم أن المراد بالامتداد امتداد يمكن أن يستوعب النهار لا مطلق الامتداد لانهم جعلوا التكلم من قبيل غير الممتد ولا شأن أن الكلام ممتد زمانا طويلا لكن لا يمتد بحيث يستوعب النهار (قوله لا يكون مثله الخ) الاول اما كونكوا حرف واحد فلا عبرة به لان المتعلق به لا يوصف بالتكلم عرفا (قوله مثل اركبوا يوم بأنيكم العدو) وقد مر أن الممتد في الركوب بقاؤه لأسفه الذي هو الانتقال من الارض على الفرس ولكن القرينة دللتها على أن المراد به الانتقال والبقاء لا الانتقال والتزول اذ لا يدفع العدو والابالقاء على الفرس بعد اركوب فلذا أورد السؤال ثم أجاب (قوله على أنه لا امتناع في جعل اليوم الخ) فيه بحث لان وجوب الركوب مثلا انما هو عند انبان العدو لا مطاقا فلوحصل اليوم على بياض النهار لا يكون الظرف معيارا لعدم امتداد مقدار بياض النهار

بجائسه لا امتداده وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من الدليل يتضمن الجواب عن السؤال وعماقبل الخ قول (يعني ان ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من قوله لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغسيري يقتضى كونه معيار الخ) أقول يتضمن الجواب عن قوله فان قلت كما أن اليوم ظرف للفعل المتعلق به اي آخره وعماقبل سلمنا الخ أما تضمنه الجواب عن الاول فلان اليوم وان كان ظرفا للفعل المضاف اليه أيضا لكن امتداد الظرف بامتداد الفعل ليس مجردا نظرية بل لتكون اتساق الفعل اليه بواسطة

والمراد بالمعيار ظرف لا يشتمل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث كله يأتي في كلمة في فصل حروف المعاني (فان امتداد الفعل امتداد المعيار فإراد باليوم النهار) لان النهار أولى (وان يمتد) أى الفعل (كونه الطلاق هنا) أى في قوله أنت طائر يوم يقدم زيد (لا يمتد المعيار فإراد به الآن) اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم فإراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءا من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان ذلك الآن جزءا من النهار أو من الليل (ولا بالحنث) عطف على قوله بالحنث الذي سبق (با كل الحنطة وما يتخذ منها عند هباني لا يأكل من هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة فيحنث به يوم الجواز ولا يرد قول أبي حنيفة ومحمد) رحمه الله أى على مسألة امتناع الجمع بين الحقيقة والجواز (فبين قال

هناك مجموع كان كل واحد من المعاني داخل في المراد لانفسه ومثل هذا ليس جيبا بين الحقيقة

والجواز كالعام وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بينهما والجواب عنه أنه ليس شئ وراة كل واحد ولو جمع بينهما وزعم

لكنه على صوم رجب ونوى به العيين أنه نذروي (ين) هذا مقول القول (حتى لو لم يمت يجب القضاء) لكونه نذرا (والكفارة) لكونه عينا فهذه عشرة الخلاف ٣٣٢

حقيقته في النذر مجاز في العيين (لانه نذر بصيغته عيين بوجبه) هذا دليل على قوله ولا يرد ثم أثبت أنه عيين بوجبه بقوله (لان ايجاب المباح بوجبه محرم ضده وتحريم الحلال عيين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحمة ايمانكم كما ان شرا القريب شرا بصيغته تحريم عيين بوجبه) فالحاصل أن هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وهو بوجبه هذا الكلام العيين والمراد بالموجب الملازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازمه لا تكون مجازا كما أن لفظ الاسد اذا أريد به الهيسكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي استعمل وراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له وهذا توسع في خاطري اشكال وهو قوله (براديه أنه ان كان هذا موجبه يكون عينا وان لم ينو)

أي ماني الخنطة من الاجزاء يقال فلان يأكل الخنطة أي طعامه من أجزاء الخنطة وأكل ماني الخنطة بعم أكل عينها وأكل ما يخدمها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما جنس دون جنس الدقيق وقيل يبحث به عند محمد وأما حقيقة أكل الخنطة فهو أن يقع الأكل على نفس الخنطة بان يضعها في الفم فيضعها (قوله الله على صوم رجب) وقع في عبارة نحر الاسلام رحمه الله غير ممنون للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه أي الذي يأتي عقب العبير والمسئلة على ستمه أو بوجه لان القائل اما أن لا ينوي شيئا أو ينوي النذر مع نفي العيين أو بدونه أو ينوي العيين مع نفي النذر أو بدونه أو ينوي النذر والعيين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع عيين بالاتفاق وفي الأخير بين خلاف واليهما الاشارة في أول هذه المسئلة بقوله ونوى العيين أي مع نية النذر أو من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند أبي يوسف رحمه الله الخامس عيين والسادس نذرو عندهما كلاهما نذروي عيين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند القوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على السر والكفارة عند القوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف العيين فإرادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرر الجواب أن هذا الكلام نذر بصيغته اكونها موضوعة لذلك عيين

(قوله بعم أكل عيينها) هذا على ظاهر الرواية عنهما وذكر في مناقب المنظومة أنه لا يبحث بأكل عيينها عندهما ثم هذا اذ لم ينو شيئا وأما اذ نوى أن لا يأكلها جبا فلا يبحث بأكل خبزها وسويقها عندهم كذا في المبسوط (قوله فانه عندهما جنس دون جنس الدقيق) قيل عليه كما أن السويق جنس دون جنس الدقيق كذلك الخبز جنس دون جنس الدقيق وهو جنس دون جنس الخنطة لكن الكل متضمن الخنطة وقد يوجب اختلاف الجنسية بأن الدقيق متضمن الخنطة الغير المغيرة اسمها وحقيقتهما اختلاف السويق اذ يغير الخنطة أولا بالقياس وما حقيقة ويغير طعامها وخواصها وطبيعتها ثم اتخذ منه السويق وبالجملة مبني الإيجان على العرف وأكل السويق لا بعد أكل الخنطة بخلاف أكل الدقيق وما يتخذ منه (قوله لان المراد جرب بعينه) تعليل لكون رجب الغير المنصرف معدولا عن الرجب المعروف بالام العهدية ولولم يعتبر العدل كان منصرفا لليس فيه حيث لا العلمية وفي الحديث ان رجبنا شهر معظم وهذا التعليل ذكره صاحب الكشف وتبعه الشارح وفيه بحث وهو أن رجبنا علم لان جميع أسماء الشهور من باب الاعلام بالنسبة يدل عليه دلالة قطعية امتناع شعبان ورمضان من الصرف فان الالف والنون المزيدتين لا يؤثران في الامتناع من الصرف الامع العلمية وتعرف العلم بمنع أن يكون بالاداة فلا يكون أصله الرجب على أن العدل من علم الى علم باطل غير وارد كذا ذكره مولانا شمس الدين الاسفها في شرح البدائع للساعاتي ومال الى أن منع لصرف سهوم من التامع وأيده بانه وقع منوناتي كثير من نسخ البردوى ويمكن أن يجاب بان بعض الاعلام قد يدخله حرف التعريف لاجمع الوصفية الأصلية كالحسن فلعل الرجب منه والفرق في ذلك بين علم الجنس وعلم الشخص يحتاج الى نقل ثم العدل عن علم جنسي الى علم شخصي ليس بعيدا على أن اللام التي تدخل على الاعلام للمعنى الوصفية إنما تدخلها بعد اخرجها عن العلمية والاطلاقها على المعنيين بها أو صافا انفصلا المدح أو الذم كما صرح به في شرح اللب للشيخ عبد الله فليس حيث ذكروا

تقدير في دون ذكره وهو منتف في المضاف اليه وأما ضمنه الجواب عن الثاني فلان لزوم حمله على بيأس الهار في الاول لكونه أولى من غيره لانه معني حقيقي لا يعدل عنه الا عند تعذره وعلى مطلق

عوجبه (وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز

وأما المجاز فعلى زعم من يدعي

ذلك ولا علينا اثباته
وبالجمله لو استعمل
المشترك في أكثر من معنى
واحد مجاز الزم الجمع
وتصدق هذه الشرطية
مع كذب المقدم ولا حاجة
الى القول بأن استعمال
المشترك في معانيه بطريق
المجاز لا يتصور والآن
يكون بينهما علاقة فيراد
أحدهما على أنه نفس
الموضوع له والآخر على
أنه يناسبه ولا يراد كل
واحد على أنه مجاز فيه
بالاستقلال إذ استعمال
اللفظ في أكثر من معنى
واحد مجاز باطل بالاتفاق
(قوله فان قيل) معارضة
على دليل امتناع عموم
المشترك على ما صرح
بقوله اعلم أن المجوزين
تمسكوا بقوله فلنا لا اشتراك
منع لذلك وإنما أورده في
سورة الدعوى لكونه
مذهبا له وقسوة وروده
وما يقال انها من الله درجة
ومن الملائكة استغفار
فقد قال السيد الشريف
قدس سره انه من كلام
العوام والدليل على
اشترك الصلاة معنى هو
أن الاشتراك اللفظي
خلاف الاصل فلا يرتكب
من غير ضرورة ولو صح
تفسيره بما ذكره هو
محمول على بيان الملازم
وان حمل الآية عليه

بوجه أي لازمه المتأخر بين لأن النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا ويجاب للمباح بوجه
تحریم ضده الذي هو مباح أيضا أكثر الصوم مثلا لان ايجاب الشيء بوجه المنع عن ضده وتحریم لمباح
بين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم أي شرع لكم تحلها بالاكفارة مهي تحریم النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم مارية أو العسل على نفسه عينا فعلى تقرير المصنف رحمه الله الموحب هو نفس اليمين وقيل
معناه أن هذا الكلام بين بواسطة موجهه أي أثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور والذي هو
جائز الترك في نفسه إذ لا نذر في الواجب بنفسه فصار النذر نحر عما للمباح بواسطة موجهه أي حكمه
ودلالة اللفظ على لازم معناه لا تكون بطريق المجاز ما لم تستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة
عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة أيضا تدل على جزا المعنى ولازمه بطريق التضمين والالتزام ولا
بصير بذلك مجاز افهم الجزا أو اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ حينئذ مجاز وقد يكون
من حيث انه جزا المراد أو لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه
وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالخامس أن الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم
لها فلا جمع وفيه نظير لما سبق غير مرة من أن معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي
والمجازي معالا كون اللفظ حقيقته ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له

عندول من علم الى علم كظنه (قوله أي لازمه المتأخرين) فالباقي بوجه زائدة (قوله للمباح
الذي هو صوم رجب) أراد بالمباح مالا وجوب في أحد طرفيه والا فالصوم من قبيل المنذور لا المباح
المصطلح (قوله مارية أو العسل الخ) روى أنه عليه السلام دخل بمارية في يوم عائشة رضی الله عنها أو
حفصة فاطلعت على ذلك حفصة فعاتبته فيه فحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم مارية فترات وقيل شرب
علا عند حفصة فتومات عائشة وسودة وسفينة فقلن انتم مثل رائحة المفاير فحرم العسل فترات
(قوله وقيل معناه الخ) وقيل معناه أنه بين بواسطة معناه وهو الايجاب فان الايجاب للمباح بوجه تحریم
ضده وهو اليمين قاله فعلا الاسلام وقيل مراده بالايجاب الوجوب مجازا (قوله ودلالة اللفظ على لازم
معناه الخ) مرتبط بتقرير المصنف والقبول معا فالنظر وارد عليهما (قوله وفيه نظير لما سبق الخ)
نظره انما يرد على ما قرره والا فالنظر يرمي في فصول البدائع وهو أن قولهم لا يراد الحقيقة والمجاز معا المراد
منه انها لا يراد ان ارادة قصدية أو ارادة لوازم الحقائق بطريق التبعية للعقائد وكونها الارمها
فليس يجمع بين الحقيقة والمجاز في الارادة القصدية وهذا معنى قولهم اسم الذات مستجمع جميع
الصفات فيعمل في الاحكام بحسب الاعتبارين وذلك في الشرعيات كالهبة بشرط العوض والآلة
يسميان بيعا لانه من لوازمهما وكشراء القريب يسمى اعتاقا لانه من لوازمه وموجباته فكذا ما نحن فيه
مسماة نذر أطلق عليه وموجهه بين قصدية أو بدوئية لكن لا إطلاقا للصيغة عليهم أو ارادة لها قصدية

لوقت في الثاني لان ارادة الهار لما تمتعت أريده طاق الا ان دلالة الآية والاستعمال قال (ودلالة
اللفظ على لازم معناه الخ) أقول هذا مرتبط بتقرير المصنف رحمه الله تعالى وبما ذكر بصير أيضا غير
مختص بالاخير قال (وفيه نظير لما سبق غير مرة الخ) أقول منشؤه قولهم ودلالة اللفظ على لازم معناه لا
تكون بطريق المجاز فيكون وارد على المصنف رحمه الله تعالى وعلى ما ذكر بصير أيضا غير مختص فان قيل
كما أول قولهم الجمع بين الحقيقة والمجاز ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا فليؤول قول المصنف رحمه الله
تعالى ودلالة اللفظ على لازمه لا تكون مجازا بماه الا تكون دلالة على المعنى المجازي فلنا بآية قوله واذا التجار
عز اللفظ الذي استعمل و يرد به لازم المعنى الموضوع له الخ والجواب عن النظر يؤخذ من الجواب الثاني
الذي سبقه عن صاحب الكشف بأن يقال ماهو المعنى المجازي وهو تحریم ترك المنذور لازم للمعنى الحقيقي

بوجب ركافة الكلام على ما بينه المصنف رحمه الله لان ايجاب الاقتداء اغما هو بالحل والضرى على ما سدر من المقننى به اذا لا ايجاب

النذر بصيغته والعين بارادته) لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو حقيقة هذا الجواب انا نسلم ان العيين هو المعنى المجازي لكن في في الانشآت يمكن أن يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي عبرد الصيغة سواء أراد أو لم يرد والمجازي ان أراد فهذه المسئلة تنقسم أقساما وان لم ينو شيئا أو نوى النذر فقط أو نوى النذر مع نى العيين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواها أو نوى العيين فقط فنذرو عيين أما النذر فيالصيغة ولان تأثير للارادة فيما نواها أو أما العيين فيالارادة وان نوى العيين مع نى النذر فيعني فقط وهذا الذي أوردته اشكالا وهو قوله (فان قيل يلزم ان يثبت النذر أيضا إذ نوى أنه عيين وليس بنذر) لان النذر يثبت بالصيغة فيجب أن يثبت مع أنه نوى أنه ليس بنذر فاجاب بقوله (قلنا لما نوى مجازه ونسبى حقيقته بصدق ديانه) لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فان نوى النذر بصدق ديانه بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجب قضاء القاضي ولا يصدق في نفسه بخلاف الطلاق والعناق فإنه اذا قال أردت المعنى المجازي رفقت الحقيقي لا يصدق في القضاء

ولهذا عدل المصنف رحمه الله في تحسر بالبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا أريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمة المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا أولا (قوله ويمكن أن يقال في جواب هذا الاشكال) يعني أصل الاشكال على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فإنه لا يندفع هذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما از نوى العيين فقط وأما ما نواها جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معارلا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للارادة فكأنه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يمنع الجمع في شئ من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولان تأثيرها واعلم أن الاشكال المسد كوراء وقع في خاطر المصنف رحمه الله على سبيل التوارد والافتقد نقله صاحب الكشف عن الامام السرخسي مع الجواب بوجهين الاول أنه لما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت العيين من أن تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهمة المحورة فلا ثبت من غيرنية والثاني أن تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصده الا أن كونه عينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله عينا الا عند القصد بخلاف شراء القرب فان الشرع جعله بل اللزوم والتبعية (قوله فإنه لا يندفع هذا المقال) فيه بحث لان المصنف قرر الاشكال بالترديد فيجوز أن يكون الجواب اختيار الشق الثاني ومنع الجمع في الارادة نعم لو اقتصر على الشق الاول لم يكن الجواب جوابا عنه ويمكن أن يشكك ويقال لاشك أن المقصود ابطال ما قيل في الجواب السابق من أن العيين موجب الكلام وذكر الشق الثاني لتأكيده ارادة الشق الاول كانه قيل ليس العيين الاموجب الكلام والالزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فتعين أن يكون موجبه كما صرح به فوجب أن ينفقه العيين بلانبة (قوله فلا يمنع الجمع في شئ من الصور) قال الفاضل الشريف هذا مردود بأن كلام المصنف مخصوص بالانشآت الشرعية حيث قال لكن في الانشآت الشرعية يمكن أن يثبت الخ وقد يقال فيما ذكره نوع تحكيم لان المعنى الحقيقي اذا لم يوجد معا يمتنع ارادته من اللفظ ثبت نفس اللفظ سواء كان خيرا وانشاء شرعيا أو عرفيا وقد يجاب بأن في الانشآت الشرعية من يدقوة فلا تحكيم وفيه منع (قوله فلا يثبت من غيرنية) قيل فيه بحث لانه ينبغي أن يحتاج العتق الى النية في شراء القرب لان اللفظ غالب الاستعمال في الشراء المجرود وهو خلاف الاجماع وجوابه ان عتق القرب غماز من دخوله في مهلة الشاري حتى لو ملكه بالارث والهبة عتق عليه وان لم ينو فاذا استعمل الشراء في الشراء المجرود دخل المشتري في مهلة الشاري وعتق عليه بحكم الشرع من غير توقف على الارادة ولا كذلك العيين غير موقوف على الارادة وهو لو لم يثبت ليس معنى مجازيا ولا يلزم الجمع المتنوع قال (لا الاشكال الوارد على جواب القوم الخ) أقول زعم بعض شراح المعنى أن المصنف رحمه الله تعالى أجاب عن ذلك الاشكال باختيار الشق الثاني يقال لاجمع بينهما في الارادة لانه نوى العيين ولم ينو النذر لكنه ثبت النذر بصيغته والعين بارادته لان هذا الكلام من قبيل الانشاء وفي الانشآت يمكن أن يثبت المعنى الحقيقي والمجازي وان لم ينو ان أراد وليس من الصور الخ قال (يدفع هذا بأن كلام المصنف مخصوص بالانشآت الشرعية التي يثبت هي مناط الاحكامها بوضع الشارع حيث قال لكن في الانشآت يمكن أن يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي الى آخره) أقول فلا يلزم من ثبوت المعنى الحقيقي فيها بقرينة ثبوتها في جميع صور الخبر والانشآت العرفية قال (والافتقد نقله صاحب الكشف مع الجواب بوجهين) أقول كلاهما اختيار للشق الاول تقر بالاول ان استعمال هذه الصيغة غالب في النذر المجرود فصارت العيين كالحقيقة المحورة فلم يثبت بلانبة وتقر بالثاني ما مر أن ما هو المعنى المجازي ولا يتوقف على الارادة ليس معنى

عقلا أو حسا أو عادة
 أو شرطا وهى اما
 خارجة عن المتكلم
 والكلام كدلالة الحال
 نحو عين الفور أو معنى
 من المتكلم كقوله تعالى
 واستغفر من استغفرت
 منهم فانه تعالى لا يأمر
 بالعبودية أو لفظ خارج
 عن هذا الكلام كقوله
 تعالى فمن شاء فليؤمن
 ومن شاء فليكفر فان
 سياق الكلام وهو قوله
 تعالى انا اعدنا يخرج
 من أن يكون للتخيير نحو
 طلق امرأتى ان كنت
 رجلا لا يكون توكيلا أو
 غير خارج فاما أن يكون
 بعض الافراد أولى كما
 ذكرنا فى التخصيص أولم
 يكن نحو

اقتداءى مثل فدى رسول
 وفلان يصوم وفلان
 ينصدق فان القرآن
 وقيل عليه الركابة
 وعدم إيجاب الاقتداء
 انما يلزم اذا لم يكن بينهما
 أمر مشترك هو المقصود
 بالإيجاب اذ لا ركابة فى
 قولنا ان السلطان قد
 أطلق زيدا والامير قد
 خلع عليه فاخذ موهأها
 الرطابا وعظوه فكذا هنا
 ان الله تعالى برحم النبي
 صلى الله عليه وسلم
 ويوصل اليه من الخير
 ما يابى بعظمته وكبريائه

اعتاقا قصد اولم يقصد ومن يدبغ الكلام فى هذا المقام ما ذكره شمس الائمة السرخسى رحمه الله ان كلمة
 قد قسم بمنزلة بالله كفى قول ابن عباس رضى الله تعالى عنهما دخل آدم الجنة فغربت الشمس حتى
 خرج وكلمة على نذر الا أن هذا الكلام غالب عند الاطلاق فى معنى التدرج عادة فعمل عليه فاذا نواهما فقد
 قوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فتعمل بيته ولا يكون جعلا بين الحقيقة والمجاز فى كلمة واحدة بل فى كلمتين
 (قوله مسئلة لا بد للمعاز من قرينه مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي) سواء جعلت داخلية فى مفهوم المجاز كما
 هو رأى علماء البيان أو شرطا للصحة واعتباره كما هو رأى ائمة الأصول (قوله أو عادة) يشمل العرف
 العام والخاص وقد يفرق بينهما استعمال العادة فى الأفعال والعرف فى الأقوال (قوله نحو عين الفور)
 هو فى الأصول مصدر فارت القدر اذا غلت استعملت بسرعة ثم سميت به الحالة التى لا ريب فيها ولا لبث
 فقيل رجع فلان من فوره أى من ساعته ومن قبل أن يسكن (قوله كقوله تعالى واستغفر من
 أو حرك من استغفرت منهم يووسون ودعائنا الى الشرفهيننا قرينه مانعة عن ارادة حقيقة الطلب
 والايجاب عقلا وهى كون الأمر تعالى وتقدس حكيمها لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن عكبه
 من ذلك واقداره عليه لعلاقة أن الايجاب يقتضى تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه لسلامة
 الآلات والاسباب (قوله كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن) مثل هذا الكلام حقيقة فى التخيير والاذن
 لكل أحد أن يختار أى الأمرين شاء لكن قوله انا اعدنا قرينه مانعة عن ذلك عقلا اذ لا عذاب على
 الايمان بما خيره فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من
 الأمرين مجازا لتوضيح والانكار لاحقيقة أما الاول فبقرينه من شاء اذ لا يختص الايمان شرعا بمن شاء

فظهر الفرق (قوله ومن يدبغ الكلام الخ) غرابته بوجوه الاول أنه يلزم على هذا التفر بر أن لا يكون
 مينا فيما اذا قال نذرت أن أصوم ورجب ان نوى التذو واليمين لعدم اللفظ الذى يصح به نية اليمين بخلاف
 التفر السابق الثانى أن اللام انما يحى والقسم اذا كان الموضوع موضع يجب نص عليه فى كتب النحو
 الثالث أن القسم ليس بمقصود المصير هذه العبارة أصلا وهو ظاهر (قوله استعملت بسرعة) لان
 الغلبان سبب سرعة الحركة (قوله لا ريب فيها) أى لا ابطاء (قوله لتو بضع والانكار) التو بضع فى الاول
 على عدم الايمان وكذا الانكار له فى الثانى على نفس الكفر ثم وجه المناسبة فى الاول أن الأمر شئ
 سبب للتو بضع على عدم فعله والانكار له وفى الثانى أن التو بضع والانكار ضد الامراد هو شرع المأمور
 به وهما لا تعادله وبين الضدين ملازمة من حيث المعاقبة واستحالة تحلوا محل عنهما فلا يلتفت الى ما قبل
 حل الامر الاول على التو بضع غير ظاهر (قوله اذ لا يختص الايمان شرعا بمن شاء) أى لا يختص وجوبه
 بذلك فانه شبرى وان كان وجوده مختصا به (قال المصنف فاذا قال كل مملوك لى حر) لا يقع على المكاتب
 مع أن المكاتب مملوك حقيقة قبل كون المملوك حقيقة فى المكاتب بنائى عدم وقوعه عليه عند ذكره
 بصيغة عامة فتقتضى شمول افراده وهى كلمة كل التى لاحاطة الافراد المندرجة تحت مفهوم مدخولها
 وان كانت تلك الافراد مختلفة غير متساوية بانقياس الى ذلك المفهوم ولذا لا يصح أن يقال كل موجود
 واجب بذاته لا شرعا ولا عرفا ولا لغة وكذا لا يصح أن يقال كل موجود قائم بذاته بالوجوه الثلاثة ولو كان
 أولوية بعض الافراد باللفظ موجبا لتخصيصه وقرينه لمجاز به ذلك اللفظ يصح أحد هذين القولين باحد

مجازيا فان الشرع لم يجعله مينا الا عند قصد بخلاف شراء القرى فان الشرع جعله اعتاقا قصد اولم
 يقصد اعلم أن صاحب الكشف نقل الجواب الثانى قوله والجواب الصحيح أن التخصيص بموجب التذو
 الى آخر ما قال ولعل وجه فسار الاول أنه يقتضى أن يحتاج العتق الى نية فى شراء التفرير لان غالب
 الاستعمال فى الشراء المجرى وهو خلاف الاجماع قال (ومن يدبغ الكلام فى هذا المقام الخ) أقول انما

والملائكة بعظه وبه عانى وسعهم من الاستغفار لانيه فأنواها المؤمنون بما يلبق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه ولا يخفى انه ليس بشئ

تصير مرفوع بل المسراد
الحكم وهو نوعان الاول
الثواب والاثم والثاني
الجواز والفساد ونحوهما
والاول بناء على صدق
عزيمته والثاني بناء على
ركنه وشرطه فان من
رضى بما يجنب جاهلا
وصلى لم يجز في الحكم
لقصد شرطه ويثاب
عليه لصدق عزيمته ولما
اختلف الحكمين صار
الاثم بعد كونه مجازا
مشرقا كالايام اما عندنا
فلان المشترك لا عموم له
واما عنده فلان المجاز
لا عموم له فاذا ثبت
أحدهما) وهو النوع
الاول من الحكم وهو
الثواب (انما لم يثبت
الاخر) أي النوع الاخر
وهو الجواز

لان لركاة التي أوجبها
الاشتراك اللفظي انما
هي في استعمال الصلاة
في معانيها المتعددة مرادا
بها اذ ليس على ذلك
التقدير أمر مشترك هو
المقصود بالايجاب بل
الامر انما هو لافادة وجوب
الدعاء والثناء عليه على
الماء مودين به من غير
الغناء خصوصية لان الله
تعالى برحمته والملائكة
يستغفرون له وأي ركاة
أظهر من ذلك رأين
مما حجة فيما هنالك وأما

وأما الثاني فبدلالة العقل وقوله اما أعقدنا الآية فان قيل كيف يصح جعل القر نية التي هي لفظ
خارج عن هذا الكلام فسيما القر نية التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انهما اللفظ
فتكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالاصل أن القر نية اما أن تكون
معنى من المتكلم أو لا والثاني اما أن تكون لفظا أولا واللفظ اما أن يكون خارجا عن الكلام الذي وقع
فيه المجاز أو لا وفي الخارج قسمان الاول ما يكون دلالة على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار أولوية
عض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لا اختصاص البعض الاخر بنقصان كالمكتاب من افراد المملوك
أو زيادة كالغيب من افراد الفا كهيئة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه البعض الاولي وهذا
الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة وذلك المصنف رحمه الله فيما سبق الى أنه حقيقة من وجه مجاز
من وجه ولربين ههنا أنه مانع من ارادة الحقيقة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا والظاهر أنه مانع عادة
وقد جعله فيما سبق قسيما للدلالة العادة أيضا لانه أراد بالعادة نية ما يختص بالافعال دون الاقوال والثاني
ما لا يكون ذلك باعتبار أولوية بعض الافراد وذكره ثمانية أمثلة تمنع القر نية من ارادة الحقيقة في
الاولين عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حاسم العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي
الثامن شرعا فلذا أعاد لفظ نحو وفي السابع اما عرفا عاما أو خاصا أو شرعا من غير تعيين فلذا
خالف به غيره وذكره بلفظ الكافي (قوله الاعمال بالنيات) روى مصدرا بانما ومجردا عنها
وكلاهما يفيد المحصر والمراد بالنية قصد الاطاعة والتقرب الى الله تعالى في إيجاد الفعل فلو سقط في

الوجود الثلاثة مع لا بالاولوية لانه يمكن أن يقال الواجب الوجود أولى بالموجودية من الموجود الممكن
وكذا الجوهر القار أولى بالموجودية من العرض فإرا أو غير قار كإصر حوايه في تحقيق كون الوجود مقولا
بالتشكيك (قوله وفي السابع الخ) أخره في البيان عن الثامن لعدم التبعين فيه بنوع يختلف السوابق
(قوله انما الاعمال بالنيات) تمام الحديث الشريف وانما الامرئ ما نوى فمن كانت هجرته الى الله ورسوله
فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه
وانما هجرته الى الله أعلم أن اللام في قوله وانما الامرئ على تقدير تفسير النية بقصد التقرب للالتفات
كفي قوله تعالى لها ما كسبت وما في ما نوى مصدرية أي النافع للمعرفة قصد تقرب به الى الله في العبادات
لاعبادته الخالية عن النية وأما قوله فهجرته الى الله ورسوله فمؤول على إقامة السبب مقام المسبب
لاشهار المسبب أي فقد استحق الثواب العظيم المنفرد للمهاجرين وعلى هذا قوله فهجرته الى ما هاجر
اليه أي لا يحق الثواب فلا يلزم اتحاد السبب والمسبب (قوله وكلاهما يفيد المحصر) أما الاول
فظاهر وأما الثاني فبدلالة اللام الاستغرافية كفي قولهم الكرم في العرب فاذا اجتمع اما أن يجعل اللام
على الجنس ويكون اما مستقلا بافادة المحصر والحمل على الاستغراق ويكون أحد القيدين للمحصر مؤكدا
فلا يتردد وقد يقال المستفاد من الاستغراق اختصاص الحكم بالحكم بالاخصاص والاول اختصاص في
الإثبات وفي النسبة الذهنية والثاني اختصاص في الثبوت وفي النسبة الخارجية وذكرنا انما لافادة الثانية
فلا تكريه (قوله والمراد بالنية قصد الاطاعة) اعترض عليه بأن هذا التفسير انما يستقيم في العبادات
المرتبة عليها الثواب دون المنهيات المرتبة عليها العقاب وأيضا ذجل النية على هذا المعنى لربأت تطبيقه
على ما بعده وتقسيمه الى من كانت هجرته الى الله ورسوله والى دنيا يصيبها وامرأة يتزوجها فانه تفصيل
لجعل السابق والصواب أن يفسر النية بتوجه القلب نحو إيجاد الفعل وتركه (قوله مرافقا لغرض)

سماه به يعاظهار أن القسم ليس بمقصود المعبر به هذه العبارة قال (والمراد بالنية قصد الاطاعة
والتقرب الى الله تعالى) أقول فيه بحث لان أهل الحديث صرحوا بأن النية في الحديث محمول على المعنى

قصبة أن السلطان شلع الخ فهي مسوقة للبحث على الاقتداء به في مطلق التكريم له والمعاملة بالجميل

يكن الى الاستدلال على

استعمال المشترك في

معانيه سبيل وأما لو

جعلت مسوقة للبحث على

الاقتداء به في الاطلاق

وبالامر في افاضة الخلع

بالخدمة له وانظار العبودية

فهى متناهية في الركافة

(قوله وهذا جواب حسن)

قبل نعم لو اكنى بمنسح

اشتراك الصلاة بين

المعاني المذكورة بجواز

الحل على الاشتراك

المعنوي من غير تعرض

لايجاب اتحاد معنوي

الصلاة في الآية قلت

قد عرفت ان المصنف

قرر البحث المصدر بقوله

فان قيل استدلالا من

طرف المجوزين لاستعمال

المشترك في معانيه فيكون

معارضة بالنسبة الى

المطلوب فلو كان الجواب

عنه باثبات عدم الاشتراك

أو عدم الاستعمال يكون

معارضة لتلك المعارضة

ولامساغ له لان المعارضة

لا يفسد فيها الابتناع

والنقض فقوله لا اشتراك

منع لادعوى الا انه تنزل

بذلك على بيان افضالة

حل الصلاة على الاشتراك

على الوجه الذي قررناه

(قوله يراد بالسجود الاتقياد

الخ) فيكون معنوي قوله

يسجد ينصرف سدرته

ويخضع على عظمته ولا

الماء فاغتسل أو غسل أعضائه للبرد لم يكن ناريا ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته
 اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشئ على أثره وموجبه والحكم
 نوعان نوع يتعلق بالاخرة وهو انشობ في الاعمال المنقورة الى النية والاثم في الافعال المحرمة ونوع
 يتعلق بالهنا وهو الجواز والفساد والكره والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبني
 الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبني الثاني على وجود الاركان
 والشرايط المعبرة في الشرع حتى لو وجد صدق والافلاسوا اشتمل على صدق العزيمة أولا واذا سار
 اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز اراדתهما معا جميعا
 عندنا فلان المشترك لا عموم له وأما عند الشافعي رحمه الله فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على أحد
 النوعين فحمله الشافعي رحمه الله على النوع الثاني بناء على أن المقصود الا اهم من عشرة النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم بيان الملل والمحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو أقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة
 الاعمال لانكون الابالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحله أبو حنيفة رضي الله عنه على النوع
 الاول أي ثواب الاعمال لا يكون الابالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب
 بدون النية والثواب بالصحة أيضا بلزم عموم المشترك وأما المجاز الثاني انه لو حل على الثواب لكان باقيا على
 عمومها اذ لا ثواب بدون النية أصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والتسكح ثم على
 تقدير حله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة لعبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند
 تخلف الثواب لا تنفي الصحة والوضوء في كونه عبادة يقتصر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلاة لا يقتصر

من جلب نفع أو دفع ضررا لا أمورا ويجوز أن يجاب بأن التفسير المذكور بناء على حمل الاعمال
 على العبادات كما اختاره البعض وحاصل التقسيم من وجده النية حصل له الثواب ومن لا فلا وأما
 قوله فيما سبأني والاثم في الاعمال المحرمة فيبيان لقسم الحكم الاخرى مطلقا اشارة الى عموم الاعمال
 في الحديث للمنهيات فابتأمل (قوله يدل عقلا الخ) منع ذلك لجواز أن يقدرا المتعلق فملائنا ساء أو يحمل
 على حذف المضاف من النيات أي الاعمال معتبرة بالنيات ونحوه بهما والاعمال كائنة بحسبها
 (قوله على صدق العزيمة) أما في العبادات فظاهر وأما في المعاصي فتكأن معنوي ابتنائها على صدق
 العزيمة انه لو وجدت المعصية خطأ أو نسياناً أو لم يؤخذ صاحبها بالقوله عليه السلام رفع عن أمي
 الخطأ والنسيان (قوله سواء اشتمل على صدق العزيمة أولا) وفيه بحث لانه يدل على تحقق الصحة
 اذا لم يشتمل على صدق العزيمة الذي هو مناط الثواب مع انه ليس كذلك أما عند الشافعي فظاهر
 وأما عند الحنيفة فلما سئل كره من ان انتفاء الثواب اللازم لانتهاء صدق العزيمة يستلزم
 انتفاء الصحة اللهم الا أن يقال مراده أن مبني الاول على صدق العزيمة من حيث خصوصه ومبني الثاني
 على تحقق الاركان والشرايط المعبرة فاذا وجدت ولو حظ وجودها بالاجمال يحكم بالصحة وان لم يلاحظ
 اشتمالها على خصوصية العزيمة وبهذا القدر يظهر اختلاف النوعين فتأمل (قوله والاثم في الاعمال
 المحرمة الخ) هذا الايلا تم تفسير النية على الوجه السابق (قوله كان مشتركا بينهما) أي مشتركا لفظيا
 وأما اشتراك الحكم الاخرى بين الثواب والعقاب والحكم الديني بين الصحة والفساد فاشتركا معنوي
 كالانسان بالنسبة الى اقرانه (قوله فحمله الشافعي على النوع الثاني) فيه بحث وهو ان تخصص تقدير
 الصحة بالشافعية وتقدير الثواب بالحنفية وبتنا اشتراط النية وعدمه في الوضوء والغسل عليها كما ذكرنا
 مما لا حاجة اليه بل مبني اشتراط اشافعية كونها من العبادات ولا يضرهم تقدير الثواب ومبني عدم
 اللغوي لبتا أي تطبيقه لما بعده وتفسيره الى من كانت الهجرة الى الله ورسوله عليه السلام اولى دنيا

ما قبل ان ارادة الامتثال
لا تصح في غير المكلفين
وارادة مطاوعة التكوين
او مطاوعة اطاعة تنافي
تخصيص كثير من الناس
للقطع بشموله للجميع فلا بد
في الكلام من حذف
اى يسجد كثير من الناس
طاعة وعبادة ويكون
المراد في الاول الاقياد
والخضوع (قوله وايضا
لا يبعد الخ) قبل عليه
حقيقة السجود وضع
الجهة على الارض لا وضع
الرأس حتى لو وضع رأسه
من جانب القفا لا يكون
ساجدا ولو سلم فانبات
حقيقة الرأس في
السمويات متلاشكلا
ولو سلم في مثل هذا
الامر الخ لا يناسب ان
يقال لم يزود بان حقيقة
السجود انما هي الخضوع
والتمثال مع النظام كما
في قول الشاعر
يجيش نضال البلق في
جراته
وترى الاكم فيه سجدا
للعوافر

(وقال)

فقدن لها وهما آيبا
خطامه
وقلن له امجد للبيلى
فامجدا
وعدم اطلاق السجود لغة
على وضع الرأس من سائر
الجهات لو سلم لا تنفي
الخضوع المعتبر فيه وقد

كذا ذكره المصنف رحمه الله وفيه نظر أما أولا فلانا لا نسلم أن الثواب مراد بالانفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضى ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا تقتضى ارادته منه وثبوته به لا يلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنيته مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شئ وان كان الحكم بالجسمية ثابتا للمعانيه وأما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجازيم ثبت من الشافعي رحمه الله على ما سبق ولو سلم فله أن يقول هذا الحديث من قبيل المذوق لا المجازي أى حكم الاعمال بالنية وأما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الا لزام اذا لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنده أيضا بغير البيع والشكاح وأمثال ذلك مما لا تنفقه رحمته الى النية بالاجماع وأما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء العصة لو كانت العصة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب أما لو كانت العصة عبارة عن الاجزاء أو رفع وجوب القضاء أو كان الغرض هو الامتثال أو موافقة الشرع فلا وأما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو اننا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا كلفظيا بأن يوضع بازاء كل واحد منهما وضاع على حدة بل هو موضوع لاثرائى ولازمه فيعم الجواز والفساد

اشتراط الحنفية عدم كونها منها ولو ايسرهم تقدير العصة فهو كان من العبادات عند الحنفية أيضا لشرطوا النية وان كان المقدور الثواب اذا كان من غير العبادات عند الشافعية أيضا لما شرطوا النية فليتم امل (قوله أما أولا فلانا لا نسلم الخ) ان قيل مراد المستدل أن كون الثواب بالنية متفق عليه وكون الجوازيها مختلف فيه فحمل اللفظ على المتفق عليه أولى من جملة على المختلف فيه ورد بان حمل الاتفاق على كون الثواب بالنية كما ذهب اليه هذا القائل وجعل هذا الاتفاق دليل على أولوية ارادة الثواب من الحكم بأباه ان ذلك الاتفاق ليس اتفاقا على ثبوت أحد النوعين على ما تدل عليه عبارة المتن لان أحد النوعين انما هو الثواب لا كون الثواب بالنية (قوله وأما ثانيا الخ) فديجاب عنه بما أشرنا اليه فيما سبق من انه استقراء نفي فلا يفيد والحذف خلاف الاسل فلا يصار اليه بالضرورة ولا ضرورة مع اعادة الحكم بدونه حقيقة أو مجازا أو أنت خبير بأن هذا انما يفتحه اذا بين رجحان المجازي على الحذف فتم امل (قوله وأما ثالثا فلان الخ) أوجب عنه بأن حاصل معنى لاثواب عمل الالائية ان كان كل عمل مثاب بالنية ولا يلزم انعكاسه كنفسه كليا ولا عدم العموم وأما ما بانوهم من أن النية من الاعمال التي يثاب بها ولا يحتاج الى نية أخرى والا يتسلسل فدفع بان هذا التخصيص ضروري بخلاف التخصيص اللازم على ما ذكره الشافعي رحمه الله (قوله لو كان العصة عبارة عن ترتب الغرض) فيه مناقشة وهو ان العصة لو كانت مستلزما ترتب الثواب من غير أن يكون عبارة عنه لا يستلزم انتفاؤه انتفاءها الاستلزام نفي اللازم نفي المترجم (قوله أما لو كانت العصة عبارة الخ) ظاهرا السابق يدل على أن الاولين مقابلان لكون العصة عبارة عن ترتب الغرض والاخرين مقابلان لكون الغرض الثواب ويمكن أن يجعل الاولان أيضا مقابلين لكونهما عبارة عن ترتب الغرض بؤيده ما قبل لا اختلاف بين المتكلمين والفقهاء في تفسير صحة العبادات انما اختلف في تعيين الاثر المطلوب ههنا فجعله المتكلمون موافقة أمر الشرع وهي بعينها ترتب الاثر المطلوب الذي هو الغرض والفقهاء رفع وجوب القضاء (قوله بل هو موضوع لاثرائى) فيه بحث لانه اذا

تصميمها أو امره أو بترجها فانه تفصيل للمحمل السابق فليتم امل قال (أما أولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالانفاق) أقول بمعنى ان ثبوت الثواب اتفاقا لا يكفي فيما هو المقصود وهو عموم المشترك بل لا بد أن يكون الثواب مرادا بالاتفاق ليحقق عمومه بمعنى ارادة معنيته وهو ممنوع غاية عدم الثواب اتفاقا وهو لا يقتضى كونه مرادا بالاتفاق قال (وأما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الا لزام الخ) أقول بمعنى انكم وان أردتم حكمها لكن لما أردتم بالحكم الثواب والعقاب لزم تخصيص الاعمال بما له ذلك قال (بل هو موضوع لاثرائى ولازمه) أقول فيه بحث لانه اذا كان موضوعا لذلك كان مشتركا كلفظيا

والثواب كرى في مجمل اللغة أنه وضع الرأس مطلقا وبأن المصنف لا يدعى ان

رد
ب
وم
ية
لم
اء
ب
عا
ب
ع
يا
اد
وا
ل
ها
ن
كم
ين
ن
كم
سا
ة
م
ن
ما
با
ر

(والمحو لا يأكل من هذه القصة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر حتى اذا استنف أو كرع لا يبحث ويحو لا يضع قدمه في دار فلان وكالا معهما المنقولة ونحو التوكيل بالخصوص فانه بصرف الى الجواب لان معناها الحقيقي مهجور شرطا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقراء والانكار) اعلم ان القرينة امانا جسة عن المتكلم والكلام أي لا تكون معني في المتكلم أي صفة له ولا تكون من جنس الكلام أو تكون معني في المتكلم أو تكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي هي من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام آخر أي يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة أو غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام أو شيء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم ٣٣٩ على نوعين اما أن يكون بعض

الافراد أولى كما ذكرنا في التقصيص ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد ناقصا أو زائدا فيكون اللفظ أولى ببعض الآخر فاذا قال كل مما يؤول الى حر لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مما يؤول حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب أو لم يكن بعض الافراد أولى فتنحصرت القرينة في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التقصيص كون بعض الافراد أولى من قسم المخصص الغير الكلاسي وهذا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلاسي ان الكلام بصريحه يوجب في بعض الافراد حكما ناقضا للحكم بوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا

والثواب والاشتم وغير ذلك كإيم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما والون السواد والبياض ونحوهما فارادة النورين لا تكون من عموم المشترك في شيء وأجاب المصنف رحمه الله عن ذلك بأما لا نعني بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من أوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في عهد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه أثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعان فعبا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد أنواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي ومسببه ومجمله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شئ ان الملابس بحقيقة العمل ليس هو الثواب أو العصة مثلا بل يشترطه بل أثره ولازمه ونحو ذلك وهذا يشمل العصة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي المراد بكونه مجازا عن الحكم أنه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع أو أخر أو لم يوضع قط أو لم يكن لفظ الحكم متحققا وان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ (قوله ونحو لا يأكل) حلف لا يأكل من هذه الشجرة فان قوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى والافان كانت الشجرة مما يؤكل كالبياض فعلى الحقيقة والافان كانت مشمرة كالنخلة فعلى غيرهما والافعى ثمنها كمشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت ملاهى فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والافعى الاغتراف حتى لا يبحث بالكرع وهو أن يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا أدخل فيه أكارعه بالحوض فيه ليشرب وأصل ذلك في الدابة لانها لا تسكاد تشرب الماء الا بدخال أكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب الماء بفيه خاص أو لم يتخص (قوله وكالا معهما المنقولة) فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفنا عاما كالعادة أو خاصا كما فعل أو شرطا كالصلاة (قوله ونحو التوكيل بالخصوص) فان نفس اللفظ

كان موضوعا لذلك كان مشتركا لفظيا لان العصة والفساد بمعنى سقوط القضاء وعدمه لازم له شرعا بخلاف الثواب والعقاب كما هو مذهب أهل الحق وجوابه انه ليس المراد بالآزوم الآزوم العقلي بل الترتيب في الجملة ولو لم يقتضى الوعد فلا ينافي مذهب أهل الحق (قوله ولا شئ ان الملابس الخ) فيه منع لانه خصوصية الثواب مثل الملابس أيضا المعنى الحقيقي لكونه لازما في الجملة فالأولى ان تتركب هذه المقدمه في وجه النظر ويكنى ما فيها (قوله وعلى الكرع عنده) قال في الهداية ان كلمة من

لان العصة والفساد بمعنى سقوط القضاء لازم له شرعا بخلاف الثواب والعقاب كما هو مذهب أهل الحق

فكون بعض الافراد أولى يكون مخصصا غير كلامي بهذا التفسير وهما نعني بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ بأي طريق كان ان الحقيقة غير مرادة في كل مما يؤول الى حر يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب فكون القرينة لفظية جننا الى الامثلة المذكورة في المتن فكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيب ذلك القسم لكن لم نذكر في كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا فنبين هنا هذا المعنى في عين النور كما اذا ارادت المرأة الحسرة فقول ان خرجت فان طالق يحتمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا في قوله تعالى واستفرز من استطعت منهم القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن من لا يتصبر وهو الا باحة مع العذاب المستفاد من قوله انما اعدنا للمتقين نارا ممنوع عقلا وفي قوله

وفي لا يأكل من هذه
 الخلة والدقسي حساوى
 لا يشرب من هذه البئر
 حسا وعرفا وفي لا يضع
 قدمه عرفاوى الاسماء
 المنقولة اما عرفا عاما أو
 خاصا أو عرفاوى التوكيد
 بالخصومة شرعا فان قيل
 لان اسم المعنى الحقيقي
 ممنوع في قوله لا يأكل من
 هذه الخلة حسا لان
 المألوف عليه عدم أكلها
 وهو غير ممنوع حسابا
 أكلها كذلك فلما الجبين
 اذا دخلت على النقي كانت
 للمنع فوجب الجبين ان
 يصير ممنوعا بالجين وما
 لا يكون مأكولا حسا أو
 عادة لا يكون ممنوعا بالجين
 ثم عطف على أول المسئلة
 وهوانه لا بد للمجاز من
 قرينة

حقيقته هي وضع الرأس
 بل يجوز ان يكون هو
 المراد في المقام ولو على
 التجوز لما دل الدليل وقام
 البرهان على عدم عموم
 المشترك وبأن الاشكال
 يتسلف بالتغليب ويجمعه
 على الطرفين الأعلى وبأن
 المخاطب عارف بمواقع
 الخفاء ومطمان الاشكال
 والافال لازم مشترك
 الورد لان الاقياد في
 الجمادات والحيوانات
 بل في الارض والسموات
 أخفى منه (قوله ولا يحكم
 باسما لله الخ) قول عليه الحكيم باستحالة منه الا لان ذلك خارج عن قدرة الله تعالى بل باعتبارانه

قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة ذلة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان
 أو انكارا بطريق استعمال المقيدي في المطلق أو الكل في الجزء بناء على عموم الجواب لان الانكار الذي ينشأ
 منه الخصومة بعض الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيد انما يصح شرعا
 بما يملكه المؤكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعى محقا فيكون مهجورا شرعا
 وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كالأبعتد بالحقيقة في مسائل أكل الخلة والدقيق والشرب من البئر
 لا يقال فينبغي أن يتعين الاقرار ولا يصح الانكار أصلا لانا نقول انما يصح من جهة دخوله في عموم المجاز
 وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا كان المدعى أو غير محق لا يقال الواجب عندئذ عذر الحقيقة
 العسول الى أقرب المجازات كالبعث والمدافعة لاني أبعدها كالأقرار لانا نقول المدافعة هي عين
 الخصومة وكذا البعث اذا أريد به المجادلة وان أريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو
 عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضد ما بل عمادت عليه القرينة

للتبعيض وحقيقته في الكرع والصواب ان كلمة من في المسئلة لا تبدأ الغاية عنده وللتبعيض عندهما
 كما صرح به المصنف في شرح الوفاية وهو المناسب للمدعى لان الشارب اذا كرع لم يكن ابتداء الشرب
 من البئر وأما اذا جعلت للتبعيض فيكون المعنى لا يشرب من مائه والنسي متحقق في الكرع
 فيصحت لكن الامام يحتاج الى الفرق بين هذه وبين مسئلة من شاء من عبيدى عنقه فهو حر حيث حمل
 من هنالك على التبعيض كما مر (قوله بطريق استعمال المقيدي في المطلق أو الكل في الجزء) فان
 الخصومة جواب بطريق الدفع فان اعتبر جوابا مقيدا بأنه على طريق الدفع فهو مقيد استعمال في مطلق
 الجواب وان اعتبر به جواب ودفع أعني انه عبارة عن مجموع الامرين فهو وكل استعمال في الجزء وهو
 مطابق الجواب (قوله في مجلس القاضي) اشارة الى مذهب أبي حنيفة رحمه الله فان أبابوسف يجوز
 اقراره مطلقا واعلم ان الوكيل في الخصومة على ما في الذخيرة على خمسة أوجه الأول أن يوكله
 بالخصومة ولا يتعرض لشيء آخر فيصير وكيله بالانكار بالاجماع وبالأقرار أيضا عند علمائنا الثلاثة
 الثاني أن يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار فيصير وكيله بالانكار فقط عند محمد رحمه الله وعند أبي
 يوسف رحمه الله يصير وكيله بالانكار والاقرار ويطلب الاستثناء الثالث أن يوكله بالخصومة غير جائز
 الا انكار فيصير وكيله بالاقرار فقط في ظاهر الرواية وعن أبي يوسف يصير وكيله بالاقرار والاقرار ويطلب
 الاستثناء الرابع أن يوكله بالخصومة جائزا الاقرار فيصير وكيله بالانكار والاقرار عندنا خلافا للقاضي
 الخامس أن يوكله بالخصومة غير جائز الا انكار والاقرار اختلف فيه فقيل يجوز وقيل لا يجوز (قوله
 عندما يعرف المدعى محقا فيكون مهجورا شرعا) قيل توهم الشارح ان المراد بالخصومة المهجورة
 شرعا وانكار الوكيل محق المدعى محقا كان المدعى أو غير محق ولو كان كذلك كان الواجب على الوكيل
 بالوكالة أحدهما وهو الاقرار اذا كان محقا والانكار اذا كان غير محق وليس كذلك بل هو مخير بالوكالة
 فيما أو أيضا الوافر وهو يعرف انه غير محق ينبغي أن لا ينفذ اقراره لانه مهجور شرعا بل المراد بها المجادلة
 والخصومة لا مادكرة قائمها هي المنهية شرعا وأما الاقرار وهو غير محق فأمر مبط لا يجعل في التوكيد
 وقبول الوكالة اعتبارا وان استحق الثواب والعقاب باظهار الحق وسنره لانه ليس له في الكلام دليل
 وقد يجاب بان مراد الشارح بالخصومة هو المنازعة التي تفضي الى الفشل وذلك عاجبا ينشأ من الانكار
 ولذا قال والانكار الخ (قوله ولا يصح الانكار أصلا) لان قلت القرينة قائمة على ان المعنى الحقيقي
 وهو الجواب مع الانكار غير مراد (قوله عمادت عليه القرينة) وهو مطلق الجواب المتناول للاقرار

المعنى المجازي متعذر (وهو التعريم فلان التعريم الذي ثبت بهذا) أي بلفظ هذه بنى (مناف الملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه) بيانه انه ان ثبت التعريم بهذا اللفظ لا يتخلوا ما أن ثبت التعريم الذي يقتضى صحة النكاح السابق أو التعريم الذي لا يقتضىها والثاني مناف لانه لو قال لا جنبيه معروفة النسب هذه بنى يكون لغوا فعلم انه ان ثبت التعريم الذي يقتضى صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كاللفظ لا يتخلوا لان هذا المقتضى على التعريم الذي يقتضى بطلان النكاح السابق فكيف

على هذا الوجه ان الحقيقة اما أن تثبت في حقه وحق من شهرته وذا غير يمكن أوفى حقه فقط ثم هذا اما أن يثبت في حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه أوفى حق التعريم وذا لا يمكن أيضا لان التعريم الذي يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التعريم فلهذا المناقاة أيضا والفرق بين التعريم الاول والثاني ان المراد بالتعريم الاول ما يثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب للتعريم والمراد بالتعريم الثاني ما ثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا أريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا أطلق السقف وأريد به الجدار فأقول لا حاجة الى قوله اما أن يثبت في حق النسب أوفى حق التعريم لان

متصور منه وثابت في وسه فيجعل هذا البنى للذات كبرستامنه مجازا عن ذلك وأما التعريم الثابت بهذا بنى أعنى التعريم الذي هو من لوازم البنوية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يمكن ان يملك اذ ليس له تبديل محل الحمل وانما يملك التعريم القاطع للحمل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التعريم الذي هو في وسه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسه فلا يصح منه اثبات التعريم بهذا اللفظ فان قيل فاللزم بقولنا رأيت أسدا هو جماعة السبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد فصح الاستكلام الاخبار بهذا الكلام عن رؤية من انصف به بخلاف التعريم على ما بيننا (قوله واعلم) الاستدراك المذكور وانما هو على ما أورده المصنف رحمه الله من تقريره في الاصل في كتابه المشهور لانه قال وفي الاصل في كتابه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه متحقق من شهرته نسبه منه وفي حق المقر متعذرا أيضا في حكم التعريم لان التعريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التعريم في الفصلين متعذرا لهذا العذر الذي أبلغناه أي بيانه يعني ان الحقيقة في المعروفة النسب اما أن تجعل ثابتة مطلقا أي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقرو يفتى من غيره وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير ولا تأثير لاقراءه في ابطال حق الغير واما أن تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليطهر الاثر في حق التعريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو باطل أيضا لانه لا يصح لمعنى هذا الكلام ولا يثبت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليمتد لللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتعريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التعريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس في بيان تعذر الحقيقة في حق المقر فقط ما أورده المصنف رحمه الله من التردد القبيح وأيضاً يجعل دليل تعذر التعريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك ابتداء بل أشار الى أن دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التعريم أيضا للمنافاة فيبين تعذر التعريم بطريق الالتزام على أبلغ وجهه وأركده وانما وقع للمصنف رحمه الله ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي حق المقر متعذرا أيضا في حكم التعريم قسما آخر مما لا يلزم من التعريم وقد سكت عنه في الاصل احتراماً عن التردد القبيح لا يقال قوله أيضا مشعر بذلك أي تعذر في حكم التعريم أيضا كما تعذر في حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه في حق المقر وحده متعذرا أيضا كما تعذر مطلقا (قوله والفرق) يريد أن فهم اللازم من اللفظ الموضوع

في شرح القسري انه لو قال لعبد هذا بنى ثم ادعى انه قال كرامة يصدق ولا يفتى (قوله ما أورده المصنف من التردد القبيح) قيل يمكن ترجيح الكلام الذي نقله المصنف بحيث لا يكون التردد يبطل الملك للمعنى بخلاف نكاح المهر حيث لا يصح أصلا ولا يترتب عليه حكمه قطعا قال

الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التعريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا التردد يكون قبيحا للدليل الثاني لهذا التعريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا لملك النكاح بل الدليل الثاني هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان ثبت التعريم لا يثبت الا بطريق المجاز وذا متعذرا أيضا للمنافاة المذكورة ولورود هذا الوجه وهو انه ان ثبت التعريم فاما أن يثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب أو بطريق المجاز وهو أيضا محال للمنافاة المذكورة لكن أحسن (مسئلة في الهامى الى المجاز)

للملزوم

له وهو الانسان الشجاع
والمستعار وهو لفظ الاسد
والعلاقة وهي الشجاعة
والقرينة الصارفة عن
ارادة المعنى الحقيقي الى
ارادة المعنى المجازي وهو
يرمى في رأيت أسدا يرمي
والامر الداعي الى استعمال
المجاز فالتك اذا حاولت أن
تخبر عن رؤية شجاع
فالأصل أن تقول رأيت
شجاعا فاذا قلت رأيت
أسدا فلا بد أن يوجد
أمر يدعي - والى ترك
استعمال ما هو الأصل في
المعنى المطلوب واستعمال
ما هو خلاف الأصل وهو
المجاز وذلك الداعي اما
لفظي واما معنوي
فاللفظي (اختصاص
لفظيه) أي لفظ المجاز
(بالعذوبة) ربما يكون
لفظ الحقيقة لفظا ركبا
كلفظ الخنفيق مثلا
ولفظ المجاز يكون أعذب
منه (أو صلاحية
للشعر) أي اذا استعمل
لفظ الحقيقة لا يكون
الكلام موزونا وان
استعمل لفظ المجاز يكون
موزونا (أو السجع) فاذا
كان السجع واليا مثل
الاحمد والعدد فلفظ
الاسديستقيم في السجع
لا لفظ الشجاع

للملزم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد
يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع
بتبعيته على انه مدلول التزاي مثل هذه بنى اذا أريد به انها حرمه على كان ثبوت الحرمه مدلول المجاز با
واذا أريد به ثبوت البنية كان ثبوت الحرمه مدلول التزامها وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جز
المعنى أو لازمه مجازا فدلالته مطابقة لانه دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما
يتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجز واللازم في ضمن ذلك وتبعيته
فان قيل هذه أيضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع فلنا من لكان من حيث هو كذلك لتعريف فهم الجز
واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي أو لم يثبت بخلاف فهمه على انها تمام المراد كما
في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجز والملزوم في اللازم هذا هو
اختيار المصنف رحمه الله والا كثرون على أن دلالة المجاز على معناه تضمن أو التزام لا مطابقة (قوله
اعلم أن المجاز) أو رد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا (قوله ربما يكون لفظ الحقيقة لفظا
ركبا) قابل العذب بالركب وانما يقابل بالوحشي الذي يتفر الطبع عنه الا انه لا مشاحة في الاصطلاح
لكن اسم التفضيل في قوله ولفظ المجاز يكون أعذب منه يقتضى وجود العذوبة في اللفظ الركبي الحقيقي
كالتفخيقي فيجب أن يجعل من قبيل قولهم الشنا أبر من الصيف والعسل أحلى من الحبل

فيه قيصا وهو أن يقال قوله وهذا ما أن ثبت في حق النسب وفي حق التصريم مانعة الخلو لا مانعة الجمع
حتى يلزم القبح في التردد فعنه أن اثبات النسب المستلزم للتصريم ان كان للنسب فلا يجوز لان الشرع
يكذبه وان كان التصريم الذي هو مدلول التزاي للفظ فلا يمكن لانه مناف فقول المصنف فان لم يثبت
النسب لا يمكن ثبوت التصريم بل يبق الاستلزام اندفع بما قلناه ان ليس مانعة الجمع (قوله وهذا مشير الى
الإشارة المذكورة ممنوعة بل غرض المصنف اجتماع المجاز والدلالة الالتزامية في الصورة الثانية وانفراد
دلالة الالتزام في الاولى (قوله لانه دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع) قال الفاضل الشرف هذا انما
يصح على قول من فسر الوضع بمجرد تخصص اللفظ بازاء المعنى فحينئذ هو جسد في المجاز الوضع النوعي
والدلالة المطابقة وأما تفسير الوضع فتخصص اللفظ بازاء المعنى بنفسه من غير اعتبار أمر ما ذكر عليه
وهذا أقرب الى التعريف الذي أخذ منه فبدأ ولا حينئذ لا يكون في المجاز الوضع النوعي ولا الشخصي ولا
الدلالة بالمطابقة (قوله في نوع الاستعارة) قيل ليس كذلك بل المراد هو الاستعارة اللغوية فيجوز في جميع
أنواع المجاز وأنت تشير بان قوله المستعار منه هو الهيكل المخصوص والمستعار له هو الانسان الشجاع
والمستعار هو لفظ الاسد والعلاقة هي الشجاعة صريح في الاستعارة المصطلح عليها قوله وانما يقابلها
الوحشي الخ) قيل بل يقابلها الوحشي المستعمل لا العذب بل عذوبة اللفظ هي السلاسة التي نقابلها بالركبة
(قوله فيجب أن يجعل من قبيل الخ) قيل لا احتياج الى ذلك لان ما ذكره الشارح دواعي آخر لترك الحقيقة
لانه من تمام الداعي الاول فانه قال في المتن الداعي ان المجاز اختصاص لفظه بالعذوبة وهذا محتمل لان
لا يكون في لفظ الحقيقة عذوبة وهو الركب أو يكون فيه عذوبة ولكن تكون العذوبة التي اخص
بها المجاز أكثر والى هذا أشار في التمرح ويؤيده انه وقع في بعض النسخ أول لفظ المجاز بدل الواو على انه
ان أراد اقتضاء وجود العذوبة في جميع الالفاظ الركبية فاللزم غير مسلم وان أراد في بعضها فيبطل
المقتضى كلف والعذب قد يسمى ركبا كما ينظر الى أعذب منه (قوله الشنا أبر من الصيف) أي الشنا

(أورد البيان في نوع الاستعارة الخ) أقول يعني ان الكلام وان كان في مطلق المجاز لكنه أورد البيان في
قسم منه لتمثيل والتوضيح لان الداعي مختص بذلك القسم أي الحسنات البديعة من المقابلة والمطابقة
بلايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه ألقا طر حروف لا يمنع صدورهما عن الجمادات بإيجاد الله تعالى كما روى تسبيح الجسد

(أو أصناف البديع) كالتجسيات ونحوها فربما يحصل التجسس باللفظ المجاز لا الحقيقية فنحو البديعة شرك الشرك فان الشرك هنا مجاز استعمال لتجانس الشرك فان بينهما شبه الاشتقاق (أو معناه) أي اختصاص معناه فن هنا مرعى في الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة اسم أبي حنيفة رحمه الله تعالى لرجل عالم فقيه متقن (أو العقبر) كاستعارة الجمع وهو الذباب الصغير للجاهل (أو الترغيب أو الترهيب) أي اختصاص المعنى المجازي بالترغيب أو الترهيب كاستعارة ماء الحياة لبعض المشركين بالترغيب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات لينتفرا السامع (أو زيادة البيان) أي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان فان قولك رأيت أسدا يرعى أبين في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا (وان ذكر ٣٤٤ الملزوم بينه على وجود اللازم) وفي المجاز أطلق اسم الملزوم على اللازم

فاستعمال المجاز يكون دعوى الشيء بالبيئة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بالبيئة (أو نطف الكلام) بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظه أي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة يجر من المسك موجه الذهب ليعم فيه جر موقد ففيلدلة تخيلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب معرفة التفهيم (أو مطابقة تمام المراد) بالرفع عطف على قوله أو نطف الكلام أي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن أن يكون معناها مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة أو نقصان وضوح الدلالة فإدلة اللفاظ الموضوعية على معانيها تكون على نهج واحد فإذا حاربت أن تؤدي المعنى

(قوله أو أصناف البديع) أي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجسس والترصيع وغير ذلك فانه وما يتأتى بالمجاز ويضوت بالحقيقة ويدخل فيها الجمع أيضا وقد أفردته بالذكر (قوله أو مطابقة تمام المراد) هذا ونطف الكلام أيضا من الداعي المعنوي والعطف على اختصاص لفظه لا يتأتى في ذلك ذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه و بالتقصان ليعتد بالوقوف على ذلك عن اللفظ في مطابقة الكلام تمام المراد وفسره بأن المراد هو أداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد إرادته بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في أنه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية باختلاف مراتب الملزوم في الموضوع واللفظ فإذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارة المختلفة في الوضوح واللفظ يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات أوضاع دلالة من الحقيقة كما التزمه المصنف رحمه الله وبينه بأنه إذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازي معقولا كالجمجمة والعلم كان المجاز أوضع دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه مجاز وهو

أبلغ في بده من الصيف في حره (قوله من المقابلة والمطابقة) قال القاضي الشريفي بيان المحسنات البديعية بالمطابقة والمقابلة ليس كما ينبغي لان كلام المصنف في الدواعي اللفظية وهما من المعنوية وأجيب بأن الدواعي اللفظية يجوز أن تتناول المحسنات المعنوية فالما إذا قلت اتخذت للشهب أدهم حصل الطباق بحسب دلالة لفظ الأدهم ولو قلت قيسد الفات الطباق وفيه ان مقابلة اللفظ بالمعنى آت عنه الا ان يراد بالدواعي اللفظية ما يورث اللفظ حسنا عرضيا وبالذواعي المعنوية ما يورث المعنى حسنا ذاتيا فبرينة إيراد أمثلة لما يدخل في البلاغة (قال المصنف فان ذكر الملزوم بينه على وجود اللازم) قيل عليه الترجيح يكون الدعوى في صورة المجاز بينه دون الحقيقة فبر صريح أما أولا فلان اللفظ ملزوم لمعناه وأما ثانيا فلانه لو صح هذا لكان ينبغي أن يتأ كده هذا المعنى عند تدوير مراتب الملزوم واللازم باطل بالاتفاق وقد يجب عن الثاني بان الملزوم واحد لا غير (قوله في هذا لا حاجة الخ)

قيل بيان المحسنات البديعية ههنا بالمطابقة والمقابلة ليس كما ينبغي لان كلام المصنف رحمه الله تعالى في الدواعي اللفظية وهما من المعنوية وليس بشئ اذ الدواعي اللفظية يجوز ان تتناول المحسنات المعنوية فالما إذا قلت اتخذت للشهب أدهم حصل الطباق بحسب لفظ الأدهم ولو قلت قيسد الفات الطباق قال (المصنف رحمه الله تعالى قلنا لما كانت القرينة مذكورة الخ) أقول لما كانت القرينة المذكورة

بدلالة أوضع من لفظ الحقيقة أو أخص منه فلا بد من ان تستعمل لفظ المجاز فان المجازات متبكرة انه فبعضها أوضع في الدلالة وبعضها أخص فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز أوضع من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز محل بالفهم قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه أمرا محسوسا ويكون أشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز أوضع من الحقيقة وأيضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينه على وجود اللازم وان المجاز يوجب معرفة التفهيم يؤيد هذا المعنى ويمكن أن يكون معناها أن يؤدي بعبارة ناسه كنهه من قلبه فانك اذا أردت وصف الشيء بالسواد على مقدر مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد بخصوص فاللفظ الموضوع يعدل على أصل المراد ليكن لا يبدل على تمام المراد

انه ان أراد بالمعنى ما يفصح باللفظ - حقيقة أو مجازا كالجملة أو العلم مثلا فلا يخفى في ان دلالة لفظ الموضوع له عليه أوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولومع أنهما قريبان وان أراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو في المستعار منه أوضح وأشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه أوضح فلا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا (قوله فصل) قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة تعني تبعية لانها تجري أولا في المصدر ثم تبعيته في الفعل وما يشق منه مثلا يفصح في نطاق الحال أو الحال ناطقة بكذا تشبيهه دلالة الحال بظن الناطق في استعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى ذلك وناطقة بمعنى ذلك وغير ذلك واستدلوا على ذلك بأن كلاما من المشبه والمشببه به يجب أن يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام بطاب من شرح النخيل فمن فقه هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال

فيه بحث لان تمام المراد قد يكون داه المعنى المقصود بطريق في غاية الوضوح ثم الكلام في الدواعي الى العدول عن الحقيقة الى المجاز فلا بد من ان يكون مطابقا بتمام المراد بالنسبة الى الحقيقة فيحتاج الى اثبات كون بعض المجازات أوضح دلالة من الحقيقة ليست التقرير بخلاف اثبات كون المجازات أوضح دلالة من البعض الآخر (قوله وان أراد الخ) قال الفاضل الشريف يختار الشق الثاني كما يدل عليه قول المصنف كون أشهر المحسوسات المنصفة بالمعنى المطلوب من الاستعارة فان المطلوب من الاستعارة ليس الا اثبات المعنى الجامع للمستعار له على أن يبلغ وجهه ولا يلزم من كون المجاز أوضح دلالة عليه أن يكون هو المعنى المجازي فان اللفظ قد يستعمل مجازا في معنى ويكون المطلوب منه معنى آخر ويكون دلالة المجاز على ذلك المعنى الآخر أوضح من دلالة اللفظ الذي هو حقيقة في ذلك المعنى في المجازي وليس الاستعارة ببعيد فان الظاهر في بادئ النظر أن يكون اللفظ الموضوع لمعنى أوضح دلالة عليه وعلى أحواله المطلوب منه من لفظ آخر يستعمل فيه مجازا وأما التقييد بكون المشبه معقولا والمشبه به محسوسا فلان هذا المثال أظهر دلالة على المقصود حيث أبرز القول في صورة المحسوس (قوله هو الحقائق) قال في شرح المفتاح الحق ان الحقيقة هي المادية باعتبار تحققها واثباتها في نفسها من غير تعلق باعتبار الاعتبار ولا يخفى في ان التيام والحركة كذلك بخلاف القائم والمتحرك (قوله دون الافعال والصفات المشتقة منها) اعترض عليه بأن الموصوف بوجه الشبه نفس المشبه والمشبه به وهو لا يختلف باختلاف التغيير فبم صلوح العبارة الدالة عليه للموصوفية بشئ لفظا لا يقدح في انصافه به فيجوز أن يستعار الناطق للدال باعتبار تشبيهه الدال بالناطق وانصافهما بالمشاركة وان لم يبلغ لفظا هما للموصوفية أبيض بأن المعنى في هذا المعنى مفهوم اللفظ حتى اذا قيل لقيت صهما عن الحبير كان المستعار منه مفهوم الصم تبعاً لمفهوم الصم لادواتهم فيعبر في صحة موصوفيته وعدمها اللفظ الدال عليه اذ به يعلم انه من الحقائق أم من نأيات العقل كذا في شرح المفتاح (قوله ولنا فيه كلام الخ) اراد به قوله هناك وهيئاته وهو ان هذا الدليل بعد تسليم محتمه غير متناول لاسماء زمان والمكان والالات لانها تصلح للموصوفية نحو مقام واسع ويجلس فسبح ومنبت طيب وغير ذلك ولا تقع أو صافا البنية وهم أيضا قد خصصوا ما يشق من الفعل بالصفات المشتقة وهذه ليست بصفات بالاتفاق (قوله

تمام المراد (أو غير ذلك) بالرفع أيضا أي يكون الداعي الى المجاز غير ما ذكرنا في هذه المواضع (بما ذكرنا في مقدمة كتاب الوشاح وفي فصل في التشبيه والمجاز) فاني قد ذكرت في مقدمته وفي فصل التشبيه ان الفرض من التشبيه ما هو فانه يكون غرضاً للاستعارة أيضا وفي فصل المجازان المجاز ربما لا يكون مفيداً وربما يكون مفيداً ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه وربما يكون مفيداً ويكون فيه مبالغة في التشبيه كالاتعارة (فصل وقد تجرى الاستعارة التبعية في الحروف) ذكره علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة أصلية

والحصى وكذا شهادة الاعضاء والجوارح ورد بأنه مبنى على كون المراد من السجود وضع الجبهة وقد عرفت ان المراد ليس كذلك وبأن معنى التسيب هو التناهي والثناء باللسان على ما في الكشف والصحاح وغيرهما والشهادة خبر قاطع عن مشاهدة بالعين ومعاينة فيشارك السجود في اقتضاء الوجود والغرور (قوله

ارتفع الاخلال بانهم: فعقوله الى المجاز بخل وقوله ثم اذا كان المستعار منه الخ دفع لقوله كيف تكون دلالة لفظ المجاز أوضح قال (ان أراد بالمعنى ما يفصح باللفظ) أقول يعني قوله في الجواب أشهر المحسوسات

(٤٤ - تلويح - اول) لان الكفار الخ ولان كون وكثير من الناس معطوفا على فاعل يسجد في سدر الآتية ممنوع بل يجوز أن يكون مبنياً أخيراً حتى له الثواب ويحوى حذف دلالة خبر قسمه عليه وهو كثير حتى عليه العذاب أو هو فاعل فعل

(قوله مع ان محكم التنزيل ناطق - هذا) كما قال الله تعالى اليوم نختم على افواههم ونكلمناهم ايديهم ونشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون وقال حتى اذا ماجازها شهد عليهم جمعهم و ابصارهم و جلودهم بما كانوا يعملون وقالوا بل لو دهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء وقال يوم تشهد عليهم انستهم وايديهم و ارجلهم بما كانوا يعملون وان من شيء الا يسج بحمده ولكن لانفقهون تسبعمه هل انا البركات في تفسيره مدارك التنزيل أي يقول سبحانه الله ويحمده عن السدى قال عليه الصلاة والسلام ما استطدحت في البصر و اطير يا ابا ايضا يصح من تسبعمه الله تعالى ولكن لانفقهون تسبعمهم لانخلاف اللغات اولتغير الادراك ثم قال انه كان حلجا عن جهل العباد غفورا لذنوب المؤمنين وقال بعضهم لو كان الخطاب لهم شركين لما عقب بقوله انه كان - لهما حضورا لانه اغما يخاطب بالحلم والنفرة للمؤمن والطاعة وان الخطاب للمؤمنين وعلى هذا لا يستقيم ان يقال ان

والصفات بل تجرى في الحروف أيضا فاعتبر التشبيه أو لافي متعلق معنى الحرف وتجرى فيه الاستعارة ثم بعبارة ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من لا يندء الغاية والى لانهاء الغاية وفي الظرفية واللام للتعلييل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والالكات أسماء لا حروف وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كسذا في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فانقلبه آل فروعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر * لدوال الموت وابتوالعراب * شبه ترتيب العداوة على الالتقاط وترتيب الموت على الولادة بترتيب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوع للادلة على ترتيب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة أو لافي العلية والغرضية وبتعريف اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا واضح الا ان المصنف رحمه الله اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعلييل يستعار اولاً للتعقيب لكونه لازماً للتعلييل فيراد بالتعلييل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلو أو غير ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعلييل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سباعاً أو انساناً او يقع على تعقيب غير المعلول للعلو كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع اسد على زيد بناء على كونه شجاعاً فيكون تعقيب الموت للولادة مشبهاً بتعقيب المعلول لعلته وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت أي جعل الموت كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه

بل تجرى في الحروف) لانه رايوا بطرالات الملاحظة فلا تكون موصوفة أيضاً وههنا بحث وهو ان معنى الحروف لا يصلح لاعتبار العلاقة المطلقة فلا يجزى فيها المجاز المرسل أيضاً لم يعتبر واسم التعبي في المرسل أيضاً اللهم الا ان يقال ما وجد مجاز في الحرف بحيث لا يكون علاقته التشبيه فلذلك لم يكتر وا الاقسام واكتفوا بالاستعارة التبعية ذكرتها (قوله والالكات اسمها الاحرف) وقال في شرحه للمفتاح وهو ضعيف لذر بما يمنع الملازمة بأنه يجوز ان يكون المعنى الواحد مستقلاً بالمفهوم وبالمنظر الى وضع لفظه غير مستقل بالنظر الى وضع لفظ آخر بمعنى ان يكون مشروطاً بالحكم الواضع في دلالة أحد المقتضين عليه ذكر متعلق له بخلاف اللفظ الاخر متلا معني الكافي الامة والحرفية هو المثل الا ان هذا المعنى مستقل بالمفهوم من الكافي الامة دون الحرفية وهذا التضعيف مبني على ما ذهب اليه الشارح من استقلال معنى الحرف في نفسه فقد ابطه الشريف في كتبه فليطلب منها (قوله بنوع استلزام) وهو استلزام المقيد للمطاق (قوله لدوال الموت وابتوالعراب) ما قبله

قيل ل عمرياني داردينا * ومرجعنا الى دار الثواب
له ملك ينادي كل يوم * لدوال الموت وابتوالعراب

(قوله للدلالة على ترتيب العلة الغائية) فيه مسامحة اذا اللام موضوعه للعلية والغرضية لا للترتيب المذكور يدل عليه قوله بترتيب العلة الغائية كما يدل عليه قوله فجرت الاستعارة أو لافي العلية والغرضية (قوله يستعار اولاً للتعقيب الخ) ظاهر كلامه يدل على ان التعلييل يستعار بالمفهوم التعقيب وليس كذلك اذ لا مشاركة بين المعنى الحقيقي والمجازي حيث لا يكون المعنى المجازي حينئذ عارضا للمعنى الحقيقي وغيره ولا تشبيه هناك أصلاً لا يكون استعارة بل مجاز امر سلابل التحقيق ان المستعار له هو تعقيب غير المعلول للعلو كتعقيب الموت بالولادة والمستعار منه هو التعلييل ووجه الشبه هو التعقيب المشترك فينتقل من المعروض وهو التعلييل الى المارض المشهور وانصافه به وهو التعقيب المطلق ثم ينتقل من هذا

المتضمنة بالمعنى المطلوب قال

ولما كان ههنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة لاما لولا والعلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا
 معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه ايجاب بأن هذا مبني على ان اللام تدخل على العلة
 الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت عاينتها علة لعلية العلة
 الفاعلية ومتقدمة عليهم في الذهن لكنهما مع لولته في الخارج لعل الفاعلية متأخرة عما يجب الوجود
 كالجائوس على السر برمتها تصور اولاً فيصير علة لاقدام التجار على ايجاد السر برمتها في الخارج يكون
 متأخر عنه مما تجا اليه فيكون ما بعد اللام مع لولا يجب الخارج ومتعقبا في الوجود للفعل المعال به
 فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة
 المعلول ان كان المعلول مر فوعاً فظاهر وان كان منصوباً فعناه تعقيب العلة لغائية فعلها المعلول بها يقال
 عقبته أي حيث على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره المصنف فرجه الله تكلف لا حاجة اليه لان معنى
 التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولاً باعتبار كما
 في ضربته للتأديب أولاً كما في قعدت من الحرب للعين واذا كان معلولاً باعتبار فدخل اللام عليه انما
 هو من جهة علية لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتيب على الفعل من غير اعتبار
 كونه معلولاً اي قال العلة من حيث هي علة لا تقتضي الترتيب على شيء وانما يقتضيه المعلول فيجب ان
 يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض استعير لترتيب ما ليس بمعلول وغرض فتكون الاستعارة
 في المعلولية لا في العلية لا نقول لان ذلك في العلة الغائية (قوله وهي في أسماء الاجناس) أراد
 باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون أخص مما هو مصطلح العامة

العارض الى بعض معروضاته وهو المستعارة أعني تعقيب غير المعلول للعلة كما ينتقل من معنى الاسد الى
 مفهوم الشجاع ومنه الى الرجل الشجاع كما حققه الفاضل الشريفي في حواشي المطول ونطبق الكلام
 لا يخلو عن نفسه (قوله للعلة الفاعلية الخ) قال الفاضل الشريفي لا ولي أن يقول للفعل لان البحث في
 ترتب المعلول على الفعل دون الفاعل (قوله ان كان المعلول مر فوعاً فظاهر) قال صاحب الترتيب في
 ما فيه اذ المعقب اما المتكلم باللام أو اللام المستعارة للتعقيب فكيف يكون المعلول معقبا حتى يكون المعنى
 ظاهراً على الرفع بل التعقيب عبارة عن جعل شيء عقب الشيء الاول فتعقب العلة المعلول جعل المعلول
 عقب العلة حيث يجعلها ذات عقب وكونه وهمه على العكس فوقع فيما وقع بخوابه ان ما ذكره غفول من
 أصل اللغة فالتقول زيد عقبه عمر واذا جاء عمر وعلى عقبه ثم تعديه الى المفعول الثاني بالياء فتقول عقبته
 بالشيء أي جعلت الشيء على عقبه صرح به في المطول وما نحن فيه من الاول كما أشار اليه بقوله يقال عقبته
 أي حثت على عقبه فلا اشكال (قوله فاللام انما تدل الخ) قال الفاضل الشريفي هذا يقتضي أن تكون
 اللام موضوعة للعلية التي هي اعم من الغرضية لا المخصوصية الغرضية لكونها منعملة فيما ليس
 بغرض وحينئذ لم يصح استعمالها من الغرضية لترتيب العدة على الالتقاط كذا كره الشارح الفاضل
 وكون الغرضية مندرجة تحت العلية وفردا من فرادها لا يجاب به فعلا ان اللفظ انما يستعمل مما هو
 موضوع له لا من فراده فان زعم أن توجيهه مبني على كون اللام موضوعة لمخصوصية الغرضية
 واستعمالها في غيرها ما عجزاً أو اشتراكاً قلت فكذلك قول المصنف هذا بناء على ان اللام تدخل في العلة
 الغائية الخ مبني على ذلك نعم بقوله واذا كان معلولاً باعتبار فدخل اللام عليه باعتبار العلية لا
 باعتبار المعلولية على قول المصنف فلو ان اللام الداخلة على الغرض داخلة على المعلول لكانت صحة قوله
 فرم ثبوت الاشتراك ولم يثبت (قوله أخص مما هو مصطلح العامة) فانهم يريدون باسم الجنس ما يقابل العلم

(فيكون أخص مما هو مصطلح العامة) أقول فانهم يريدون باسم الجنس ما يقابل العلم قال

المشتقات لا تنفع الا
 بتبعية وقوعها في المشتق
 منه كما نقول المال ناطقة
 أي دالة فاستعير الناطق
 للدال بتبعية استعارة
 الناطق للدالة وكذا
 الاستعارة في الحروف
 (فان الاستعارة تقع أولاً
 في متعلق معنى الحرف ثم
 فيه) أي في الحرف
 (كاللام مثلاً في استعارة
 أولاً التعليل للتعقيب)
 فان التعقيب لازم للتعليل
 فان المعلول يكون عقب
 العلة فيراد بالتعليل
 التعقيب وهو اعم من أن
 يكون تعقيب العلة
 المعلول أو غيره (ثم
 بواسطة أي بواسطة
 استعارة التعليل
 للتعقيب) يستعمل اللام
 له أي للتعقيب (نحو
 لدوا للموت وابنوا
 للخراب) لما كان الموت
 عقب الولادة جعل كان
 الولادة علة للموت
 فاستعمل لام التعليل
 وأريد أن الموت واقع بعد
 الولادة فلما بلا تخلف
 وقوع المعلول عقب
 العلة وهذا بناء على ان
 اللام تدخل في العلة
 الغائية وهي الغرض ولا
 شأنه معلول للعلة
 الفاعلية فعلم ان اللام
 الداخلة في الغرض داخلة
 حقيقة على المعلول

لا خلاهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق وان جوز ذلك صاحب الكشاف وقال البيضاوي يترزه عما هو من لوازم الامكان وتوابع

عن أئمة اللغة واستقرأ مواضع استعمالها وهي بين الامين المختلفين كالثاني بين المتصددين فانه يمكن جوارجلان ولا يمكن هذا في رجل وامرأة فادشوا والواو العطف وقولهم لانا كل السمك وتشرب المين) أى لا يجمع بينهما

المحدث بلسان الحال حيث يدل بامكانها وحدوثها على الصانع القديم الواجب لذاته ولكن لا تفقهون تسيبهم أيها المشركون لا خلاككم بالنظر الصحيح الذي به يفهم تسيبهم انه كان حلما حيث لم يبا جلكم بالعقوبة عدلى غنلتكم وشرككم غفور المن تاب منكم

(التقسيم الثاني) من الركن الاول في الكتاب من القسم الاول في الادلة الشرعية (قوله المنقول الشرعي كالصلاة) قال صاحب الكشاف صلي حقيقة لغوية في تحريك الصوابين أي طرف الالبتين مجاز لغوي في الاركان المخصوصة استعارة في الدعاء تشبها له الرامع والساجد في التخشع وقيل بوضهم حقيقة في الدعاء مجازي الاركان لو ردها كذلك

(قوله وههنا ذكر حروفها) قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لا شتداد الحاجه اليها من جهة توقف شطرن من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى بالجمع حروفا تعليا أو تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول أو وجه المعاني الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز أو اطلاق الحروف على مطابق الكلمة والظاهر ان المصنف رحمه الله أراد بالحروف حقيقة لها ولهذا سماها حروف المعاني ثم ذكر هذالك الاسماء لاعلى انها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على ان وضعها المعاني تميزها عن حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهزمة المفتوحة اذا قصدها الاستفهام أو النداء فهي من حروف المعاني والاشن حروف المباني (قوله الواو لمطلق العطف) أى جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمر وافرأى حكم نحو قام زيد وعمر أرفى ذات نحو قام زيد ولا يدل على المعية والمقارنة أى الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك وتب الى أى يوسف ويحمد رجهما لله ولا على الترتيب أى تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي

(قوله قد جرت العادة الخ) انما جرت العادة بذلك لانهما تنقسم الى حقيقة ومجاز باعتبار استعمالها تارة وبما وضعت له وأخرى في غيره (قوله للمعاني الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز) فيه بحث وهو ان هذا الجمع يلزم على الوجه الاول أيضا لان المقلب معنى حقيقي للفظ والمقلب عليه معنى مجازي فيلزم في صورة التغليب الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال الكل معنى مجازي اذ اللفظ لم يوضع له لانا نقول غيبته يلزم ان لا يوجد الجمع في شيء من المواضع بل يبان هذه اللفظ في كل صورة جمع ويمكن ان يجاب عما أشار اليه الفاضل الشريف في حاشية الكشاف من ان الجمع في صورة التغليب انما يلزم اذا أريد كل من المعنيين باللفظ وفي صورة التغليب أريد به معنى واحد وتركب من المعنى الحقيقي والمجازي ولم يستعمل اللفظ في واحد منهما بل في المجموع مجازا ولا يلزم جريان ذلك في جميع المعاني الحقيقية والمجازية بل هو ان لا يكون هناك ارتباط يجعلها معنى واحدا عرفيا بقصد اليه بارادة واحدة في استعمال اللفظ انتهى وفي تأنيبه فيما نحن فيه تأمل لانه لم يرد الارتباط المدكور فيه بل وضع اطلاق اسم المقلب على المجموع ون وجد تحت ارادة المعنى المجموع طريق اطلاق اسم الجزء على الكل فجمع والقول بتحقق الارتباط باعتبار علاقة دون علاقة تعسف الماهم الا ان يلزم ان ارادة الكل فيما نحن فيه بطريق اطلاق اسم الجزء عليه وجه آخر لم يذكره الشارح وهو ان يلزم فيه أيضا جمع بين الحقيقة والمجاز كما يلزم في الحمل على عموم المجاز ولذا قال والاول أو وجهه (قوله الواو لمطلق العطف) قد سرف العطف على سائرها لكونها أكثر وقوعا ورم الواو على غيرها لان دلالتها على مجرد الاشتراك ودلالة سائرها على معنى زائد عليه كالتعقيب والتراخي ونحوهما وكالتواو من سائر حروف العطف بمنزلة المطلق من المقيد والمالمق مقدم على المقيد (قوله وتشريكهما في الثبوت) لان مثل قولنا قام زيد وقعد عمر وبدون الواو يتحمل الاضراب والرجوع عن الاول ولا يفيد ثبوتها ولما عطف الجملة الثانية على الاولى بالواو زال الاحتمال نص على ذلك الشيخ عبد القاهر (قوله أرفى ذات نحو قام زيد وقعد زيد) فيه بحث وهو ان هذا المثال ينبغي ان يكون من قبيل الاشتراك في الثبوت بناء على انه من دطف الجملة على الجملة لانه من باب التنازع وقال أحد القائلين مضمرة فارقلت اعلاه جعله من قبيل الاشتراك في الذات من جهة المعنى قلت غيبته يلزم جعل كل ز يد وشرب من قبيل الاشتراك في الذات لا الثبوت وهو خلاف ما صرح به محققون (قوله ولا على الترتيب) عدم دلالة الواو على الترتيب والمقارنة اذا كان في كلام موجب وأمر في غير موجب نحو قام زيد وعمر وهو في الظاهر يبنى لاحتمالين أى لم يقوما ولا وقدا ولا مع الترتيب (قوله كما نقل عن مالك

في كلام من لا يعرف الصلاة بالهيئة المخصوصة واستعمالها على الركوع والمجود المشتملين على التخشع وورد بالمنع لوجود الصلاة في الشرائع الثلاثة وان لم تكن على هذه الهيئة (قوله من حيث اللفظة)

(فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء)

رحمه الله ونسب الى أبي حنيفة رضي الله عنه واستدل على ذلك بجوه الاول النقل عن أئمة اللغة حتى ذكر أبو علي انه يجمع عليه وقد نص عليه سيوي في مواضع من كتابه الثاني - متقرا - موارد استعمالها فانما نجد هاهنا - سبعة في مواضع لا يصح فيها الترتيب أو المقارنة الأصل - في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب أو المقارنة حتى يكون ذلك معد ولا عن الأصل وذلك مثل انتشار زيد وعمرو واختصم بكر وعابد والمال بين زيد وعمرو وسيان قياما لم يقعدوا وكان زيد وعمرو قبله أو بعده الثالث أنهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتعدين فكما الادالة للمثل جاء في رجلان على مقارنته أو ترتيب اجتماعا فكذا جاء في رجل وامرأة الا ان في قولهم الالف بين الاسمين المتعدين ناسخا الرابع ان قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن - هناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد أكل السمك حاز وخفيقه ان نصب نشرب بأضمار أن ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدره أخوذ من مضمون الجملة السابقة أي لا يكن مثلأكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لا فادتها النهي عن الشرب بعد الاكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا يثبت المقارنة الا ان المقصود الا اهم في الترتيب (قوله فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء) يحتمل أن يكون لسبب التعديل أي لا يجب ترتيب في غسل أعضاء الوضوء بنا على تعاطفها بالواو لما بيننا من انها لا توجب الترتيب وان يكون لتعليل السبب أي لما ثبت ان الواو لاطلاق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله فاعسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب أن يكون غسل الوجه تعقيب ارادة اقيام الى الصلاة مقدما على غسل سائر الاعضاء وحينئذ يجب الترتيب لعدم انقائيل بالنصل وهو انه يجب تقديم غسل الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المدكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضي الا كونه تعقيب القيام الى الصلاة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بين الافعال لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر

فانقظ الواحد ليكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد من جهتين قبل بل من جهة واحدة أيضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة فانه حقيقة فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض ومجازا من حيث انه من افراد ذوات القوائم الاربع نظرا الى أخذ قيد الحبشية في تعاريف الامم - نوار - الاعتبارية وورده السيد الشريف قدس سره بأن الكلام في المعنى الواحد وما ذكره من الاعتبارين داخل في الموضوع له يقتضي تعدد المعنى وكون أحدهما موضوعا للغة والاخر غير موضوع له فيها كما في لفظ الدابة فانه حقيقة فيما يدب على الارض مطلقا ومجازا فيه اذا قيد بخصوصية الفرس وهما معنيان مختلفان عموما وخصوصا وما قيل ان اطلاق لفظ الدابة على الفرس بطريق الحقيقة فعناء اطلاقه على المعنى العام الذي في الفرس لاعلى خصوصه في العبارة ناسخا منسسه ذلك التوهيم (قوله من خطأ العوام) قيل عليه اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى وعلى اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملازمة

ونسب الى أبي يوسف ومحمد) وانما قال في الاول عمل وفي الثاني نسب لان الاول منقول ولثاني مستخرج من بعض المسائل المنقولة عنهم وكذا الكلام في قوله فصل عن الشافعي (قوله ناسخا) لان المتن بعد الالف ليس بكلمة فضلا عن الاممية ولان الاتحاد اسما طلاحا ان يصير شيئا شيئا واحدا وههنا ليس كذلك (قوله فلو كان الواو للترتيب الخ) وأيضا لو كان للترتيب لزم التناقض في آبي البقرة والاعراف حيث جاء في احدهما وقولوا حطة مقدما وفي الاخرى وادخلوا الباب مقدما مع اتحاد القضية أمر أو ما موروزمانا (قوله يحتمل أن يكون لسبب التعليل) قال بعض الافاضل من نسب الشافعي الى أنه فهم الترتيب في الوضوء من الوارد فقد غلط وانما أخذ الترتيب من السنة ومن سياق النظم وتأليفه وذلك لان الله تعالى ذكر الوجود ووزنه فعول كرؤس وذكر الابدى ووزنه افعلل كارجل وادخل - وحاين مغسولير وقطع النظر عن النظير فلو لان الحكمة في ذلك التثنية على الترتيب لكان الاحسن بالبلاغة أن يقال رأيدكم وأرجلكم وامسحوا برؤسكم كما يقال رأيت زيدا وعمرا ودخلت الحمام ولا يقال رأيت زيدا ودخلت الحمام ورأيت عمرا ولو قيل ذلك لكان مجنونا في الكلام ومن أحسن من الله قولا واعلم أن ما ذكره من الحمل على سلب التعليل يدل على انه ليس يلزم من توجه النفي الى القيد ثبوت أصل الفعل فانه توجه الى القيد في هذا الوجه مع انقضاء أصل الفعل (قوله فيجب أن يكون غسل الوجه الخ) اعترض عليه بان الالف في الواو في هذه الآية ليس الا الامر وهو لا يدل على الفاء بل الفاء دخلت عليه ففهومه الصريح تعقيب وجوب غسل الوجه على القيام الى الصلاة وهو لا يستلزم وجوب تعقبه عليه والجواب ان مدلول الفاء على ما ذكره هو تعقيب غسل الوجه بطريق الوجوب

كونه من الشعائر لا يحتمله
 أي الترتيب وقوله عليه
 السلام ابدوا بما بدأ الله
 تعالى لا يدل على أن
 بدائه تعالى موجبة
 ابدانكم لكن تقدمه
 في القرآن لا يخالف عن
 مصلحة كالتهنيط أو
 الأهمية أو غيرهما ولا
 شأنان هذا يقتضي
 الأولوية لا الوجوب وإنما
 الوجوب في الحقيقة بما
 لاح عليه السلام من
 وحى غير منجور بالنسبة
 إلى علمنا بقوله ابدوا

التظاهرة فيكون مجازا
 لا خطأ وحده على خط
 العوام من شطأ الخواص
 وقد اختلف السيد
 الشريف قدس سره في
 تزييفه ورده حيث قال
 ان المصنف أراد ان من
 أطلق الحقيقة على
 المعنى ان أطلقها عليه
 بعدملاحظة الملازمة
 التي بينهما فمجاز والاول
 نطقا صريح لا يبيح من
 الخواص فينبغي ان يكون
 حمله على شطأ الخواص
 من شطأ الأوام (قوله ان
 كان في نفسه الخ) احتراز
 عما يستمر المراد لا دعول
 السامع عن الوضع أو
 التبريد ونحو ذلك (قوله
 كفي طويلا الخ) الخ
 فانه استعمل في معناه
 الموضوع له لكن لا يتعلق

فاغسلوا وجوهكم واغسلوا أيديكم وحينئذ يلزم ان يعقب القيام الى الصلاة بغسل الوجه خاصة لاننا نقول
 تعدد الافعال بحسب الحال لا يوجب أن يتقدم الكلام متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت
 القوم و بدليل اجماعهم على ان قوله واغسلوا أيديكم من عطف المفرد دون الجملة واهذا القول بالعباد اذا دخلت
 السوق فاشترى الخبز الا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصيا لا يقال فيلزم تقديم
 الغسل على المسح عملا بوجوب الفاء ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لا تقول الوظيفه في
 الرأس الغسل والمسح رخصة اسقاط فكله هو حرف لا يلزم عقب ارادة القيام الى الصلاة الا الغسل على انه
 معارض بأنه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء لما ذكرنا فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل
 بالفصل ولا يخفى ضعف هذين الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على
 لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعده على ما عطف
 عليه بالاول ولتقطع بأنه لا دلالة في قوله تعالى اذ نودي للصلاة الآية على انه يجب السعي عقب النداء بلا
 تراخ فانه لا يجوز تقديم ترك المبيع على السعي (قوله وأما في السعي) استدلال على كون الواو للترتيب

والفرق ظاهر (قوله وحينئذ يلزم ان يعقب الخ) فيه منع بل اللازم ان يعقب القيام الى الصلاة لمجموع
 الغسلين (قوله لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح الخ) اراد على ما فهم من كلامه سابقا من انه
 اذا تعددت الافعال في الكلام يجب تقديم بعضها على البعض (قوله لا يقال الوظيفه في رأس
 الغسل) فيه بحث أما أولا فلا يمكن المناقشة في كون الوظيفه في الرأس الغسل وأما ثانيا فلا ولو
 لم يرد لان الشارع بين الحكم المنقول اليه لا المنقول عنه والكلام بالنسبة الى الحكم المبين (قوله
 ولا يخفى ضعف هذين الوجهين) أما الاول فلما عرفت ولورود الاعتراض على زعمه وان أقيم فاغسلوا
 بدل فاصحوا لان التعدد المذكور كافي في وجوب الترتيب وأما ثانيا فلان عدم الدليل ليس دليلا على
 العدم ولو سلم تحقق الدليل على العدم فيميدل على وجوب تقديم غسل الوجه على زعم المستدل سابقا في
 المذكور فيجوز به الدليل المعارض (قوله والجواب القاطع لاصل السؤال الخ) قبل هذا خارج عن قانون
 المناظرة لان حاصل السؤال منع قوله من غير دليل وذكر الآية بطريق السند وايضا ان أراد بقوله من
 غير تراخ ترجيح وجوب الأفعال فليس ذلك مراد القائل بل قيد منعه والالزام اشتراط الواو كما هو مذهب

(لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح) أقول اراد على ما يفهم من قوله تعدد الافعال بحسب الحال
 لا يوجب ان تقرر في الكلام متعددة يعنى ان المفهوم مما سبق ان الافعال اذا تعددت في الكلام يجب
 تقديم بعضها على بعض فيلزم منه تقديم الغسل على المسح في آية الوضوء لانها مستقلة وحاصل
 الجواب استقلالها وتعدد هيا لان المسح راجع الى الغسل فهو هو الحقيقة قال (ولا يخفى ضعف
 هذين الوجهين) أقول يعنى الجواب والمعارضه اما ضعف الاول فلان كون الوظيفه فيكون المسح رخصة
 اسقاط لا اسقاط بوجوب اتحاد المسح والغسل وارتفاع التنبيهية بينهما وذلك ظاهر وأما ضعف الثاني
 فلانه لا يدفع السؤال الوارد على ما سبق قال (والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على
 لزوم الخ) أقول فيه بحث أما أولا فلا يخرج عن قانون المناظرة لان حاصل السؤال منع قوله من غير دليل
 وذكر الآية بطريق السند وأما ثانيا فلا يرد ان أراد بكونه من تراخي وجوب الأفعال فليس ذلك مراد
 القائل بل يعد منه والالزام اشتراط الواو كما هو مذهب مالك رحمه الله تعالى فان حكم المعطوف على
 مدخول الفاء حكمه أيضا ومخالف لما صرح به نحو لا سلام حيث قال المعطوف باناء تراخ عن المعطوف
 عليه بزمان وان لفظ ان أراد به عدم تحيل زمان طويل بينهما بحيث يمد تراخا في التعريف أيضا والمنع
 مكابرة كيف وقد قال المصنف رحمه الله تعالى القامة تعقيب فهذا تدخل في الجراء وقال نحو لا سلام

يقوله تعالى ان الصفوا المروة من شعائر الله وقال الصحابة رضي الله تعالى عنهم أي ما بدأ فقال صلى الله عليه وسلم بدأ بما بدأ الله تعالى به ففهم النبي صلى الله عليه وسلم منه الترتيب فأمرهم به والجواب انا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذکور وللنبي صلى الله تعالى عليه وسلم عمالاح له من وحى غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم أحدهما على الآخر في ذلك فان قلت من أين ثبت أصل وجوب السعي قلت من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اعرفوا فان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعلية ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نبي الجناح لان الناس كانوا يصرون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من ستمين كانوا يعبدونهما (قوله وزعم البعض) لوقال غير المدخول بهما ان دخلت الدار فأتى طالق وطالق وطالق يقع الواحدة عند أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه والثلاث عندهما فزعم البعض ان هذا مبني على ان الواحدة للترتيب فبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء أو ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلاث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فأتى طالق ثلاثا نورد ذلك بالمنع والنقض والحل أما المنع فلا ينافي بل يترجم من ثبوت المقارنة أو الترتيب في موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا وأما النقص فلا هو لو كانت للترتيب عنده وللمقارنة عندهما لما انفقوا على وقوع الواحدة في أنت طالق وطالق وطالق منجزا والثلاث في مثل أنت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتأخير الشرط وأما الحل فهو ان الاختلاف المذکور مبني على ان تعليق الاجزاية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فأتى طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد

مالك فان حكم المعطوف على المدخول الفاء حكمه وان أراد به عدم تحلل زمان طويل بينهما بحيث بعد مترابعا في العرف أيضا فالمنع مكابرة كيف وقد قال المصنف الفاء للتعقيب ولذا تدخل في الجزاء (قوله فقال عليه السلام بدأ بما بدأ الله تعالى به) فيه بحث وهو ان هذا الحديث يدل على وجوب الترتيب في الوضوء أيضا لان الامر بالوجوب لا يقال وجوبه مخصوص بمورد وهو الصفا والمروة لا ناقول الاصل ان العبرة بالعموم والمفرد لا تلصق بالسبب (قوله لوقال غير المدخول بهما) قيد بعدم المدخول لان في المدخول يقع الثلاث اتفاقا لان صريح الطلاق فيها يكون رجعيا ويلزمها العدة فيصادف الاخيران المحل وأما غير المدخول بهما فهو يفيد اليقونة ولا عدة لها فلا يصادفان المحل (قوله لما انفقوا على وقوع الواحدة الخ) الاتفاق على وقوع الواحدة في الاول يدل على نفي المقارنة وعلى وقوع الثلاث في الثاني يدل على نفي الترتيب (قوله بالشرط عنده على سبيل التعاقب) قيل لفظه عنده غير واقعة موقعه لان الامامين يخالفان في الترتيب لا نظري وانما موقعه بعد قوله كان وقوعها أيضا في قوله كان وقوعها كذلك وجوابه ان التعليق عندهما جملة لا على سبيل التعاقب صرح به في الهداية حيث قال لهما ان حرف الواو للجمع المطلق فيتعلى جملة لا يقال المذکور في الهداية عوانته في لا التعليق قلت الجملة في التعاقب تستلزم الجملة في التعاقب فلا حاجة في الجواب الى التحمل بأن المراد بالتعاقب التعاقب المذكور المستلزم للتعاقب الوقوعي ولذا ذكره هنا لفظه عنده (قوله فيحصل بها التعليق بالشرط) الباء في معنى في كافي جلست بالمسجد فلا مسامحة بناء على أن مجموع الجزاء والشرط لا يعلق

الارزى ان العرب تسعين التاء في الجزاء لانه مترتب لا محالة فليتأمل قال (وأما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعليق الاجزاية بالشرط عنده على سبيل التعاقب) أقول لفظه عنده غير واقعة

والثلاث عندهما في ان دخلت الدار فأتى طالق وطالق وطالق اغسبر المدخول بهما وهذا أي زعم ذلك البعض (باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول فيقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمفترق عند الشرط وفي المنجز يقع واحدة لانه لا يبني المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم لاني صيرورته تطلقا) أي لا ترتيب في سيرورة هذا المفظ تطبيقا عند الشرط (كأذا كررت ثلاث مرات مع غير المدخول بهما قوله ان دخلت الدار فأتى طالق فعند الشرط يقع الثلاث كذا هنا

مطويات بينهما واسنع الفلك بأعيننا على ما فرطت في جنب الله الرحمن على العرش استوى وجاء ربنا والملك صفا صفا وأمثال ذلك فهو من المشابهات عند أهل الحق والراغبين في العلم أولئك هم المؤمنون حقا والمحققون عدلا وصدقا يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يكذبون الا لباب ويعتقدون حقيقته ولا يشغلون

بكيفيته بل يفرون به ويصدقون بموجبه على مراد الله ورسوله وأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء

هما يصفون (قوله لكن المقصود من طويل القصد طويل القامة) فان قيل فيكون هذا جمعا بين الحقيقة والمجاز لا معنى له الا ارادة معناهما معا قلت نعم لكن لا استعماله في هذا الباب والادلة المذكورة في باب المجاز لا تنقض فيما نحن فيه وأما القول بأن في الكناية انما أريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي فقد رده السيد اشرف قدس سره بأن الموضوع له اذا لم يكن مقصودا أصليا في الكناية لم يكن مستعملا فيه كما صرح به صاحب المفتاح وغيره فلا تندرج الكناية في حدود الحقيقة أصلا وأما المعنى من كلام المصنف رحمه الله ان المقصود من المعنى الحقيقي المعنى المجازي لانه لفظ طويل التعداد فليشتمل (قوله الى ما هو فاعل عنده) باعتبار الفهم بحسب الواقع والاعتقاد كقول المؤمن آتت الله البقل أو بحسب أحدهما كقول الدهري آتت الله البقل وقوله آتت الربيع البقل ويدخل فيه الأقوال الكاذبة الخالفة للاعتقاد (قوله فالنسبة مجازية)

تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها أيضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمعز عند وجود الشرط وفي المنعزتين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجوهر المنظومة تنزل عند الاخلال على الترتيب الذي نلتم به بخلاف ما اذا كره الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الجزية فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير أوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق انما هو في أزمنة التعليق لاني أزمنة التطبيق لان الترتيب انما هو في التسليم لاني سيرورة اللفظ تطبقا وتحققا ان عطف الناقصة على الكاملة هو بحسب تقدير ماني الكاملة تكميلة للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية أيضا بخلاف هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول به ان دخلت الدار فأنت طالق ان دخلت الدار فأنت طالق ثلاث مرات فعند المدخول يقع الثلاث فكذا ههنا لان المقدر كالمفوض بخلاف ما اذا ذكره بالفاء أو ثم أو قال ان دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في تفريق أزمنة الوقوع ويقترب من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق في الحال بل له عرضية أن يصير مطلقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبارة بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لاجمال التعليق وليس

بالشرط على أن تفهم تعليق المجموع من البناء وان حملت على السببية فمنوع لان سببية المجموع للتعليق قد يكون بعض أجزائه معلقا والبعض الآخر معلقا عليه (قوله كالمعز عند وجود الشرط) فيه بحث وهو انما لا يسلم صحة اعتبار المعلق بالمنعز مطلقا الا يرى أن من قال لامرأته التي لم يدخل بها ان دخلت الدار فأنت طالق واحدة لا بل تثنتين فدخلت الدار طلقت ثلاثا ولو تجزئ هذا اللفظ قبل الدخول لم يقع الا واحدة ويمكن أن يجاب عنه بأنه يصح اعتبار المعلق بالمنعز لان الواو للعطف المطلق وهذا لا يخالف بالتنعيز والتعليق وأما اختلاف الحكم في المثال المذكور فلان لا بل لا يستدرك العطف باقامة الثاني مقام الاول وقد صح ذلك لبقاء المحل بعد ما تعاقب الاول بالشرط فيتعلق الثنتان بالشرط بلا واسطة كالاول فصاركه أعاد الشرط في حق الثنتين عملا بحسب لا بل بخلاف ما اذا تجزئ بقوله لا بل لانها ثابتة بالاول ولم يصح التكلم بالثنتين لعدم المحل (قوله فان الكل متعلق بالشرط بلا واسطة الخ) قيل عليه انتفاء الواسطة بينهما في التعاقب لا بحسب المقارنة بينهما فيه فان كونه على سبيل التعاقب قطعي لانه اذا تكلم بكل منهما يحصل التعليق لا يستقلها ولا شئ في كون التكلم على سبيل التعاقب والترتيب صريحا بخلاف الناقصة فان الترتيب فيها ضمنى فاذا اعتبر ضمنى فالصريح أولى فالجواب أنه اذا اتى الواسطة يكون كل واحد من التعليق مستقلا ويكون التفريق في أزمنة التعاقب لاني أزمنة التطبيق بخلاف ما اذا تحقق الواسطة لان تعليق الثاني حينئذ يكون بواسطة الاول ولا تعدد فيه حكما ولا حقيقة لانه يمكن أن يتعلق الجزية كثيرة بشرط متعدي فتعلق طالق وطالق وطالق ببعض الشرط الاول لا يتقدر بشرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا كما زعم أبو يوسف ومحمد رحمه الله واذا كان تعليق الثاني والثالث تابع للاول كان الوقوع أيضا تابعه (قوله بخلاف ما اذا ذكره بالفاء) هذا أيضا في الخلاف فيما ذكره الكرخي والاصح أن وقوع الواحدة بالفاء اتفاقا كذا في الهداية (قوله فلا يقبل وصف الترتيب) قيل عليه ان أراد نفس الطلاق لا يقبل الترتيب في موقعه لان الاممير لا يخالفوه في الترتيب اللفظي وانما موقعه بعد قوله كذا في قوله كان وقوعه

إشارة الى ان المصنف مما غير ما هو الكلام (قوله قالوا الى ما عرفنا في العقل) لعلمهم أرادوا ههنا

ههنا ما يوجب تفريق أزمنة الوقوع بخلاف الفاء ثم واعلم أن تأخير بوجه قوله ما مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل الى رجحانه على ما أشير اليه في الامرار (قوله وان قدم الاجز به) يصلح أن يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو المقارنة عندهم استدلالا بهذه المسئلة وأن يكون من تمة كلام أبي حنيفة رحمه الله قوله له بين تأخير الاجز به ونقدتها حيث ينقضى الاول الافتراق والثاني الاجتماع (قوله بغير اذن مولاها) اذ لو كان باذنه نفذت كاحهما ولا يبطل بالاعتناق (قوله بجعلتموه بالترتيب) حيث جعلتم الاعتناق بالواو بمنزلة الاعتناق متعاقبا (قوله لاحاجه الى التقييده) أي بقوله بغير اذن الزوج في غرضنا هذا واتفاقه بغير الاسلام لانه جعل الحكم بنوقف النكاح على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاها جميعا (قوله اذ لا يجوز أن يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح) فيه خلاف أبي يوسف رحمه الله وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد أما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جازا اتفاقا ويتوقف (قوله وبعض تلك المسائل يختلف) ذكر في الجامع أنه لو زوج رجل أمة من رجل براضاهما في عقده واحدة وقبل عن الزوج فضولي فاعتق المولى احدهما بطل نكاح الامه حتى لا يلحقه الاجازة ويتوقف نكاح المعتقة على اذن الزوج ولو اعتقهما

الحال فلا كلام فيه اذ لا طلاق في الحال حتى يتصف بالترتيب لكنه غير مفيد وان أراد أن ذكر الطلاق لا يقبل فهو ممنوع فان قوله لا اتحاد التعليق يدل على أن في التعليق ترتيبا ثم الترتيب في الايقاع يستلزم الترتيب في الوقوع ثبت المدهى والجواب ان الترتيب في ذكر الطلاق المتعلق بغير الترتيب في الايقاع اذ ليس زمان التعليق زمان الايقاع والمستلزم للترتيب في الوقوع هو الثاني (قوله لا يخلو عن ميل الى رجحانه) اغلبيكون كذلك لولم يتعرض لرجحان مذهب أبي حنيفة بعد الصفتين في قوله وقد تدخل بين الجماعتين الخ حيث رجح مذهب ثمة بالفرقة ينسبها بين التكرار الذي جعله مقبلا عليه وبسببه الزعم اليها قال شمس الأئمة اناله أبو حنيفة رحمه الله أقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان الملقوظ يصير طلاقا عند وجود الشرط ويثبت من ضرورة العطف اثبات الواسطة ذكرنا فكذا عند وجود الشرط وقوع البناء الوقوع على هذا التكلم (قوله اذ لو كان باذنه نفذت كاحهما) لانه لا يصفق بتزوج الامه على الحره لان كاتيهما وتمت نفاذ نكاحهما اثنان بخلاف ما اذا لم يكن باذنه فان الثانية لا يلحقها الاجازة بعد اعتناق الاولى كيلا يلزم تزوج الامه على الحره (قوله وانما يقيد بغير الاسلام الخ) فيه بحث وهو ان جعل الحكم ما ذكره مبنى على تقييد المسئلة بالتقييد المذكور فلو جعل التقييد مبنيا على جعل الحكم ذلك يلزم انقلاب الاصل فرعا والفرع أصلا ويمكن أن يقال معنى قوله جعل الحكم الخ ارادة جعل الحكم تأملا (قوله في عقد) القياس في لفظ العقدة فتح العين كتمرة وعمر ويجوز الضم أيضا كقوله تعالى ولا تهرموا عقدة النكاح (قوله بطل نكاح الامه حتى لا يلحقه الاجازة) فيه بحث وهو ان نكاح الفضولي لما رُفِعَ على قبول الزوج كان الظاهر أن لا يبطل نكاح الامه لاحتمال أن يقبل الزوج نكاحها دون نكاح المعتقة فلا يلزم تزوج الامه على الحره اللهم الا أن يقال اعتناق الاولى دليل على قصد ابطال المولى نكاح الثانية وانه سيبدل من ذلك قبل قبول الزوج كما سئل فيهما اذا كان نكاحهما في عقدين والظاهر من كلام الاصفهانى في شرح البدائع أن بطلان نكاح الامه ليس مبنيا على ذلك حيث قال في التعليل وذلك لان عنق الاولى أبطل بحجة الثانية فيعد ما عنق الاولى لا يبقى بحجة الثانية للنكاح الموقوف اذ لا حل للامه في مقابلة الحره حال نوقف نكاح الامه فانه ان تزوج أمة نكاحا موقوفا ثم تزوج حره نكاحا باقدا أو موقوفا أبطل نكاح الامه قطعا فعلى هذا قول الشارح فيما اذا كان مولى لامنين متعدد الاله لا تضايق في التوقف محل نظر فليستأمل (قوله ويتوقف نكاح المعتقة على اجازة الزوج) وبعد الاجازة بطل

قال ان دخلت الدار تعلق به الاجز به المتوقفة دفعة فان قيل اذا تزوج أمين بغير اذن مولاها ثم اعتقها المولى معاصح نكاحها وبكلامين منفصلين) أي قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه (أو بغير العطف) أي قال اعتقت هذه وهذه (بطل نكاح الثانية بجعلتموه للترتيب) هكذا وضع المسئلة في أصول شمس الأئمة وأما غير الاسلام فتدويع المسئلة هكذا زوج رجل أمين من رجل بغير اذن مولاها وبغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به وعلى تقدير أن يقيد به لا بد أن يغيب النكاح فضولى آخر من قبل الزوج اذ لا يجوز أن يتولى الفضولى الواحد طرفي النكاح وقد قيل في الحوائج كون نكاح الامتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة في الجامع الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به اذ البحث الذي نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد أو بعقدين وفي الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثير من المسائل في سلك واحد وبعض

المولى ورضاهما دون رضا الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحدو بعقدين فلاجل هذا الغرض فيمد بقدم واحد وان أردت معرفة تقاسيله فعيل ببطالعة

نكاح الثانية وان أجازهما معا أي قال أجزت نكاحهما (أو بحرف العطف) أي قال أجزت نكاح هذه وهذه (بطلا) أي بطل نكاح كل واحدة منهما (بجملتهموه للقران وان قال أعنتق أبي في مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان أقر منصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول وأصغ الثاني وثالث الثالث) لانه لما قال أعنتق أبي هذا وسكت بعنتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعنى نصف الثاني مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن له الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فوجبه عتق ثلث الثالث مع عتق ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين (بجملتهموه للقران) أي

معافا جاز الزوج نكاحهما أو نكاح أحدهما بجاز لانهما حالة العقد امانت وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامه والحرة ولو أعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة أو مفصول بان أعنتق احدهما وسكت ثم أعنتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا أو واحدة بعد اخرى جاز نكاح المعتقة أولا لان الحكم في حقه لا يتغير باعتاق الثانية و بطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا تلحقه الاجازة وهذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة وأما اذا كانا في عقدتين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كاذكروان كان لكل امة مولى على حدة فان أعنتق الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فافيهما أجاز جاز لانهما لو أنشأ العقد واحداهما حرة والاخرى امة فوفقا لانه لا نصا بقى في التوقف وأحدهما لامعتق الاجازة والردي ملك الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى بصيررادف نكاح الثانية وانه بسبيل من ذلك وان أجازهما بجاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامه (قوله بطلا) أي نكاح هذه ونكاح هذه (قوله بجملتهموه للقران) حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة في مثل جماعتي الرجلان على المقارنة قلت نعم الا أن في الانشاء تثبت الحكم لهما معا حتى لو قال أعنتقهما معا (قوله سوى ذلك) أي لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى ذلك الا بعد اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الا في نصيب ذلك الابن ويجب السعاية ولو كان له مال آخر يخرج الاعبد من الثلث بعنتق الكل كالولم يكن في مرض الموت وقيد بساوى قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول أكثر مثلا لم يعنى كله لانه لا يخرج

خياره لان العقد قد تم وانصل به حكمه والرضاهما موجود عند العقد كذا في الجامع (قوله وان كان لكل امة مولى الخ) الظاهر من كلامه انه اذا كان النكاحان في عقد واحد وكان لكل امة مولى على حدة فأعنتق الامتان كان النكاحان على حالهما فاختلف حكم هذه المسئلة بالعقد الواحدو بالعقدين فقول المصنف فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحدو بعقدين على تقدير ان يكون لكل من الامتين مولى آخر لكن وجه الفرق غير ظاهر لا يقال معنى اختلاف الحكم بالعقد والعقدين ان العقد اذا كان واحدا والمولى واحد يكون حكمه مقياسا اذا كان العقد متعدد مع تعدد المولى لانا نقول مدار الاختلاف تعدد المولى فلا حاجة الى التقييد بحدة العقد فتأمل ولربذا كر الشارح في سورة تعدد المولى اعنتق الامتين معانظهور حكمه (قوله فاجزها بجاز) ويبطل نكاح الاخرى حتى لا تلحقها الاجازة لانها وان حقت حال الجزئية الا ان المجاز أصل العقد وهو عقد الامه فاذا أجاز احد النكاحين أو لارتم ذلك النكاح صارت حرة فالاجازة اللاحقة تكون اجازة عقد الامه على الحرة وحالة الاجازة كحالة الانشاء فلا يصح (قوله واحدهما لامعتق الاجازة الخ) يعني ولا يملك الا بطل وفي بعض النسخ فلا يملك الاجازة وارده وهذا أظهر (قوله وان أجازهما الخ) ينبغي ان يكون المراد من اجازتهما اجازة المعتقة الاولى عقيب اعنتقها واجازة المعتقة الثانية عقيب اعنتقها وأما اجازتهما معا بعد اعنتقها على التعاقب فالتعليل لا يلائمها كما لا يخفى (قال المصنف اخنين بعقدين) وفي عقد واحد لا ينعقد بحال (قوله فلت نعم الخ) لا يقال فالقران على هذا اعنازم من الانشائية لا من العطف فحصل المخلص على الترهيم لانا نقول الانشائية تقتضى اثبات الحكم لهما في الثانية وأما في العطف فقتضاها اثبت الحكم في المعطوف عليه قبل العطف ولهذا يقع واحدة في غير المدلول بها اذا قال أنت طالق وطالتي فلما كان المعطوف في حكم التنبيه علم أن الواو يفيد المدية والقران فاحتمج الى الجواب (قوله وقيد بساوى قيم العبيد الخ) فيه بحث لانه لو كان

بجملتهم حرف العطف فيما اذا أقر منصلا للقران (بجملتهموه لاهم أعنتقهم أبي معا) لانه لو لم يكن للقران بل يثبت الترتيب كان كماله السكوت (قلنا أما الاول فيلانه لما عتقت الاول من

لم يبق الثانية محلا ليقف نكاحها على عنقها) فان نكاح الامه على الحرة لا يجوز فلم يبق الامه محلا لنكاح فبطل نكاحها
 (واما الثاني والثالث فلان الكلام يقف على آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وهما) اشارة الى هاتين
 المسئلتين (كذلك) أي آخر الكلام مغير لاوله امانى الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى واما في الاخبار
 بالاعتناء فلان قوله اعنى ابي هذا يوجب عنق كاه ثم قوله وهذا يوجب أن يكون الثلث منفصلا بينهما ولا

يعنى مسن الاول الا
 بعضه فيكون مغيرا
 الكلام (بجمل
 الامتين) أي في المسئلة
 الاولى ليس آخر الكلام
 مغيرا للاول لانه اذا قال
 اعنت ههنا وههنا
 فاعتنى الثانية لا يغير
 اعتناء الاولى فلا يقف
 اول الكلام على آخره
 وفي مسئلة الاختين
 آخر الكلام مغير
 للاول فينوقف وقد ذكر
 في الجامع الحصري
 فبقيل لا فرق بين مسئلة
 الامتين ومسئلة الاختين
 بل انما جاء الفرق
 لاختلاف وضع المسئلة
 وهوان في مسئلة الامتين
 قال ههنا حرة وههنا
 حرة وفي مسئلة الاختين
 قال اجزت نكاح ههنا
 وههنا فانه افرده لكل
 واحدة منهما نحو برا
 في مسئلة الامتين فلا
 يقف صدر الكلام
 على الاخر وفي مسئلة
 الاختين لم يفسرد
 فينوقف حتى لو افردهنا
 صح نكاح الاولى ولو لم

من الثلث (قوله لم يبق الثانية محلا ليقف نكاحها على عنقها) أي لم يبق محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح
 الثانية عقيب عنق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتناء الثانية ثم لم يصح التدارك باعتنائها الفوات
 المحل وانما قال ليقف لانها بقيت محلا لان نكح بدل نصير ورتها حرة (قوله ولا يعنى من الاول الا
 بعضه) الحاصل ان عند ابي حنيفة رحمه الله يقف الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية والمسئمة
 مكاتب والمكاتب عبد ما يبق عليه درهم وعندهما يتغير من راءة الى شغل لانه بدون آخر الكلام عنق
 مجازا لانه يخرج من الثلث وبعدا عنق الاخرين لم يبق له الا الثلث الثلث ووجب السعاية في الثلث فبقيته
 ثم التغيير انما يؤثر اذا كان منصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتناء او الاجازة متفرقا متراخبا مع سكوت
 (قوله وقد دخل بين الجماعتين) الجمل المتعاطفة بالواران وقفت في موضع غير المنسد او جزاء الشرط
 او بخود ذلك فالواو يفيد الجمع بينهما في ذلك التعلق والافالواو يفيد الجمع بينهما في حصول مضمونها اذا
 بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى
 في الثانية او بالعكس فمفوضة الى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل عليها (قوله وانما تجب هي اذا
 فنقر الاخر الى الاول) هذا حكم في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة لقطع بان مثل أنت
 طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدأ في الثاني (قوله لا يتقدر مثله) لانه خلاف

نحية الاولى اقل يخرج من الثلث فلا يكون ما ذكره ليس على اشتراط التساوى وانما يظهر اشتراط حكم
 التساوى بحكم جميع البيد وهو عنق كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث (قوله بل بطل توقف الخ)
 وذلك لان الامه لا تبقى محلا لنكاح في مقابلة الحرة حال توقف نكاح الامه فانه لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم
 تزوج حرة بطل نكاح الامه اسلا وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامه الى الحرة والنكاح الموقوف
 منسب بائداء النكاح لانه غير لازم فكان في حق من يلزمه حكمه بمنزلة غير المنعقد والامة ليست بعمل
 الابتداء لنكاح منسوخة ولذا بطل نكاح الثانية بعد ما عنقت الاولى قبل الفراغ من التكلم بعنقها كذا في
 التصديق (قوله وعندهما يتغير من راءة الى شغل) ولا يتغير الى الرق لان عنق البعض عنق الكل عندهما
 افعتى البعض حرمدون يقبل شهادته خلافا لابي حنيفة فان عنده اذا اعتنى المولى بعض عبده عنق
 ذلك القدر ويسمى في بقية قبته لمولاه ويكون كالمكاتب في عدم قبول شهادته (قوله وفالها لا يثبت الخ)
 بل يعنى الاول ونصف الثاني وثلث الثالث مجازا لان زعمه معتبر في حق الغرم عليه لاني حق النقص
 للعتق الثابت (قوله لا يتقدر مثله) لانه خلاف الاسل فائدة تظهر فيما اذا كان قال لها اكلمنا حلفت

ايضا كذلك قال (ثم التغيير انما يؤثر اذا كان منصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتناء او الاجازة
 متفرقا متراخبا مع سكوت) اقول فيه بحث لان المتبادر من قوله متفرقا متراخبا مع سكوت أن لا يكون
 نفس السكوت فاسلا وليس كذلك بل صرح في شرح الجامع الكبير ونحوه ان في صورة السكوت
 يعنى الاول ونصف الثاني وثلث الثالث مجازا لان زعمه معتبر في حق الغرم عليه لاني حق النقص للعتق

يفرد في الامتين بان قال اعنت ههنا وههنا عنقنا معا وصح نكاحهما (وقد دخل بين الجماعتين فلا توجب المشاركة في قوله ههنا وههنا
 ثلاثا وهذه طالق الثانية واحدة وانما تجب هي) أي المشاركة (اذا فنقر الاخر الى الاول فبشارك الاول) أي آخر الكلام
 اوله (فيما تم به الاول بعينه) أي بعين (ماتم لا يتقدر بمثله) أي مثل ماتم (ان لم يمتنع الاتحاد) أي ان لم يمتنع أن يكون ماتم به
 الاول مقعدا في المعطوف والمعطوف عليه (نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس كتمكراره قوله ان دخلت الدار فانت طالق

فلا يقع الثلاث عند أبي حنيفة رحمه الله هنا بخلاف التكرار) فانه يمكن أن يتعلق الاجز به المشككة بشرط مفرد فيدعاق طالق
وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت لا بتقدير مثله أي لا بقدر شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت
طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم أبو يوسف ومحمد رحمه الله (أو بتقديره) أي بتقدير مثله وهو
عطف على قوله لا بتقدير مثله (ان امتنع) أي الاتحاد (بحوجاه زيد وعمرو ولا بد أن يكون محي زيدا غير محي وعمرو) وبعضهم
أوجبوا الشراكة في عطف الجمل ٣٥٦ أيضا حتى قالوا ان القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم فقالوا في آيةوا

الاصول فلا يصار اليه الا عند الضرورة (قوله أو بتقدير مثله) عطف على قوله بعينه لا على قوله
لا بتقدير مثله على ما ذكره المصنف يعرف بالتأمل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو
بما لا حاجة اليه لان المحي المستفاد من جاءه معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا أجمعوا على انه من
عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسألة ترتيب الوضوء (قوله لانهما) أي الزكاة عبادة
محصنة لكونها أحد أركان الدين ولان المزمع يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون
كفاية من الله ولا بد في العبادة المحصنة من نية وعزيمة من عليه الاداء أو من له نية عنه باختياره
وهذا من مفرد في الصبي فلا يكون من أهل العبادات المحصنة وقد يقال انه لو لم يكن أهلا لها لما صح ايمانها
وصلاته وصيامه فالأولى أن يقال انه أهل لها لکن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادات عليه واحترز
بالعبادة المحصنة عن صدقة الفطر والعشر والحراج لما فيها من معنى المعونة (قوله يمكن اداء الوالي عنه)

بطلاق فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان عينا واحدة حتى لا يقع الاطلاق
واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلاقتان وكذا لو قال لامرأة أنت طالق ان دخلت هذه الدار فان دخلت
هذه الدار الاخرى يتعلق بدخول الدار الثانية تلك التعليل لا تطبيقه اخرى حتى لو دخلت الدارين
لا تطلق الا واحدة ولو اقتضى الاعادة لطلقت نكتين (قوله يعرف بالتأمل) لان قوله لا بتقدير مثله
مفسر بقوله بعينه فاذا جعله بتقديره معطوفا على لا بتقدير مثله كان هذا أيضا مفسرا لقوله بعينه فيلزم
أن يكون مقابل الشيء مفسرا له وقد يوجه كلام المصنف بأن المراد من قوله بعينه العينية بحسب
الاطلاق أعني المحي المطلق في جاءني زيد وعمرو مثلا ومن امتناع الاتحاد الامتناع بحسب التقييد فان
محى زيد غير محي وعمرو وان اشتركا في كونهما محيا فعلى هذا يكون قوله لا بتقدير مثله أو بتقديره تقريبا
لقوله بعينه فلا محذور فتأمل (قوله وانهما أجمعوا على انه من عطف المفردات) أجاب عنه في فصول
البدائع أن كونه من عطف المفرد لفظا لا ينافي تقدير المثل لرعاية المعنى اذ التقدير نوعان أحدهما
لتصحح للفظ والمعنى وثانيهما لتوضيح المعنى كما قال عبد القاهر في تقدير اللام بين المضاف
والمضاف اليه وهذه من الثاني وبالجملة لما كان المحي متعددا في الخارج بخلاف دخول الدار فانه
متحد وهو ما خرجا أراد المصنف اظهار الفرق بتقدير المثل في الاول حكما لا حقيقة (قوله وقد عرفت
ذلك في مسألة الوضوء) حيث قال ثم تعدد الأفعال بحسب المحال لا يوجب أن يتقدر في الكلام متعددة
(قوله لما صح ايمانها وصلاته وصيامه) أجيب عنه بأن الواجب في العبادات المحصنة والائابة فيها كمال

الثابت قال (لا على قوله بتقدير مثله على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى يعرف بالتأمل) أقول لانه
يقضي أن يكون مقابل الشيء مفسرا له قال

الصلاة وآفا الزكاة
لا تجب الزكاة على الصبي
كما لا تجب الصلاة عليه
يشبه أن يكون هذا
الحكم عندهم بناء على
أنه يجب أن يكون
المخاطب باحدهما عين
المخاطب بالآخر ولما لم
يكن الصبي مخاطبا بقوله
تعالى آفيا والصلاة
لا يكون مخاطبا بقوله
تعالى وآفا الزكاة لكانا
تقول إنما لا تجب الزكاة
على الصبي لانها عبادة
محصنة والصبي ليس من
أهلها لا للقسر ان في النظم
والفائل يوجب الزكاة
على الصبي يقول مخاطب
بالصلاة والزكاة يتناول
الصبيان لكن العقل
خصهم عن وجوب
الصلاة إدهى عبادة
بدنية لا عن وجوب
الزكاة إذ هي عبادة
مالية يمكن اداء الوالي عنه
(وهذا فاسد عندنا)
الإشارة راجعة الى
إيجاب الشراكة في الجمل

(لان الشراكة انما تثبت اذا انفردت الثانية ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حري يتعلق
العقب بالشرط أيضا لان الاصل في الواو الشراكة وهذه انما تثبت اذا عطف على الجزاء فهذه الجملة وان كانت تامة لكنها في قوة المفرد
في حكم الافتقار عطف على الجزاء فتكون الواو على أصلها وعطف لاجبية على مثلها بخلاف وضرة طالق فان اظهار الخبر عند دليل
على عدم المشاركة في الجزاء) لما ذكر ان الشراكة بين المعطوف والمعطوف انما تثبت اذا انفردت الثانية فقوله وعبدى حري في قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حري ردا على كالاتها لاجبة تامة غير ممتنزة ان ما قبلها فينبغي أن لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما
مستأنفا عطف على الجموع فأجاب بأهاني قوة المفرد في حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها للجزء في كونهما جملتين اسميتين

يرجع كونها معطوفة على الجزاء لاعلى مجموع الشرط والجزاء. واذا كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط بهن
 الجملة وايضا الووالمعطف والاصل في العطف الشركة فتشمل على الشركة ما يمكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبله حقيقة
 كافي المفرد او حكا كافي الجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد حينئذ يحتمل على الشركة لتكون الواو جارية على اصلها بقدر الامكان
 اما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا تحتمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تكون مفتقرة
 قوة المفرد فلا تكون مفتقرة

الى ما قبلها أصلا كافي
 أقبوا الصلاة وآتوا
 الزكاة فالواو تكون لمجرد
 النسق والترتيب في قوله
 ان دخلت الدار فانت
 طالق وضمنت طالق
 يمكن حمل قوله وضمنت
 طالق على الوجهين لكن
 اظهار الخبر وهو طالق
 في قوله وضمنت طالق
 يرجع العطف على المجموع
 لاعلى الجزاء لانه لو كان
 معطوفا على الجزاء لكان
 أن يقول وضمنت
 فقوله بخلاف وضمنت
 طالق يرجع الى قوله
 يتعلق العنق بالشرط
 (ولهذا جعلنا قوله
 تعالى ولا تقبلوا الهبم
 شهادة ابدا معطوفا على
 الجزاء لا قوله وأولئك
 هم الفاسقون) أي
 ولاجل ما ذكرنا في قوله
 وعبدى حرمواو جب
 كونه معطوفا على الجزاء
 وما ذكرنا في قوله
 وضمنت طالق من قيام
 الدليل على عدم
 المشاركة في الجزاء
 جعلنا قوله تعالى ولا
 تقبلوا الخ فان قوله

يعني عدم لزوم العبادات عليه انما هو لجزءه عن الاداء نظرا له ولا يجوز عن اداء المالبات لانها تنأدى
 بالنائب والحواب أنه لا بد في الابانة من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في
 الصبي (قوله فدليل المشاركة في الجزاء) أي فيما هو جزءا للمعذوق وحده وهو الجلد فان قلت انما يتم
 ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزءا للمعذوق وحده قلت الامر كذلك فان الانسان يتألم
 بكلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب وهذا أمر مناسب لازالة المعطوف بالمعذوق من العار
 بتهمة الزنا ثم انه حدى في اللسان الذي منه صدر جرمه المعذوق كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الابلام
 الحسى لكامل الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا يتزجر بالابلام باطنا وقوله تعالى ولا تقبلوا
 لهم شهادة ابدان من قبيل ألم نشرح لك صدرك وهو بلغ من لا تقبلوا شهادتهم وأوقع في النفس لما فيه من
 الابهام ثم التفسير (قوله ودليل عدم المشاركة قائم في أوئلك) هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير
 مخاطبة بالانتم بدليل افراد الكاف في أوئلك فيجب أن يكون عطفها على الجملة الاسمية أعنى قوله
 والذين يرمون الى آخرة وفيه بحث أما اولافلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف
 الاغراض وأما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل بامم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله

الاختيار ليمتاز عن العادة ولهذا الشرط والوجوب بالبلوغ الذي لا يحصل كمال الاختيار والعقل الامعه
 غالبا وأما الايمان والنوافل فيمكن فيها التخييرها وتوسيعها لعلها (قوله ليحصل معنى الابتلاء) رد عليه
 بأن الشارع أنابه والاختيار الكامل له والعبادة المالبة لتطهير المال وسدخلة الفقراء لا لا ابتلاء فقط
 وما لا يدرك كله لا يترك كله (قال المصنف واذا كانت معطوفة على الجزاء تكون في قوة المفرد) فيه
 بحث وهو ان هذا يدل على أن كونه في قوة المفرد فرع عطفها على الجزاء والمفهوم من كلام المتن عكسه
 فالشرح لا يطابق المشروح اللهم الا أن يجعل كونه في قوة المفرد في كل من الموضوعين بمعنى آخر ويجعل
 أحد المعنيين أصلا لعطفها على الجزاء والآخر فرع له وفيه تأمل (قوله بدليل افراد الكاف) بل
 بأن حكاية الحال القائمة لا يصلح جزاء وزجر من الحكام وتأويل قوله أولئك هم الفاسقون بفسقوهن
 خلاف انظاره فلا يصار اليه بالضرورة وعلى هذا يدفع الوجه الثاني من بحثه (قوله شائع عند
 اختلاف الاغراض) بهذا الظاهر ان ابراده في المطول على قول الخطيب وهو حسبي ونعم الوكيل كلام الزامى
 لا رد لذلك التركيب مطلقا كيف وقد وقع نظيره في القرآن العظيم وهو قوله عز من فائل وما أواجهم جهنم
 وبئس المصير وقد حققناه في حواشي المطول فابنظر فيه (قوله جائز في خطاب الجماعة الخ) على تأويلها
 بالجمع أو التخييل وفيه بحث وهو ان هذا يناقض ما ذكره في بحث الالتفات من المطول في قوله تعالى ثم صفونا
 عنكم من بعد ذلك لمن يتلقى الكلام لا للمخاطب الاول حيث لم يقل من بعد ذلك وقد يتوهم التوفيق بينهما
 بأن مراده بما ذكره في التلويح انه يجوز افراد كاف الخطاب في كلام خوطب فيه الجماعة ولكن بأن يكون

(أما اولافلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الاغراض) أقول هذا يخالف
 لما ذكره في المطول في بحث فهو حسبي ونعم الوكيل قال

تعالى ولا تقبلوا جملة انشائية مثل قوله تعالى فاجلدوا والمخاطب بهما الانتم وقوله تعالى وأولئك جملة اخبارية وليس الانتم
 مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في وأولئك فخطبنا الاول على
 الجزاء الا الآخر

هذه الدار فهذه الدار فانت
طالتي فالشرط ان تدخل
على الترتيب من غير تراخ
وقد تدخل على المعلول
شجوا الشتاء فتأهب

عقل المتكلم أو السامع
بحسب فهمه من ظاهر
كلامه فلا يخرج قول
الدهري أبت الربيع

(قوله أوردتها على سبيل
المصر الخ) لا يريد أن
تفسيه عقلي وحصره
قطبي دائر بسين

النسبي والاثبات بسبل انه
على اسلوبه ومربوب
صلى سبيله فلا يردأ بالو
جعلناه دائرا بين النسبي

والاثبات بأنه اذ لم يكن
اللازم صفة للملزوم فان
كان أحدهما حاصلا في
الأخرى فالملول والافان

كان سببا فله والسببية
والافان الشرطية ورد
المنع على الخبر وأما
كلام غيره فلم يكن على

هذا الاسلوب ومضبوطا
على هذا السبيل فان قيل
جعل أنواع العلاقة على
هفتصى تسمية متقابلة
متباينة مع انه لا امتناع
في اجتماعها مثلا اطلاق
المتفرع على شقة الانسان
ان كان على التشبيه
يكون استعارة وان كان
اعلى الجزئية كان مجازا

تعالى ثم عفو عنا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون بسبب مبتدأ بل منصوب بفعل محذوف
على ما هو المختار أي اجلدوا الذين يرمون فهي أيضا جملة فعلية انشائية مخاطبة بالافعال والماتع المذكور
قائم ههنا مع زيادة العدول عن الأقرب الى الأبعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدأ فلا بد في الانشائية
الواقعة موقع الخبر من تأويل وصرف لها عن الانشائية كما هو رأي الأكثر وحينئذ يصح أن يعطف
عليها قوله وأولئك هم الفاسقون (قوله وغرة هذا نأني) من ان قوله الا الذين استثناء من أولئك هم
الفاسقون أو من غيره وان الفاذل هل يقبل شهادته بعد التوبة أم لا (قوله وقد تدخل على المعلول)
هي بالحقيقة جواب شرط محذوف أي اذا كان كذلك فتأهب فان قلت لاشك في ان العلية والمعلولة في
وجود النسبي والارواء لا في مفهوميهما والعلية يجب أن تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود

القصدي كما في الخطاب كل من ينطق الكلام لا هذه الجماعة الخطابية في الكلام فردا فقط وفيه نظر لانه
يلزم أن يخاطب اثنين في كلام واحد من غير تنبيه أو جمع أو عطف وقد صرح في المطول في بحث
التغليب بطلانه (قوله على أن التعقيب الخ) أخره مع كونه مبنيا على منع ما سبق على التسليم لان مبناه
على الحذف والتقدير (قوله ولو سلم ان الذين الخ) قيل مجيبا عن أول وجوه بحثه ان الأصل عطف
الخبر على الخبر والانشاء على الانشاء كما علم ولا يعدل عنه مما يمكن وعن الثاني أن الأصل أن لا يخاطب
الجماعة بكاف الخطاب المفردة وبالعكس فلا يصار اليه عند الامكان بل عند الضرورة وعدم وجدان

محل آخر كما في قوله تعالى ثم عفو عنا عنكم من بعد ذلك وعن الثالث والرابع أن صورة الجملة معتبرة في
مناسبة العطف وفي سائر المقاصد المرعية في علم المعاني كما قال صاحب الكشاف في قوله تعالى قل لو أنتم
تملكون الآية وكما علم في مسألة أنت طالق وأنت مريضة والذين يرمون في مذهب مبتدأ صورة ومعنى
وفي مذهب صورة فاعتبار ذلك أولى ووجوب التأويل في الانشاء الواقع خبر مبتدأ ممنوع كما في كيف زيد
مع أن الأصل رعاية صورة الانشاء المقدر في انشاءه معنى والتأويل في أمر آخر رعاية الحكم اللفظي
لا تفصيل المعنى وقد يجاب عن الرابع بان كون الذي يرمون مبتدأ يؤيد ما قبله أعني قوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا الآية وما بعده أعني وأولئك هم الفاسقون اذ حينئذ تتحقق المناسبة بين المعطوف
والمعطوف عليه وكون النصب هو المختار في أصل المتر كيب لا ينافي عن عرض أمر في مادة مخصوصة به

بصير الرفع مختارا (قول المصنف الفاء للتعقيب ولهذا تدخل في الجزاء) اعترض عليه أولا بان دخول
الفاء على الجزاء لكون الجزاء عقيب الشرط والفاء للتعقيب فان استغنى ذلك لكونه للتعقيب من ذلك الدخول
لزم الدور والجواب أن المستفاد من ذلك الدخول العلم بكونه للتعقيب لانفس الكون فلا دور كما في كل
برهان اني وثانيا بان فاء الجزاء لا يقتضي التعقيب فكيف يستدل به على أنه للتعقيب الأبري أن الامام
أبا حنيفة رحمه الله قال يكبر القوم مع الامام مع ورود قوله عليه السلام اذا كبر الامام فكبروا الأبري ان
قوله واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا للاسماع والانصات مع القراءة لا بعدها والجواب أنه لا شك
في أن وجود الجزاء معلق بوجود الشرط وموقوف عليه والتوقف يقتضي السبق فان لم يوجد الزمان فلا بد
من الداني فالتعقيب في مثله لو لم يكن زمانيا كان انبيا وعقليا ولا يناقضه المعية الزمانية التي فيها
الخلاف وثانيا بانها لو كانت للتعقيب لزم في قول امرئ القيس * بسقط اللوى بين الدخول حومل *
دخول بين على غير متعد ود لا يجوز فقط وجوابه انه محمول على بين وسط الدخول فوسط حومل والوسط
له أجزاء أو نقول كل واحد من الدخول وحومل مشتمل على منازل مخصوصة فجاء دخول بين عليها

هـ سلا قلنا ان المصنف ليس في صدق تقسيم المجاز على أنواعه بل في تقسيم العلاقات ولا ريب في بيان
العلاقات حقيقة وتغايرها بالذات فما قيل انه قصد تمايز الأقسام بالاعتبار ليس بشئ (قوله في بعض الأزمان الخ) أي السابق على حال

فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قامت تسامح في ذلك نظر الى انه لم يتحقق من الفاعل الالفعل واحد والافالسي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه أو صبه في سلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الرى وهذا صريح ان يقال سقاء فارواه وأما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب يا نوح قد جادلتنا فأكثرت حدنا فذهب صاحب الكشاف الا انه في معنى الارادة أى أراد السقاء وأردت حدنا فلما لم يتحقق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان تكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعيرت الفاء المحررة للتعقيب والتأخر في الرتبة (قوله ولان يجزى ولد والده) يعنى ان لو الداسب لحياة الحقيقة فهو بالا اعتاق بصير سبب الحياة الحكيمية لان الرنى موت حكيمى فالقاء ههنا المحرر التأخر بالمعلول ليسه لا بالزمان في الاشتراء يحصل المثلث وبالمثل يحصل العنق لان وضع الشراء لا يثبت المثلث والاعتاق لازاته فلا يكون حكما للشراء الا انه يصح اضافة العنق الى الشراء لكونه موجبا للموجب العنق (قوله فهو حسر) مع الفاء يقتضى القبول كانه قال قبلت فهو حسر اذا الاعتاق لا يترتب على الايجاب الابعاد ثبوت القبول بخلاف هو حسر فانه يحتمل ان يكون رد اللابجباب بثبوت الحربة قبله وكذا الاذن بالقطع بدون القاء اذن مطلق ومع الفاء مفيد بالشرط أى اذا كان كافيا لقطعها (قوله وقد تدخل على العلة) دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على المسبب لا متعقبيا اياه تكلف المصنف رحمه الله لتحقيق التعقيب بان ما بعد القاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار العولوية لا باعتبار العلية وذلك ان المعلول الذى هو الحكم السابق على القاء كالا بشار متسلاعة غائبة للعلة التي دخلت عليها القاء كالاخبار باتيان العوت لكونه مفسودا منها فتكون تلك العلة التي دخلت عليها القاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائبة وانت خبير بان ليس الاشارة علة غائبة لاتيان العوت ولا الامر بالتزود لكونه خير لزد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى في مثل عبس ركب فالعبادة حق له ولا الامر بتركه لذهاب دولته الى غير ذلك وانما هو علة غائبة للاخبار بذلك وايضا العلة الغائبة انما تكون علة لعلية

باعتبار منازلها ما يكون المعنى من بين منازل المدخول نحو عمل (قوله لم يتحقق من الفاعل الالفعل واحد) أى لم يتحقق من الافعال الحسنة الالفعل واحد والافالسي الخارج يتحقق من الفاعل فعل آخر كادل عليه قوله والارواء لا يحصل الخ والتسامح بناء على عدم تحقق الفعل الحسى المتعدد (قوله والافالسي الخ) قبل ليس المراد في قولهم سقاء فارواه مطلق السقي كما هو المراد في قولهم سقاء فارواه بل مقدار يكفي للارواء حتى لو قديده فقيل سقاء مقدار يكفي للارواء والارواء لم نفسد العبارة (قوله وأردت حدنا الشافية) بحث اذ لا احتياج في آية الجدال الى تقدير الارادة لان اكثر الجسد الالفعل زائد على اصل الجدال فتحقق فيه التعقيب اللهم الا ان يقال كثرة الجدال أيضا من الجدال فيمتنا وها قولته تعالى قد جادلتنا فأكثرت حدنا فلابد من تعدد الارادة (قوله ليس الا بشار الخ) وفي بعض النسخ ليس الامر بالا بشار كافي اخوانه فيسبل وجه الاولوية ان المقصود ههنا تخصيص البشارة لا الامر بها (قوله وانما هو علة غائبة للاخبار بذلك) فيه بحث وهو ان ليس الامر بالامور المذكورة علة غائبة للاخبار بل نفس تلك الامور الا يرى ان الباعث على الاخبار بكون العبادة حقا له مشلا هو ان عبس والاولان يؤمر وبالعبادة (قوله وايضا العلة الغائبة) قال القاضل الشريف هذا صحيح في العلة الفاعلية في الفعل فالغاية علة لذاته لالغته والواقع بعد القاء هو الفعل كالاخبار مثلا لالعلة الفاعلية التي هي المحررة لهذا الاعتراض

(وانت خبير بان ليس الاشارة علة غائبة الا بشار العوت) أقول لم يقل ليس الامر بالا بشار كما قال في الصورة التي بعده مع ان الواو فيه أيضا سورة الامر لان المقصود منه ليس الامر بالا بشار بل تخصيص البشارة تعالى وآي البتة اموالهم وقوله انى ارانى عصر محررا لي فرض أنه صار محررا وقت الاخبار بذلك ومثلي قبلت قديلا وعصرت محررا

يجزى ولد والده حتى يجده معلوكا فبث - فبثه فان قال بعث هذا العبد منى فقال الا - خرفه - وحسركون قبول بخلاف هو حسر ولو قال لطباط أى كفىنى هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفى يضمن كالقول ان كفاى فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلة نحو ابشر فقد أتاك العوت ونظيره

اعتبار الحكم في الجواز باعتبار ما كان عليه وفي اللاحق في الجواز بالمشاركة أى باعتبار ما يؤل اليه ولم يقيد به بامتناع حصوله في هذا الزمان لان قولك هذا القليل قبلته أمس وهذه الخمر عصرته فى السنة الماضية حقيقة مع امتناع الحصول في زمان وقوع النسبة وهذا الحى قبلته بالامن بجواز بحسب الكون مع حصول المعنى الحقيقي وهو الحياة للمسمى المشار اليه حال اعتبار الحكم وهو القتل فلا يكون الامتناع في ذلك الزمان ضابطا للحقيقة ولا اعجاز على ما ذكره السيد الشريف رحمه الله ولا نزاع في مجازية قوله

أدلى أضافت حر يمتق في الحال وكذا انزل فانت آمن) اعلم أن أصل الفاء ان تدخل على المعلول لانها المتعقب والمعلول يعقب العلة وانما تدخل على العلة لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة تكون علة غائية لعله فتصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول من ذلك قوله تعالى ونزودوا وان خير الزاد التقوى وقول الشاعر
 اذا مهلت لم يكن ذا هبة * فدعه فذولته زاهبه
 ونظيره كثيرة وانما قلنا يمتق في الحال لان قوله فانت حر معناه لان حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا
 الفعل المضارع لان الامر انما
 ٣١٠ يمتق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة

الجملة الاسمية الدالة على التبعوت
 بمعنى المستقبل وانما
 تجعل ذلك اذا كانت
 ملفوظة اما اذا كانت
 مقدرة فلا كما تقول ان
 تأتي اكرمك ولا تقول
 اتيت اكرمك بل يجب
 ان تقول اتيت اكرمك
 فكذا في الجملة الاسمية
 تقول ان تأتي فانت مكرم
 ولا تقول اتيت فانت
 مكرم فكما لا تجعل ان
 المقدره الماضي بمعنى
 المستقبل وكذلك
 لا تجعل الاسمية بمعنى
 المستقبل أيضا بل أولى
 لان مدلول الجملة
 الاسمية بعيد من المستقبل
 ومدلول الماضي قريب
 اليه لا سيما كما في
 كونها مفعلا ودلالتهما
 على الزمان فلما لم تجعل
 الماضي بمعنى المستقبل
 لم تجعل الاسمية معناه
 بالطريق الاولى (ثم
 لترتيب مع التراخي وهو)
 أي الترتيب مع التراخي
 (راجع الى التكميم

مدفوع (قوله والاقراب ما ذكره القوم الخ) اعترض عليه صاحب التحقيق بان هذا الذي ذكره في عامة
 الكتب ليس صحيح لان فاء العلة لا يختص بعالمه ودوامه يقال لا اتصل ففسد طلعت الشمس وأظرف فقد
 غربت الشمس وللعن سدى أخرج فقد سرج الامام وارجع فقد دخل ولا شك ان الطلوع والغروب
 والخروج والدخول مما لا دوام لها أحاب عنه جسد في فصول البدائع بان العلة في الكل دائمة حكما
 وفصله في الحواشي حيث قلنا الهادوام حكمي لان مراد من قول لا اتصل ففسد طلعت الشمس مثلا انتهى
 عن الصلاة فساد الوقت فاما ان يريد فقد فسد الوقت وانقضى فساد ولا معنى للنهي حيث شد أو يريد
 النهي مادام فساد الوقت باقيا وهو الحق ففسد ارددوام أثره بلفظ يدل على دوامه وهو المراد بالدوام
 الحكمي وكذا المراد في غيره من الامثلة والتحقيق ان ما قبل الفاء لما كانت علة غائية ومقصودا من
 الاخبار بما بعد الفاء للمتكمم فقد ظهر ان مقصوده ان ترتب ما قبل الفاء على ما بعده فلا بد ان يرتب معنى
 يصلح لان يمتد الى ان يرتب عليه الا يرى انه لو قال أبشر فقد أتاك الغوث انقطع وانهم يكون معا وجعا
 فليتم اصل (قوله فان الوال للعال) اذا علة تحقبقها غير ممكن لان عطف الجملة الخبرية على الجملة
 الانشائية لا يجوز لكمال الانقطاع بينهما فاذا تعذر العطف استعير للعال (قوله من باب القلب) رديان
 اعتبار القلب انما هو في الخطايات وفي كلام البلغاء والقائل به في المقام الاستدلالي وما قد يصدر عن
 القوم مضيف (قوله وهو في حال مقدرة) رديان الحال اقدرة قليل فلا يعتبر في المقام الا لزمي (قوله
 او الجملة الخالية الخ) رديان اقامة الجملة الخالية مقام جواب امر غير مرغوب ومطرود (قوله او الحال
 وصف الخ) رديان الحال على تقدير كونه وصفا انما هو وصف للمؤدى الذي هو ذو الحال لا للاداء فلا
 ينقض نأخر الخبرية عن الاداء (قال المصنف ثم لترتيب مع التراخي) وأما قوله تعالى فاني فقار لمن تاب

عنده) أي عند أبي حنيفة رحمه الله (والى الحكم عنده ما فان قال أنت طالق ثم طالق ثم طالق ان
 دخلت الدار فعندهما يتعلق جميعا وينزل مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلاث وان لم تكن مدخولا بها يقع واحدة وكذا ان قدم
 الشرط وعنده في غير المدخول بها) أي عند أبي حنيفة رحمه الله في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه أتى
 هناك قوله وان قدم الشرط فبدل على ان البعث السابق في تقديم الجزاء (يقع الاول) أي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كما قال أنت طالق
 وسكت لان التراخي عنده انما هو في التكلم (ويبلغوا الباقى) لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها (وان قدم الشرط تعلق الاول
 ونزل الثاني) أي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كما قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وأنت طالق (وانما الثالث) لعدم

ليكون

يدكره للعذر السابق
(نزل الاول والثاني) أى
يقعان في الحال لعدم
تعلقهما بالشرط كأنه
سكت عنهما ثم قال أنت
طالق ان دخلت الدار
ولما كانت المرأة مدخولا
بها تكون محلا فيقع
تطبيقتان (وتعلق
الثالث) لقربه بالشرط
(وان قدم) أى الشرط
(تعلق الاول ونزل الباقي)
وهذا ظاهر وانما جعل

ليكون كلاما واحدا فيتوقف أوله على آخره واذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل
عن الآخر (قوله كأنه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وأنت طالق) فان قلت لما جعل
ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة
فيما تم به الاول اعني المبتدأ فيصير كأنه قال طالق من غير طائف ولا مبتدأ فحينئذ لا يثبت به شيء قلت
ثم ينضم من معنى الجمع والتراخي فاذا قام السكوت مقام التراخي بقى الجمع وهو معنى الواو
ثم الاتصال بصورة كافي في صحة اللفظ واثبات المشاركة في المبتدأ بخلاف التعلق بالشرط فانه يتوقف
على الاتصال بصورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث
(قوله وانما جعل أبو حنيفة رحمه الله) التعليل المذكور يخص الانشاء وما ذكره غيره من انه المطلق
التراخي فينصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وأيضاً تمت كلمة التراخي على اللفظ
فيظهر أثرها فيه أيضاً بم الخبر والانشاء (قوله كان التكلم مترجحا تقديرا) جواب عن دليلهما ان
التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال (قوله بل لا اعتراض عما
قبله) أى جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته أو نفيه واذا انضم اليه لا صار نصافي نفي الاول

وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى والاهتداء اما قبل الايمان أو معه اذ لا يتصور الايمان مع عدم الاهتداء
وكذلك العمل الصالح فالمراد بالاهتداء والله أعلم اما اثبات الاهتداء والدوام عليه أو زيادته كما قال الله
تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى وكل من الدوام والزيادة انما يكون بعد الايمان بزمان
(قوله ثم لا اتصال سورة كافي الخ) فيه بحث رهوانه قد تقدم انه اذا قال اعتق ابي هذا وسكت ثم قال وهذا
يعنى كل الاول ونصف الثاني فقد أثبت الشركة فيما تم به المعنى مع عدم الاتصال سورة فان قيل
بو جرد الاتصال المعنوي هناك وكفايته في اثبات الشركة قليلا بكفايته هنا أيضا اذ قد أثبتت ثمة
قبل بدلالة ثم فلا حاجة الى قوله ثم الاتصال الخ وأيضا لما وجد فيه الاتصال سورة ومعنى كاتين
من تقريرنا لم يبق لقوله ثم الاتصال سورة كافي في صحة العطف وجه ويمكن ان يقال المسئلة في اعتق
ابي هذا مبني على عدم التراخي والالم يتوقف على المفسر (قوله يخص الانشاء) يمكن ان يمنع
الاختصاص بان حاصل كلام المصنف ان التراخي لو كان راجعا الى الحكم فقط لزم أن يكون في الانشاء
أيضا كذلك اذ لا قائل بالفصل فيلزم تخلف الحكم عن التكلم في الانشاء وهو باطل لانه اتحاد معنى
بلفظ يقارنه في الوجود فوجب ان يرجع الى التكلم مطاقتا لا يلزم هذا المهذور هذا وفي قول المصنف ان
التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم يمنع بحث وهو ان أحد الوقال لامر أنه أنت طالق عند الكان
التكلم في الحال والحكم انما يتحقق في الغد مع كونه انشاء فان قلت التكلم مترجحا تقديرا كافي التعليق
قلت ذكر صاحب الكفاية في بيان الصلح في الدين فورا بين التملق والتقييدان التقييد يوقت بمنزلة
الاضافة الى ذلك الوقت والاضافات أسباب في الحال بخلاف التعليق حتى ان من حلف لا يطلق امر أنه
فاضاف الطلاق الى الغد وقال أنت طالق غدا بحث في عينه ولو عاق طلاقه بحسب الغد فقال أنت طالق

له بخلاف ما بعده من الصور قال (فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو الخ) أقول لم يعطف
قوله لا وجه لاثبات الشركة على قوله لا وجه لتقدير الواو بل وسط بينهما قوله ولما جعل هذا في حكم
المنقطع عما قبله لان اتفاه وجه اثبات الشركة فيما ذكرنا غير مترتب على جعل هذا في حكم المنقطع دون
خصوص جعل ثم بمنزلة السكوت فلو عطف عليه لم يفهم هذا قال (التعليل المذكور يخص الانشاء) أقول
لا اختصاص له به لان حاصل كلام المصنف رحمه الله تعالى ان التراخي لو كان راجعا الى الحكم فقط لزم
أن يكون في الانشاء أيضا كذلك فيلزم تخلف الحكم عن التكلم في الانشاء وهو باطل لايجاد معنى

واثبات ما بعده على سبيل
التدارك نحو جوابه في زيد
بل عمرو
قال في الحاشية بما حاسله
ان المجاز باعتبار ما كان
أو يزول ان كان في الاسم
فالمراد باللفظ نفس الجملة

وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى

ولهذا قال زفر في قوله له على ألف درهم بل ألفان يجب ثلاثة آلاف لانه لا يعلل ابطال الاول كقوله أنت طالق واحدة بل ثنتين نطقا ثلاثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك وذاني العرف نبي انفراد) ذا الإشارة الى التدارك أي التدارك في الاعداد بكلمة بل يراد به نبي الانفراد عرفا (فحوسنى ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب) أي الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب (فقلنا) تعقيب لقوله بخلاف الانشاء اي لما لم يكن الانشاء محتملا

نحو جاني زيد لا بل عسرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار بما كان ينبغي أن يقع وبعضهم ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تدارك لما وقع أولا من الغلط وبالجملة وتوجهه في كلام الله تعالى يكون للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وابطال (قوله واهذا قال زفر) أي ولكونها للاعراض بلزمه ثلاثة آلاف لانه لا يعلل ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن بل للاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلاثة وتوقف أول الكلام على آخره فلزوم الثلاثة تفريع على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الافراد اخبار فيصنع التدارك الا ان التدارك في الاعداد يراد به نبي انفراد ما قر به أولا لانني أصله فكأنه قال أولا له على ألف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطاله وقال بل مع ذلك الالف ألف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون يراد زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل على ألف درهم بل ألف ثوب حيث يلزمه الجميع (قوله بخلاف الواو) يني اذا كان العطف على الجزاء بالواو وتعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحلل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعاقب الثاني بشرط متقدما بل للمدكور حتى يكون بمثابة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وان دخلت الدار فانت طالق اثنتين فيقع

اذا جاء الغد لا يحتمل ولو اعتبر التسكيم مترادفا في صورة التفسير لما حتمت في الحال فليتأمل (قوله يكون للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وابطال) هذا اذا لم يذكر بطريق الحكاية نحو قوله تعالى بل اقترأ بل هو شاعروها وهذا محتمل وهو ان ما ذكره من نفوس بقوله تعالى ام يقولون اقترأ بل هو الحق فان بل فيه لا ابطال وليس بطريق الحكاية ويمكن ان يدفع بان ابطال الاول حصل من الهزيمة فلا نكار لان ام هي المنقطعة الكائنة بمعنى بل والهزيمة فيكون بل هو الحق للاخذ في اثبات انه المنزل من الله سبحانه (قوله لا يعلل ابطال الاول والرجوع عنه) أشار بالعطف التفسيرى الى ان الرجوع هو المراد بابطال الاول فلا ينافى ما اختاره أولا من انه ليس معنى التدارك ان الكلام الاول باطل (قوله ثم تدارك ذلك الانفراد) لا المتفرد حتى يراد انه لا يعلل ابطال الاول اذ ليس هو في الحقيقة ابطالا بل اثبات امر آخر معه بخلاف ما اذا اختلف البنية (قال المصنف لان المراد بالتدارك تدارك الكذب) رده جدى في فصول البدائع بان بل تدارك الغلط والغلط أعم وحال المسئلة بأنه كما ينطق بوجده لوله فلا يمكن اعدامه

بلفظ يقاربه في الوجوب فيجب أن يرجع الى التسكيم مطلقا دليل لهذا المحذور قال (المصنف رحمه الله تعالى ان الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب) أقول فيه بحث لا ناسلما ان الانشاء لا يحتمل الكذب لكنه يحتمل الغلط والتدارك لا يجب أن يكون تدارك الكذب بل قد يكون تدارك الغلط ولهذا استعمل الضمير لفظ الغلط مكان الكذب

للسدوق والكذب قلنا (يقع الواحدة اذا قال ذلك) أي قوله أنت طالق واحدة بل ثنتين (لغير المدخول بها) فانه اذا قال لغـير المدخول بها أنت طالق واحدة وقعت واحدة ولا يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين (بخلاف التعليق) وهو قوله لغـير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين (فانه يقع الثلاث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول) أي الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط (واقراد الثاني بالشرط مقام الاول) أي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول (ولا يعلل الاول) أي الابطال المذكور (وعلمك الثماني) أي الافراد المسدكور فتعاقب بشرط آخر) أي تعاقب الثاني وهو قوله ثنتين

بشرط آخر فاجتمع تعليقان أحدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين وان دخلت الدار بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعاقب الثاني بواسطة الاول كما قلنا) أي بخلاف ما اذا قال لغـير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو للعطف على تقرير الاول فيتعاقب الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق المحل بوقوع الاول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو

الثلاث

بجملته بل اعلم ان
 لكن للاستدراك فان
 دخل في المفرد يجب ان
 يكون بعد التثنية نحو
 ما رأيت زيد اليمين عمرا
 فانه يستدرك عدم رؤية
 زيد برؤية عمرو وان
 دخل في الجملة لا يجب
 كونه بعد التثنية بل يجب
 اختلاف الجملتين في
 التثنية والاثبات فان كانت
 الجملة التي قبل لكن
 مثبتة وجب ان تكون
 الجملة التي بعدها منفية
 وان كانت التي قبلها
 منفية وجب ان تكون
 التي بعدها مثبتة وهي
 بخلاف بل في ان بل
 للاعراض عن الاول
 ولكن ليس للاعراض
 عن الاول (فان أقر
 زيد بعد فقال زيد
 ما كان لي قط

الثلاث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط
 المذكور بعينه قال نغرا الاسلام انما كان لا يبطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله
 بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني
 بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل أنت طالق فثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين
 لكننا نقول لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول ونسب بعضهم بأن ذلك بحسب
 اللغة وهو ممنوع لا بدله من نقل عن أئمة اللغة كيف وقد أجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف
 مفرد على مفرد من غير تقدير عام له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وما
 لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يحصل الثاني مع لقا بقصد ابطاله لانا نقول انما قصد
 ابطال المعطوف عليه كالأحاددة لانفس الشرط والتعليق (قوله لكن للاستدراك) أي التدارك وفسره
 المحققون برفع التوهم النامي من الكلام السابق مثل ما جاء في زيد لكن عمر واذ توهم المخاطب عدم
 مجي وعمرو أيضا بناء على مخالفة وملازمة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم أن زيدا جاءك دون
 عمرو وفي الجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل التثنية
 فيجب ان يكون ما قبلها منفيًا بحصول المغايرة واذ عطف بها جملة فهو يحتمل الاثبات فيكون ما قبلها
 منفيًا ويحتمل التثنية فيكون ما قبلها مثبتًا فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان التثنية هو الاول أم الثاني
 ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيًا وإثباتًا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظًا نحو جاءني زيد
 لكن عمرو ولم يجئني أو لا نحو سافر زيد لكن عمرو وحاضر (قوله وهي بخلاف بل) ذكر النحاة انها في عطف

حين هو موجود (قوله وفيه نظر اذ لا دليل الخ) أجاب عنه جدي في فصول البدائع بأنه يقتضى اقامة
 الثاني مقام الاول الذي أبطل اتصاله بالشرط بلا واسطة ولما لم يكن في وسعه ابطال الاول وجب تقدير
 شرط آخر يعمل بقصد اذ لو لم يقدر لا اتصل بواسطة وليس بقصد اذ له كالحلف بعين عكس الواو على قول
 أبي حنيفة فانه انقصر بالاول فيقتضى الاتصال بذلك الشرط بواسطة (قوله لكنا نقول لا نسلم الخ) قال
 الفاضل الشريف ولقائل انه يقول هذا المنع لم يقع موقعه لان المذكور في كلام نغرا الاسلام ان بل لما كان
 لا يبطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته شيان أحدهما الاتصال بذلك الشرط بلا واسطة
 والثاني ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول الخ فاصل كلامه ان معنى بل موقوف على الابطال لان
 الاتصال بذلك الشرط ابتداء موقوف عليه فلا بد المنع (قوله كيف وقد أجمعوا الخ) رد عليه بان هذا
 التقرر يرتفع المنع لتصح اللفظ (قوله لانا نقول انما قصد الخ) رد عليه بان مراد نغرا الاسلام انه اذا
 أبطل المعطوف عليه كان لم يكن فكان المعطوف عليه متصلًا بلا واسطة كما قالوا لم يعتبر ابطاله
 لكونه رجوعًا بنبى ان يعتبر قصد الاتصال بلا واسطة لانه عليه لانه فقيه تغليب الزامى لا تحقيقى (قوله
 أي التدارك) أشار الى عدم الفرق بين الاستدراك والتدارك في الاصطلاح ورد المازع البعض
 ان التدارك انما هو باعتبار غلط المشكك في الكلام والاستدراك باعتبار توهم السامع وانه يأثمى بعد
 الاثبات والتثنية والاستدراك لا يكون الا بعد التثنية (قوله وفي المفتاح انه يقال الخ) فليكن على ما ذكر في
 المفتاح لقصر القلب وعلى ما ذكره المحققون من النحاة لقصر الافراد وقد يلتقى بين الكلامين بان
 مراد النحاة توهم انتفاء مجي عن عمرو بعد نفيه عن زيد ومراد صاحب المفتاح توهم مجي زيد دون عمرو
 وفي صدر الكلام والتوهمان على الوجه الذي كور يمكن اجتماعهما وفيه بحث لان المقرر وضربا كان
 اعتقاد المخاطب الملازمة بين المنعطين بحيث يتوهم من انتفاء مجي عن أحدهما انتفاؤه عن الآخر فاما
 ان يعتقد مجيئهما أو عدم مجيئهما فلا يتأني التصور المذكور كما لا يخفى (قوله فهو لا يحتمل التثنية) أي

الحقيقي حاصلًا للمسمى في
 حال تعلق الحكم به فنى
 مثل وأتوا البيهاتى
 أموالهم وأعصر نخرا
 وضع الكلام على أن
 يكون حقيقة اليتم
 حاصله لهم وقت الاثبات
 وحقيقة الخمر حاصله له
 حال العصر فلو حصل
 المعنى الحقيقي في هذه
 الحالة كما هو مقتضى
 وضع الكلام لم يكن اللفظ
 مجازًا بل حقيقة فيجب
 أن يكون المحصول في
 زمان سابق لم يكون مجازًا باعتبار ما كان أولًا حق ليكون مجازًا باعتبار ما يقول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل

النبي (رد الى المقروء يمكن ان لا يكون تكذيبا اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه زيد ثم وقع في يد المقر فأقر به زيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بانتهى ولكنه كان في الحقيقة لعمر و قوله لكنه لعمر و بيان تغيير ذلك النبي فيوقف عليه أي على قوله لكن لعمر (بشرط الوصل) لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الاجتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فثبت حكمهما معالانه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض (وعلى هذا قالوا في المقضى له بدار بالبينه اذا قال ما كانت لي قط لكنها زيد وقال زيد باع منى أو وهب لي بعد القضاء ان الدار زيد وعلى المقضى له القيمة للمقضى عليه لانه اذا وصل فكانه تكلم بالنبي والاستدراك معا فثبت موجه ما معا وهو النبي عن نفسه وثبت ملك زيد معا عليه الفعل بمثته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب زيد باعتبار ما كان فعنى حصول المعنى الحقيقي للاسمى ان معنى

الجملة نظيرة بل أي في الوقوع بعد النبي والايجاب كما انها في عطف المفردات فقبضه لاجتصاص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النبي فكانه مظنة أن يتوهم انها في عطف الجملة مثل بل في معنى الاعراض فتبنى ذلك التوهم في بل اعراض عن الاول كانه ليس بمدكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف بل الاخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اخباران أحدهما النبي والاخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعنا في الاول واثبات الثاني حتى ان جاء في زيد بل عمر وان النبي محي زيد بكلمة بل وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بقبضه لاجعله في حكم المسكوت عنه (قوله لكن لعمر) في كتب الاصول ولكنه لعمر وغيره الى العاطفة ولم يغيره في المسئلة الثانية تنبيها على أنه لا فرق في هذا بين لعاطفة وغيرها والنبي أعنى قوله ما كان لي قط يحتمل أمرين أحدهما تكذيب المقروء اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار الثاني أن لا يكون رد ابل نحو يلا حتى كانه صار قابلا للعبد مفسرا به لعمر وفيكون النبي مجازا كما اذا قال له على ألف درهم ودبحة والمصنف عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكرنا من المجاز بل الاحتمال هو انه وان كان في يد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمر وفيصير قوله لكن لعمر و بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النبي عن زيد والاثبات لعمر ومع الاثر انما لان النبي حينئذ يصير رد الاقرار ولا يثبت ملكية عمر ويجوز الاخبار (قوله وعلى هذا قالوا) أي اذا ادعى بكر دار في يد عمر وانما له ومحمد عمر وأقام بكر بينة ف قضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها زيد بكلام متصل فصده زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار منى أو وهبها لي بعد القضاء في هذه الصورة قالوا الدار لي يدعى بكر المقضى له قيمة الدار لعمر والمقضى عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنبي وهو بيان تغيير له فكانه تكلم معا فثبت موجه ما

نبي ما بعده لان موجب الاستدراك بلكن اثبات ما بعده يدل على هذا قوله فيجب أن يكون ما قبلها متفيا ليحصل المغايرة كالايجنى (قوله وفيه اخباران أحدهما النبي والاخر اثبات) لكن النبي ليس من أحكام لكن بل يثبت ذلك بدليل وهو لنبي الموجود فيه صريحا (قوله فيكون النبي مجازا) فانه لما كان مدة في تصرف المقروء الا ان قد وهبه المقر له لعمر وكانه لم يكن له قط وان يشبه ما هو غير حاصل له الا ان بما لم يحصل له قط (قوله كما اذا قال له على ألف درهم ودبحة) حيث يصير على الدلالة على الوجوب مجازا للعطف (قوله ولا قرينة على ما ذكرنا من المجاز) وقوله لكن لعمر و يصح قرينة لذلك أو يحتمل ان يكون معناه انه وان اشتهر انه كان لي لكنها لم يكن لي قط بل كان لعمر (قوله فقال زيد باع بكر الدار الخ) قال صاحب الكشف قالوا انما يصح هذا الاقرار اذا غابا عن مجلس القاضي حتى يمكن للقاضي تصديق المقر له أما اذا قال ذلك في مجلس القاضي علم القاضي بكذبه لانه علم انه لم يجز بينهما هبة وقبض ولا بيع والكذب لا حكم له فلا يصح اقراره في هذه الصورة (قوله وهو بيان تغيير له الخ) قبل هذا ضعيف فان القول بكون الدار زيد لا يغير السلب العام عن نفسه كالايجنى

وقال نحو الاسلام وأما الانشاء فلا يحتمل تدارك الغلط والصواب ان قال السرفى عدم قبول الانشاء والتدارك و لا يبطال ان الغلط الانشائي اذا سدر لا يتلف عنه موجه لما عرفت انه ايجاز معنى بلفظ يقارنه في الوجود ليغيب ما وجد المعنى لا يمكن رفعه وابطاله بخلاف الاخبار بل وان تخلف مدلوله عنه قال (المصنف رحمه الله تعالى وقال زيد باع منى أو وهب لي بعد القضاء) أقول قال صاحب الكشف قالوا انما يصح هذا الاقرار اذا غابا عن مجلس القاضي حتى يمكن للقاضي تصديق المقر له فاما

ثم تكذيب الشهود والاثبات المقضي عليه لازم لذلك النفي فثبت الملك لعمر و بعد ثبوت موجبي الكلامين) وهما النفي عن نفسه
وثبوت ملك زيد (فيكون حجة عليه) أي على المقضي له (لا على زيد فيضمن ٣٦٥ القيمة ثم ان انسق الكلام

تعلق ما بعده بما قبله)
يرجع الى أول البص وهو
ان لكن للاستدراك
فيظن ان الكلام
مربوط أم لا أي يصلح
ان يكون ما بعد لكن تدارك
لما قبلها أولا فان صلح
يحمل على التدارك (والا
فهو كلام مستأنف) أي
فان لم ينسق أي لا يصلح
ان يكون ما بعد ما تدارك
لما قبلها يكون ما بعدها
كلاما مستأنفا (مخولا)
على أنف قرص فقال
المقرله لانك غصب
الكلام منسوق فصح
الوصل على انه نفي السبب
لا الواجب) فان قوله لا
لا يمكن حمله على نفي
الواجب لانه لو حمل على
نفي الواجب لا يستقيم
قوله لكن غصب ولا
يكون الكلام منسقا
مربوطا لجهلناه على نفي
السبب فلما نفي كونه
قرضا تدارك بكونه غصبا
فصار الكلام مربوطا
ولا يكون رد الاقراره بل
يكون نفي السبب
(بخلاف ما اذا تزوجت
الامة بغير إذن مولاها
بما نفي فقال لا أجبر
النكاح لكن أجبره
بما تبين ينقض النكاح

معا أعنى نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي أولا
ينتقض القضا وبصر الملك لعمر والمقضي عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان ملكه
لغيره فلا يصح فالماصل ان مقارن الكلامين ثبت بنوقف أول الكلام على آخره بناء على وجود
الغير حتى كأنهما جملة واحدة فلا يفصل بينهما عن بعض في حق الحكم. وحينئذ لا حاجة الى ما يقال من أن
النفي هنا لتأكيد الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكذا أقر وسكت أو انه في حكم التأخر
لان التأخير متأخر عن المؤكد أو ان المقر قد تصحح اقراره وذلك بالتقديم والتأخير فيصير عليه
احترازا عن الالغاء وانما قيد بما اذا كذبه زيد في النفي لانه لو صدق فيه أيضا رد الدار الى عمر والمقضي
عليه لا تنافي زيد وكبر على بطلان الدعوى والبيضة والحكم (قوله ثم تكذيب الشهود) اشارة الى
الدليل على وجوب قيمة الدار لعمر والمقضي عليه على بكر المقضي له وذلك لان قوله ما كانت لي قط نفي
الملك عنه في جميع الأزمنة الماضية فيشمل ما قبل القضا. ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم
لاثبات الدار ملكا لعمر والمقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمر والمقضي عليه لازم
لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متأخر عنه وعمامة فيكون
قوله ما كان لي قط مستلزما لمرين أحدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني
ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى يثبت الدار ملكا لعمر وقد أنلفها
بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها (قوله ثم ان انسق) أي انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تدارك
لما قبلها مثل ما جاء في زيد لكن عمر وزيد قائم لكن عمر وفا عدوما كرمت زيد لكن أهنته بخلاف
ما جاء زيد لكن ركب الامبروز بد قائم لكن عمر وليس كاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون
الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه أو يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام
السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما أمكن كقوله لا لكن غصب حيث حمل على

على المتأمل المنصف (قوله وحينئذ لا حاجة الخ) أي بين ثبت ان الاستدراك بيان تغيير النفي لا حاجة
في جواب ما يقال ان المقرله لما نفي الملك عن نفسه من الاصل لان استدراكه اقرار الملك الغير الذي
فيكون مردودا كقبي المفصل (قوله وذلك بالتقديم والتأخير) باعتبار تقدم الاقرار وتأخر النفي
اذ الكلام يحتمل التقديم والتأخير ولا حاجة في هذا الوجه الى ملاحظة كون النفي تأكيديا بخلاف
الوجه الثاني والفرق ظاهر (قوله وقد أنلفها بالاثبات لزيد فيضمن) قيل ضمان هذه الدار ميني على ضمان
العقار وز عند محمد والشافعي أما عند أبي حنيفة وأبي يوسف في قوله الاخير فلا ضمان لان غصب
العقار غير متصور عندهما وقيل اتفاني لانه ضمان بالقول والعقار مما يضمن كقبي سوم لبيع والرهن
والبيع الفاسد وقال شمس الأئمة الا ان أنلفها بالاقرار للغير فيضمن عند الكل كالضمان بالشهادة

اذا قال ذلك في مجاس القضا ففسد علم القاضى بكذبه لانه علم انه لم يجز بينهما حجة وقبض ولا يبيع
والكذب لا حكم له فلا يصح اقراره في هذه الصورة قال (وحيث لا حاجة الى ما يقال من ان النفي ههنا
لتأكيد الاثبات الخ) أقول اعلم ان المقر اذا بدأ بالاقرار ثم نفي بان قال بعد الحكم هذه الدار لزيد ما كانت
لي قط فهمي للمقر له يضمن قيمته المقضي عليه انفا وأما اذا بدأ بالنفي فكذلك عندنا وعن زفران
الدار رد على المقضي عليه لان قوله ما كانت لي قط كافي في نقض القضا وقوله لكم الفلان كلام مبتدأ

وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بما تبين) ففي هذه المسئلة الكلام غير منسوق لان اتساقه ان لا يصح النكاح الا
بما تبين لكن يصح بما تبين وذلك لان اتساقه لا أجبر النكاح انفسح النكاح الا ان اتساقه ان لا يصح النكاح الا
بما تبين ذلك النكاح واثباته بعينه فعمل انه غير منسوق لجهلنا قوله لكن أجبره بما تبين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح آخره ما تبين

اطلال أو الاستقبال
اذلو كان حاصله في ذلك
الزمان لكان الفعل
حقيقته لا يجازوا اذا قلنا
كتب زيد مجازا عن
يكتب باعتبار ما يؤل
بمعنى حصول المعنى
الحقيقي للمسمى ان
الحدث حاصل له في زمان
لاحق متأخر عن الزمان
الماضي الذي يدل عليه
الفعل بهيته اذلو كان
حاصله في زمان الماضي
لكان الفعل حقيقته
لا يجازا فالزمان الذي
يحصل فيه المعنى الحقيقي
للمسمى في الصورين
مغاير للزمان الذي وضع
لفظ الفعل لحصول
الحدث فيه (قوله فان
كان زمان الحصول الخ)
اعترض عليه بان حصول
المعنى الحقيقي للمسمى في
زمان اعتبار الحكم بل في
جميع الأزمنة لا يوجب
اكونه حقيقته لجواز ان
لا يكون اطلاق اللفظ من
جهة كونه من افسراد
الموضوع له كافي اطلاق
لفظ الدابة على الفرض
بجواز مع دوام كونه مما
يدب على الارض وبان
الحصول بالفعل ليس
يسلزم في الجاز باعتبار
ما يؤل بل يكفي توهم
الحصول كافي عصرت
بجواز ارضت في الحال فانه

وقوع الخطا في السبب فنفي القرض وأثبت الغصب فانسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا أجيز النكاح
لكن أجيزه بما تميز لانه نفي اجازة النكاح عن أصله فلا معنى لاثباته بما تميز أو بما تميز وانما يكون متسقا
لو قال لا أجيزه بما تميز ولكن أجيزه بما تميز ليكون التدارك في قدر المهر لاني أصل النكاح فلا يبطل صرح
بذلك في جامع قاضي خان وهو الموافق لما نقرر عندهم من ان النفي في الكلام راجع الى القيد بمعنى انه
يقيد الحكم مقيد بذلك القيد لارفعه عن أصله بل انما يقيد اثباته مقيدا بقيد آخر فان قيل النكاح
المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بما تميز فاذا بطل لم يبق شيء حتى ينعقد بما تميز قلنا هو نكاح

الباطلة وكلام الشارح عيب الى هذا (قوله وأثبت الغصب فانسق الكلام) فان قيل مقتضى صحة
الاقرار فيما ذكرتم انه اذا شهد أحد الشاهدين بان علي زيدا ألفا بسبب الغصب وشهد الآخر ان
عليه ألفا بسبب القرض ان يقبل شهادته ما لا ينافي في ثبوت الحكم عند تعدد السبب اذا كان كل
ما يثبت به الحكم لكن لا يقبل شهادتهما بالاتفاق لاختلاف السبب فوجب ان لا يقبل الاقرار أيضا
قلنا الفرق ظاهر فان المدعى منكر لراحد الشاهدين ضرورة انه يدعى اما الغصب أو القرض فسقط
أحد الشاهدين عن حيز الاعتبار فلا يثبت أصل المدعى اذ لا يمكن ثبوته الا بقول من كذبه المدعى
فتكذيبه له كره اداسل ثبوت المال بخلاف مسألة الاقرار فان تكذيب المقر له لا مقر ليس في أصل
الثبوت بل في الجملة ولا يضره ذلك فاقترا (قوله وانما يكون متسقا لوقال الخ) نقل عنه انه قال هذا
الذي ذكرنا من ان عدم الانساق انما هو على تقدير اطلاق النكاح وهو الموافق لرؤية الجوامع وكتب
الاصول والمطابق لما يقتضيه الدليل ونوهم صاحب الكشف انه اذا قيل لا أجيز النكاح بما تميز لكن
أجيزه بما تميز كان كلاما غير منسق لما فيه من نفي قول واثباته بعينه وسين اعترض عليه بعض الافاضل بان
النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد والاي لم يثبت اجاب بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيدة
دون مجرد القيد وانما يلزم العبث لو لم يقيد الاحتراز عن مقيد آخر وأنت خبر بان معنى نفي القيد نفي
المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على نفي أصله على الاطلاق بل رجماء على دلالة على ثبوت الاصل
مقيدا بقيد آخر ولا معنى لقوله بقيد الاحتراز عن مقيد آخر سوى هذا او كون النفي راجعا الى القيد
بما يشهد به نقل آفة العربية واستعمال الفصحاء فلا وجه لمنعه على ان نقول من الابتداء لا نسلم ان قوله

مقطوع مما قبله لانه ليس لبيان مغير ليقول اول الكلام عليه وبصير كشي واحد فيكون اقرارا بالملك
لغير بعد ما اتنى ملكه وعاد الى المقضى عنه فلا يصح هذا الاقرار وان صدقه المقر له كالمقوله كالمقوله الاقرار
عن النفي وأجاب صاحب الكشف أولا بما حاصله ما ذكرنا الشارح بقوله لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو
بيان تغيير الى آخره ولما كان هذا الجواب ضعيفا اذ منع عدم كونه بيان تغيير مكابرة محضه فان القول
بكونه الدال يزيد لا يغير السلب العام عن نفسه كما لا يخفى على المتأمل المنصف اجاب بالوجهين المذكورين
ههنا مدارهما على منع كون قوله لكم الفلان كلاما مبتدأ مقطوعا مما قبله بعد تسليم عدم المغيرة فكأنه
قال لا نسلم انه كلام مبتدأ مقطوع مما قبله (قوله ليس لبيان مغير) قلنا لا يلزم من عدم كونه مغيرا كونه
كلاما مبتدأ مقطوعا مما قبله وانما يكون كذلك لو اريد بما قبله معناه الثغرى الظاهر واعتبر مستقلا
وليس كذلك بل هولنا كيد الاثبات صرفا وما ذكرنا كيد الشيء كان حكمه حكم ذلك الشيء ولا يكون له
حكم نفسه لكنه لما كان لنا كيد الاقرار كان مؤخر عن الاقرار بمعنى اما لان التاكيد ابدأ يكون
بعد المذكور واما لان المقصد تصحيح اقراره ولا يصح في هذه الصورة الا يجعل الاقرار مقديا والكلام
يحمل التقديم والتأخير كيف والقلب باس واسع ولا يخفى الالغاء فوجب القول به بشرط الاتصال فظهر
انه محتاج اليه بل لا تعدل عليه قال (بخلاف ما اذا قال لا أجيز النكاح لكن أجيزه بما تميز) أقول

مقيدوا بطل الوصف ايس اطلاق الاصل (قوله أولاً حد الشئين) فان كانا مفردين فهو مقيد بثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملة مقيد بحصول مضمون احدهما وقد ذهب كثير من أئمة النحو والاصول الى انه في الخبر الشئ بمعنى ان المنكلم شاك لا يعلم أحد الشئين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع الشئ وانما يحصل الشئ من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمعنى أحد الشخصين قد يكون لشئ المنكلم فيه بان يعلم ان الجماعى أحدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيب السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ايهام واظهار نصفة مثل وانأواياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشئ فمن ههنا ذهب البعض الى ان أول الشئ والتعقيب انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الابتداء بالذهن اليه عند الاطلاق وما ذكره من ان وضع الكلام للافهام على نفسه برتمامه انما يدل على ان أول يوضع لتشكيب والا فالشئ أيضا معنى بقصد ايهامه بان يخبر المنكلم المخاطب بأنه شاك في تعيين أحد الامرين (قوله بخلاف الانشاء) فانه لا يتحمل الشئ أو التشكيب لانه اثبات الكلام ابتداءه وفي الامر للتعبير أو الاباحة أو التسوية أو نحو ذلك مما يناسب المقام فالتعبير كافي قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر أى فليكفر يا حده هذه الامور والمشهور في الفرق بين التعبير والاباحة انه يمنع في التعبير الجمع ولا يمنع في الاباحة اسكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الا بتان واحد وفي التعبير يجب وجبتان كان الاصل فيه الخطر ويثبت الجواز بعرض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا أو ذاك يمنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة وجب بالامر واحد كما في خصال

لا أجيزه بجمانه لكن أجيزه بما تين يقيد في فعل وانثابته بعينه ليكون غير منسق بل هو في المقيد واثبات مقيد آخر (قوله فهو يقيد بثبوت الحكم لاحدهما) فيه بحث وهو ان هذا التفسير لا يستقيم فيما اذا دخل أو على المحكوم به فيقوم أو فاعدا فانه يقيد حيث ثبت ثبوت الحكم باحدهما لا بالآخر ولو اعتبر الحكم الضمى وهو الحكم بالجمع وايضا لاحدهما لم يتخرج الى ذكر الشئ الاول أصلا اذ يكون افادتهما حصول مضمون أحد مدلولها كما هو اعتبار الحكم الضمى في بعض المواضع دون بعض فتحكم (قوله فرد ذلك بان وضع الكلام الخ) فيه شائبة اثبات اللغة بالآية (قوله وانأواياكم الآية) المذكور في معنى اللبيب ان الشاهد في أو الاول ووجه التعصيص غير ظاهر وههنا بحث وهو ان السكا كى جعل هذه الآية من قبيل اسماع المخاطبين الحق على وجه لا يزدغضبهم وهو ترك تخصيص طائفة بالهدى وطائفة أخرى بالضللال ليتفكروا في انفسهم فيؤدبهم النظر الصحيح الى ان يعترفوا انهم هم السكائنون في ضلال مبين فالمناسب لهذا المقام هو التشكيب لا الابهام لان الموسوف بالجهل المركب لا يتأتى منه التفار كالموسوف بالعلم اليقيني صرح به في المواضع وغيره حتى جعل بعضهم الشئ من شرائط النظر فلما أراد النبي عليه السلام اتجاهاهم عن ورطة الجهل المركب ههنا هدهم الى طريق الشئ ليتأتى منهم النظر الصحيح الموصل الى الحق (قوله لا يتبادر المذهب اليه عند الاطلاق) لانه موضوع له وكون التبادر اشارة الحقيقية لا يستلزم الحقيقة (قوله وما ذكره من ان وضع الكلام الخ) رد في حواشى فصول البدائع بان الكلام الذى يستعمل فيه أو كلام وضع لافهام مفهومات اجزائه وكل كلام وضع للافهام لا يكون

نقل عنه رحمه الله تعالى انه هل هذا الذى ذكرنا ان عدم الانسان انما هو على اطلاق التكاح هو الموافق لرواية الجامع وكتب الاصول والموافق لما يقتضيه الدليل ونوهم صاحب الكشف انه ان قيل لا أجيز التكاح بجمانه لكن أجيزه بما تين كان كلاما غير منسق لما فيه من نفي فعل وانثابته بعينه وسين اعترض عليه بعض الافاضل بان التقي في الكلام المقيد راجع الى القيد والابانم العبت في ذكر القيد اجاب بالمنع بل

حيثما سئل للتعبير كآية الكفارة فقوله هذا امر أو هذا انشاء شرعا واجب التخيير بان يقع العتق في أيهما شاء ويكون هذا أى يقع العتق في أيهما شاء (انشاء حتى يشترط صلاحية المحل حيثما سئل أى حين يقع العتق في أيهما شاء (واخبار آفة) عطف على قوله انشاء (فيكون بيانه اظهارة للواقع فيصير عليه) أى على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال أحد كاحرا وقال هذا حرا وهذا لا يعتق العبد لا حتمل الاخبار هنا فن حيث انه قدس سره بانه يجب وزان يكون مراد المصنف رحمه الله من قوله ان حصل له ان ذلك الاطلاق ان كان بلا حصة حصوله في بعض الازمان فلا اشكال عليه مع ان المصنف رحمه الله جعل مثل عصرت خيرا فارقت في الحال مجازا بالقسرة لا مجازا بالشارفة (قوله فلا بد ان تريد معنى لازما) قيل عليه العسلافة في اطلاق اسم أحد المتفابن على الآخر ليس هو

الملزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة يتنزل التقابل منزلة التناسب بواسطة تعامج أو تحمك

انه اخبار لغة يوجب الشك
 ويكون اخبارا بالجهول
 فقلبه أن يظهر فى الواقع
 وهذا الاظهار لا يكون
 انشاء بل اظهار لما هو
 الواقع فلما كان للبيان وهو
 تعيين أحدهما شبهان
 شبه الانشاء وشبه الاخبار
 عملنا بالتشبيهين فن حيث
 انه انشاء شرطنا صلاحية
 المثل عند البيان حتى اذا
 مات أحدهما فقال أردت
 الميت لا يصدق ومن
 حيث انه اخبار قلنا يجبر
 على البيان فانه لا يجبرى
 الانشآت بخلاف
 الاخبار كما اذا أقر
 بالجهول حيث يجبر على
 البيان (وهذا ما قبل ان
 البيان انشاء من وجه
 اخبار من وجهه وفى قوله
 وكلت هذا أو هذا أى ما
 تصرف مع فلهاذا أى لما
 قلنا ان أوفى الانشآت
 للتخيير (أوجب البعض
 التخيير فى كل أنواع قطع
 الطريق بقوله تعالى ان
 يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع
 أيديهم وأرجلهم من
 تلاف أو ينقوا من الارض
 قلنا ذكر الاجزىة مقابلة
 لأنواع الجنابة وهى معلومة
 عادة من قتل أو قتل وأخذ
 مال أو أخذ مال أو تخويف
 فالقتل جزاؤه القتل
 والقتل والاخذ جزاؤه
 القتل أو الصلب وأخذ

الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة (قوله انشاء شرطا)
 لانه لا يتحقق اثبات الجزية بغير هذا اللفظ فلو كان خبر السكان كذا فيصعب أن يجعل الجزية ثابتة قبيل
 هذا الكلام بطريق الاقضاء تخصيصا للمدلوله العوى وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة
 ولغة (قوله ويكون هذا انشاء) لان الايجاب الاول انشاء وانما نزل فى ميمهم لاني معين فلا يمكن
 اثباته فى غير ما أوجبه والعتق انما يتحقق فى المعين بالبيان فيكون فى حكم الانشاء (قوله أى ما تصرف
 صح) حتى لو ياعه أحد الوكيلين صح ولم يكن لا تسخر بعد ذلك أن يبيعه وان عاد الى ملك الموكل (قوله
 وقلنا ذكر الاجزىة مقابلة لأنواع الجنابة) والجزء مما يزيد ادا بزيادة الجنابة و ينقص بنقصها وجزء
 سببه سببه مثلها فيبعد مقابلة أفعال الجنابة بأفعال الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر
 من الآية فوزعت الجملة المذكورة فى معرض الجزاء على أنواع الجنابة المتفاوتة والمعروفة عادة حسبما
 تقتضيه المناسبة على انه روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهم ما ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
 وادع أباردة على أن لا يعينه ولا يعينه عليه بخاءه أو ناس يريدون الاسلام فقطع عليهم أصحابه الطريق فقتل
 جبريل عليه السلام بالحد ففهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن أخذ المال ولم
 يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه فى الشرك وفى رواية عظيمة
 عنه ومن أخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة قطعو الطريق ووقع منهم أحد
 هذه الافواع أجرى على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجزى عليه
 جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستأمن لا يوجب الحد فكيف يدوا بقطع الطريق على
 قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم أحكام الاسلام على أهم أسلموا ولو سلم فن دخل دار الاسلام

المقصود بذكر الشك بل الشك انما يحصل من عدم التعيين وعدم افهام التعيين فالشك مع أو يحصل
 من عدم دلالة على التعيين لا لوضعه لذلك فيكون حاصله فى مقامه لانه امان التشكيك والشك قد يتغير
 عنهما بل لفظ وضع لهما نحو شكك وشكك الامام فى نبي الزوم من حيث بقصد ما افهام وجود معناهما
 لان بقصد ما اتخذا هما والمنى ههنا هو الثاني لا الاول مع ان فرقه بين الشك والتشكيك فى ان قصد
 الافهام يتاقيهما بعد لانه اذا نفي التشكيك اللازم لاظهار الشك فقد نفي الشك فان منافي اللازم منافي
 للملزم وفى قوله المنى ههنا هو الثاني لا الاول منع ظاهر (قوله فيصعب ان يجعل الجزية ثابتة الخ) أو يجعل
 هذا الكلام انشاء كانه قال انشاء الجزية احتراز عن الالغاء كذا فى شرح البرزوى (قوله فيكون فى حكم
 الانشاء) انما لم يقبل فيكون انشاء لانه لو فهم انه انشاء من كل وجه فانه ليس كذلك بل انشاء من وجه
 اخبار من وجه آخر كما ذكره المصنف (قوله أى ما تصرف صح) والقياس انه لا يصح هذا التوكيل
 لجهالة المأمور ويصح استحسانا متوسع فيها واطهالة مستدركة غير مفضية الى النزاع ام لو قال بيع هذا
 أو هذا فقبل لا قياس لان جهالة المتوكل به دون جهالة التوكيل كجهالة المقر به والمفسر له والاصح
 ان ههنا أيضا قياسا لان التوكيل بالبيع كالبيع فلا يصح مع جهالة المبيع واستحسانا لان الجهالة
 مستدركة والموكل قد يحتاج الى هذا والتخيير لا يمنع الامتثال كالكسرة (قوله وادع أباردة) فى بعض النسخ

هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم العيب لولم يقصد الا ترازع من مقيد آخر وأنت
 شير بان معنى نفي المقيد باعتبار القيد بمعنى أنه لا يدل على نفي أصله على الاطلاق بل ر بما يدعى دلالة
 على ثبوت الاصل مقيد بقيد آخر سوى هذا وكون النفي راجعا الى القيد مما يشهد به نقل لغة العربية
 واستعمال الفقهاء فلا وجه لمعناه على ما نقول من الابتداء لان قوله لا أجره بما فعله لكن أجره
 بما تسين يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متنى بل هو نفي مقيد واثبات مقيد آخر قال

المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتعريف جزاؤه النفي أى الحبس الدائم (على انه ورد فى الحديث

لأن الجنابة تختم الاتخاذ والتعدد ولهذا قال في هذا حراً وهذا مشيراً إلى عبده ودانسته أنه باطل لأن وضعه لأحدهما الذي هو أعم من كل وهو غير صالح للتعاقب هنا وقال أبو حنيفة به بحمل على الواحد المعين مجازاً إذ العمل بالحقبة متعذر ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حراً وهذا وهذا اعتق الثالث ويخبر في الأولين كأنه قال أحدهما حراً وهذا يمكن أن يكون معناه هذا حراً وهذا أيضاً بين الأول والآخرين لكن حمله على قولنا أحدهما حراً وهذا أولى لوجهين الأول أنه حينئذ يكون تقديره أحدهما حراً وهذا وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حراً وهذا ثاناً حراً ولفظ حراً حراً في المعطوف عليه لا يفتقر حراً فالأولى أن يصر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه والثاني أن قوله أحدهما معبراً عن قوله هذا حراً وهذا غير معبر

لأنه وهو بمنزلة الذي يصدق فاطع الطريق عليه وقوله من قتل وأخذ المال صلب حله أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا يجوز في غيرها إلا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل أثبت في اللام أن الخيارين أربعة أموراً قطع ثم القتل ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لأن هذه الجنابة تختم الاتخاذ من حيث أنها قطع المارة فيقتل أو يصلب والتعدد من حيث أنه وجده سبب القتل وبسبب القطع فيلزم حكم السبب وقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم في العربيين بقطع أيديهم وأرجلهم وأمر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس ففي بعض الروايات أن من أخذ المال وقتل قطع يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب عملاً بظاهر الحديث (قوله ولو هذا) أي ولو كان أولاً لحد الشبثين قال أبو يوسف ومحمد فحين قال هذا حراً وهذا مشيراً إلى عبده ودانسته أن كلامه باطل أي لغو لا يثبت به شيء لأن وضع أو لحد الشبثين أعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والداية غير صالح للعتق وإنما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لأن إيجاب العتق إنما هو على ما يصدق عليه أنه أحد الشبثين لا على المفهوم العام إذ الأحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام أنه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المتوسط أنه يتعين بالنية وقال أبو حنيفة رحمه الله ما تعدر العمل بالحقبة أعني الواحد الاعم فالعدول إلى المجاز وهو الواحد المعين أول من الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما إذا قال ذلك في عبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما إذا قال في عبده وعبده غيره فإنه لا يتعين عتق عبده لأن عبداً غيراً أيضاً محل لإيجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك (قوله ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حراً وهذا وهذا) عطفاً للثاني بأول والثالث بالواو يعتق الثالث في الحال ويخبر في الأولين ويعين أي ما شاء لأن سوق الكلام لإيجاب العتق في أحد الأولين وتشرية الثالث فيه سابق له الكلام فصار بمنزلة أحدهما حراً وهذا المعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لأحد المذكورين بالتعيين وقيل أنه لا يعتق أحدهم في الحال ويكون له الخيار بين الأول والآخرين لأن الثالث عطف على ما قبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بألف التثنية فكأنه قال هذا حراً وهذا كما إذا صلب لا يكتم هذا وهذا وهذا فإنه يحنث بالاول أو بالآخرين جميعاً إلا بالثاني وحده أو الثالث وحده فقال المصنف هذا محتمل لأن ما ذكرنا أرجح لوجهين تفرقت بهما والاول مأخوذ من كلام الامام الشريفي حيث قال الخبر المذكور في الكلام حراً حراً يصلح خبراً للثنتين فيقال للواحد حراً ولا تثنى حراً ولا وجه لاثبات خبراً آخر لأن العطف للاشترار في الخبر المذكور أو لاثبات خبراً آخر مثله لاثبات خبراً آخر بخلافه لفظاً وهذا بخلاف مسألة العيين فإن الخبر يصلح للثنتين يقال

كأن أطلق الشباع على الجبان أو تغال كإني أطلق البصير على الاعشى أو مشاكسة كإني أطلق

السبئية على جزاء السبئية وما أشبه ذلك ورد في السبئية الشريفة قدس سره بأنه يلزم منه (٤٧ - تلويح - اول)

خلف على ان يتحقق
العلاقة لا يوجب صحة
الاستعمال الجواز ان
يكون هناك مانع منه
فلا يدل الافتقار على عدم
الإطلاق على ان العلاقة
فيما ذكر ليس هو الوجود
الذهني (قوله أو خارجا
عنه الخ) أي لا يكون
أحدهما جزء الآخر ولا
يتحقق بينهما علاقة
الجزئية وهذا نظير
ماتالوا في دلالة الاستمرار
ان المراد من الخارج
ما لا يكون عين الموضوع
له ولا جزء أي يعتبر فيها
حبيشة لا حبيشة العينية
والحبيشة الجزئية هذا
(قوله وهو الشجاع الخ)
فان قيل الاستعارة قد
تكون باعتبار جامع
داخل في الطرفين أو شكلي
لهما كما في إطلاق
التقطيع بمعنى إزالة
الاتصال على التفريق
بمعنى إبعاد أفراد الجماعة
بجامع الإزالة الداخلة
في مفهومهما كما قال الله
وقطعناهم في الأرض أمما
وإطلاق المشفر وهو شفة
الابل على شفة الانسان
أجيب بان المراد ان
اللازم الذي حصل له
الجامع هو وصف للمتلول
الحقيقي المزوم وهو
لا يتاني الجزئية على ان
الشكل داخل في الوصف

لا أكلم هذا أولا أكلم هذين هذا كله كلامه ولما لم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لان المقدس قد يغير
المذكور لفظا كما في قولك هذا جالس وزيد وقول الشاعر

نحن بما عندنا وأنت بما عندك * راض والرأي مختلف

جعل المصنف سببا للدلو به والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجزى في مثل أعنتت هذا أو هذا
وهذا ومقتضى كلام السرخسي أن يكون التفسير بين الاول والاخير بمنزلة أعنتت هذا أو هذين كما
في مسألة العيين وأما على الوجه الثاني فهو بمنزلة أعنتت أحدهما وهذا كما في هذا امر وهذا وهذا ولقائل
أن يقول على الوجه الاول لا نسلم أن التقدير هذا امر وهذا امر ان بل هذا امر وهذا امر وهذا امر وهذا امر

المراد بالخبر المسند لا الحكم فاهم بظنون الخبر على المسند (قوله وقول الشاعر نحن بما عندنا
البيت) يريد ان قوله راض خبر أنت وخبر نحن محذوف وهو راضون وهذا مبني على ان تقدير الموسوف
خلاف الظاهر والافيهوز كونه خبر الاول بتقدير موسوف مفرد اللفظ بجموع المعنى أي قوم راض كما
صرح بمثله في شرح المفتاح في قوله وقيل بل ما هم وقد تكلف بعضهم في البيت فزعم ان نحن للمعظم
نفسه وان راض خبره وفيه نظر لان المحفوظ في مثله وجوب المطلبية نحو قوله وانما نحن نحبي ونحبت
ونحن الوارثون وأما قول الشاعر

والمسجدان وبيت نحن عامر * لنا وزخرم والاركان والستر

فحول على الخندق والاصل عامر ومخذفت الوار اجترأ قوله

اذا ما شاؤا ضرروا من - واهم * ولا بأقوم -م أحد ضرارا

(قوله ومقتضى كلام شمس الاعجاز الخ) لان التعليل الذي ذكره في هذا امر وهذا امر لا يجزى في نحو
أعنتت هذا وهذا وقد يقال التعليل المذكور وان كان يختص بامثال الصورة المذكورة الا ان
حكم مثل أعنتت هذا أو هذا وهذا يفهم من علة عامة مشتركة بينهما وهي ما قاله في الاصل ونقله
الشارح بقوله لان سوق الكلام لا يجاب العتق في أحد الاولين الخ وأما مسألة العيين فالقياس فيها أيضا
ما ذكره وهو قول زفر وانهم اختاروا الجواب الذي ذكره لما ذكر في شروح الجامع الكبير (قوله ولقائل
أن يقول الخ) أجاب عنه في فصول البدائع بان الظاهر عند تقدير الخبر الكل أن لا يجتمعا في أحد شي

(ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجزى في مثل أعنتت هذا الخ) أقول يمكن أن يقال المقصود من الوجه الاول
الاشعار بان التفسير لو كان بين الاول والاخيرين في سور الايات كلها لزم أن يكون كذلك في هذا امر وهذا
في لزم ترك الاول فلم نقل به لئلا يلزم ذلك على انه لا يجزى بربانته في ذلك الجواز ان يختص بامثال تلك
الصورة ويستفاد حكم أعنتت هذا أو هذا وهذا من علة عامة مشتركة بينهما وهي ما قاله الامام في شرح
الاسلام ونقله الشارح بقوله لان سوق الكلام لا يجاب العتق في أحد الاولين الخ وأما مسألة العيين
فالقياس فيها أيضا ما ذكره وهو قول زفر وانهم اختاروا الجواب الذي ذكره لما ذكر في شروح الجامع
الكبير ان الثابت بكلمة أو ههنا نكرة في موضع التقى وأوجب العموم على طريق الأفراد فكان تقدير
صدر الكلام لا أكلم هذا ولا هذين والجامع في التقى يوجب الاتحاد في الحث والتفريق يوجب الافتراق
بقوله والله لا أكلم فلانا ولا فلانا لا يبحث الا بتكليمهما أو يقول والله لا أكلم فلانا ولا فلانا فكل واحد يوجب
الحث فذلك صار الجواب مذكرا فقال (ومقتضى كلام الامام السرخسي الخ) أقول يعني ان مقتضى
قوله وهذا بخلاف مسألة العيين فان الخبر يصلح لاثنتين أو يكون التفسير في مثل أعنتت هذا أو هذا وهذا
بين الاول والاخيرين وقد ضعف صاحب الكشف كلام الامام السرخسي حيث قال بعد ما نقله ولا
يخلو هذا الكلام عن اشتباه والاعتماد على كلام الشيخ قول (ولقائل أن يقول على الوجه الاول

يكون

على ما صرحوا ان الصفة الظاهرة المشتركة فيهما أعم من المحسوس كما في استعارة الورد للعدو

والمفول كافي استعارة الاسد لرجل الشجاع واعترض عليه بان الملازم الذي استعمل فيه الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع
فظاهر انه ليس بوصف للاسد المزوم وان كان الشجاع مطابقا فهو ليس بمشبه

خاصة فلا يكون المجاز باعتبار اطلاق المشبه به على المشبه وبان القول ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي أصلا لا يصح ضرورة ان معنى اسم الاسد حاصل لذات لها الشجاعه في الجملة أوجب عنه بان المصنف رحمه الله فرق بين المعنى والمسمى بالعموم والخصوص فالمسمى المجازي هو ما صدق عليه المعنى المجازي في الاستعارة وهو الانسان الشجاع مثلا والملازم للمعنى الحقيقي هو الشجاع واللفظ يستعمل في اللازم بما هو لازم بل في فرد منه بمقتضى القرينة والمشبه هو الثاني والوصف هو الاول ثم المعنى الحقيقي لم يحصل للمسمى المجازي وان حصل للمعنى المجازي فاندفع الامر ان ذلك فظاهر على ان المقصود تمايز الاقسام بحسب الاعتبار فلا ضرر في حصول المعنى الحقيقي للمجازي اذ يكفي في الاستعارة عدم الاعتبار وان المصنف لا يعتبر الاستعارة في التشبيه بل كون الوصف ينافسه أن يختار ان اللازم هو الشجاع مطلقا

يكون المقدر مثل الملقوظ وانما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث باللفظ التنبيه لا يقال يلزم كثرة الخلق لان قول مشترك الا لازم اذا التقدير فيها هو المختار هذا سر وهذا سر كما به الالبع على الناقصة بتقدير المثل لان الحرية النفاضة بكل تغير حر به الا آخر كما مر في حاشية زيد وعمرو ولو سلم فعارض بالقرب

التبسيط وقال في حواشيه كالمقال هذا سر وهذا سر الظاهر قصد الابقاع في الثالث في الحال لان افراد الخبر بالذ كر تقدير اشارة افراده بالحكم المستقل لا تشير به كافي مسئله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق لا يتعلق الثاني بالشرط لا افراد خبره بالذ كر وليس هذا قياس عطف المقدر على عطف المذكور بل قياس عطف المقدر على المقدر على عطف الملقوظ على الملقوظ فان نسبة المعطوف الى المعطوف عليه نسبة واحدة اذا كان كلاهما ملقوظين أو مقدرين وقال القاضل الشريفي أوجب بان المعطوف في هذا الوجه هو مجموع الثاني والثالث بعد عطف الثالث على الثاني بالواو فلذا لم يحكم على شئ منهما بما حكم على الاول بل على المجموع من حيث هو وهذا ما صرح به صاحب الكشاف في بيان معنى الواو في قوله هو الاول والاخر والظاهر والباطن حيث قال وأما الواو الوسطى فعناها دلالة على انه الجامع بين مجموع الصفتين الاوليين ومجموع الصفتين الاخرين فانه جعل المتعدد في حكم الواحد بواسطة الواو فيجب ان يلاحظ فيما نحن فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصوري وحينئذ يصير معنى هذا وهذا في معنى هذان ولا شك ان هذا يقتضي خبرا مطابقا في التنبيه لا حروجر كما ذهب اليه الشارح وتظيره ما سمع من أئمة الصواعيق يقولون في حلوحامض ان ضمير المبتدأ ليس في شئ منهما واللازم التناقض بل في المجموع من حيث هو مجموع وان أردت ان تعبر عن ذلك المجموع بلفظ واحد قلت من فأنهم اعتبروا المتعدد صورة متعددا حكما غير ان هذا في الخبر وما نحن فيه في الخبر عنه ولا ضرر والفرق بالواو وعدمه لا يجدي نفعا لدلالة

الخ) أقول أوجب بان المعطوف بأرفي هذا الوجه هو مجموع الثاني والثالث بعطف الثالث على الثاني بالواو ولهذا لم يحكم على شئ منهما بما حكم على الاول بل على المجموع من حيث هو وهذا ما صرح به صاحب الكشاف في بيان معنى الواو في قوله تعانى هو الاول والاخر والظاهر والباطن حيث قال وأما الواو الوسطى فعناها دلالة على انه الجامع بين مجموع الاوليين ومجموع الصفتين الاخرين فانه جعل المتعدد في حكم الواحد بواسطة الواو فيجب ان يلاحظ فيما فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصوري وحينئذ يصير هذا وهذا في معنى هذان ولا شك ان هذا يقتضي خبرا مطابقا في التنبيه وهو سر كما ذهب اليه الشارح وتظيره ما سمع من أئمة الصواعيق يقولون في حلوحامض ان ضمير المبتدأ ليس في شئ منهما واللازم التناقض بل في المجموع من حيث هو وان أردت ان تعبر عن ذلك بلفظ واحد قلت من فأنهم اعتبروا المتعدد صورة متعددا حكما غير ان هذا في الخبر وما نحن فيه في الخبر عنه ولا ضرر والفرق بالواو وعدمه لا يجدي نفعا وليس بشئ لان قياس ما نحن فيه على الآية الكريمة قياس مع الفارق لان الاول والاخر لكونهم متقابلين جعلتهم الواو التي بينهما في حكم صفة واحدة وكذا الظاهر والباطن وأما الواو الوسطى التي في والظاهر فقد جعلت بين المتقابلين الثانيين وبين المتقابلين الاولين حتى اذا قيل هو العالم والقادر والسميع والبصير لا ينافي ذلك وما نحن فيه من هذا القبيل دون الآية الكريمة فان جعل المتعدد في حكم الواحد فيها ليس بواسطة الواو بل بمعنى في نفس ذلك المتعدد وهو مفقود فيما نحن فيه فلا وجه فيه لملاحظة جهة الوحدة المعنوية بل يجب اعتبار التعدد صورة ومعنى فلا وجه لان بصير هذا وهذا في معنى هذا ان وأما التنظير بما سمع من أئمة الصواعيق ان الاول لان حلوحامض متعدان معنى فطعا معناه ما مر فإين

ولا يضره عدم كونه باعتبار اطلاق المشبه به على المشبه هذا (قوله اذا كانت الاسدية الخ) قيل عليه في هذا تسليم مأمته في صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالاحتياج اليه ورد بغير بر أن يكون قوله فيكون الجزاء أصلا لان تشبيهها بحد في الاداة كقولنا أسيد وقد

بين الاول والثاني بسلا
توقف اول الكلام على
الثالث فصار معناه
احدهما حرث قوله وهذا
يكون عطف على احدهما
وهذان الوجهان تفرد
بهما ما خاضرى (واذا
استعمل اوى التني بم
تصو ولا تطع منهم م
او كفورا اى لا هذا ولا
ذلك لان تقديره لا تطع
احدا منهما فيكون نكرة
في موضع التني

وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثاني لان سلم ان قوله وهذا ليس بمغبر لما قبله (قوله
لان الواو للتشريك فيقضي وجود الاول) قلنا لا ينال في التغيير ههنا بل يوجب له فانه اذا لم يكن هذا
التشريك كان له ان يتخار الثاني وحده وبعد تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب
اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا واذا كان مغبرا توقف اول الكلام على آخره ولم يثبت حرية
احد الاولين (قوله واذا استعمل اوى التني) خبرا كان او انشاء بم التني كل واحد من المعطوف
والمعطوف عليه لان اول احد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع
فقوله تعالى ولا تطع منهم ماعا او كفورا معناه لا تطع احدا منهم ما هو مذكورة في سياق التني فيعم وكذا
ما جاء في زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون امما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهو مرته حينئذ
منقولة عن الواو وجعه احد وقد يكون امما لمن يصلح ان يخاطب يستوى فيه المذكور والمؤث والمنسئ
والمجموع وهو مرته اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلا كما ذكره ائمة اللغة فقوله
ان اول احد الثابتين وان مثل اضرب زيدا او عمرا في معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني

الواو على ما يؤكده امر الاتحاد وهو الجمعية (قوله وعلى الوجه الثاني لان سلم ان قوله الخ) اجاب في فصول
البدائع بان مغبرية الثالث تنوقف على عطفه على الثاني معينا وفيه النزاع ففيه مصدرة على المطلوب
بخلاف الثاني فانه معطوف على الاول ومغبر له قطعاً وقال الفاضل الشريفي يجيب عن الاعتراض بالبحر
ان هذا المنع مكابرة لانك اذا قلت جاءني زيد فقد انبت الهجى وزيد ثم قولك وعمرو ليس الا انبات الهجى
لعمرو ويجوز زيد على حاله بلا تفاوت وما قوله فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يتخار الثاني وحده
فامر خارج عن معنى الواو ولا اعتبار بمثل هذه المغبرات والالزم ان يكون منطلق مغبر لا يزيد لانك اذا قلت
زيد فلان ان تقول والله ما تلفظت الا بزيدا واذ ضمنت اليه منطلق ليس كذلك وكذلك كل ثان لا اول
انتهى وقد يدفع بان المثال لا يطابق الممثل للقطع بوجود التغيير في الثاني لان عطف الثالث بالواو على الثاني
المعطوف بالواو على الاول يقضي ههنا تشريك الثالث مع الثاني في انه ما عا بلان للاول وموجباً للتغيير
بينه ما بين الاول ولو لا هذا التشريك لكان له ان يتخار الثاني وحده وبعده ليس له ذلك فينتج على به عند
ثبوت التشريك حكم شرعي يخالف ما نعلق به عند عدمه وليس الامر في المثال كذلك (قوله ولا يستعمل
في الايجاب اصلا) ذكر في المطلوب انه لا يستعمل في الايجاب الا مع كل ود كر الشريفي في حواشي شرح
المفتاح انه لا يستعمل في الايجاب اصلا كما لفظ اريم وارم بل المستعمل فيه ما يميز به متعلقه والظاهر
ان ما ذكره ههنا موافق لما في حواشي المفتاح ويحتمل على تقدير ان يكون ترك الاستثناء اعتمادا على

هذا ما نحن فيه قال (وعلى الوجه الثاني لان سلم ان قوله وهذا ليس بمغبر الخ) اقول اجيب بان مغبرية
الثالث تنوقف على عطفه على الثاني معينا وفيه النزاع ففيه مصدرة بخلاف الثاني فانه معطوف على
الاول ومغبر له قطعاً ولا يخفى انه خارج عن قانون التوجيه بان المعترض يمنع عدم مغبرية الثالث ويبين
التفسير بطريق استدع على وجه لا يشبهه على الناظر محتمة فلا وجه للمناقشة فيه هذا الاسلوب وقيل لا
يخفى ان هذا المنع مكابرة لانك اذا قلت جاءني زيد فقد انبت الهجى وزيد ثم قولك وعمرو ليس الا انبات الهجى
زيد على حاله بلا تفاوت ولا دخل له في المفصود لان الكلام تام حسن بدونه فيكون ذكره ضائعا واما قوله
فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يتخار الثاني وحده فامر خارج عن معنى الواو ولا اعتبار بمثل هذه
التغيرات والالزم ان يكون منطلق مغبر لا يزيد لانك اذا قلت زيد فلان ان تقول والله ما تلفظت الا بزيدا واذ
ضمنت اليه منطلق ليس كذلك ولا يخفى ان هذا هو المكابرة فان المثال لا يطابق الممثل للقطع بوجود
التغيير في الثاني دون الاول لان الثالث اذا عطف بالواو كان التغيير بين الاول والثاني فاذا عطف الثالث

عرفت ان تحقق جهة
الاصالة في الشيء لا يوجب
صحته الاطلاق عليه الا
نرى ان تحقق معنى
الاضافة فيما اضيف
بواسطة حرف الجر
لا يوجب صحته الاطلاق
ام المضاف اليه هذا
(قوله كالملة مع المعلول)
قيل وانما يقبل كالسبب
مع السبب على ما مر لان
منه ما هو سبب محض
ليس في معنى العلة
والمسبب لا يطلق عليه
بجاز او رد بان المصنف
وجه الله انما مثل بالعلة
مع المعلول الذي هو علة
شائية فلو قال كالسبب
مع السبب الذي هو
مقصود منه لم يكن بين
العبارتين فرق ولم يتفرض
بالسبب المحض على ان
الاصول ههنا بمعنى
ما ينتقل منه الى القرع في

الجملة فلم لا يجوز ان يكون سبب السبب المحض كذلك (قوله يستلزم الجزء اليكلى) كاليه على

وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون تنكرة فلا يتم في النفي فذات هو مع الاضافة مبهم غير معين
قال ابن يعيش وفي أحد من الابهام ما ليس في واحد فنقول جاء في أحدهما أو أحدهم والمراد واحد غير
معين وهذا بشكل بمسئلة الجامع الكبير وهي انه لو قال والله لا أقرب هذه أو هذه أربعة أشهر كان مولىها
منها جميعا ولو قال لا أقرب احدا كما كان مولىها من واحدة لا منها جميعا والقياس عدم الفرق إلا ان كلمة
احدى خاصة صيغة ومعنى ولا يتم شئ من دلائل العموم فكذا وقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة أرفاها
فقد تفيد العموم بوقوعها في موضع الاباء فالاولى أن يفسر أو بأحد من غير مضاف كذا ذكره المصنف
الإله لا يصح في الإيجاب على ما صرح به أئمة اللغة (قوله فان قال) إشارة الى رد على من زعم ان أرفى

الشهرة أو على ما ذكره غيره أو يكون المراد لا يستعمل في الإيجاب منفردا ولا يحتاج الى الاستثناء (قوله
وهو ظاهر بل على الاول) وجهه الظهور ان أحدا بذلك المعنى لا يستعمل الا في ذوى العقول اذ لا يصلح
غيرهم لان مخاطب فلا يجوز أن يفسر أو المستعملة فيهم بل غيرهم به ويحتمل أن يكون وجهه عدم وقوعه
في الإيجاب كما سيأتي ثم نفي كون المراد من الاحد هو المعنى الثاني تخفيفا للمقام ولا دخل له في الاعتراض
فانه لو حل على المعنى الثاني كان الاعتراض بحاله اذ ليس فيه دليل العموم حيث لا يدخله في الاعتراض
في سياق النفي فان قلت لا احتياج في كون الاحد بالمعنى الثاني مضيد للعموم ان كونه في سياق النفي لم يأت
نفس اللفظ من العموم كما أشار إليه بقوله وهو في معنى العموم قلت لو كان كذلك لزم أن يتم في الاثبات
أيضا ولا فائده (قوله كان مولىها منها جميعا) فيضى المسئلة ثانيا جميعا وأما في احدا كما فيضى المسئلة
لاحدهما والخيار إليه (قوله فالاولى أن يفسر الخ) أراد بالاحد ههنا الاحد بالمعنى الثاني بقرينة قوله
الإله لا يصح في الإيجاب ففيه بحث لانه مناقض لما ذكره أولا من أنه لا يجوز أن يحمل أحده ههنا على
المعنى الثاني وان ذلك ظاهر اللهم الا أن يقال مبني منه أولا ووقوعه في الإيجاب وقد أشار ههنا أيضا الى
ذلك بقوله الإله لا يصح في الإيجاب فتأمل (قوله كذا ذكره المصنف) حيث قال في قوله تعالى ولا تطع
منهم آثما أو كفورا لان تقديره لا تطع أحدا منهم (قوله الإله لا يصح في الإيجاب) قال الفاضل الشريف
هذا غايه استقيم في أحد بالمعنى الثاني وأما بالمعنى الاول منكره ممنوع قيل ههنا هول عن مراد الشارح
لان مراده ان الاحد على مسئلة الجامع لا يكون بالمعنى الاول لانه خاص حقيقة ومعنى فلا يتم كما مر بل
يتعين أن يكون بالمعنى الثاني الإله لا يصح في الإيجاب بدون كلمة كل وقد قالوا ان أول احد الشيبين
والمتعار عندى ما أشار إليه الشريف وهو أن يعتبر أو بأحد منكره بالمعنى الاول وكونه خاصا اذا كان معرفة
كفاي مسئلة الجامع اذ قد عرفت انه لا يصح أحد على المعنى الثاني لا خصاصة بذوى العقول لالوقوعه في
الإيجاب في قولهم أو واحد الشيبين لاحتمال أن يراد لفظه مراد آمنه معناه كانه قبل أو مراد في لاحد ولا

على الثاني كان التغيير بين الاول والاخيرين بلا مريه وأما قوله فانه اذا لم يكن الى آخره فمما لا ينبغي أن
يلتفت اليه كذا ذكره جار الله في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات رب الخ كلامه ههنا صريح في ان مراد
صاحب الكشف ان أوفى الآيه في سياق النفي فكان الواجب ان يفيد عموم النفي إلا ان القرينة وهي
لزوم التكرار دلت على ان المراد نفي العموم وكلامه في شرح الكشف صريح في ان مراده ان أوفىها
ليست في سياق النفي بل دخلت في لتقدير على الفعل المتني فتفيد نفي العموم بصريحه بلا احتياج الى
القرينة حيث قال الحاصل ان العموم إنما يلزم لو عطف أحد المرين على الآخر وأتم سطر عليه
النفي منسلم تكن آمنت أو عملت لا اذا عطف أو نفي أمر على نفي أمر كما تقول لم تكن آمنت أو لم تكن
كسبت وههنا قد تعذر الاول للزوم لتكرار فتعين ان الثاني لتفويضه ان العموم إنما هو في نفي العطف بأولا
في عطف النفي فقوله أو كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر وأما في الضميمة فكسبت خبر لم تكن

المجموع) أي لا يبحث
بفعل أحدهما لانه
حلت على انه لا يفعل هذا
المجموع فلا يبحث بفعل
البعض بل بفعل المجموع
منفاهم العرف فانه بعد
فيه الشخص الذي
قادت يده أو رجله عينه
الشخص الذي قبل القطع
بخلاف الرقبة والرأس
وغيرهما من الاعضاء
الرئيسة مما لا يسيق ببيان
الانسان بدونها فالكل
يسئلزمه الجزء دون
القسم الاول على هذا
التفاهم وأما صحة اطلاق
العين على الرقب لوسلم
عدم اشتراكه وقد نص
عليه في كذب اللغة
فكأطلاق اللسان على
الترجمان من حيث انه
موصوف بهذا الوصف
لا يوجد بغير العين
واللسان قال في الماشية
فان قلت كيف يصح قوله
يسئلزمه الجزء الكل مع
قوله فان الانسان لا يوجد
بدون الرأس والرقبة فان
هذابو يجب أن يكون
الانسان هو الكل
مسئلزما للجزء وهو
الرأس والرقبة قلنا لا يزيد
بالمسئلزم واللازم
مصطلح أهل الجدل بل
نريد مصطلح أهل الحكمة
والبيان فاهل الحكمة
يريدون بالوازم المهاة
فإنها يقولون الخاصة لازمة للهاهة ولا يقولون هي ملزومة لها وأهل البيان يقولون الخازلفظ يطلق على لازمه والكتابة لفظ يراد

على ان المراد أحدهما
 في النفي أي لا يفعل أحدا
 منهما الا هذا ولا ذلك
 (با لا يكون للاجتماع
 تأثير في المنع) أي دلالة
 الدليل على ان المراد
 أحدهما انما ثبت بان
 لا يكون للاجتماع تأثير
 في المنع واعلم ان هذا
 اليمين للمنع فان كان
 الاجتماع الامرين تأثير في
 المنع أي انما منع لا جيل
 الاجتماع فالمراد نفي
 المجموع كما اذا حلف
 لا يتناول السمك واللبن
 فهنا للاجتماع تأثير في
 المنع فان تناول أحدهما
 لا يثبت امان الصورة
 الاولى فالدليل دال على
 انه انما حلف لا جيل ان
 كل واحد منهما محرم في
 الشرع فالمراد نفي كل
 واحد منهما فيجوز بفعل
 أحدهما وأيضا كان
 الواو للجمع فانها أيضا
 نائبة عن العامل فيجوز
 ان يراد لا يفعل المجموع
 فلا يثبت بفعل واحد
 منهما ما يثبت من ان يراد
 لا يفعل هذا ولا يفعل
 هذا فيتعهد عدد اليمين
 فيجوز بفعل كل واحد
 منهما فيحتاج الى الترجيع
 بدلالة الحال وهو
 ما ذكرنا فاحفظ هذا
 البحث فان بحث بديع
 يحتاج اليه في كثير
 من المسائل

الاية بمعنى الواو وتنبه على الجواب عن مسألة اليمين فانه لما عطف الثاني على الاول باو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا أكلم هذا ولا هذين فيصنف بالاول أو بمجموع الاخرين لا بالثاني أو الثالث وحده فان أوفى النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجيحا للقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسألة الاعتاق فان المقصود هو أحدهما لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الرجوع (قوله الان يدل الدليل) اعلم ان أو اذا استعملت في النفي فهو نسيق أحد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة مخالفة أو مقابلة على انه لا يقع أحد النفيين فحينئذ يفيد عدم الشمول كما ذكر جارا لله في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربنا لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها شيئا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهورها بشرط الساعة وبين النفس التي آمنت من قبلها ولم تنكسب شيئا يعني ان مجرد الإيمان بدون العمل لا ينفع ولم يحصل على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الإيمان حينئذ للنفس التي لم تقدم الإيمان ولا كسب الخير في الإيمان لانه اذا نفي الإيمان كان نفي كسب الخير في الإيمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم أي النفس التي لم تجتمع بين الإيمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لان المجموع ونفي المجموع يجوز أن يكون نفي واحد الا ان يدل قرينة مخالفة أو مقابلة على انها لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا أو كل مال اليتيم وكذا إذا نفي بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاء في زيد ولا عم - روف والضابط انه اذا قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذلك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس وما ذكره المصنف رحمه الله من انه ان كان للاجتماع تأثير في المنع

كلام في جواز استعماله في الايجاب حينئذ فيقابل (قوله وتنبه على الجواب عن مسألة اليمين) وهي التي ذكرها سابقا حيث قال اذا حلف لا يكلم هذا أو هذا فانه يثبت بالاول أو بالآخرين جميعا لا بالثاني وحده أو بالثالث وحده (قوله اعلم ان أو اذا استعملت في النفي الخ) أراد باستعمال أوفى النفي ذكرها في سورة النفي أو اجتماعها معه لا وقوعها في سياق النسيق بان ينصب النفي على العطف بأو فاصل كلامه ان أو اذا اجتمعت مع النفي في مثل ما جاء في زيد وعمروف الظاهر المتبادر فوجه النفي الى العطف بأو فحينئذ يعتبر شمول العدم مطلقا الا اذا قامت قرينة على انه لا يقع أحد النفيين فحينئذ يعتبر النفي أو لانه عطف أحد النفيين على الآخر فيفيد نفي العموم كما في الآية الكريمة على ما ذكره جارا لله العلامة وهذا بعينه ما ذكره في شرح الكشاف حيث قال الحاصل ان العموم انما يلزم اذا عطف أحد الامرين على الآخر بأو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت أو عملت لا اذا عطف بأو نفي أمر على نفي أمر كما تقول لم تكن آمنت أو لم تكن كسبت وهناتعد الاول للزوم التكرار فتعني الثاني فاندفع هذا التقرير بما يشوهه من ان كلامه ههنا مخالف لكلامه في شرح الكشاف فان كلامه ههنا صريح في ان مراد الكشاف ان أوفى الآية في سياق نفي فكان الواجب ان يفيد عموم النفي لان القرينة وهي لزوم التكرار دال على ان المراد نفي العموم وكلامه في شرح الكشاف صريح في ان مراده أن أوفى الآية في سياق النفي بل دخلت في التقدير على الفعل المنفي فيفيد نفي العموم نصريحه بلا احتياج الى القرينة (قوله ان يدل على عدم الفرق الخ) يريد به تقوية مذهب الاعتزال قال في فصول البدائع وجوابه من وجوه

المحذوف على معنى لم تكن آمنت كسبت هذا كلامه هناك والصواب ما قال هنا أما أول فلان عطف كسبت على آمنت لا ينافي كون كسبت خبر لم تكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التعريف فان كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف معطوف على آمنت ولم تكن المقدم معطوف على لم تكن المذكور عطف المقدرات على المقدرات وأما ثانيا فلان أوفى مثل لم تكن آمنت أو لم تكن كسبت

يرتفع بالغاية فان حلف
لا أدخل هذه الدار أو
أدخل تلك الدار فان
دخول الاولى أو لا حث
وان دخل الثانية أو لا بر

أقسام المجاز (قوله فان
كلامها استغناء بعد
الموت الخ) قال في الهداية
والموصى به بذلك باقتبوس
خلافه فرجحه الله وهو
أحد قول الشافعي هو
يقول الوصية أنت
الميراث اذ كل منهما
خلافه لما انتمت ثم
الارث ثبت من غير قبول
فكذا الوصية ولنا ان
الوصية اثبات ملك
جديد فلهذا ايرد الموصي
له بالعيب ولا يرد عليه
بالعيب ولا يهتأ أحد
اثبات الملك غيره الا بقبوله
امال الورثة خلافة حيث
ثبت فيها هذه الاحكام
فتثبت جبراً من الشرع
بغير قبول الا في مسألة
واحدة وهي ان يموت
الموصى ثم يموت الموصى له
قبل القبول فيدخل
الموصى به في ملك ورثته
استحساناً (قوله ينعقد
بلفظ الهبة الخ) ومن
شرائطه ان يطلب منها
النكاح لا التمكن من
الوطء فانه لا يكون نكاحاً
وفي بعض الفتاوى النية
وذكرتمس الاثنية
المرحبي انها ليست
اصلاً لعدم اللبس كقولهم للشجاع أسد وكذا حلف لا بأكل من هذه العجوة ينصرف الى المجاز

حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال اعنى هذا العبد أو ذاك وطلق هذه الزوجة أو تلك (قوله وقد يستعار) أى
يستعار أو لظني اذ وقع بهداه مضارع منصوب ولو يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في
كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد أو وضو لا زمنك أو تعابني حتى ليس المراد ثبوت أحد الفعلين
بل ثبوت الاول محمداً الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لا زمنك حتى تعطيني حتى فصار أو مستعاراً
لظني والمناسبة ان أولاً المدكود بن وتعيين كل واحد منهما باعتبار الجوارح فاطع لاحتمال الاخر كما
ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لان أحدهما أى أحد المدكودين من المعطوف بأو
والمعطوف عليه يرتفع وجود الاخر كما ان المعيار يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النجاشي الى ان
أو هذه بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الفعل الثاني أو الا لان الفعل الاول ممتد في جميع
الاقوات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من
الامر شيء أو يتوب عليهم أى ليس لك من الامر في عذابهم أو استصلاهم شيء حتى تقع نوبتهم أو يعذبهم
وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ماسبق وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله مالك
امرهم فاما ان يملكهم أو يهزمهم أو يتوب عليهم أو يعذبهم فلو قال والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل تلك
بالنصب كان أو بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار
الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها أو لا حث ولودخل الثانية أو لا بر في عينه لانها المخولف عليه كما لو
قال والله لا أدخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفي
ليس مستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال أو أدخل تلك بالرفع كان عطفها الا
انه يحتمل أن يكون عطفها على الفعل مع حرف النفي حتى يكون الخولف عليه أحد الامرين عدم دخول
الاولى أو دخول الثانية فلودخل الاولى ولم يدخل الثانية حث والافلا ويحتمل أن يكون عطفها على الفعل

وقد يجاب بان المأثور به في التصيير أحدهما لا المجموع فالاثبات بالمجموع لم يكن اثباتاً بالمأثور به الا باعتبار
اشتماله على المأمور به والوجوب بسقط بالاثبات الاول والاثبات الثاني يكون بحكم الإباحة الاسمية
(قوله اذ ليس قبله مضارع الخ) اعترض عليه بان فسدان المنصوب في الكلام السابق لا يمنع العطف
لان العطف في الجملة لا يوجب الاشتراك في الاعراب الا يرى الى قوله
لانه عن شاق وتأتي مثله * عاز عليه اذا فعت عظيم

فان تأتي منصوب باضمار ان بعد الواو ولم يسبق مثله وقد يجاب بجمع كون الواو لعطف ولا يخفى
انه كلام على السند ويجوز أن يكون مانعاً من هذا الاختلاف من خواص كلمة أو اذ قد تقرر في قواعدهم
ان لبعض المحسوف من الاختصاص ما ليس لبعض (قوله اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي) ان
قلت فواجهه ما ذكره صاحب الكشاف والغاضي وغيرهما في قوله تعالى ألم نشرح لك صدرك الخ
من انه مؤول بالمثبت لان الاستفهام انكارى وانكار التثنية اثبات ولهذا صح عطف قوله ورضعنا عليه
قلت وجهه انه لو لم يؤول به لزم عطف الاخبار على الانشاء فيسما لا محل له من الاعراب وذا لا يجوز اتفاقاً
وليس مدار التأويل على عدم صحة عطف المثبت على المنفي (قوله حث والافلا) في ثلاث صور لا يخفى

دليله آغا أو كفور وآية التكفير الخ (قوله والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل تلك بالنصب كان أو بمعنى
حتى الخ) أقول قال صاحب الكشاف وتبعه الشارح قال أحدهما اذا قال والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل
هذه الدار الاخرى ان أو في هذه المسئلة بمعنى حتى لغت بدخول الاولى أو لا وان دخل الاخرى أو لا بر في
عينه لانه لما لم يكن بين النفي والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لانه تحرير فمركب
الطبيعة رجحت على الغاية مجازاً كذا ذكر في عامة ترويح الجوامع الا ان تعذر العطف باعتبار النفي
والاثبات غير مسلم عند النجاشي فان النفي يعطف على الاثبات وبالعكس يقال جاءني زيد وما جاءني عمرو

على جهة مبتدأة

بالأيسة ولان كلامنا فيما ذكرناه لم يبق احتمال انتهى وفي شرح الكثر انها ليست بشرط مع ذكر المهرس والتحقين انه اذا لم تكن قرينة تفيد المعنى المجازي من دلالة الحال على التكاح كاحضار شهود وتسمية مهر وعدم قبول المحل المعنى الحقيقي وأمثال ذلك فلا بد من التنية واعلام الشهود بناء على اشتراط فهم الشهود المراد على المختار فان شرط جواز التجوز انتفاء قرينة تدل على ارادة غير ذلك المعنى المجازي وشرط الحكم بالمجاز مع ذلك وجود قرينة تفيد المعنى المجازي وأما الهائل فغير المعنى اللفظي غير مراد بل المعنى اللفظي غير مقصود عدم الحكم ولا يتم استدلال الشافعية ان الشهادة شرط في التكاح والكتابة لا بد فهما من التنية ولا اطلاع للشهود عليها (قوله الى غير ذلك) كصول المصاهرة وحرمان التوارث والاستتاع بمجمعة ومباشرة (قوله فلنا الخلوص الخ) يعني قوله خاصة بل يرجع الى عدم

نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم قبول العدم لوقوع أوفى النفي فيثبت بدخول إحدى الدارين أي أيتها كانت كما اذا حلف لا يكلم زيداً أو عمراً أو بهيذا يظهر ان أوفى قوله تعال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة طائفة مفيدة للعموم أي عدم الجناح مفيدة بانتفاء الامرين أي الجاهلية وتقدير المهر حتى لو وجد أحدهما كان جناح أي نية بإيجاب مهر فيكون يفرضوا بجزء ما عطف على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان يفرضوا أو حتى أن يفرضوا أي اذا لم يفرضوا الجاهلية فعدم الجناح عند ان تقدير المهر (قوله حتى لغاية) أي الدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها - وانه كان جزأ منه كفي أكلت السمكة حتى رأسها أو غير جزء كما في قوله تعال حتى مطلع الفجر - وأما عند الامتناع لاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون طائفة يتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب وقد تكون ابتداءً يتبع بعدها جملة فعلية أو اسمية وهي دخولها وعدم دخولها ودخول الثانية دون الاولى وفي واحدة بحثت وهي المذكورة في الشرح (قوله ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف) اختار ههنا كون الواو العطف في حواشي الكشاف خلافه حيث قال ثمة فان قيل لا يجعل أو عاطفة لتفرضوا على لم تمسوهن ويكون المعنى ما لم يكن المسبب ولا يفرض المهر وانما تقرران أوفى سياق النفي يفيد العموم أوجب بان العطف يوهم تقديراً عاده حرف النفي أي أوفى يفرضوا فيفيدان شرط عدم وجوب المهر أحد النفيين لانني أحد الامرين أعني نفي كل وليس كذلك ثم اعترض عليه بان محل الوهم هو اللفظ وسواء جعلها مناسبة أو عاطفة فهو وجهه وكلاهما في تقدير كونها مناسبة فكذلك في تقدير كونها عاطفة على المنفي المحزوم ولم وأجاب بان عموم أوفى سياق النفي مما فيه نوع خفاء حتى ذهبوا في نحو ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً الى تأويلات وقد أمكن ههنا وجه شائع لا اشتباه فيه غمّل الكلام عليه على ان سياق وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم أنسب بان يكون بعد الحكم به لا مهراً اذا كان التلاقي قبل المسبب الا ان يوجد أو الى أن يوجد تسمية المهر أي اذا كان ذلك حتى وجدت التسمية فالواجب نصف المسمى بخلاف ما لو قيل لا مهر ما لم يوجد من الامرين فان المناسب حينئذ ان يقال فان وجد هذا فالحكم كذا أو ذلك فكذلك (قوله سواء كان جزأ منه الخ) يشير الى ما ذكره من ان مدخول حتى الجارة يجب ان يكون جزءاً أخيراً مما قبله أو ما يلاقي آخر جزء منه وذلك لان الفعل المعدى يحتمل الغرض الوضعي فيسه أن يقتضى ما يتعلق به شيئاً فشيئاً حتى يؤدي عليه وذلك الغرض انما يتحقق بذكر آخر جزء من الشيء أو ما يلاقي آخره ثم كون مدخولها آخر جزءاً ما يجب الضعف نحو قد قدم الناس حتى المشاء أو القوة نحو مات الناس حتى الانبياء عليهم السلام أو يجب الحسن نحو قرأت القرآن حتى سورة الناس أو بحسب الدخول في العمل نحو أكلت السمكة حتى رأسها (قوله فلا أكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها) أي أكثر النجاة على ان ما بعدها حتى ليس داخل فيما قبلها لان الأصل في الغاية أن لا تكون داخلية في الغيار أو يبدء قوله تعال هي حتى مطلع الفجر فان الليل على تقدير الوقف على سلام أو سلام الملائكة على تقدير عدم

وما رأيت عمر الكن رأيت خبيراً أقول فيه بحث لان تعليل نعت العطف انتفاء الأزواج بين والانباء ليد كرتي شرح من الشروح المشهورة فضلاً عن جامعة الشروح كيف وقد ذكر في التفسير وشرح الهاشمي وغيرهما من المشاهير ان أو اذا دخلت بين كلامين ليس بينهما ازدواج بان كان أحدهما انقياً والآخر ثنائياً فان صلح المذكر آخر انقياً لئلا يذكوها ولا حملت عليها المناسبة بين التخيير والغاية وكانت بمعنى

المؤني أجورهن فصار
الحاصل أصلناك
الأزواج المؤني أجورهن
والذي وهبت نفسها لك
فلم تأخذ مهر الخالص
هذه المصلحة لك من دون
المؤمنين أمهم فقد علمنا
ما فرضنا عليهم في أزواجهم

مذكور خبرها أو محذوف خبره الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون
المعطوف جزأ من المعطوف عليه أفضلها أو أدونها فلا يجوز جزمها في الرجال حتى هندوان يكون الحكم مما
ينفصلي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المنكح لا بحسب الوجود نفسه إذ قد
يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف أولا كما في قولك مات كل أبي حتى آدم أو في الوسط كما في قولك مات
الناس حتى الأتية ولا تتعبد بالعاطفة الا في صورة النص مثل أكلت السمكة حتى رأسها النص
والاصل هي الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية تنظر الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا
من المعطوف عليه وهذا الحكم يقتضيه حتى من حيث كونه غايبا لا من حيث كونه عاطفيا بل الاصل في

من المهر وغيره (قوله
وأياها يحتمل أن يكون
الخ) وهذا المعنى مما
أبداه المصنف رحمه الله
وحاصله جواز كونه
متعلقا بالمتأني في
احلال أزواجه له لا فائدة
عدم حمله من لغه
صلى الله عليه وسلم (قوله
وهي مشتركة بينهما)
فلا يصح عند
وجوب المهر والنفقة
منها) فان قيل فكيف
يصح عند النسب قلت
لان حصول النسب
منهما وذلك لان كلام
المصنف في المصالح
المشتركة وان كان في
مطابق غرض النكاح
ما يخص هي ملكه
كالنفقة والسكنى والقسم
والمنع من العزل الا
بالاذن وما يختص هو
ملكه كوجوب التكفين
منه والتعصم عن غيره
والفرار في منزله (قوله
لا يدل ان على المثل عدم
الدلالة على المثل لا يستلزم
الدلالة على عدم المثل

الوقت ينتهي عند طلوع الفجر (قوله وفي العاطفة يجب اع) قيد بالعاطفة تجنب الاختلاف في الجارة
فالاكثر من على عدم الوجوب خلافا للسرا في مع جماعة فلم يجز وانما الجارة حتى الصباح كما لم يجز وا
نصباو بشكل قولهم بقوله تعالى حتى مطلع الفجر وانما قد نزل حتى العاطفة على ما يلقى آخر جزء من
الشيء كما جعله الجارة لان أصلها أن تكون جارة لكثرة استعمالها جارة فلما استعملت عاطفة على خلاف
أصلها استعملت في أظهر معنيين أو أفعالهم خبر بني السادات حتى عبيدهم وإنما يصح العطف فيه مع
ان المعطوف ليس جزءا من المعطوف عليه لان العبيد صارت بالاختلاط مع السادات كالجزء منهم
والحديث في أحببني الجارية حتى حديثها وان لم يكن جزءا منها لكنه كالجزء وأما قوله

التي الصيغة كى يخفف رحله * والزاد حتى نعله القاها
فانه يجوز عطف نعله على الصيغة عند من قال انه عطف عليها وان لم يكن جزءا منها لان شأن القا
الصيغة يدل بالاستمرار على ما يكون فعله جزءا منه فكأنه قال التي جميع ما معه حتى نعله لانه اذا التي
الصيغة التي لا يعنى الا جملها فقد أتى كل شيء بالحاصل ان المعطوف يجب أن يكون جزءا مما قبله
أو كالجزء منه أو جزءا مما يدل عليه من قبله كذا ذكره بعض محققى النماء (قوله مات كل أبي حتى
آدم) اذا شرط في حتى العاطفة كون معطوفها جزءا من المعطوف عليه كما ذكره فيما سبق لزم أن
يؤول هذا المثال بأن معناه مات أبائى والافاقم جزئى لكل أب لجزءه والفرق ظاهر (قوله أوفى
الوسط) أوفى زمان واحد نحو قدم الحاج حتى المشاة في ساعة كذا (قوله لان العاطفة لا تخرج عن معنى
الغاية) أى على ما اعتبره النماء والافصحي وانما قد استعار عند الفقهاء للعطف المحض بلا اعتبار الغاية
(قوله وهذا الحكم يقتضيه حتى من حيث كونها غايبا) فان قلت قد سبق ان الغاية لا تقتضى الجزئية
بخصوصها كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر فامعنى قوله وهذا الحكم يقتضيه الخ قلت لما كانت الغاية
مقتضية لاحد الامرين في مدخول حتى أعنى الجزئية أو كونه ملاقيا لا يخرج الجزء ويمنع استعمالها
عاطفة الامر الثاني باعتبار ان خروجها من أصلها اقتضى أن الاستعمال في أخى معين كما صارت
الإشارة اليه تعين الامر الاول باقتضاء الغاية اياه وعلى هذا الحاجة الى أن تجعل الإشارة الى جواز
الجزئية المحقق في ضمن الوجوب وان كان لا يتخلو عن ملائمة لقوله بل الاصل في العطف الخ ولا يبنى
كلامه على مذهب السرا في ومن وقفه من وجوب الجزئية في الجارة أيضا (قوله بل الاصل في

حتى كما في قوله تعالى ليس لك من الامر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم وان لم يصلح غايبا حملنا على التغيير وهو
الحقيقة من غير ازدواج بينهما وان خبر بان هذا الكلام بعد اذ لا بد من تعديل التعديل بما ذكر كما هو
المعطوف أو اد تجوز العطف مع انتفاء الأزواج كما هو خلاف نقل عنهم لان التغيير الذى هو المعنى الحقيقى
لا يكون الا في العطف وقد قالوا بعد سلب الأزواج وان لم يصلح غايبا حل على الغاية وهو التغيير من غير
ازدواج هذا وقد وقع في فصول البدائع في تقرير المسئلة من الاول ما لا يفتى الناظر فيه الاهفوة واختلال

فهو على تقدير وجوب الرعاية لا ينافى معناها اعتبار معنى المثل لا يقال معنى النكاح بالزواج العطف

فها ونعمت أو فالخبر ذلك
(والا) أي وان لم يذكر
الخبر (يقدر من جنس
ما تقدم نحو أو كانت
السمكة حتى رأسها
بالرفع أي ما كقول وان
دخلت الافعال فان
احتمل الصدر الامتداد
والاخر الانتهاء اليه
فلا غاية نحو حتى يعطوا
الجزية وحتى تستأنسوا
والا فان صلح لان يكون
سببا للثاني يكون بمعنى
كي نحو وأسلمت حتى
أدخل الجنة والافعال
المحذوف فان قال عبيدي
حران لم أضربك حتى
نصيح حنثان أقطع قبل
الصباح) لان حتى
لغاية في مثل هذه
الصورة (وان قال عبيدي
حران لم آتتك حتى
تعديني فأنا فم بعده
لم بحث لان قوله حتى
تعديني لا يصلح لانتهاء
بل هو دواعي الايمان
ويصلح سببا للعشاء
جزاء فعمل عليه ولو
قال حتى أتعدى عندك
فالعطف المحض لان فعله
لا يصلح جزاء لفعله
فصار كقول ان لم آتتك
فأتعد عندك حتى اذا
تعدى من غير تراخي
وليس لهذا) أي للعطف
المحض (نظير في كلام
العرب

العطف المغايرة والمباينة كافي جاز به وعمره ويمتنع حتى وعمره وبالعطف كما يمتنع بالجسر كاذ كره ابن
يعيش (قوله فان ذكر الخبر) جوابه محذوف أي ذهابا ونعمت والمعنى فمرحبا بالقضية ونعمت القضية
وهذا معنى لطيف يجرى في جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه (قوله وان دخلت الافعال) حتى الداخلة على
الافعال قد تكون للغاية وقد تكون لمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض أي التثنية من
معنى من غير اعتبار غايته وسببته والاول هو الاصل فيعمل عليه ما أمكن وذلك بان يكون ما قبل حتى
محملا لامتداد وضرب المدة وما بعدها سائلا لانتها ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى
حتى يعطوا الجزية فان القتال محتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وقوله تعالى حتى تستأنسوا
أي تستأنفون فان المنع من دخول بيت الغير محتمل الامتداد والاستبذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه
داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والافعال منصوب باضمار ان فهي داخلة
حقيقة على الاسم (قوله والا) أي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر
ان يكون سببا للثاني أي للفعل الواقع بعد حتى تكون حتى بمعنى هي مفيدة للسببية والمجازاة لان جزء الشيء
ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من الغياب نحو وأسلمت حتى أدخل الجنة فانه ان أريد بالاسلام
احداته فهو لا يحتمل الامتداد وان أريد بالثبات عليه فدخل الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام حينئذ
أكثر وأقوى وهذا يظهر فساد ما قبل في المناسبة بين الغائية والسببية ان الفعل الذي هو السبب
يقترن بوجود الجزاء والسبب كما ينهى الغياب وجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة
حيث احتمل الصدر أعنى السبب الامتداد والاخر أعنى السبب الانتهاء اليه (قوله والا) أي وان لم

العطف المغايرة والمباينة ولهذا شرطوا أن يكون ما بعد العاطفة أضعف أو أقوى ليصير كأنه جنس آخر
ولا يكون بمنزلة عطف الجزاء على الكل ثم أخذت الدراهم ودرهما بل يكون بمنزلة قوله تعالى من كان عدوا
لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكائيل فاعلموا انما عطفوا على الملائكة وان كانوا منها لانهم لا يفضلونهما كما
بمنزلة جنس آخر ولهذا لا يقصد ههنا ان يكون المعطوف بها آخر جزء من الشيء حسيبا كما يقصد ذلك في
حتى الجارة لان الشيء بمجرد كونه آخر جزء من شيء آخر لا يصير بمنزلة جنس آخر (قوله ويمتنع حتى وعمر
بالعطف الخ) أي يمتنع بحسب اللغة وان جوزة الاسويون اشتراعا منهم كاذ كرفي كشف المناز وبصرح به
الشارح أيضا فيما بعد (قال المصنف ضربت القوم حتى زيد غضبان) قال الاصفهاني في شرح البدع قوله
ضربت القوم حتى زيد غضبان مخالف لاصطلاح جهور العرب فانه اشتراط في الجملة الاممية التي هي
مدخولة حتى الابتدائية أن يكون الخبر من جنس ما قبلها ولهذا يجوزون جملات القوم حتى زيد جالس
ولا يجوزون قام القوم حتى زيد جالس وقوله غضبان ليس من جنس ضربت (قوله ومعنى لطيف يجرى في
جميع الخ) وفي هذا الموضع لطف آخر لا يجرى في سائر المواضع وهو ان المراد القصبة التي ذكر
شبرها (قوله فدخل الجنة لا يصلح منتهى له) أي للآيات بان ينقطع بدخولها وقد يجاب عنه بان ليس
معنى انتهاء الفعل الذي هو السبب ان الفعل منتهى عنده بل لانتهى كونه سببا انتهى الفعل الذي هو
السبب وانما قلنا انتهى كونه سببا اذ لو بقي كونه سببا استلزم وجود المسبب ويلزم منه تحصيل
الحاصل وهذا أيضا يندفع ما يورد على صاحب الكشف بقوله وهذا يظهر (قوله وهذا يظهر فساد
ما قبل) قبل فانه صاحب الكشف وأجيب عما ذكره الشارح بان مراد صاحب الكشف ابداء
المناسبة بين السببية والغائية في الجملة حتى تحمل عندئذ الغاية على السببية وهذا قد قوله ينهى
بوجود الجزاء بقوله عادة ولم يذكر الشارح ذلك القيد وهذا لا يستدعي أن يوجب حتى كل مثال حقيقة

قال (فدخل الجنة لا يصلح منتهى له) أقول أي للآيات بان ينقطع بدخولها وهو باطل لان الثبات

التلفيق والازدواج سواء
ليس قيسد الامم فهو مات فان

كان مع المثلث أو بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر المثلث قطعا لاننا نقول التعميم

النطق وعدمه ليس يفيد
أن يعتبر فيه زيادة
لا توجب في المعنى الأصلي
هذا (قوله ينعت بلفظ
البيع) وكذا بلفظ
الاجارة عن ادبي
الحسن الكرخي من
كبار أصحابنا لان
المستوفى بالنكاح منفعة
في الحقيقة وقد عني الله
تعالى العوض أحرار قوله
فأقوه من أجورهن
فاستفاد منه انه بمنزلة
الاجارة وما أورد عليه
صاحب المبسوط وغيره
من ان الاجارة شرعا
لا تستقد الامتنة
وبينهما مغايرة على سبيل
المناقاة فلا يستعار أحدهما
للاخر مستدفع بان
التوقيت ليس جزء مفهوم
الاجارة بل شرط لا اعتبار
شرعا خارج عنه فهو مجرد
تقليم المنافع بعوض غير
انه اذا وقع مجردا لا يعتبر
شرعا كالصلاة هي
الاركان ولو وجدت بلا
ظاهرة لا تعتبر مع ان عدم
اجتماع المتضادين في
محل واحد يوجب عدم
صحة النكاح بلفظ البيع
نعم يمكن أن يقال
ان العلاقة السببية

لما المتعسة منتفية في
الاجارة ولما نسل ان
يقول ان علاقة السببية
انما تكون متعسة بين

للحيوان (قوله رجاية المعنى المفرد) أي بحيث يكون ثبته المعنى المفرد بل يجوز

يصلح الصدر سببا للثاني حتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية أو مجازاة فاذا وقعت حتى في العطف عليه
في الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه بل
يحصل بمجرد الفعل لتحقق الفعل الذي هو سبب وان لم يرتب عليه السبب وفي العطف يشترط وجود
الفعلين ليحقق النشر بل والتوقف ذلك في الفروع ولوقال عبد بن حمران لم أضربك حتى تصبح حتى للغاية
لان الضرب يحتمل الامتداد بتعدد الامثال وصباح المضرب يصلح منتهى له فلو أفلح عن الضرب
قبل الصباح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولوقال عبد بن حمران لم أضربك حتى
تغديني فهي للسببية دون الغاية لان آخر الكلام أعني التغدية لا يصلح لانتهاء الايمان اليه بل هو ادعى
الى الايمان فالمراد بصلو له لانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح
لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصباح للضرب وقد يقال ان الصدر أعني الايمان لا يحتمل الامتداد
وضرب المدة وما ذكره المصنف رحمه الله أقرب فبالجملة مجموع احتمال الصدر لامتداد والآخر لانتهاء
اليه منتف والايان يصلح سببا للتغدية لانه احسان بدني يصلح سببا للاحسان المائي والتغدية سالمة
للمجازاة عن الاحسان ولا يخفى عليه لئان الامتداد أو عدمه قد يعبر في النقي كافي قوله تعالى حتى
تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعبر في نفس الفعل حتى يكون النقي مسلطا على الفعل
المغيا بالغاية كافي هذه الامثلة فان العين ههنا العمل دون المنع والتعويل على القرآن ولوقال ان لم أضربك
حتى تغديني عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة
فلان فعل الشخص لا يصلح جزءا لفعله اذا المجازاة هي المكافأة ولا معنى لمكافأته نفسه وفيه بحث لان
المذكور سابقا هو ان عند تعذر الغاية تكون بمعنى كفي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم
مجازاة ومكافأة من شخص آخر مثل أسلمت كفي أدخل الجنة وحتى أدخل الجنة على لفظ المبني للفاعل
من الدخول ولا امتناع في كون بعض أفعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالايان الى التغدي واذ
كان حتى للعطف المحض فقبل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وطاهر كلام نفي الاسلام واليه ذهب المصنف
ان حتى بمعنى الفاء المناسبة اظاهرة بين التعقيب والغاية فلو أتى وتغدي عقب الايمان من غير نزاح

الانتهاء كان المناسبة التي ذكرها الشارح بقوله لان جزء الشيء وسببه يكون مفصودا منه بمنزلة الغاية
من المغيا لاشك انها غير جارية في كل صور الغاية كافي حتى مطلع الفجر (قوله لعدم تحقق الضرب الى
الغاية المذكورة) قالوا هذا الذي يغلب على الحقيقة عرف وأما اذا غلب ترك الحقيقة ويعبر العرف كما
لوقال ان لم أضربك حتى أقتلك وحتى غوت فهذا الجمول على الضرب الشديد باعتبار العرف (قوله وما
ذكره المصنف أقرب) لان الايمان يحتمل الامتداد بتعدد الامثال وبالمجمل مراد القائل بالايان
الايان المخصوص وهو لا يحتمل الامتداد ومراد المصنف جنس الايمان وهو أقرب لان الظاهر ان
مراد القائل جنس الايمان (قوله لانه احسان بدني) يعني اذا كان على وجه التعظيم والزيادة لا على
وجه التقدير والاهانة (قوله وفيه بحث لان المذكور الخ) أوجب عنه بان المراد مما سبق كون حتى
بمعنى كفي في الجملة لانها متساوية في المفهوم بلا فرق وقد صرح نفي الاسلام باعتبار المجازاة في مفهوم
حتى السببية وأما صحة أسلمت حتى أدخل الجنة فلما اشتهر بين المسلمين من ان دخول المسلم الجنة مرتب
على ادخال الله تعالى اياه باطقه واصله ففعل الشخص لم يصر جزءا عن فعله بل الجزء الدخول المطاوع
لادخال الله تعالى وهو ليس فعله ونحن لا ندعي امتناع كون بعض أفعال شخص سببا لمحض البعض بل

عليه صرر يزاد ويتفوق فليس لانتهاء وانقطاعه (وقد يقال ان الصدر أعني الايمان لا يحتمل
الامتداد) أقول فيه بحث لانه يحتمل الامتداد بتعدد الامثال واهلنا وما ذكره المصنف رحمه الله

حصل البر ولا فلا حتى لو لم يأت أو أتى ولم يتعد أو أتى وتعدى مترادفاً واخت لمذكور في نسخ الزيادة
 وشروها ان الحكم كذلك ان فوي الفور والاتصال والافهسي للترتيب سواء كان مع التراخي أو بدونه
 حتى لو أتى وتعدى مترادفاً حصل البر وانما يختص لو لم يحصل منه التعدي بعد الايمان متصل أو مترادفاً
 في جميع العسمران أطلق الكلام في الوقت الذي ذكرنا وقتة مثل ان لم آت في اليوم حتى اتعدى وقال
 نخر الاسلام اذا أتاه فلم يتعد ثم تعدى من بعد غير تراخ فقد برأوا ورد عليه انه اذا لم يتعد عقب الايمان
 ثم تعدى بعد ذلك كان مترادفاً بالضرورة والامعنى لقوله غيره تراخ وجوابه ان المراد ثم تعدى بعد ذلك
 غير تراخ عن الايمان بان أتبه وقتاً آخر في تعدى عقب الايمان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من
 حل التراخي على التراخي عن الايمان الاول المدلول عليه بقوله اذا أتاه ويقتضى لا حاجة الى ما يقال ان
 المسئلة موضوعه في المؤقت أي ان لم آت في اليوم والمعنى غيره تراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن فم
 الناصح واعلم ان قولهم حتى اتعدى باثبات الاف ليس بمستقيم والصواب حتى اتعدى بالجرم مثل فاتعدلانه
 عطف على المجزوم لم حتى ينسب حكم النبي على الفسعين جميعاً لا على مجموع الفعل وحرف النبي حتى
 لا يدخل في حيز النبي لفساد المعنى وطلان الحكم (قوله بل اخترعوه) يعني لا يوجد حتى في كلام العرب
 مستعملة له عطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاء زيد حتى همروا للفقهاء
 استعاروه بمعنى الفاء المناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب واكتموا التعقيب بشرط الغاية واستعمل
 المقيسد في المطابق ولا حاجة في افراد الجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفي بقوله
 مما عاوا لفظ نخر الاسلام صريح في انها استعيرت بمعنى الفاء ونأوله صاحب الكشف بان المراد حرف يدل

كون بعض أفعال الشخص جزءاً لبعض أفعال نفسه (قوله وقال نخر الاسلام الخ) قال في فصول
 البدائع مجله عندى التنبه على عدم وجوب الوصل الحسى وجواز التأخير بقدر لا بعد تراخياً عرفاً
 قال وحله على طبعان انهم لسقوط اليوم بعد وعلى عدم التراخي عن الايمان وقتاً آخر بعد (قوله
 باثبات الاف ليس بمستقيم) أوجب عنه بان تقدير الكلام ان لم يكن منى ايمان فتعدوا والعطف مرادى
 في المعنى لا بحسب اللفظ كقولهم مثل ذلك في قولهم ما أتينا فقدرنا بالانصب أى لا يكون منسك ايمان
 فحدث فكما ان الفاء ثمة متعينة للعطف ولا يصح لفظ المنصوب معاً وفاقى لفظ السرفوع بل اكتفى
 بالعطف بحسب المعنى فكذا ههنا ويمكن ان يجاب عنه أيضاً بما ذكره الجعبرى في شرح الشاطبي من ان
 بعض العرب قد يجرى المعتل في الجزم مجرى الصحيح ومعناه ان الفحة قبل الجازم حدثت استقفاً لا فلما
 دخل الجازم سلب عليها ما تقديراً كغيرها أو أعيدت لتعدي وعليه قول قيس بن زهير

* أله أتيت والانباء ما تنسى * باثبات الياء مع انه مجزوم وعليه قوله تعالى انه من يتقى ويصبر باثبات
 يا يتقى على رواية قيسيل وقوله تعالى لا تخف دركاً ولا تخشى على قسرة حذرة باثبات يا تخشى مع انه
 معطوف على المجزوم على وجه فقول الفقهاء حتى اتعدى من هذا القبيل (قوله وطلان الحكم) عطف
 نفسيرى أى بطلان الحكم بالحدث على تقدير ترك التعدي عنده (قوله فكفى بقوله مما عاوا) قيسيل

أقرب قال (وقال نخر الاسلام اذا أتاه فلم يتعد ثم تعدى من بعد غير تراخ فتقدير) أقول قال نخر
 الاسلام وأما الفاء فاه للوصل والتعقيب حتى ان المعطوف بالفاء يتراخي عن المعطوف عليه برمان وان
 اطف هذا موجباً الذي وضع فظهر ان التراخي بمعنى تحلل زمان لظن قد يرمانى فتعقيب بل المتناهي
 التراخي بمعنى تحلل زمان طويل بحيث يعدى في العرف تراخياً ويهدا يظهر ان منشا الاراد الغدلة عما
 قصد نخر الاسلام وأراد ان الجوابين المدكورين ليس بصوابين فتقدير قال (مع ان محمد بن الحسن
 ممن يؤخذ عنه اللغة) أقول فيه بحث لانه يجهل ان يكون تعرضه له واردة في كتب الشريعة

ان النكاح معنى
 شرعى يحصل من ارتباط
 الايجاب والقبول
 الموجودين حسان ارتباطا
 متكيبا يكون ملك المتعة
 أثره فالنكاح معنى غير
 الايجاب والقبول وغير
 ملك المتعة بل الايجاب
 والقبول من قوله زوجت
 تزوجت موضوع لانشاء
 النكاح يطلق على النكاح لما
 بينهما من العلاقة القوية
 حيث لا يخلف عنه
 المعنى لان الانشاء ايجاد
 معنى لمفسف يقارنه في
 الوجود نسبة للالفاظ
 الانشائية باسم معانيها
 وان اللام في الملك المتعة في
 قولهم النكاح عقد
 موضوع لملك المتعة
 ليست مسئلة للوضع بل
 لغاية كانه قبل عقد
 موضوع لمعنى يرتب
 عليه ملك المتعة ومقتضى
 ذلك ان لا يكون علاقة
 التجوز السببية فافهم
 (قوله يعنى في الثاني لاني
 الاول الخ) هذه المسئلة
 تعرف بالاصاقية لان
 أبا بكر البجلي الأسكاف
 كان له بواب يقسال له
 اصصق فكان اذا أراد
 تفهيم المسئلة لاصحابه
 دعاه وقال له هل اشتريت
 بمائة درهم فيقول نعم بل
 بالوف ثم قال هل ملكك
 مائة درهم فيقول لا والله

ما ملكتها قط (قول أما بعد زوال المشتق منه فمجاز) وقيل بل حقيقة وأما قبل قيامه فمجاز بالانفان ومن ههنا نوزهم بعضهم ان عدول

كرايا العبد يكون سلما
فستراعي شرائطه
ولا يجزى الاستبدال
في الكرى بخلاف الاول
فان قال

الشيخ الرئيس الى
اعتبار عقد الوضع
بالفعل مما اعتبره
القارابي من أخذته
بالامكان مع لادانه مخالف
للعرف والفتحة لا يسجن ولا
يعنى من جوع اذ لم تقدمه
الموافقة لهما هذا الرجوع

لتصريح أرباب اللغة
بالانفاق على ان الاطلاق
قبل قيام المأخذ ليس على
سبيل الحقيقة وقد
اعتبر هو هذا النوع
داخليا في عقد الوضع ولا
شك ان ما هو هو وهم

داحض فان مقصود
الشيخ الرئيس ليس الا
موافقة العرف واللغة
وقد حصلت فيما اعتبره
لغة مجاز المشاركة فهما
وهو ولا يدعى قط ان
الاطلاق قبل قيام مأخذ
الاشتقاق يكون داخليا في
مسمى الحقيقة على

مساق العرف ومذائق
اللغة هذا (قوله صدق
ديانة) أي بيني المفسني
جوانه على ماواه ويحكم
عليه القاضي بموجب
كلامه ولا يلتفت الى
معناه لمكان التهمة كما
لواستغنى من فقهه بان

على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في ازيادات وانما لم يجعل مستعارة لما يفيد مطاق
الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتباتي لان الترتيب أنسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز
الانسب أنسب ولا يخفى ان الاستعارة بمعنى الفاء أعني التعقيب من غير تراخ أنسب بعين هذا الدليل اذ
الغاية لا تتراسخ عن الغيا (قوله الباء للاصاق) وهو تعليق الشيء بالشيء وابصاله مثل مررت بزيد
اذا أوصفت مرورا بمكان بلاسه زيد ولا استعانة أي طلب المعونة بشئ على شئ مثل باله لم كتبت
وبتوفيق الله حجت وقد يقال انها راجعة الى الاصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فبها كونه
للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصل
من البيع هو الانتفاع بالملوك وذلك في المبيع والتمن وسبيله البسه لانه في الغالب من العقود التي
لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات وفرع نخر الاسلام دخولها في
الاثمان على كونها للاصاق ووجهه ان المقصود في الاصاق هو المصق والمصق به تبع بمنزلة الآلة
فتدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الآلات فلوقال بعث هذا العبد بغيره من المنطة يكون بيعا والكر
ثم اثبتت في الفضة حاله لوقال بعث كرام من المنطة بهذا العبد يكون سلما ويكون العبد رأس المال والكر

يحتمل أن يكون تعرضه له وباراده في كتب الشريعة لبيان الاحكام لمصدر عن العوام بناء على
ما تعارفوا بينهم وتظايرهم كثيرة ذكرت في الهداية وغيرها في مسائل الطلاق وغيرها (قوله بالمجاز
الانسب أنسب) قبل فيه شائبة التناقض بينه وبين قوله في بحث استعارة الاعتاق وكون اثبات القوة
أنسب بما أخذ الاشتقاق لا يصلح لدليل على ذلك بل واز أن ينتقل اللفظ الى معنى غيره أنسب وقت أن تقول
عدم كون مذ كر دليلا على ان ينافي كونه مر جها اذ لم يوجد ما يعارضه فليست أمثل (قوله للاصاق)
ذكري معنى الميب للباء أربعة عشر معنى أولها الاصاق وقال فان قيل الاصاق معنى لا يفارق الباء ولهذا
اقتصر سيبويه عليه والاصاق اما حقني كما سكت بزيد اذا قبضت على شئ من جسمه أو ما يحبس من
توب ونحوه ولو قلت أمسكته احتمل ذلك وان تكون منقبة من انصرف أو مجازي نحو مررت
بزيد أي التصق مروري بمكان يقرب منه زيد (قوله مثل مررت بزيد) زعم الاخفش ان المعنى فيه
مررت على زيد بدليل وانكم تسمون عليهم وفيه بحث لان كلاما من الاصاق والاستعلاء انما يكون حقيقيا
اذا كان مفضيا الى نفس المجرور كما سكت بزيد وسعدت على السطح فاذا أفضى الى ما يقرب منه
فمجاز كمررت بزيد في تأويل الجماعة وكقوله وبات على النار الندي والحق * فاذا استوى التقديران
في المجازية فالأكثر استعمالا أولى بالترجيح ومررت عليه وان جاء لكن مررت به أكثر فكان أولى بتقديره
أصلا (قوله فان المقصود الاصل من البيع اني قوله بمنزلة الآلات) هذا المعنى ليس كباقي جميع موارد
الباء فانك تقول بعث هذا الفرس بعشر بن دينار والمقصود بالبيع ليس الا الله تاثير في قوله

سالت الندي والجود ما لي أراكا * تبدلتها ذلا بعزم مؤيدا

لا يذهب أحد الى ان المقصود ذل لا عز ونحوه كثير (قوله وفرع نخر الاسلام الخ) فان قلت لما احتمل هذا
أبضا فلم يجع على قول المصنف قد دخل في الوسائل نقر بعاصلي كونها للاصاق مع ان الانسب لتقديم
الاصاق عليه ذكرا ما يفرع له أولا قلت لانه لو دل على ذلك لزم عدم ذكر فروع الاستعانة اذ الفروع التي
ذكرت بعد هذا فرع الاصاق فيجمل على انه قدم ذكر الاصاق له مومه وأكثرته واخر فروعها لا احتياجها
الى نوع سبط (قوله يكون سلما) كون الصورة الاولى بيعا والثانية سلما باعتبار وضع المسئلة وان المبيع في

ليان الاحكام لمصدر عن العوام بناء على ما تعارفوا بينهم وتظايرهم كثيرة ذكرت في الهداية وغيرها في
مسائل الطلاق وغيرها قال (أي طلب المعونة بشئ على شئ مثل بالقلم كتبت وتوفيق الله تعالى حجت)

قال كان على لقلان ألف فوجهه لي فهل برئت بذلك من أدائه فيقننه بالبراءة ولورفع ذلك الى

لا تخرجي الا ان آذن
لا يجب لكل خروج اذن
بل ان آذن مرة واحدة
فخرجت ثم خرجت مرة أخرى
بغير اذنه لا يحتمل قالوا
لانه استثنى الاذن من
الخروج لان ان مع الفعل
المضارع بمعنى المصدر
والاذن ليس من جنس
الخروج فلا يمكن ارادة
المعنى المقيد حتى وهو
الاستثناء فيكون مجازا

عن الغاية والمناسبة بين
الاستثناء والغاية ظاهرة
فيكون معناه الى ان آذن
فيكون الخروج مجزئاً
الى وقت وجود الاذن وقد
وجد مرة فارتفع المنع
أقول يمكن تفسيره على
وجه آخر وهو ان مع
الفعل المضارع بمعنى
المصدر والمصدر قد يقع
حينما لسعة الكلام تقول
آتينا لحفون النجم أي
وقت حفون النجم فيكون
تقديره لا تخرجي وقتاً لا
وقت اذني فيجب لكل
خروج اذن ويمكن ان
يجاب عنه بأنه على هذا
التقدير يحتمل ان
خرجت مرة أخرى بلا
اذن وعلى التقدير الاول
الغاصي يقضى عليه
بالاقرار (قوله لانه أراد
تخفيفاً الخ) فعدم
تصديقه فضاء لمكان
التهمة لا لعدم صحة

مسلطه حتى يشترط التأجيل وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجزى الاستبدال في النكر
قبيل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في النكر قبيل القبض بالاستبدال كما في سائر
الايمان (قوله لا تخرجي الا باذني) معناه الاخر وجاملا مصفا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له
مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرجي نكراً وجاملاً باذني والنكرة في
سبب ان النفي نعم فاذا أخرج منها بعض بقى ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا آكل اكلان
الهدوف في حكم المذكور لا من قبيل لا آكل ما سيجي من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام
ولهذا لا يجوز نية تخصيصه الا يرى ان قولنا لا آكل الا اليوم الجمعة أولاً آتينا الا ارا كبا يقيد عموم
الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا آكل الا يوم الجمعة لا يقيد العموم في الازمان
والاحوال فظاهر ان ما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم
ليس كما ينبغي (قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة) لان الغاية قصر لامتداد الغيا وبيان لانها
كان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانها حكمه وأيضاً كل من خرج لبعض ما يتناوله

الاول حاضر بخلاف الثمن بدلالة الاشارة في المبيع والتشكيك في الثمن وفي الصورة الثانية بالعكس وهي
صورة السلم (قوله في جنسه وصفته) المناسبة في الصفة ان يكون كل منها فاعداً أو مفعولاً أو ظرفاً أو
حالا أو نحو ذلك وأما المناسبة في الجنس فقد فترت بعد اطلاق المستثنى منه على المستثنى وليس ذلك بشئ
اذ ليس المقدر في ما كسونه الا جبة شيا مع صحة اطلاقه على الجبة بل لباسا كذا ذكره الشارح في بعض
تصانيفه فالمعتبر بالجنس القريب وعلى هذا الاصل قول محمد في الجامع انه لو قال ان كان في الدار الازيد
فعبده حران المستثنى منه بنو آدم حتى لو كان في الدار صبي أو امرأة يتحتم وان كان فيها ثوب لا يحتمل ولو
قال الاحجارا كان المستثنى منه الحيوان فلو كان فيها حيوان غير الخمار يحتمل ولو كان فيها ثوب لا يحتمل
وعلى هذا القياس (قوله والنكرة في سبب النفي نعم) هذا تقرير كلام المصنف على وفق مراده والا
فيعترض عليه في بحث المقضي بان المصدر في مثله للتأكيده والتأكيده تقوية مدلول الاول من غير زيادة
فهو لا يدل الاعلى المناهية ولا نعم (قوله فاذا أخرج منها بعض الخ) أراد بالبعث جميع الخروجات
المصنفة بالاذن لماسبق في بحث العام من ان النكرة الموصوفة نعم وانما لم يصرح به ههنا اعتمادا على
ذلك السابق فلا بد ان يلزم من بقاء الخروج الغير الملتصق بالاذن على حكم النفي عموم الخروج المستثنى
بل وان براد به خروج واحد ملتصق بالاذن واعتراض عليه بأنه كلام غير موافق لكلام القوم لان
المستثنى عندهم ليس بخارج بعد الدخول بل الاستثناء لبيان انه لم يدخل وأنت خير بانه مناقشة في
العبارة والمقصود ظاهر وهو انه اذا لم يدخل بعض منها في حكم النفي بقى ما عداه على حكمه (قوله لا آتينا
الاراكبا) فلا يحتاج الى ما ذكره ابن الحاجب في توجيهه من انه مبني على المبالغة ونزول مسوى
الركوب بمنزلة العدم حتى لا يلزم المحال (قوله ليس كما ينبغي) لانه غير مطابق لما أجمع عليه جمهور

أقول طلب المعونة في المثال ظاهر وأما في الاول فعلى سبيل التشبيه والمجاز قال (فظهر ان ما ذكر في
الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة الخ) أقول هذا مخالف لما قال في بحث الاقضاء وداعلى من قال
ان المصدر في لا آكل ليس بعام اذ لا دلالة لباقتل على الفرد بل على مجرّد المناهية مع مقارنته الزمان فلا
يكون عاماً فلا قبيل التخصيص بل ان المصدر في نحو لا آكل اكلان عام انفاً فحيث قال وفيه نظر لان
المصدر للتأكيده والتأكيده تقوية الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الاعلى المناهية ولهذا صرحوا
بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما لا يكون للنوع أو المرة وأيضاً ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي سر
وفوى السفر خاصة صدق ديانته فوجه بان ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم ويقبل
التعمير والاهم صح ديانته (قوله الاصل الذي نحن فيه) وهو ان السبب المحض يصح اطلاقه على السبب دون العكس والمفزع عليه

قبتناول كله وان دخلت
 في المثل نحو وامسحوا
 برؤسكم لا يتناول كل
 المثل تقديره امسحوها
 برؤسكم اعلم ان الآفة
 غير مقصودة بل هي
 واسطة بين الفاعل
 والمنفعل في وسول
 أثره اليه والمحل هو
 المقصود في الفعل المتعدي
 فلا يجب استيعاب الآفة
 بل يكفي منها ما يحصل به
 المقصود بل يجب
 استيعاب المحل في
 مصت الحائط بيدي
 لان الحائط اسم المجموع
 وقد وقع مقصودا اقبراد
 كله بخلاف اليد فاذا دخل
 الباء في المثل وهي حرف
 مخصوص بالآفة فقد شبه
 المثل بالآفة فلا يراد كله
 وانما ثبت استيعاب الوجه
 في التيمم وان دخل الباء
 في المثل في قوله تعالى
 فامسحوا بوجوهكم لان
 المسح يخص عن الغسل
 والاستيعاب ثابت فيه
 فكذا في خلفه اول الحديث
 حمار وهو مشهور
 يراذبه على الكتاب
 (على الاستعلاء ويراد به
 الوجوب لان الدين بعلمه
 ويركبه معنى

المصدر (قوله ولا يبحث بالمثل) لقائل ان يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج
 وهو ان يكون على حدق الباء أي الابان آذن فيصير بمنزلة الاباذن وسدق حرف الجر مع ان وان شائع
 كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض وأشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا
 الاخر وجاذا في كلام مستقيم بخلاف قولنا الاخر وجا ان آذن لكم فانه محتمل لا يعرف له استعمال وأما
 وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخولوا بيوت النسبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة
 العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي (قوله وقالوا ان دخلت في آفة المسح) المسح
 هو الممسح بياطن الكف فاليد آفة والمسح محل الفعل والمعتبر في الآفة قدر ما يحصل به المقصود فلا
 يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المثل صار شيها بالآفة فلا يشترط استيعابها أيضا لان المقصود
 حينئذ الصاق الفعل واثبات وصف الاصاق في الفعل هل فيصير الفعل مقصودا لاثبات صفة الاصاق
 والمحل وسببها اليه فيمكن فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالرأس وذلك حاصل ببعض
 الرأس فيكون التبعيض مستفادا من هذا لان موضع اللفظة على ما نسب الى الشافعي وله مذاقال جار
 الله ان المعنى الصقوا المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذا قلنا ظهر ان المراد التبعيض
 فالشافعي اعتبر أقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآفة وذهب أبو حنيفة
 رحمه الله الى انه ليس بمراد لخصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي القرص به اتفاقا بل المراد بعض
 بقدر فصار محملا بينه النبي عليه السلام بمقدار الناصبة وهو الربع وأجاب الشافعي رحمه الله بان عدم

الاصوليين من ان العموم في المصدر المذكور أو المقدول في المتضمن في الفعل (قوله لقائل ان يقول الخ)
 اوجب عنه بان التقدير خلاف الاصل فلا يصر اليه الا لضرورة ولا ضرورة ههنا وعورض بان المصير الى
 الجازي كلمة الامع امكان الحقيقة بخلاف الاصل أيضا (قوله فانه محتمل لا يعرف له استعمال) قيل عليه
 لا اختلاف فيه على تقدير الباء فالصواب ان يجاب بانه ترجح بكثرة الأدلة ولا عبرة بما بل بقوتها الا يرى انه
 لو كان في جانب آية وفي آخر آيات لا تترك الآفة الواحدة ولا يقال تعارضت الاثبات فيثبت الآفة
 الاخرى سالمة عن المعارض واجيب بان مراد صاحب المبسوط ان مثل هذا التركيب لم يسمع الا ان فيه
 فساد من جهة المعنى وفيه تأمل (قوله المسح هو الممسح بياطن الكف) فيه بعد لان الباطن ليس بشرط
 اجاعلا للكف ولا مجرد الممسح ظاهرا اذ لم يشر طرف من شعره لا يسمى مسحا بل الاقرب ما قامه المصنف
 في شرح الوفاية من ان المسح امر اليبس ان لا يتأدى وتلحشه المسح بوضع الاصابع
 الثلاثة أو الاربع من غير مد وقدر نحو ما يجاوزه قلت لما كان المثل قابلا لتحقيق الامر اقيم الاسباب
 مقامه لحصول المقصود وهذا كما أنه يسقط فرض المسح اذا أرسل الماء في الوضوء من وسط رأسه على
 وجهه كما صرح به في القنية (قوله بينه النبي صلى الله عليه وسلم بمقدار الناصبة) لما روى المغيرة بن شعبه ان
 النبي صلى الله عليه وسلم أتى سباطة قوم فبأل وقوض أو مسح على ناصبته وخفيه فان قلت حديث المغيرة
 كما يدل على تعيين المقدار يدل على تعيين الناصبة مع ان المذهب مطلق الربع واجيب بان الحديث لو حمل
 على تعيين المثل يكون نسيح الكتاب ولو حمل على تعيين المقدار يكون بناو خيرا الواحد صالح للبيان
 لاقتضائهما كما شرر في فتاها هذا (قوله وهو الربع) قيل تقدير الربع لمنبت الناصبة كما هو المشهور مبنى على

تخصيص قال (وأشار في المبسوط الى الجواب الخ) أقول يمكن ان يدفع بان اختلافه على تقدير تسليمه
 انما هو من ترك بعض المقدرات وهو الباء وذكر بعضها وهو نحو وجا حتى اذا قدر هكذا لا يخرج الى الاخر وجا
 بان آذن لك لا يبقى اختلاف أصلا بل الجواب انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الأدلة بل بقوتها حتى لو كان في
 جانب آية وفي جانب آيات أو في جانب حديث وفي آخر حديثان لا يترك الآفة الواحدة ولا الحديث

وقوع الطلاق بلفظ
 العتق من غير عكس الا
 انه لما وصل لتبيل الاول
 أورد فاء التقرير مع في قوله
 فلا ثبت فاصله فتشع الطلاق بلفظ العتق

تأدي

تأدى الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبنى على قووات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب وأما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء على المحل فقد ثبت بالسنة المشهورة بكيفية ضربتان ضربية لأوجه وضريبة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب إلا أنه نصف ترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفا (قوله ويستعمل للشرط) يعني قد يستعمل على في معنى يفهم منه كون ما بعده شرط لما قبلها كقوله تعالى يبايعك على أن لا يشركن بالله شيئا أي بشرط عدم الأشرار والاشقاء في أمهات لغاتنا يقال يبايعك على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لأنها في أصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط (قوله في المعارضات المحضة)

ما ذكره الامام محمد من ان الرأس قد زال وفودان ومثبت الناصية والا فالرأس أزيد من ستة عشر أصبعها فكيف تكون الناصية المقدره بأربع أصابع ربيع الرأس بحسب المقدار وقيل المراد بالربيع في المشهور اربع الأصابع الحقيقية والتقريبى (قوله فصار مجازا بينه النبي صلى الله عليه وسلم الخ) ان كان حديث الناصية مقارنا لأول وضوء النبي صلى الله عليه وسلم فالامر ظاهر وان كان متأخرا عنه كان العمل بالفرض أعنى مسح الريع في ضمن مسح الكل قبل ان كان المقدار المخصوص مع الوضوء ما يقال ان العمل بما لا يمكن العمل به قبل البيان معناه ما لا يمكن العمل به باعتبار خصوصيته ومسح ربيع الرأس كان غير ممكن العمل به باعتبار ان الريع بخصوصيته فرض وان أمكن تخصيصه في ضمن الاستيعاب (قوله مبنى على قووات الترتيب) فيه بحث لان المفهوم من الكفاية ان مراد الحقيقة ان القدر المذكور حاصل في ضمن غسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب على حدة بقوله فامسح برؤسكم فلا يتنا في الجواب المذكور (قوله فصار الخلاف مبنيا الخ) فيه بحث أما أولا فلان الخلاف لو كان مبنيا على ذلك لاجزاء عند الشافعي رحمه الله غسل الوجه ثانيا بعد غسل اليدين الى المرفقين وليس كذلك وأما ثانيا فلان الخلاف في مقدار المسح بان سواه شرط الترتيب أم لا والجزاء المسح عند أبي حنيفة رحمه الله وأصحابه بآدمي ما يطابق عليه اسمه وليس كذلك (قوله فقد ثبت بالسنة المشهورة) فيه بحث وهو ان المفهوم من آية التيمم عدم الاستيعاب بحكم الباء فاذا ثبت الاستيعاب بالحديث المشهور يكون نامضا للكتاب لان الزيادة على الكتاب نسخ كما مر حواه ونسخ الكتاب بالحديث المشهور وان جاز عدم اشتراطهم التساوى بين المتعارضين كما سبق الا ان قوله عليه السلام المائدة آخر القرآن نزولا فاحلوا حلها وحرموا حرامها يدل على ان جميع أحكامها ثابتة غير منسوخة لا بالكتاب ولا بالسنة وقد يجاب بجواب ان يكون هذا الحديث نفسه أيضا منسوخا (قوله ضربية للوجه وضريبة للذراعين) قيل لادلالة في هذا الحديث على الاستيعاب وأجيب بأن لفظ الوجه والذراعين اسمان للجموع فلولي يحمل على الكل لزم ارادة البعض بطريق المجاز بلا قرينة وذلك لا يجوز (قوله وبان التيمم خلف عن الوضوء الخ) اعترض عليه بان المسح على الخلف خلف عن غسل الرجل ولم يؤخذ حكمه في المقدار اذا الاستيعاب شرط في الغسل دون المسح وأجيب بانه خلاف الأصل بما روى أنه عليه السلام مسح على ظهره خفيه خطوطا بالاصابع

لأن اللزوم يناسب (الصاق) هذا بيان علاقة الجاز وانما راد به المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعارضات المحضة الطلاق لان ازالة ملك المتعة ليست مقصودة منه (قوله فان العتق وضع) يعني ان الفرض منه هذه لانه موضوع لها فالاعتقود بناء على اقامة الفرض من المعنى مقامه على ما صرح به المصنف رحمه الله فيما نقل عنه (قوله اذ كل منهما) علة للمعنى وقوله لانها لا تصح علة للتى (قوله لانها) أى الاستعارة لا تصح بكل وصف اذ لا يربط في عدم حجة استعارة السماء للارض وبالعكس بعلاقة الوجود والحادث أو نحو ذلك ولا الاستدلال بغير والمفهوم مع انه اوسقان ملازمان له بل التجوز له طريق مخصوصة من جهة واضع اللفظ بالوضع التوهي والثابت عنده في الاستعارة اعتبار علاقة المشابهة في وصف خارج ظاهر في المشبه وثبوته فيه أقوى منه في المشبه لان مبناه على المباشرة في حال المشبه بدعوى انه عين المشبه به فلا يصح استعارة الاسد للبحر

الواحد ولا يقال تعارضت الاثبات فيقيد الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال في الحديث قال فقد ثبت بالسنة المشهورة الخ) أقول ان قيل لادلالة في الحديث على الاستيعاب قلنا يدل عليه لفظ الوجه والذراعين لانها اسمان للجموع فلولي يحمل على الكل لزم ارادة البعض بطريق المجاز بلا قرينة قال (وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب) أقول اعترض بان الخلف لا يلزم أن يكون على هيئة الأصل فان المسح على الخلف خلف عن الغسل والاستيعاب شرط في الغسل دون المسح وجوابه يعلم من نفي شرع الاسلام حيث قل وبدلالة الكتاب لانه شرع خلفا عن الأصل وكل تنصيف يدل على بقاء

في الطلاق عندهما
وعنده للشرط عملا
بأصله (أي عند أبي
حنيفة رحمه الله كلمة
على في الطلاق للشرط
لان الطلاق يقبل للشرط
فيحصل على معنى
الحقيقي (في طالقني
ثلاثا على ألف فطالقها
واحدة لا يجب ثلاث
الالف عنده) لانها
للشرط عنده واجزاء
الشرط لاتنقسم على
اجزاء المشروط (ويجب
عندهما) أي ثلاث
الالف لانها بمعنى الباء
عندهما فيكون الالف
صورا للشرط واجزاء
العوض تنقسم على
اجزاء المعوض

محل الحقيقة بالنسبة إلى
محل المجاز (قوله بل بمعنى
المشروع فيه كيف مشروع
الحج) بمعنى انما يصح
استعارة الطلاق للعاقب
باعتبار اتصالهما في
معنيهما المشرووعين
كيف شرعا ولكن
لا اتصال بينهما فيه فما
قبل كلمة بل يدل على
اشتراط وجود الوصف
الصالح في مطالبتي
الاستعارة وما بعدها على
أن يكون ذلك الوصف في
الوجه المشرووع في
استعارة الالفاظ

أي الخالية عن معنى الالفاظ كالبيع والاجارة والنكاح (قوله وكذا في الطلاق عندهما) لان الطلاق
على المال معاوضة من جانب المرأة وهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على يحتمل معنى
الباء فيعمل عليها دلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة لوقايات الزوج طلقني ثلاثا على ألف فطلقها
واحدة فعندهما يجب ثلاث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب ثمن لان
اجزاء الشرط لاتنقسم على اجزاء المشروط وتحقق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة
حتى ثبت كل جزء من هذا في مقابلة كل جزء من ذلك ويمتنع تقدم أحدهما على الآخر بمنزلة المتضاديين
وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توفيق المشروط على الشرط من غير عكس فتلو
تنقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط ولم يلزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا تحقق المعاقبة
وأما اذا قالت طلقني ثلاثا بألف فطلقها واحدة فانه يجب ثلاث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت
التوزع ولو قالات طلقني وشرني على الالف فطلقها واحدة فانه يجب ما يخصها من الالف لانها للمقابلة
بدلالة ظاهر الحال اذ لو حصل على الشرط كان البدل كله عليها كالمقابلة ان طلقنا فلان الالف فلا فائدة
لها في طلاق الضرر بعد طلاقها حتى يجعل الالف اجزاء لطلاقها ما يجتمع بخلاف ما تقدم فان فائدتها في

والتحقيق في الجواب ان المدح على الخلف بل عن غسل الرجل لاخلف والفرق ان البدل مشروع مع
امكان المبدل منه وشرط المصير إلى الخلف تعذر الاصل فكان البدل بمنزلة وظيفة ابتدائية شرعت
للتخفيف فلا يلزم مراعاة صفة المبدل منه (قال المصنف لاتقبل الحظر) أي التعليق بالحظر وهو المتردد
بين الامرين والمراد ههنا الامر المتردد فيه الذي هو صددان يقع وأن لا يقع (قوله من جانب المرأة) قيد به
لانه من جانب الزوج عسب كما صرح به في غير الالام ولهذا اذا قال ابتداء طلقني ثلاثا على ألف لم يمكنه
الرجوع قبل قبولها ولا يقتصر على محله (قوله فعندهما يجب ثلاث الالف) ويكون الطلاق باثنا (قوله
وعنده لا يجب ثمن) ويكون الطلاق رجبيا (قوله وتحقق ذلك ان ثبوت العوض الخ) فيه بحث وهو
انهم قالوا انه يرجع في استحقاق نصف الهبة بنصف العوض لاني استحقاق نصف العوض وقالوا في حقه
ذلك ان كل جزء من اجزاء العوض عرض عن جميع الهبة فاذا بقي من العوض ثمن لا يرجع فعلم ان كل جزء
من العوض ليس في مقابلة جزء من المعوض ويمكن أن يقال ما ذكره من التحقيق انما هو في المبادلات
المتصودة من المتأخرين فان البعض ينقسم على البعض فيها تحقق المقابلة وعوض الهبة في حق الواهب
ليس على سبيل المقابلة لان الموهوب له ملك الموهوب ابتداء من غير ان يقابله شيء فلم يعتبر في حقه حكم
المقابلة (قوله وثبوت المشروط والشرط الخ) فيه بحث لانه اذا قال لزوجته ان كلت كل واحدة منك
فانظر طواقي ثم كلم واحدة منهم يقع الطلاق على تلك الواحدة فقد انقسم اجزاء الشرط على اجزاء
المشروط ويحتمل أن يجاب عنه بعد تسليم وقوع الطلاق حينئذ على تلك الواحدة بان ذلك لتكرار
الشرط في الحقيقة فان كلمة كل تفيد العموم (قوله ولم تقدم جزء من المشروط على الشرط) مثلا لو
طلقها واحدة في صورة الشرط لم تقدم جزء من المشروط وهو الطلاق الواحدة المكاثرة في مقابلة ثلاث
الالف على الشرط الذي هو الالف وعسا ميني على ان مجموع الالف شرط بالنسبة إلى كل جزء من اجزاء
المشروط والافتقار الجزئي لا يستلزم تقدم الكل من حيث هو كل لا يلزم ما ذكره من فوت المعاقبة
(قوله يجب ما يخصها من الالف) أي يوزع الالف على مهر المثل لها فان كان على السواء

الباقى على ما كان فان معناه ان التميم شرع خلقا عن الوضوء واقسيم المنع على العضوين مقام غسل
الاعضاء الاربعة فيكون نصبها وكل تنصيف يدل على بقا الباقي على ما كان كصلاة المسافر وعدة
الاماء وحدا العبيد وكان الاستيعاب في الاصل شرطا فيبقى في الخلف كذلك وجود التنصيف بخلاف

الشرطية أكثر حيث لا يلزمها ببعض الإطلاق شئ (قوله وأما من فقد) يكون لتبيين أو التبعيض أو غيرهما والمحققون على أن أصلها ابتداء الغاية والبواقي رابعة إليها وذهب بعض الفقهاء إلى أن أصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لأطبق أئمة اللغة على أنها حقيقتها في ابتداء الغاية والمراد بها غاية في قولهم من لا يتسدها الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لا اسم الجزء على النكل إذا الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء أو انتهاء (قوله بعث الشهر) أي مؤبدا الشهر أي شهر على أنه حال (قوله أنت طالق إلى شهر) أن فوى التنجيز أو التأخير والتأجيل فذلك والابقع بعد مضي شهر صرفا لا أجل

فالواجب نصف الانف على هذا القياس كذا نقل عنه (قوله لا يلزمها ببعض لطلاق) لنازل أن يقول هذه الفائدة قائمة في مسألة الضرة أيضا حيث لا يلزمها شئ بطلاقها وحدها إذا حملنا على الشرط الذي يكون الشرط المجموع ولم يوجب أيضا بقائه الضرة في نكاح زوجها من أحرال شباهة عندهن وأبعضها اليهن على ما يرى في زماننا اللهم إلا أن يراد أنه لا فائدة لها باعتبارها في الشرع (قوله وأما من فقد يكون الخ) الظاهر أن عبارة المصنف إلى قوله فقد وابتداء كلام الشارح من قوله يكون ويبعد أن يكون ابتداء كلام الشارح من قوله فقد على أن تكون الغايات جوابا أما لان أما من كلام المصنف وتقدر مشه في الشرح بعيد ويحتمل أن يعتبر ابتداء كلام الشارح من قوله فقد على أن لا يكون الفاء جوابا فليست أملا (قوله أو التبعيض أو غيرهما) ذكر ابن هشام في معنى اللبيب أن خمسة عشرة معنى من جملتها المجاوزة التي هي معنى عن واختلاف في مثل قولهم زيد أفضل من عمرو وذهب سيويه إلى أنه لا ابتداء الارتفاع في نحو أفضل منه وابتداء الارتفاع في نحو وأشر منه وزعم ابن مالك أنه للمجاوزة كأنه قيل جاووز زيد عمرا في الفضل قال وهذا أولى مما ذكره سيويه إذ لا يقع بعدها إلى وفيه بحث إذ لو كانت للمجاوزة لصح في موضعها عن وما ذكره ليس بلزوم إذ لا يلزم لكل مبتدأ منتهى (قوله إلى أن أصل وضعها للتبعيض) رد عليه الأصفياني في شرح البديع بأن معنى التبعيض لا يتصور في قولك خرجت من البصرة لأنه إذا فارقها فارق جميع فواحيسها ولا يتصور أن يكون خارجا من بعضها دون بعض آخر ولا في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الأوثان إذ ليس المراد بالامر الاجتناب من بعضها وجوابه أنه لا يلزم من كون اللفظ حقيقته في معنى صحة معناه الحقيقي في جميع المواد فالصواب في الرد ما ذكره الشارح (قوله اطلاقا لا اسم الجزء على النكل) قال صاحب الترجيح فيه نظر لأن نهاية الشئ ما ينتهي به والشئ انما ينتهي بصدده فكيف يكون جزءا منه حتى يطلق الجزاء على النكل ثم قال مرادهم بابتداء الغاية غاية الابتداء وبانتهاء الغاية غاية لانتهاء إذا البداية لها غاية وكذا الانتهاء وجوابه منع أن الشئ انما ينتهي بصدده بل ينتهي بجزئه الآخر على أن كون ضد الشئ جزءا منه لا دليل على بداهة إذا المجتمع أنصاف الشئ بالصدين معاني حالة واحدة من جهة واحدة وأما اجتماعها في الوجود اجتماع النكل مع الجزء فلا فلاح فيه ألا يرى أن السواد والبياس ضد البقرة مع أن كلامهما جزء منها وحل عبارتهما على القلب بعد تسليم صحته بهيد وعلى هذا لا حاجة إلى أن يقال اطلاق الغاية على المسافة مجاز في المرتين حيث أطلق الغاية أولا على آخر جزء من الشئ المجاوزة بينه وبين النهاية ثم أطلق اسم آخر الجزء على النكل والتوجيه المسائي عن شائبة التعسف أن يقال إن الغاية مستعملة في معناها الحقيقي وهي جنس والابتداء وانتهاء فردان له فكان إضافتهما إليه إضافة الفردان إلى الجنس ولا محذور فيه إذ لا يلزم منه انقسام الغاية وانما يلزم لو كان إضافتهما إليه إضافة الأجزاء إلى النكل كما زعمه الشارح ويؤيده قول الأئمة في مسألة على من درهم إلى

ان احتمله قطاهر) أي ان احتمل الانتهاء إلى الغاية (والا فان أمكن تعلفه بمعدون دل الكلام عليه فذاك نحو بعث إلى شهر يتأجل الثمن) لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء إلى الغاية لكن يمكن تعلق قوله إلى شهر بمعدون دل الكلام عليه فصار كقولها بعثت وأجلت الثمن إلى شهر (وان لم يمكن) أي وان لم يمكن تعلفه بمعدون دل الكلام عليه (يحتمل على تأخير صدر الكلام ان احتمله) أي التأخير (نحو أنت طالق إلى شهر ولم يسنو التأخير والتنجيز يقع عند مضي شهر وعند فرجه الله يقع في الحال) فيبطل قوله إلى شهر

الطلاق والعناق لان الطلاق في اللغة رفع القيود وإزالة الحبس نقل الرفع في سدا النكاح والعناق القوة ومنه عناق الطير بحساروحها وعنق الفرخ إذا فرخ على الطيران وفرس عنيق للسابق والبيت العتيق القديم وللصديق جلاله أو أقدمه في الاسلام والخير أو شرفه أوله تنقه من النار وقيل

مع الثالث والعقل إذ لا تصبف في ذلك مع ان التصبف مطلوب

قالت أمه لما وضعته هذا عتيقك من الموت وكان لا يعيش لها ولد وهذه المفهومات كلها ترجع إلى زيادة قوة في معانيها وباعتبار القدم

رأسها لا تدخل تحت
 المغيا وان لم تكن أي
 وان لم تكن غاية قبل
 تكلمه (فصدر الكلام
 ان لم يتناولها فهي لم
 الحكم فكذلك نحو أتوا
 الصيام الى الليل) فان
 صدر الكلام لا يتناول
 الغاية وهي الليل فتكون
 الغاية حينئذ الحكم
 اليها قوله وكذلك جواب
 الشرط أي لا تدخل
 الغاية تحت المغيا (وان
 تناولها) أي تناول صدر
 الكلام الغاية نحو اليد
 فانه تناول المسمى
 (فقد كرها لا إسقاط
 ما وراءها) أي ذكر الغاية
 يكون لا إسقاط ما وراء
 الغاية (نحو الى المرافق
 فتدخل تحت المغيا

أو التبتق جاء بيت أوس
 ابن حجر حيث قال
 على البسة عتقت
 قريبا
 وليس لها وان طلبت
 حرام
 بأن الغدر قد علمت معد
 على وجارتي مني
 حرام
 والمعنى انه حلف من قديم
 انه لا يغدر ولا يزني
 بجانها وانها لا ترمي
 وقد علمت ذلك معسد
 فالاعتاق اثبات الفسوة
 واعتنى في الشرع خلوص
 حكمي عن آثارة الكفر الذي هو موت حكمي وبجز كل من كان الكافر ميت معنى فانه لم يفتع

الى الايقاع احترامه من الالغاء وعند زفر يقع في الحال لان التأجيل والتوقيت سفة لموجود فلا بد من
 الوجود في الحال ثم بلغوا الوصف لان التلاقي لا يقبله (قوله ثم الغاية) اختلقت في ان المذكور بعد
 الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم أم لا والمحققون من التامة على انها لا تفيد الا انها الغاية من غير
 دلالة على الدخول أو عدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى الغاية بخلاف ان يقع على أول الحد وان
 يتوغل في المكان لكن تمنع المجازة لان النهاية غاية وما كان بعد من آخر ليرتم غاية وفصل المصنف
 بان الغاية أما أن تكون غاية في الواقع أو مجرد التكلم ودخول ان عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهي
 لا تدخل سواء تناولها الصدر كالمسكة للرأس أو لا كالستان للحائط وهذا ما لو ان الغاية اذا كانت قائمة
 بنفسها أي موجودة قبل التكلم غير مقترة في الوجود الى المقيا لم تدخل لانها قائمة بنفسها فلا يمكن
 أن يستتبعها المقيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها أو لا في
 مسألة السمكة يتناول الاكل الراس عندهم ولا يتناول عند المصنف وان لم تكن غاية قبل التكلم فاما أن
 يتناولها صدر الكلام أو لا فان تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لمدا الحكم ليه الان
 الحكم عند بل لا إسقاط ما وراءها فتبقى هي داخله تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول
 الليل لم تدخل لان ذكرها لمدا الحكم اليها فيمدا الحكم اليه وينتهي بالوصول اليه فيجزم الوصال لوجوب

عشرة على يدخل الغيبان أم لا (قوله وعند زفر) وأبي يوسف أيضا رواية كذا في فصول البدائع
 (قوله لان التأجيل والتوقيت الخ) معنى التوقيت أن يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي بالوقت المذكور
 ومعنى التأجيل أن لا يكون ثابتا في الحال كذا في جيل مطالبة الثمن الى مضي الشهر (قوله ثم بلغوا
 الوصف) أشار الى جوابه أولا بقوله احترامه من الالغاء واليه أشار المصنف أيضا بقوله فيبطل قوله الى
 شهر (قوله لان التلاقي لا يقبله) لا يرد على همدان دخلت الدرافات طائفي اذ ليس معناه أنت طائفي
 وقت دخولك الدار على التوقيت بالمعنى المذكور فانه تعليق والمرفق بينه وبين التوقيت ظاهر نعم لو قصد
 التعليق في صورة التوقيت مع دون العكس (قوله ولا يتناول عند المصنف) قال في فصول البدائع اخرج
 القائمة بنفسها عن التفصيل لا يحصل له أما نقله من أصول فخر الاسلام وغيره واما عقلا فلا يكون
 الشئ في الدخول أو الخروج بشعلا لعدم الفصل انتهى فان أوجب بان لو قلنا بالدخول في صورة القيام
 بنفسها وتناول الصدر لفي ذكر الغاية اذا الدخول ثابت بدون ذكرها وليس لها ما وراءها حتى يذكر
 لا إسقاطه فقد ذكر الغاية هنا أول الخروج من تناول الصدر على الدخول قلنا منقوض بعدم دخول
 حائط البستان في البيع بل بيان مثل ذلك الدليل فيسه كما لا يخفى على انه يمكن أن يكون ذكر الغاية قد دفع
 احتمال ارادة بعض ماسوي الرأس من السمكة مثلا بجاز وهذا أعنى ذكره لا يفتع يدفع احتمال التعوز من
 الذي قبله يسمي في اصطلاح الأصول بيان التقدير فلا يرد ان صرف اللفظ الى حقيقة لا يحتاج الى دليل
 بل المحتاج ارادة معناه المجازي (قوله أي موجودة قبل التكلم الخ) المرفق في تحقيق هذا المعنى بين الرأس
 والمرفق والدليل كما يشعر به سياق كلامه محل تأمل ولو قال غير مقترة في الغاية الى التكلم بان يحمل
 قوله موجودة قبل التكلم على الوجود بوصف الغاية كما يقتضيه سوق كلامه لكان أظهر فتأمل (قوله
 اذا تناولها الصدر تدخل الخ) وذلك لان الى يدل على الانتهاء مطبقا والنهاية تطلق على ما ينتهي به
 الشئ فيدخل في حكمه لانه جزء منه وعلى ما ينتهي عنده فلا يدخل في حكمه فكأن قائمة بنفسها لا يتأني
 الدخول بطريق الجزئية لان الكل يستتبع الجزء (قوله وان لم يتناولها كالصيام الخ) لا يشك كل هذا
 الشئ بقوله تعالى سبحانه الذي أسرى بعبد له ليلام المسجد الحرام الى المسجد الأقصى فان مطلق الامراء
 لا يتناولها مع دخولها في المعيا لان دخوله عليه السلام للمسجد الأقصى مثبت بالحادثة المشهورة لا بموجب
 هذا الكلام (قوله فيجزم الوصال) وهو أن يصوم يومين من غير أن يشطر بالليل وذلك لانه أمر بالصيام

الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان تاما فقط اهر وان كان مختصا بزمانه لانه لا قائل بالفصل أى بجمرة
 الروال في رمضان وجوازه في غيره فقولوه وان لم تكن شرط جوازه الجملة الاسمية التى مبتدؤها قوله فصدر
 الكلام ونحوها الجملة الشرطية التى شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك أى فهو مثل الاول
 في عدم الدخول وقوله فهى لمدا الحكم اعتراض لاجزا ليكون قوله فكذلك جزء شرط محذوف لان المقصود
 ههنا اثبات أن الغاية داخله أو غير داخله لاثبات انهما الحكم أو غيره يعلى هذا ينبغى أن يكون جزء قوله
 وان تناول هو قوله فيدخل تحت المغيا لقوله فذكرها الاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيهها على علة
 الحكم فافهم * واعلم فعلم المرء ينفعه * (قوله والنحو بين) دليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظار من وجوه
 الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وزك ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما
 يدور مع الدليل ولهذا دخل في مثل قرأت الكتاب من أوله الى آخره بخلاف قوله قرأته الى باب القياس
 مع ان الغاية من جنس المغيا الثانى ان القول بكونه حقيقته في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له
 قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النجاة الثالث ان ما ذكره يستلزم في

(وعكسه) أى المذهب
 الثانى هو أن لا تدخل
 الغاية تحت حكم المغيا
 الاجمالي كالمسرف
 فدخولها تحت حكم
 المغيا يكون بطريق
 المجاز على هذا المذهب
 (والاشتراك) أى
 المذهب الثالث هو
 الاشتراك أى دخول
 الغاية تحت المغيا الى
 بطريق الحقيقة وعدم
 الدخول أيضا بطريق
 الحقيقة (والدخول
 ان كان ما بعد ما من
 جنس ما قبلها وعدمه
 ان لم يكن) هذا هو
 المذهب الرابع

المنتهى بالليل وذلك بطريقتان ضدده وهو الافطار قال الشارح فى شرح الكشاف ومبناه على ان الليل
 غاية الصيام والى متعلق به وهو ظاهر لا يحتاج وقية بحث لان الصوم الشرعى هو الامساك المقارن
 للنية وانها قد يكون بانها النية لا بانتهاء الامساك فلا دليل حينئذ على ما ذكر ويمكن أن يقال
 المراد بالصوم ههنا نفس الامساك واشترط قران النية ثبت بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات فالنية
 ههنا لا حظ في نفس أمموان معناه ان نوايه تاما بمعنى الشروط فان غاية نفس الصيام فيكون دليلا
 على ما ذكره فتأمل (قوله واعلم فعلم المرء ينفعه) مصراع بيت آخره ان سوف يأتى كل ما قدره وفى
 ابراده ههنا لطف فانه فى الظاهر بيان سبب للبحث على العلم وفى التحقيق ايراد مثال للجملة المعترضة بالفاء
 ثلثا وبالاعتراض بعدم جواز الاعتراض بانها (قوله وزك ما هو المختار) أوجب عنه بان المذهب
 المختار الذى ذكره هو المذهب الرابع بعينه اذ حاسه ان لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل
 منهما يدور مع الدليل غايته انه اعتبر الدليل من نفس اللفظ وهو تناول الصدر وعدمه لان الادلة
 الخارجية غير مضبوطة ثم كون تناول الصدر وعدمه قاعدة فى الدخول والخروج ليس على سبيل القطع
 اذ مما ثبت الخروج مع تناول الدخول مع عدمه لوجود دليل أقوى بل بمعنى الظهور والدخول فى من
 أوله الى آخره وعدم الدخول فى الى باب القياس اذا أريد عدم قرانته بقرينة مقام الافتقار فى الاول
 والتعسير فى الثانى وأنت خير بان القائل بالمذهب المختار لم يحصر دليل الدخول وعدمه فى تناول الصدر
 وعدمه كفى المذهب المختار بل أطلق الدليل فادعاء كونه المذهب الرابع بعينه لا يخلو عن بعد وان أيد
 عدم تخميس المذاهب فى الكتب المشهورة (قوله فكيف يعارض القول بعدم الدخول) أوجب عنه
 بأن ما نقله من المذهب المختار يدل على كونه ماضيا بعين مخالفة كل منهما اياه والضعيف جدا جازان
 يعارض الضعيف فى الجملة اذ لا يلزم اشتراط المساواة بين المعارضين كيف وقد صرحوا بان شرط
 التعارض أن يكون الدليلان متساويين فى القوة أو متعابرين فى ظاهرهما وصرحوا بان القيد الاخير يدرج
 تعارض المتواتر المشهور اللهم الا أن يمنع التواتر أيضا (قوله الثالث ان ما ذكره الخ) أجاب عنه
 صاحب الترجيح بان الرأس انما لا يدخل فى السمكة فى حق الاكل لانه لا يؤكل عادة وأنت خير بان لا يسم
 ولا يعنى من جوع اذ المراد بمثله السمكة ما يتناوله الصدر ويكون غاية قبل التكلم لافى خصوصية الاكل

بجسائه الدنيا ولم يدين
 حلالته العليا كما قال الله
 تعالى ان من كان ميتا
 فأحييناه وأثره الرق
 الذى هو سلب أهليته
 لما تأكل له العقلاء من
 ثبوت الولايات على
 نفسه لا يصح نكاحه ولا
 بيعه ولا شراؤه وعلى
 غيره من نكاح البنات
 والتصرف فى الاموال
 والشهادات ولا يتمكن
 من كثير من العبادات
 كصلاة الجمع والاعباد
 والحجارة والحج والجهاد
 وثبت به القوة الشرعية
 فيقدر على ما لم يكن يقدر
 عليه من قبل فعن هذا
 يقال انه القوة الشرعية

قال * واعلم فعلم المرء ينفعه * آثر هذا المصراع * ان سوف يأتى كل ما قدره لا يخفى ان استعمال هذا
 المصراع ههنا فى غاية اللطف وم اية الحسن فان قوله فعلم المرء ينفعه بيان سبب للبحث على العلم فى الظاهر
 و ايراد مثال للجملة المعترضة بالفاء فى التحقيق ثلثا وبالاعتراض بعدم جواز الاعتراض بالفاء

ويمكن أن يكون هذا المعنى من افراد المعنى القوي ومن ثم قال فى الصحاح والقاموس وغيرهما العتق الحرية لانه مقيد بالطائفة على

وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية قد دخل تحت حكم المغيبا (يناسب هذا الرابع) أى معنى ما ذكرنا معنى ما ذكره الثوبون في المذهب الرابع شئ واحد وانما الاختلاف في العبارة فقط فان قول الثعوبين ان الغاية ان كانت من جنس المغيبا معناه ان لفظ المغيبا ان كان متناولا للغاية وانما اشترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بتبيين المذاهب الثلاثة لان تعارض الاولين اوجب الشك وكذلك الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيبا بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها بالشك (وبعض الشارحين قالوا هي غاية للاسقاط فلا تدخل تحتها) أى بعض المتأخرين من أصحابنا الذين فسروا كلام علانا المتقدمين رحمهم الله بنوا بهذا الوجه وهو ان الغاية والغاية لا تدخل تحت المغيبا مطلقا لكن الغاية هنا ليست لغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان البس

مسئلة السمكة دخول الرأس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم لان المصدر يتناول وقد اختار اولاً انه لا تدخل (قوله هي غاية للاسقاط) لما كان المختار عندنا كتر الاثمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد اذ ذهب بعضهم الى ان اليمنى مع كفاي قوله تعالى ولاناً كانوا أموالهم أى أموالكم أى مع أوائكم وبعضهم الى انه لا دلالة في اليمنى على الدخول أو عدمه جعل داخل في الوضوء أو أخذ بالاسقاط أولان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمى القراع والعضد أولان صار يجملا وقد أدار النبي صلى الله عليه وسلم الماء على مرفقه فصار يمانه وذوهم الى انه غاية للاسقاط وذكر والهذالكلام تفسيرين أحدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كالمذهب الثاني للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية للاسقاط ما رواه مالك الحاكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقاً بقوله اغسلها وغاية له لكن لا غسل اسقاط ما رواه المرافق عن حكم القسلى والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخل تحت الغسل والاول اوجه نظهور ان الجار والمجرور متعلقان بالفعل المذكور وللفاضل الامام ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية أو استثناء أو شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيس على الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة والفعل مع الغاية كلام واحد لا يجاب اليها لا لا يجاب والاسقاط لانها

حتى لو قال مصت السمكة الى رأسها كان الكلام مجاهلاً (قال المصنف وما ذكرنا في الليل والمرافق يناسب هذا) فيه بحث وهو انه يرد عليه قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن لان قوله تعالى ولا تقربوهن يقتضى الابدق ذكر الغاية للاسقاط ما رواه هافيلزم أن تكون الغاية داخلية على القاعدة التي مهدها مع انه يحل قربانين قبل الاظهار والواجب ان الغاية ههنا لا يتناولها المصدر لان عدم القسربان باعتبار الحيض فكان محدوداً من أول الحيض الى زمان الانقطاع فلا يدخل كذا في معراج الدرابة (قوله أولان صار مجمل الخ) بيانه ان لما اشبه حال هذه الغاية باعتبار ان بعض الغايات يدخل ويكون بمعنى مع بعضها لا يدخل كان هذا مجمل الخ كتاب الله تعالى فيبينه عليه السلام بفعله حيث تواتر ما رواه الماء على مرفقه (قوله متناولا للغاية كالمذهب) الاظهر أن يقال بقوله للغاية ولما بعد هالان مجرداً لتناول لا يفيد كونه الاسقاط ما رواه هالان حاله ان لا يكون لها ما رواه ذلك أن نقول قوله كالمذهب لما قبله فيفيد ذلك المعنى (قوله متعلقاً بقوله اغسلها وغاية له) رده العراقي بان ما قبل الغاية لا بد أن يتكرر وقبل الوصول اليها تقول ضربته الى ان مات ويمنع قتله الى ان مات وغسل اليه لا يتكرر قبل الوصول الى المرافق لان اليد شاملة لرؤس الايمان والمناكب وما بينهما فالانصواب تعلق الى باسقاطها ومجوزاً يمكن أن يجاب به تسليم لزوم مذكريان المراد بعد قبل الغاية المحدث الواقع قبلها ويتكرر بنفسه بان يقع مرتين أو أكثر في محل واحد كضرب زيد الى ان مات أو مكررة بحسب أجزاء محلها بان يقع واحدة في محل ذى أجزاء متصلة كسرت من البصرة الى الكوفة لان كل جزء من المسافة مسيراً وقوله الى المرافق من قبيل الثاني (قوله ولقاضي الامام ههنا بحث الخ) ابيح عنه بان مراد القوم انه لو لم يذكر الى المرافق لا فادى اجاب غسل المجموع ومع ذكره فادى اجاب غسل بعضه وهو من الكف الى المرافق فكانه أسقط ما اوجب في الكلام اجاب واسقاط بهذا الاعتبار لان فيه اجاباً اسقاطاً حقيقة كذا كره ولهم هذا نظائري كلامهم واجاب عنه صاحب الترجيح بان المراد بقوله ان الغاية ههنا للاسقاط ليس انه للاسقاط عن الحكم بعد انصافه عليه حتى يلزم أن لا يثبت بنص واحد وانما المراد اسقاطه عن أن ينصب عليه حكم المصدر وذلك معنى توفيق أول الكلام على آخره اذا كان فيه ما يغير اوله حتى يثبت بالكلام حكم واحد وهو الحاصل من جميع الكلام مع المغير وقال في فصول البدائع هذا تحقيق لما وضع

لما كانت اسمها للمجموع لا تكون الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرافق محال صدقان

الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا يدخل تحت السقوط (فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة) لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال (لا الاخر عند أبي حنيفة رحمه الله) فيجب تسعة وعندهما يدخل الغائبان فيجب عشرة لان العشرة لا توجد الا بعشرة أجزاء وعند زفر لا يدخل الغائبان فيجب ثمانية (وتدخل الغاية في الخيار عنده) أي المانع على انه بالخيار الى

عند يدخل الغد في الخيار أي يكون الخيار ثابتا في الغد عند أبي حنيفة رحمه الله لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد لا سقط ما وراءه (وكذا في الاجل واليه في رواية الحسن عنه) أي عن أبي حنيفة رحمه الله

الرق وبه صرح بعضهم والرق في اللغة الضعف ومنه ثوب رقيق وصوت رقيق وكذلك التصوير اثبات الحسرية وهي الخلوص يقال طين حراى خالص عما يشوبه وأرض حرة لاخراج عليها (قوله

ضدان فلا يشبان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد (قوله فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول) بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المصنف فانه مغالطة من باب اشتباه المعروف بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا ثبت معدودات عشرة مثلا فلا نسلم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه وما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادى عشر وغير ذلك فان كلامها واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعاشر الا يرى انه لو قال على من عشرين الى ثلاثين أو مابين عشرين الى ثلاثين يدخل العشر من مائة اليه استجرأ من التسعة التي بينهما وبين الثلاثين لا يقبل مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاتنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو أريد ذلك كان اللازم أربعة وأربعين بمنزلة ثمانية على اثنان وثلاثة وأربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم أربعة وعشرون فظهر ان الكلام مبني على ان المراد الاحاد التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما أو أحدهما او يدل على ذلك اسم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بل واحد الى عشرة فليتنامل ولا بناء على انه أوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال أنت طالق من واحدة الى ثلاثة فانه يقع للثانية وهي لا تتصور بدون الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف أنت طالق بالثانية فانه يقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجز للواحدة ذكرها والطلاق لا يثبت الا بلفظ على ما ذكره غيره لان التضاييف انما هو بين وصفي الاولى والثانية لا بين ذاتيهما فإيقاع ما هو ثان لا يوجب إيقاع ما هو الاول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون

له مجموع التمسيد والمقيد وضاعف عيا باعتبار معان مقرونة لانه باعتبار كل منها منفردا فلا وجه لبحث القاضي (قوله من باب اشتباه المعروف بالعارض) أراد بالعارض العدد والمعروض المعدود والظاهر ان يقال من باب اشتباه أحد المعارضين وهي الثانوية بالآخر وهو الاثني عشر أو أحد المعارضين بالآخر (قوله لا يقال مراده الخ) نقل عنه انه قال وجه القول بالآخر بدخول الواحد الثمانية التي بين الاول والعاشر مشلا حتى يتوجه منع دخول الواحد الذي هو الاول فيه ويظهر ذلك في قولنا من عشرين الى ثلاثين بل بمعنى ان المعدود الواحد جزء من معدود فوقه كالاتنين ولا يخفاه في ان العشرين درهمان جزء من واحد وعشرين درهما ونبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء ونقرر الجواب ان هذا الاستلزام المطلوب وهو ان يكون ثبوت معدود فوق الواحد كالاتنين مثلا وجبا لثبوت معدود آخر بناء على ان الواحد جزء من الاثني عشر فانما اذا قلنا له على من واحد الى أربعة فلا نزاع في ثبوت الاثني عشر انما النزاع في انه هل يستلزم انضمام واحد آخر اليه حتى يصير الواجب ثلاثة ولو لم يزل ذلك مجرد كون المعدود الواحد جزءا من المعدود الذي فوقه لزم ان يكون الواجب في له على من واحد الى عشرة أربعة وأربعين لانه يلزم من ثبوت الاثني عشر واحد اليه ومن ثبوت الثلاثة ضم الاثني عشر وهكذا ويكون ذلك بمنزلة ثمانية على اثنان وثلاثة وأربعة الى عشرة (قوله كان اللازم أربعة وأربعين) هذا اذا لم ينضم اليه الواحد واذا ضم كان اللازم خمسة وأربعين بل لو ضم الى الثلاثة الاثنان والواحد والاربعية الثلاثة والاثنان والواحد كما يقتضيه ما ذكره كان اللازم أكثر فيل يمكن منع الملازمة بان في الاقرار بالمالين اذا كان في مجلس واحد يلزم مال واحد بالاتفاق ويدخل الاقل في الاكثر فكيف اذا كان بلفظ واحد اذا كان في ذمة رجل تسعة دراهم يمكنه ان يقول على كل عدد من الدراهم مابين الواحد والعشرة نعم اذا اعتبر العارض مستقلة لا متداخلة يلزم ذلك ولكن لا ضرورة الى اعتبارها كذلك (قوله وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار الخ) قيل

فاجاب بقوله الاول يحمل الكلام على المجاز العقلي الذي يكون في الاسناد حيث يكون القول مستندا الى الساب البعيد كما في قوله تعالى

لا أكلم زيداً الى رمضان
فإن قوله لا أطلب الثمن
ولا أكلم يتناول العموم
فقوله الى رمضان لا سقط
ما وراءه

اشراج أبو بكر من الجارة
ينزع عنها لباسها
والثاني يحمله على الجواز
المغوى الكون في
الطرف فيكون الاعتناق
مطلقاً على سببه الذي هو
ازالة الملتك قبيل وكلا
الجوابين ضابطاً لاننا
لا نسلم الاعتناق منقول
بل هو حقيقة أغرية تم
يطرأ عليه نقل شرعي
اذلنا يفهم لغة وعرفاً
وشرطاً الا ازالة الملتك
والانقباض من الرزول
بمعنى اسناده حقيقة الا
الى المناك ولو سلم فلانسلم
كونه منقولاً اليه لا الى
ازالة الملتك وكون اثبات
القوة أنسب بما أخذ
الاشتقاق لا يصلح دليلاً
على ذلك بلوز التفضل
الى معنى غيره أنسب
بالمعنى الحقيقي والنقل
لا بد لاثباته من نقل وما
ذكره من معنى اثبات
القوة إنما يعرفه الأفراد
من الفقهاء وقد علمت ان
معنى الاعتناق القوة
والاعتناق اثبات القوة
فيكون الملتك ثبوتاً في
عمل قابل لها على ما صرح
به علماء اللغة والقوة التي
أثبتها اللغة معنى للعتناق أعم من القوة الجسمية وغيره

الابن ولا يدل الالتمس عند أبي حنيفة رحمه الله لان مطلق الدرهم لا يتناول العاشر فقد كرت الغاية لمسد
حكم الوجوب وعند ما يدل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود
للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود الاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين مالم يكونا ثابتيين
وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر رحمه الله لا يدخل شيء من الغايتين عملاً بموجب اللغة وقد
حاجبه الاصح في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين سنتين الى سبعين أي يكون ابن تسع
سنتين فصير زفر رحمه الله (قوله لماذا كرتاني المراقق) متعلق بالجمع وحاصله ان الجبار وعدم طلب
الثمن وعدم التسكلم ينصرف عند الاطلاق الى التأييد فقد كرت الغاية يكون للاسقاط للملحكم فيدخل
الغدي في الجبار ورمضان في الاجل وعدم التسكلم وعند ما يدل عملها والاصل في كلمة الى وقد سبق

في كلام صاحب الكشف ما يصلح للفرق بان يقال لما أوقع طلاقاً وصوف يوصف الثاقوبة ولا يصدق ذلك
الوصف الا بوجود الاول اذ ليس للطلاق وصف الاولية والثاقوبة الا بالوقوع وجب وقوع الاول وكذا في
في الدراهم اذ لا تكون الدراهم في الذمة تامة الا اذا وجب الاول بخلاف الاب فان وصف الاية ثابت
فيه مع قلع النظر عن كون انه في الدار (قوله وقد عرفت ما فيه) من انه من باب اشتباه العارض
بالمعروض وهذا اعتبار على ما اذا كان ما ذهب اليه مبنياً على ما ذكره وأما اذا كان مبنياً على
العرف والعادة بناء على أن مثل هذا الكلام اذ ذكر في العرف برادته الكل كما نقول لغيره أخذ
مرمى من درهم الى مائة كأنه أخذ المائة فلا بل الجواب عن قوله ما حينئذ ان مثل هذا الكلام
يذكر في العادة برادته الاكثر والاكثر من الاقل فاهم بقولهم من سني من سني الى سني
ويريدون به ان سني أكثر من سني وأقل من سبعين فاذا قال أنت طالق من واحدة الى ثلاث يجب أن
يكون أكثر من واحدة وأقل من ثلاث وارادة الكل فيما طريقه الاباحة كما ذكرناه قد جرت التوسعة
في الاباحات دون غيرها اذ الاصل في الطلاق هو الحظر كذا في الهدي (قوله وعند زفر) قال قيل فعلى
قول زفر رحمه الله اذ قال أنت طالق من واحدة الى واحدة ينبغي أن لا يقع شيء لانه ليس بين الحدين شيء
فلما قد قال بعض المتأخرين ينبغي أن يكون هكذا على قياس مذهبه والاصح أنه يقع تطبيقاً واحدة
لان آخر كلامه فهو باعتبار انه جعل الشيء الواحد حداً ومحدوداً وذلك لا يتصور فاذا انعم آخر كلامه بيتي
قوله أنت طالق كذا في الجامع الصغير شمس اللغة السرخسي (قوله وقد حاجبه الاصح الخ) في الكافي
حاج أبو حنيفة زفر رحمه الله حيث قال كم سنك فقال سني ما بين سنتين الى سبعين فقال له أنت ذن ابن تسع
سنتين فصير زفر رحمه الله (قوله عند الاطلاق الى التأييد) أما في المسئلتين الاخرين فظاهر لان الاصل
في النفي الاستمرار وأما في الجبار فليس بظاهراً وان حمل على انه باعتبار اللغة لانه مثبت لا يقيد العموم
واظهار ان دخول التسكلم ليس لكون الجبار ممتداً بل للعرف بقوله بحث وهو ان هذا مناقض لما ذكره في
لا يخرجى الا باذني من ان قوله لا أكلم ليس بعام وجوابه ان معنى ذلك القول على ما سياتي في بحث الاقضاء
انه ليس عام يمكن تخصيصه بل هو يتناول جميع الاكالات بحيث لا يجوز أن يخرج عنه أكل ما
(قوله ورمضان في الاجل وعدم التسكلم) فيه بحث وهو ان هذا على رواية الحسن كما صرح به المصنف
وأما على ظاهر الرواية فلا يدخل فلا بد من الفرق على هذه الرواية ويمكن أن يجاب بان مبنى الايمان
على العرف ولهذا الوصف لا يكلم الى عشرة أيام يدخل اليوم العاشر فهي مستثناة من القاعدة
المذكورة (قوله وعند ما لا يدل الخ) فيه بحث وهو ان المراقق ينبغي أن لا يدخل على أصلهما فلم
قالا بالدخول في المراقق وعكس في خيار الشرط ويمكن أن يجاب عنه بان الاصل عند ما وان كان خروج
الغاية لان شأنها أن ينتهي الحكم عندها الا ان المراقق دخلت بحديث تعليم الوضوء الذي لا يقبل الله

فلهذا في أنت طالق غدا
يقع في أول النهار ليكون
واقعا في جميع القدي في
الغدا في نوى آخر النهار
يصح ولو قال أنت طالق في
الدار

المدكورة وكان النقل
نفسه خلاف الاستدل
لا يرتكب من غير دليل
ولا يحمل عليه من غير
حامل كذلك النقل الى
أجنبي لا يرتكب من
غير ضرورة بل يحمل
الكلام الى المعنى
الاقرب من المعنى الغوى

والاقرب وذلك ظاهر
يعرفه من يعرف اللغة
ويطلع على كلام الأئمة
المهرة في فن اللغة بل يفهم
العوام من سيروية العبد
حرا أنه حصل له من الحاملة
ما يخص بالاحرار وليس
المتراد من اثبات القوة
المخصوصة الا ذلك القدر
ولم يقل أحد من أئمة اللغة
والفقه والاصول ان
معنى الاعناق ازالة الملك
أوانه منقول اليها فكيف
تصح الاستعارة والذي
يدعى ذلك فعليه البيان
واقامة البرهان ومن
يدعى ما ليس فيه كذبته
شواهد الامتحان (قوله
يرد عليه) آجاب عنه
بعضهم بأنه قد عرف ان
التمنى في تصرف شرعي

في نحوعت الى شهراته متعلق باحلت الثمن الى شهره وعدل عنه ههنا الى لا طالب الثمن ليكون نفيها
فيضيق التساؤل اذ ربما يتازع في كون التأجيل مؤبدا فان المقصود منه الترفيق وهو حاصل بأدنى
ما يطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك انما لما وقع في أكثر نسخ أصول فخر الاسلام وفي الاجال وفي
الايمن جمع أجل وبين والصواب في الاجال في الايمان اذ لا اختلاف رواية في اجال اليوم والديون بل
الغاية لا تدخل في الاجال بالاتفاق كافي الاجارة وانما رواية الحسن في اجال العين قال الامام السرخسي
وفي الاجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضى التأييد في تأخير المطالبة وغاية المنفعة
في موضع الغاية شك وكذا في أجل الميمن لا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهم الا في حرمة الكلام
وجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شك (قوله في لظرف) بان يشتمل الجورور على ما قبلها
اشتمالا مكانيا او زمانيا نحو قيام مثل الماء في الكوز وزبد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة
في يوم الجمعة أو تشبيها مثل زبد في نعمة والمدار في بده ونحو ذلك (قوله صحت هذه السنة) يقتضى الكلي
لان الظرف سائر في المفعول به حيث انصب بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق
الفعل بصومه الا بدليل بخلاف صحت في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل
ثم يفسر لان الظرف قد يكون أوسع ولو نوى في أنت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانته لا قضاء وفي أنت
طالق في غد يصدق قضاء أيضا لكن اذ لم يشأ كان الاول أولى اذ يقع مع عدم المزاحم

تعالي الصلوة الاب (قوله وانما وقع في ذلك) أي في جعل مسألة الاجل مستقلة برأها وجعل حكمها
مثل حكم مائة العيين (قوله فيقتضى الاستيعاب) ومن ههنا قال مولانا حافظ الدين قدس سره في
قوله تعالي انما تنصرون رسلكم الذين آمنوا معه في الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد الله تعالي ذكر نصرة
الرسول والمؤمنين في الدنيا مقررونه يعرف في واصرتم من في الاخرة غير مقصرونه بها لان نصرة الله تعالي
اياهم في الاخرة متنوعة بجميع الاوقات فغاية لا هاد ارجوا ان نصرت في الدنيا فقد تقع في بعض
الاقوات دون بعض لا هاد ارجوا (قوله بخلاف صحت في هذه السنة الخ) فيه بحث وهو ان هذا
بخلاف نفس صاحب الكشاف في قوله تعالي وانما يكون في الظرف من نار غلا بطونهم وقول الشارح
هناك حقيقة الظرفية الاحاطة على وجه لا يفضل الظرف من المنطوق لكن لا يلائم هذا عرف
المتكلمين والثلاثة لانهم قالوا بما يحصل دفعة فظرفه طرف الزمان لا الزمان مع انه شامل له فزبد في
الدار مجاز عندهم واما عند أهل اللغة فتعقبتة ويمكن أن يقال مراد العلامة ان الاحاطة على وجه
لا يفضل حقيقة عرفية تدليل انه قال في بيانه يقال أكل فلان في ليلة وأكل في بعض بيته فأهل العربية
اذ لم يريدوا الاستيعاب يقولون أكل في بعض بيته وما ذكره أئمة لاصول مستفاد من كونه مشابها
للمفعول به واما ما قال محمد بن عيسى في الحقيقة للعربية فان قلت اذا كان الاستيعاب حقيقة عرفية
ينبغي أن لا يفرق بين صحت هذه السنة وصحت في هذه السنة قلت الفرق ليس جاريا في الكل بل يختص
ببعض المواد (قوله يصدق ديانته لا قضاء) أما الاول فلا يصدق بل ان يريد نفس ديني واذ نوى بالتمتله
كلامه يصدق ديانته واما الثاني فلا يصدق غير موجبه ظاهر كلامه الى انه تحقيق عليه وفي مثله لا يصدق
قضاء ويهنا اذ وقع انراض الاستغواني في شرح البدعي بان في اذا حدثت من اللانظ لا يجوز أن يراد في
التقدير وجوده وعدمه دفعة الا لم ان يكون عدمه مفعولا به ومفعولا به معا وهو محال فان اريد عدمه
ينبغي أن لا يصدق في نية آخر النهار ديانته لان اللانظ على هذا التقدير لا يصدق وان اريد تقديره ينبغي
أن يصدق قضاء أيضا ووجه اندفاعه على اعتبار الشق الثاني ظاهر من التقدير السابق

معناه اثبات القوة المخصوصة فلا بد له من لفظ يدل عليه حقيقة أو مجاز التصويل
يعني غير الاستعارة الطلاق لازالة الملك بصحت استعارة الالمعنى فلا يوجد بونه فخر بخلاف ما اذا قال أزلت عنك الملك أو رفعت

دخولك الدار فقصير
بمعنى الشرط فلا يقع
بانت طالق في مشيئة الله
ويضع في علم الله لانه
يراد به المعلوم اعلم ان
التعليق بالمشيئة متعارف
لا التعليق بالعلم فلا يقال
انت طالق ان علم الله
وذلك لان مشيئة الله
تعالى منعلقة ببعض
الممكنات دون البعض
فاما علم الله تعالى فانه متعلق
بجميع الممكنات
والممتنعات فقوله في علم
الله لا يراد به التعليق
فالمراد ان هذا ثابت في
معلوم الله

و يخالف هذا ما روى ابراهيم عن محمد رحمه الله انه لو قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء
وكذا غسدا او في غسد ويكون الامر بيدها في رمضان او الغد كله (قوله تطلق حالا) لان المكان لا يصلح
مخصصة الاطلاق لا متناع ان يقع في مكان دون مكان واذ لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون
تعليقا الا ان يراد انت طالق في دخولك الدار بحدوث المضاعف او استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا
بمنزلة انت طالق في دخولك الدار اى وقت دخولها على وضع المصدر وضع الزمان فانه شائع او على استعارة
في المقارنة لما بين الطرفين والمطروفي من المقارنة لخصوصية تخصيصه بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة
الشيء بالشيء تنصى وجوده فيلزم تعليق الطلاق بوجود الدخول ليشتملنا فيقول وفي قوله بمعنى الشرط
اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر في الوفاة لا جنسية انت
ما التقي في نكاحك فتزوجها الا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال انت طالق ان تزوجتك (قوله
فلا يقع) فربيع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المحرور بها مما يصح تعليق
الطلاق به صار معلقا كالمشبهة المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق في مشيئة الله
تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعالم المتعلق بالجميع
فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله بل يقع في الحال وبصير المعنى انت

(قوله ويخالف هذا ما روى ابراهيم عن محمد) قال الفاضل الشريف ما مر من الفرة في اثبات الطرف
وحدقه مذهب ابي حنيفة وجهه الله ويخالفه صاحباه لعدم الفرق بينهما على ما صرح به نحر الاسلام وغيره
وعلى هذا لا يخالفه قهباروى ابراهيم عن محمد لذهابا على مذهبه وانما وقع في هذا حيث اطلق المصنف ولم
يتعرض لذلك الخلاف انتهى وذكر في فصول البدائع ان ما روى ابراهيم عن محمد بناء على ان المراد به عرفا
ضرب مدة التفويض والتعويض دون مطلق الحصول بخلاف الاطلاق ولهذا استوعب مع في وقرب منه
ما يقال كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي الاستيعاب بعارض فان التفويض لما كان مما يمتد في
نفسه ويستوجب التروى والتفكير من المفروض اليها فتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة معدودة لا ترجع
لبعض اجزائها على بعض بالنظر الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة سواء كرت كلمة في اولا
بخلاف الاطلاق فانه ليس كذلك كالايجنى (قوله بجذ في المضاعف او استعمال المحل في الحال) ولما كان
كل منهما خلافا لظاهر صدق بينه وبين الله تعالى لان اللفظ يحتمله ولا يصدق قضاء (قوله فتزوجها
لا تطلق) لان الاطلاق لا يكون الا متناعرا عن النكاح (قوله فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا) فيه
بحث لان علم الله تعالى يتعلق بجميع الممكنات على ما هو عليه لان العلم تابع للمعلوم كما قرر عندنا فالعلم
بضمان زيدا عما يتحقق بعد قيامه ومن ههنا نفي الحكماء العلم بالجزئيات للزوم تفسيره عند تغير المعلوم
واجيب بان التغير انما يلزم في تعلق العلم لاني نفسه فعلى هذا ينبغي ان يكون انت طالق في علم الله تعالى
اذ قصد انت طالق ان علم الله تعالى تعليقا ولا يقع في الحال لان العلم بوقوع الطلاق موقوف على وقوعه
فالوقيل بوقوعه لتعقق العلم فان قلت علم الله تعالى بطلاها يحتمل معنيين علمه تعالى بان طلاقها واقع
وعلمه سبحانه وتعالى بما هيبة طلائها والاول شبيه بالعلم التصديقي والثاني بالعلم التصوري واذ حمل العلم
على المعنى الاول يكون تعليقا ولا يقع الطلاق في الحال واذ حمل على المعنى الثاني يقع فاذا قال قصدت

قال (ويخالف هذا ما روى ابراهيم عن محمد رحمه الله تعالى) اقول يمكن دفع المخالفة بان كون الاصل
عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي الاستيعاب بعارض فان التفويض لما كان مما يمتد في نفسه ويستوجب
التروى والتفكير من المفروض اليها اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة معدودة لا ترجع لبعض اجزائها
على بعض بالنظر الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة سواء كرت كلمة في اولا بخلاف الاطلاق فانه

صنف قيد الرق فانه مجاز
عن اثبات القوة بطريق
اطلاق اسم السبب على
السبب كما كان الاعتناق
في مثل اعنق فلان عبده
مجازا عن ازالة الملت
بطريق اطلاق اسم
السبب على السبب ولا
مساع لذلك فيما نحن فيه
لانه جعل الطلاق مستعارا
لازالة الملت فليس هناك
لفظ يجعل مجازا عن
اثبات العتق لا يقال
يثبت العتق بدلالة
الاستترام لكونه لازما
للمعنى المجازي الذي هو
ازالة الملت لا ناقسول
تحقق للزوم المعنى في
دلالة الاستترام وهو كون
الامر الخارج لازما بينا

طالق في معلوم الله أى هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله والاظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة أيضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي أن يقع بقوله أنت طالق في قدرة الله أوجب بانها بمعنى تقدير الله تعالى فيصير من قبيل المشبهة بالارادة فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام الأمر شاهد قدرة الله تعالى أوجب بانه على حذف المضاف أى اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجع لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو من آثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدرات واعلم ان كون التقبيد بمشبهة

المعنى الاول لا يصدق لانه لا تحقق له قلت الخلل على المعنى الاول هو الظاهر وأيضا يلزم أن يصدق فيما بينه وبين الله تعالى ولم يذكره إلا أن يقال عدم ذلك كونه في قوله لم يكن هذا المعنى في معلوم الله تعالى فيه بحث اذ قد ذكرنا أن علم الله سبحانه يتعلق بجميع الممكنات فعلى تقدير عدم وقوع الطلاق كيف لا يكون المعنى المذكور في معلوم الله تعالى مع انه من جملة الممكنات ان قلت مراده لم يكن وقوع الطلاق في علم الله تعالى بل عدمه قلت فيه حينئذ هدم لما حققه أو لا من عدم كون قوله أنت طالق في علم الله تعالى تعاقبا (قوله لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم) بل لا وجه وجهه لانه في ارتكاب مجازين كون المصدر بمعنى المفعول واستعمال في فيما ليس بطرف حقيقة وفيما ذكره التجوز في استعمال في فقط (قوله فينبغي أن يقع الخ) وفي رواية الكافي أنه يقع (قوله أوجب بانها بمعنى تقدير الله) فيه بحث لان المسئلة ما اذا قال الرجل لامرأته أنت طالق في قدرة الله تعالى فالجواب ان الالفاظ لا لها بمعنى تقدير الله تعالى خلاف الظاهر بل اذا قال نويت ذلك فينبغي أن لا يصدق قضاؤه لانه تخفيف له فقامل (قوله وفيه نظر اذ لا ترجع الخ) أوجب بان وجهه الترجع ان الاول أقرب الى الحقيقة وأشيع لان استعمال القدرة في المقدور غير مشتهر بخلاف العلم في المعلوم وأما حذف المضاف فشايع ذائع مطلقا كذاني فصول البدائع (قوله ولو سلم فقولنا الخ) قبل يمكن أن يقال لا نسلم ان آثار القدرة هي المقدرات لان آثارها هي الممكنات الوجودية اذ لا يكون المعلوم آثارا للقدرة وان كان مقدورا فيصير التعاقب بها كما اذا كانت بمعنى التقدير وهذا يصلح أيضا مع حذف المضاف لان المشاهدة هو الاثر الموجود لا مطلق المقدور (قوله

ليس كذلك كما لا يخفى قال (ان قيل القدرة أيضا شاملة لجميع الممكنات الخ) أقول اذا قال أنت طالق في قدرة الله فقيهه روايتان الاولى انه يقع كافي العلم ذكره في الكافي والثانية انه لا يقع كافي المشبهة قال صاحب الإرشاد في شرح الزيارات اذا قال أنت طالق في مشيئة الله تعالى أو في ارادته أو في رضاه أو في محبته أو في أمره أو في اذنه أو في حكمه أو في قدرته لا يقع الطلاق أصلا لاني علم الله تعالى فانه يقع الطلاق فيه في الحال فان كلمة في ظرفية حقيقة الا اذا تعدر جملها على الظرفية بان صحت الأفعال فيجوز على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما يصح جعلها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجودية بصدقه ليعكون في معنى الشرط فيكون تعاقبا والمشبهة والارادة والرضا والمحبة مما يصح وصف الله تعالى به وبصدقه فانه يصح أن يقال شاء الله ولم يشأ كذا فكان إضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق مما يخففه الشرط ابطال الايجاب فكذا هذا أما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بصدقه لان علمه محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به تخفيفا وتجبير فوقع الطلاق في الحال اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل نارة بمعنى الصفة القديمة ونارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى قدرناه فنعلم القادرون بالخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى قدرناهم من القابرين والقدرة بالمعنى الاول لا يوجد في الباري بصدقه وهو ظاهر والمعنى الثاني يوصف به او بصدقه فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعاقب بها

أهل العربية فكل واحد من الدلالات الثلاث تابع للقصد والاستعمال واذا لا تحقق لهما فلا دلالة التزاما وذلك لم يستلزم التضمن والالتزام عندهم المطابقة التقديرا بمعنى ان ما يدل على الجزأ أو الأمر الخارج يدل على المعنى المطابق لو استعمل فيه وقصد من اللفظ هذا (قوله لا للفظ الاعتنان) أى المفهومه على حذف المضاف (قوله أقوى من ازالة التقيد) لوجوب أن يكون المستعار منه أقوى في وجه الشبهة كالاسد للشجاع وأن يكون المستعار لازمه واعتراض عليه بان ازالة التقيد أقوى لبقائه نوع تعلق له وهرحق الولاية في ازالة المثلث وأوجب بان الآثار الباقية في ازالة التقيد أكثر واشد كجواز الرجعة في الرجعي ووجوب النفقة وعدم جواز النكاح لغيره وحرمة المصاهرة والمشاركة في النسل وغير ذلك وبان المقام ليس فيه ازالتهما احدهما مقيدة والاخرى مطلقة بل احدهما مقيدة بازالة التقيد والاخرى بازالة المثلث بخلاف المشقة والشفقة فان الاطلاق

والتقيد متحقق بينهما على ان قد ورد المشقة بالمعنى الاعم (قوله فان الاستعارة لا تجري) قبل عليه قد تكون الاستعارة بمنزلة على

وجعله هو وهو كون المشبه
أقوى في وجه الشبه إنما
يشترط في بعض أقسام
التشبيه على ما تصرف في
علم البيان ووردان
الاشعار والخطب يعرى
فيها ما يعرى من ابراز
الكلام لا على مطابقة
الظاهر افاودة بدعية
ونكتة غريبة بخلاف
المسائل الفقهية فانها
لا يعرى فيها ذلك ولا
مقابلة بين الفئتين
(قوله وكذا اجارة الحر
الخ) قال في التلويح يعني
لوقال بعث نفسي منذ
شهر ابدتهم لعمل كذا
بنتعقدا اجارة ولوزك
واحد من القبول يفسد
العقد ولو قال بعث عبدي
أوداري منذ بكذا فان لم
يذكر المسدة يتعقد بها
لا يمكن العمل بالحقيقة
مع تعدد شرط المجاز وهو
بيان المسدة وان ذكر
المسدة فان لم يسم جنس
العمل فلا رواية فيه
وان سماه مثل بعث
عبدي منذ شهرا بعشرة
لعمل كذا انعقد اجارة
لان اطلاق البيع على
الاجارة متعارف عند
أهل المدينة فيجوز
عندهم اذا اتفق
المتعاقدان عليه كذا في
الاسرار وقيل بتعديها
بما يحمل المسدة على

الله تعالى تعليقا قول أبي يوسف وعند محمد هو ابطال الكلام بمنزلة الاستثناء واعدام حكمه اذ لا طريق
لوقوفها بها ودرى الخلاف على العكس وبطلانها رأته في انه يكون بين ما على تقدير التعاقب لا على تقدير
الاعدام وانه لو قدم مثل ان شاء الله تعالى أنت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا
يقع عند من يقول لا ابطال لعدم الفرق بين التقديم والتأخير وفي شرح الطحاوي انه لو قال ان لم يشاء الله
أو ما شاء الله فهو أيضا مبطل للكلام بمنزلة ان شاء الله وكذا اذا عاق بمشبهته من لا تظهر مشبهته مثل ان شاء
الجن وهما نكتة وهي ان مثل أنت طالق ان لم يشاء الله يقتضى وقوع الطلاق البتة أما على تقدير
المشبهته فلوجوب وقوع مراد الله وأما على تقدير عدم المشبهته فلوجوب المعاق عليه والحواب اننا لانسلم ان
هذه الكلمة المتعلقة بالطلاق ولو سلم فلا يلزم لزوم الحكم على تقدير وجود المعاق عليه وانما يلزم
لو كان محتملا وقوع الطلاق على تقدير عدم مشبهته الله محال فالتعاقب بما يستحيل معه وقوع الطلاق اقوى
وذكر في التوازل انه لو قال أنت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشاء الله فثنتين فان طلقها واحدة
قبل مضي اليوم لم يقع الاتان الواحدة لان وقوع الثنتين معاق بعدم مشبهته الله تعالى الواحدة اليوم وقد
شاء وان لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع ثنتان لوقوع المعاق عليه أعني عدم مشبهته الله الواحدة ان لو شاء الله
الواحدة لطلقاتها قبل مضي اليوم ولو لم يقيد باليوم فقال أنت طالق واحدة ان شاء الله وأنت طالق ثنتين
ان لم يشاء الله فلا يقع شيء أما الواحدة فلا سقما وأما الثنتان فلان قوله أنت طالق ثنتين ان لم يشاء الله كلام
باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لان لوقوع الطلاق ثبت مشبهته الله تعالى لان وجود الاشياء كما بمشبهته
الله وذكر في المنتقى انه لو قال أنت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشاء الله في اليوم فأنت طالق ثلاثا
قتضى اليوم ولم يطلقها اننا نطلق لانا لو لم يقيد باليوم في اليومين فهو ان الموت حتى لو لم يطلقها طلقت
قبل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في التوازل وقد ذكر في المنتقى أيضا قبل هذه المسئلة انه لو قال أنت

هو ابطال للكلام) اطلاقا لم يلزم على اللازم بان المعاق بما لم يعلم وقوعه أبدا لعرفه فاستعمل لالغائه
(قوله في انه يكون بيننا) فثبت به من حلف لا يخالف بالطلاق ولا يعلقه بشئ (قوله لعدم حرف الجزاء)
وهي الفاء مع وجوبها اذ وقعت الخلة الامعية جزءا وفيه اشارة الى انه لو قال ان شاء الله أنت طالق بالقاء
لانطلق اجابا والقوى بدون الفاء على عدم الوقوع كاذ كره فاشبهان (قوله لم يقع الاتان الواحدة)
فيه بحث لانه كان ينبغي ان يقع اثنا في هذه الصورة احدهما المتجزا والآخر المعلق بالمشبهته لان الجزاء
تابع للشرط ويمكن أن يقال المتجزى هو ما علق على المشبهته فان سبب تخيير هو مشبهته الله اذ لو لم يشأ لم يقع
هو أبدا (قوله في التوازل) استثنى تأييد الجواب المسد كور عن النكتة لان قوله اذ لو صح لبطل
الخ عيب ذلك الجواب وفي بعض النسخ بالواو والاول أظهر (قوله ولو لم يقيد باليوم الخ) فثبت ان
لا دخل للتقيد باليوم في اختلاف الحكم كما يشهد به كلامه بل مداره ان متعاقب المشبهته وعدمها واحد في
المسئلة الاولى وهو الطلاق واحدة ومختلف في الثانية لان متعلق المشبهته الطلاق واحد ومتعلق عدمها
مطلق الطلاق او المطلق ثنتين حتى لو قال أنت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وأنت طالق ثنتين ان لم يشأ
الله تعالى أى طلاقا مطلقا او طلاقا ثنتين لم يقع شيء عمدا كره ولو لم يقيد باليوم فاعتبر اتحاد المعاق
للمشبهته وعدمها وهو اطلاق واحدة ولم يطلقها الزوج واحدة فالتعاقب ان يقع ثنتان عند موت أحدهما
كما أشار اليه في المنتقى ويمكن أن يقال لم يكتف بقوله ولو لم يقيد بل فصل وقال ذال الخ اجاب ان معنى
الامر ليس مطلق الطلاق (قوله وهذا مخالف لما في التوازل) الاشارة الى قوله ولو لم يقيد باليوم في اليومين الخ

حيثما كالعلم فيقع العالان وهو وجه الرواية بالنظر الى المعنى الثاني يكون التعليق بها تغييرا فلا يقع وهو
وجه الرواية الثانية فكذلك يجب ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص عن الشبهة قال

فيقع واحدة إن قال لها
 أي تمسير المدخول بها
 أنت طالق واحدة قبل
 واحدة لأن القلبية صفة
 للطلاق المذكور أولا فلم
 يبق محلا للآخر (وتنتان
 لو قال قبلها) أي يقع
 ثنتان إن قال غير المدخول
 بها أنت طالق واحدة
 قبلها واحدة لأن الطلاق
 المذكور أولا وافسع في
 الحال والذي وصف
 بأنه قبل هذا الطلاق
 الواقع في الحال يقع أيضا
 في الحال بناء على أنه
 لو قال أنت طالق أمس
 يقع في الحال فيقعان معا
 (و بعد على العكس) أي
 لو قال غير المدخول بها
 أنت طالق واحدة بعد
 واحدة يقع ثنتان لما يتنا
 في قوله قبلها واحدة ولو
 قال لها أنت طالق واحدة
 بعدها واحدة تقع واحدة
 لما يتنا في قوله قبل واحدة
 إذا اتفق المتعاقدان
 أقول ظاهر كلامه
 في جميع لكلام المصنف
 رحمه الله و بيان لمراده
 ولكن نصبت عينه
 ومطعم نظره الاعتراض
 عليه في تعيينه انعقاد
 الإجارة بالقبض البيع
 بصورة الحر ومحصله أن
 إن ذلك اشتمال عما
 لا يشبه واعراض مما هو
 بصده حيث قد بصورة

طالق إن لم يشأ الله طلاق لا تطاق بهذا المعين أبدا وهذا ما وافق لما في النوازل كذا في الهبط وأقول
 لا يخافه وإنما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة في مسألة المنتقى فانتقلت الثلاث هدم مشبهة الله
 تعالى التولية قسرين وقد وجد المعاني ما به قبيل الموت إذ لو شاء الله التولية قسرين لا وقعها الزوج وفي
 مسألة النوازل هالفت التولية ثنتان بعدم مشبهة الله أباهما ولا يقع أبدا كذا كوفي المنتقى في مسألة
 إن يشأ الله طلاق والدليل على ما ذكرنا أنه أعاد في النوازل في غير المقيد بصفة الطلاق فقال وأنت طالق
 ثنتين إن لم يشأ الله بتأخير الشرط على معنى إن لم يشأ الله الثنتين بخلاف المقيد فإنه مقدم وفي المنتقى
 لم يعد حتى يبي التعليل بالثلاث مقدم الشرط كافي المقيد فيصرف عدم المشبهة إلى ما انصرف إليه
 المشبهة وهو أن يطلقها ثنتين (قوله أسماء الظروف) هفت بحروف المعاني ببعض أسماء الظروف
 مما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها أسماء وهي كلمات الشرط وأورد فيها
 من أسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبط الأدوات الشرط في سهل واحد لتعلق مباحث بعضها
 ببعض (قوله قبل واحدة) صفة أو واحدة السابقة لأن فاعل الطرف ضمير طائد إليها وقبلها واحدة
 صفة أو واحدة الثانية لأن فاعل الطرف فتكون هي المنصفة بالقلبية والتقدم والمراد الصفة المعنوية
 لا الثمت التحوي والأجالة الظرفية أعني قبلها واحدة نعت للأحادثة السابقة ولما وصفت الثانية بماها
 قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل إيقاعها قارنا كما إذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر
 ما كان في وسعه كما إذا قال أنت طالق في الزمان السابق يجعل إيقاع في الحال لأن من ضرورة الاستناد إلى
 ما سبق الوقوع في الحال وهو بوجوب الإيقاع في الحال دون الاستناد فيثبت تعبهما الكلامه وقيد مسائل
 القلبية والبعدي بغير المدخول بها لأنه في المدخول بها يقع الجميع لها لا بين الأولى ولذا يلزمه
 درهمان في مثل له على درهم قبل درهم أو بعد درهم أو قبله درهم أو بعده درهم إن درهم بعد درهم

ووجه المخالفة أن كلام النوازل في صورة عدم التقييد باليوم يدل على عدم وقوع المعاني بالشرط
 لأن أصل الكلام المنتقى يدل على وقوعه قبيل الموت (قوله وفي المنتقى لم يعد) أي لم يعد ذكر الطلاق
 مقسدا على الشرط الثاني حيث لم يقبل وأنت طالق ثلثان إن لم يشأ الله بل قال وإن لم يشأ الله تعالى فانت
 طالق ثلثا (قوله بعضها حروف) لم يذكر فيه من الحروف إلا واحدا وهي أن تجمع الحروف لمناسبة
 أسماء (قوله وما وصفت الثانية الخ) هذا التعليل لصاحب الكشاف وفيه بحث إذ يلزم منه أنه إذا قال
 لغير الموطوءة أنت طالق وطالق يقع ثنتان لأن في وسعه القرآن مع أن الواو للجمعية لا ينافي القرآن
 بخلاف قبل فإنه ينافي القرآن والأوجه تعليل جائز الدين رحمه الله وهو أن القلبية صفة لثانية فاقنض
 إيقاعها في الماضي وإيقاع الأولى في الحال والإيقاع في الماضي إيقاع في الحال فيقرنان ويقعان (قوله
 لأنها لا بين الأولى) فيه بحث وهو أن هذا الدليل أغماهم إذا كانت القلبية مقتضية وجود شئيين يكون
 أحدهما سابقا في الوجود على الآخر وليس كذلك فإنه مجردة عن الزيادة وقال الأبري في قوله
 تعالى فتعبر برؤية من قبل أن يتمساوا في قوله عز وجل قبل أن ننصر كلمات ربني والى قول النبي خلايا
 أصابعكم قبل أن يتخلفا إنا نرجعهم اللهم الآن يقال من دللوا المفظ في جميع ما ذكره مجرد البعد وهو
 القبل والاشياء لدليل خارجي يؤيده أن القبل والبعد إضافة فيان يتوقف كل منهما على الآخر فاعقلا
 ونحققا (قوله على درهم قبل درهم) ذكر في فصول البدائع أن هذا الأبرص بل لزوم الدرهمين فيما
 سوى هذه الصورة وقد نقلها كمال الدين في شرح البردوي عن المبسوط وأشار إليه صاحب الكشاف
 أيضا ولم يذكر فيه خلافا وعمله الجاء في شرح فصول البدائع مما أشرت إليه لأن من ار القبل لا يقضى
 وجود البعد وذكر في الحواشي إن هذا في الإقرار في الطلاق فإيه يقع طلقثان في أنت طالق واحدة قبل

انعقاد الإجارة بل يلفظ البيع بالحر وهو مستغن عنه وترك التقييد بذكر المدة وجنس العمل وهو محتاج إليه فإنه لا فرق بين الحر والعبد في

فيدخل في أمر على خطر
الوجود فان قال ان لم
أطاقا لمفان طالق
قال شرط وهو عدم
الطلاق يتحقق عند الموت
فيقع في آخر الحياة

انعقاد الاجارة اذ اروي
القبيلان لقيام القرينة
وتحقق العلاقة ولا في
عدم انعقادها اذ انزل
واحد منهما اذ يفسد
العقد في صورة الحسر
لا انتفاء القرينة ويتعقد
بها في غيرها لا مكان
العمل بالحقيقة على
ما فصله القاضي أبو زيد
الديلمي في كتابه الامرار
من اكابر الحنفية رحيم
الله وانما يتحقق القسرق
على القول الاخير المرجوح
ولكن هذا الاعتراض
ليس بشئ لان المصنف
رحمه الله ليس في صدر
بيان التفريق بين الحسر
والعبد في انعقاد الاجارة
وعدمها حتى يرد عليه
الاعتراض بعدم التفريق
ولا في صدر بيان شرائط
الاجاز حتى يرد عليه ان
مجرد الحرية غير كاف في
صححة الاجاز بل لا بد من
ذكر المدة ونسبة جنس
العمل وانما هو في صدر
تفريع المثال الجزئي
على ما قررره من الاسل
الكلي وهو صححة اطلاق
السبب على المسبب دون

يجب دينا (قوله عندي ألف) لودبعة لان الحضرة تدل على الحفظ كالوقال وضعت الشئ عندك يفهم
منه الاحتفاظ ولا يدل على اللزوم في الزمة حتى تكون دينا لكن لا تنافيه حتى لو قال عندي ألف
دينا ثبت (قوله كلمات الشرط) ظاهر كلام غير الاسلام ان أسماء الظروف وكلمات الشرط من
حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتعليب ولا ضرورة في حمل كلام المصنف عليه (قوله ان للشرط)
أي لتعليق حصول مضمون جلة لمصنوع مضمون جلة أخرى فقط أي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما
في اذا ومتى فتدخل في أمر على خطر الوجود أي متردد بين أن يكون وأن لا يكون ولا يستعمل فيه اهو
قاضي الوجود أو قطعي الانتفاء الاعلى تنزيها من منزلة المشكوك لتسكنه (قوله فيقع في آخر الحياة) أي
حياة الزوج أو زوجة لان ما مادا ما حين يمكن أن يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدل فلا ميراث وان
دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحياة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن
شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالمفوض لدى الشرط فلتساها هو أمر حكيم فلا يشترط له ما يشترط
لحقيقة التطبيق ويكتفي بوجود ذلك عند التعليق كاذاعلق الطلاق ثم من فوجدا الشرط حالة جنونه
فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطبيق فان قيل ينبغي أن لا يقع الطلاق بعونه الان التطبيق
يمكن ما لم تحت والجزء انما يتحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع فلنابل تحقق المخرج عن ابقاع قبيل الموت

واحدة للمدخل بها لانه لو لم يقع الثانية لم يقع الغاء قوله قبل واحدة لاحتمال أن يفصل بين كره التخييه
على رعاية سنة التفريق وعلى انه استعد ان يأن ينفى الحيل بأخرى ان كانت أمية وأخرى ان كانت
حرة لان المراد بمثله عرفا واحدة قبل واحدة أو قهها كذلك أو أرفعتها أو أيا ما كان يقع مثل وقوع الاول
واقبا يفهم ذلك لكونها في يده كالاول بخلاف اطلاق على درهم قبل درهم لان الاقرار خبر يقتضى تحقق
المخبر به أولا لان قبله هذا وقد عرفت امكان دفع التعليق فيلنذكر (قال المصنف وعند الحضرة)
اعل هذا على حذف المضاف ان جعلت اللام صلة الوضع المقدر أي لمكان الحضرة ولان الحضرة مصدر
وعند ظرف لامصدر وحذف المضاف شائع ثم المراد من الحضرة أعم من الحضور الحسي ونحوه فلما رآه
مستقرا عنده والمعنوي نحو قال الذي عنده علم من الكتاب وكسرها عند أكثر من ضمها ونحوها ولا تقع
الاطراف أو مجردة عن وقول العامة ذهبت الى عنده لمن وأما قول بعض المولدين

كل عندك عندي * لا يساوي نصف عند

ومثله يقولون هذا عندنا غير جائز ومن أنهم حتى يكون لكم عندك فقال الحريري انه لحن وليس كذلك
بل كل كلمة ذكرت مرادها لفظها شائع ان تصرف تصرف الأسماء وان تعرب ويحسكي
أسهل ولكن الاكثر الحكاية صرح به الرضي فان قلت كرتي معنى اللبيب والمفصل انك تقول عندي
مال وان كان غائبا ولا تقول لدى مال الا اذا كان حاضرا فيفهم ان عند ليس بالحضور قلت الظاهر
انه اعتبارية الحضور المعنوي ما ذكره قول الجرد (قوله ولا يدل على اللزوم) ذكر في المبسوط انه في
أصل الوضع للقرية فيضميل القرب من يده فيكون أمانة ويحتمل القرب من ذمته فيكون دينا فلا يثبت
الا الاول وهو الودبعة (قوله ظاهر كلام الخ) حيث قال بعد قوله باب حروف الجر ومن هذا الجنس
أسماء الظروف ثم قال ومن ذلك حروف لشرط (قوله ونحوها) كعموم الاوقات والاحوال (قوله في
أمر على خطر الوجود) أي بالنظر الى حاله في نفسه وفرض الكلام مفولا على لسان من يجوز عليه
الشد وان تردد فلا يلزم امتناع وقوعها في كلام الله تعالى بناء على انه ليس بالنظر الى علم الله الا العلم
بالوجود والعدم (قوله فلا ميراث) لعدم العدة (قوله لا يتصور الوقوع) ولذا قال في النوادر لا تطلق
(قوله قبيل الموت) أي زمان لا يسع اصيغة التطبيق ويسع للوقوع فيقع الطلاق ولا ميراث له لان

لان من حكمه أن يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك (قوله إذا عند الكوفيين) تستعمل للظرف
بمعنى وقت حصول مضمون ما أصيب اليه فلا يجوز به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود
كقوله وإذا تكون كريمة أدعيها * وإذا بحماس الحيس بدعي جندب

الحيس الخياط ومنه سمي الحيس وهو غير يخط بسمن أو أقط وحاس الحيس اتخذوه وللشرط بمعنى تعلية في
حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزى به المضارع ويكون استعماله في أمر على خطر
الوجود كقوله واستغن ما أغناك ربك بالغنى * وإذا تصبى لخصاصة فتجمل

أى ان تصبى فقر ومسكنة فأظهر الغنى من نفسك بالترين وتكلف الجليل أو كل الجليل وهو الشعم المذاب
نعقفا قال الشاعر قد كنت قدما مثيرا متهولا * متجسلا منعفا متدينا
فالاتن صرت وقد عدت تمولى * متجسلا منعفا متدينا

أى كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصرت آكل لحم مذاب وشارب عفاة أى بقية ما فى الضرع من اللبن
وذا ديين وفي كلام نحر الاسلام وغيره ان اذا حيت ذليل باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما
ليس قطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا لله
المقطوع لتسكنه وهى ههنا التنبيه على ان شجعة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة
المكروه كاله امر لا شك فيه لبوطن المخاطب نفسه على ذلك فيما من مفاجأة المكروه وعند البصر بين

الفرقة من قبله (قوله كريمة) أى حرب ومفانة (قوله استغن ما أغناك ربك بالغنى) ما مصدر به أى
استغن مدة اغناك ربك بالغنى وبالغنى متعلق باحد الفعلين والاقرب تعلقه بالاول وتجمل يحتمل أن يكون
بالجيم على ما ذكره الشارح ويحتمل أن يكون بالحاء المهملة أى تكلف المشقة (قوله قد كنت قدما
البيت) قدما نصب على الظرفية أى في الزمان السابق ومتر يا خبر كان أى كثير المال من أثرى الرجل
كثرت أمواله ومتهولا أى كبدله ويجوز أن يكون بمعنى ذا ثروة أى كثره على ما ذكره الشارح ومتهولا خبر
آخر وكذا ما بعده وعفة بكسر العين من عفا عن الحرام بعفا وعفاة أى كف وعفاة بضم العين
بقية اللبن في الضرع وكذا العفة بالضم كذا في الصحاح (قوله بدليل استعماله فيما ليس قطعي) لا يخفى
ان الاستدلال اذا كان بمجرد استعماله فيما ليس قطعي كان ظاهرا لا بدفاع اذ غاية ملزم منه اشتراك
هذا الاستعمال بينهما ولا يلزم اتحادهما حينئذ في الحرفية كيف وقد تستعمل ان في القطع كاستعمال
اذا فيه فلم لا يحكم بان ان اسم كذا فان أوجب بانه على سبيل تنزيل المقطوع مستزلة المشكوك لتسكنه
أوجب بانه في العكس والاقرب في الاستدلال ما قبل ان اذا في البيت قد جزم المضارع ودخلت الفاء
في جوابها ودخلت على أمر متردد وهذه علامة ان وخاصيتها وجواب هذا ظاهرا أيضا مما ذكره فليستأمل
(قوله وجوابه ظاهر) قال في فصول البدائع هذا الجواب ليس بشئ لان القول بالتنزيل عند عدم
الحقيقة والاصل تحققها وطريقه النقل كذا وانفسه تفات المقام وانقول به لوجود التسكنة من اتمام
العكس أى طريق ان اذا مشترك بين الوقت والشرط وقوله كذا مفعول مطلق أى فضلا بخصوصا موافقا

(وجوابه ظاهر عند علماء المعاني الخ) أقول والجواب ظاهرا اذا كان الاستدلال بمجرد استعماله
فما ليس قطعي بخلاف ما ذاق قبل ان اذا في البيت قد جزم المضارع ودخلت الفاء في جوابها ودخلت
على أمر متردد وهو اصابة الخصاصة في البيت وهذه علامة ان وخاصيتها تكون بمعنى ان كاذب اليه
شمس الاثمة وسائر علماء الاصول وما رده بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم الحقيقة والاصل تحققها
فردود لان تحقق الحقيقة انما يكون أصلا اذ لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت في موضعه
وههنا ان تحققت يلزم اشتراك بين الظرف والشرط الذى هو معنى ان

تجمل * وعند البصر بين
حقيقة في الظرف وقد
يجب بالشرط بلا سقوط
معنى الظرف

على هذا الاصل مختص
بصورة عقد الطروا ما
انقادها بلفظ البيع في
سورة العبد اذا اعتبر
القيدان كما في الاسرار
فليس مما نحن فيه بل هو
على الحقيقة بناء على
تعارف أهل المدينة
لا على التجوز بناء على
الاصل المذكور هكذا
ينبغي ان يفهم المقام
والله ولي الفضل والانتقام
وكان ذلك مما أبتناه في
تحرارنا المنقردة في
سالف الازمة (قوله لان
الهيئة ليست سببا الخ)
أجيب عنه بأن الاصل انه
يجب في الجاز باعتبار
السببية أن يكون المعنى
الحقيقي سببا للمعنى
الجازي بعينه بل يجنبه
حتى يراد بالغيب جنس
النبات سواء حصل به أو
بغيره وبأن ملك المنفعة
عبارة عن ملك الانتفاع
والوطء وهو لا يختلف
في ملك النكاح وملك
اليمين ولكن تغاير الاحكام
لتغايرها صفة لا ذاتا
فانه ثبت في باب النكاح
مقصودا وفي ملك اليمين
تعارفنا اعتبرنا اللفظ
لانتباه ملك المنفعة في

الحل فاذا جعلنا لفظ الهيئة مجازا أبتناه به ملك المنفعة قصد الا بتعاقب في أحكام النكاح لا أحكام اليمين وكيف ما كان فصحة

أي عدم امتناعه في نفسه مع قطع النظر عن الامور الخارجية والمراد بالتعذر امتناعها بالنظر الى عدمها فلا يردان قوله ما يوجب بطلان الاصل المتفرد من انه لا يصار الى المجاز الا عند تعذر الحقيقة كذا قيل (قوله فصح الاصل) ليس من كلام نفي الاسلام بل من كلام المصنف حذف جواب الشرط الواقع في كلامه وهو قوله ما ر مستعار الحكمة لا مافي التلويح من قوله ووجب المصير الى خلفه (قوله ان من شرط صحة الحلف الخ) هذا مما اتفق عليه أبو حنيفة ومحمد وزفر رحمه الله فان تصور البر ورجاء الصدق شرط لصحة الحلف وانما عقاد اليمين عندهم غير ان زفر شرط الامكان عادة مع ما شرطوه في ذلك من الامكان بالذات وهو ما اكتفيا بالامكان الذاتي وخالفهم أبو يوسف رحمه الله حيث لم يشرط تصور البر وامكان الفعل لا عادة ولا عقلا فلا خلاف والله يعين السماء اولي قلبين هذا الجرد هباً اولي شمرين ماء هذا الكوز فار يق أو ليقنان زيدا طالما سمونه يصح الحلف وينعقد اليمين ويحث في الحال عند الاثمة الثلاثة لان كل ذلك أمور متحدة تتعلق بالقدرة في الجملة

اذا حقيقة في الطرف تضاد الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنهم قد استعملوا لجرد الطرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والمليل اذ بعثني اى وقت غشبه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالاً من الليل لانه أيضاً يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد استعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الطرف مثل اذ اخرجت خرجت اى اخرج وقت خروجك تعليقا لظهوره من غير وجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انه لم يجعله لكان الشرط ولم يجز مواهب المضارع لقوات معنى الاجهام اللازم للشرط فان قولك آ نيك اذا احمر البسر بمنزلة آ نيك الوقت الذي يحمر فيه البسر فقيه تعيين وتخصيص بخلاف مني تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج عند اخرج هذا الى غير ذلك من الأزمان بجزم الفعل باذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر عند تشبيهها بالتعليق بين جملة ما بها ما بين جملة ان والى هذا اشار المحققون من النجاة وأما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشايع مستفيض لا يقال في استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الطرف جمع بين الحقيقة والمجاز لا يقول هي لم تستعمل الا في معنى الطرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار اعادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتي أو كل رجل يأتي فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما رضع له أصلاً وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت بصح شرطاً

للمذكور ومعنى قوله من ايهام العكس هو ان كل معقول عن وضعه فله ذكته لا أن كل ما فيه ذكته معقول عن وضعه وفي قوله والاصل تحققها نظر لان الحقيقة انما تكون أصلاً اذ لم تستلزم خلاف الاصل وهو الاشتراك اذ قد اجمعوا على ان المجاز خير من الاشتراك فالاولى أن يستلزم ذلك القول من البين ويقتصر على النقل من الثقات ويعارض نقل أئمة المعاني بذلك (قوله تضاد الى جملة فعلية) وانما دخلت على الاحتمال في نحو قوله تعالى اذ السماء انشقت لانه فاعل فعل محذوف على شرطية التفسير وأما قوله اذا باهلى تحته محتطبة له ولا سمى هكذا المدرج

فان تقدير اذا كان باهلى وقيل محتطبة فاعل استقر وباهلى فاعل محذوف تفسيره العامل في محتطبة ويرده ان فيه حذف المفسر والمفسر معا وبسهل ان الطرف يدل على المفسر فكأنه لم يحذف (قوله على انه بدل من الليل) لا يخفى انه على البدلية يخرج عن الطرفية أيضاً ويكون معنى الوقت المنسوب محذوف على انه مفعول به كالميل وفي قوله لجرد الطرفية مسامحة والمقصود انه يستعمل لجرد الوقت من اعتبار تعليقه فلا يتنافى البدلية (قوله لقوات معنى الاجهام اللازم للشرط) كانه أراد ان الاجهام ليس بلازم له والا فالاجهام في قوله اذ اخرجت خرجت يتحقق كافي مني تخرج اخرج (قوله لا يقال الخ) قال صاحب الترجيح السؤال وما يرتب عليه معنى على ان اذا عند البصر بين للطرف فقط حقيقة وليس كذلك بل المنقول عنهم ان اذا نظرت لما يستقبل من الزمان وفيه معنى الشرط فلا يكون جهابين الحقيقة والمجاز (قوله لم تستعمل الا في معنى الطرف) لا يقال قد صرح في قوله وقد استعمل للشرط بانه استعمل فيه لانما تقول المعنى وقد استعمل للطرف المتضمن لمعنى الشرط وبدل عليه قوله لجرد الطرفية أى الخالى عن تضمين الشرط (قوله لكن تضمنت معنى الشرط) قال في فصول البدائع فيه بحث لان جواز تضمينها عند الاجهام كما صرح به النجاة فعدنا انتفاء لازمه ينتفى لا يقال ان بين الوقت في اذا غير منان غاية ان يكون اذا كرمتمى اكرمتمى بمنزلة ان اكرمتمى وقت الصباح اكرمتمى لانما تقول ذلك تعيين الشرط وهذا الوقت حكم بينهما ويمكن أن يدفع به بكنى في التضمن اعتبار معنى الشرط في الجهة وهو عند ما يوجب تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة ولا يلزم اعتبار كمال الشرط المستلزم

ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت أصلا وأما ما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل
 اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الحزفي الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع
 اطلاق الارض على مجموع السماء والارض (قوله ودخوله) أي دخول اذا انما يكون لامر كائن متحقق
 في الحال مثل قوله * واذا اتكون كريمة أدعى لها عند نزول الحادثة أو امر منتظرا لاجماله أي امر يقطع
 بصحة في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهي تغلب الماضي الى المستقبل لانها حقيقة
 في الاستقبال وما نزلهم من دخوله لامر كائن فانما هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى
 واذا القوا الذين آمنوا ولو آمنوا الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون
 (قوله ومتى للظرف خاصة) بمعنى أنه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز
 ذلك في اذاني قوله واذا نصبت خاصة على اذهبوا اليه والافلانزع في ان متى كلمة شرط يجزئها
 المضارع مثل متى تخرج متى تخرج قال الشاعر

متى نأته عشوا الى ضوء ناره * تجد خيرانا رهندا خيرا موقدا

والجواب أنهم جعلوا اذا متعصلا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على
 خطر الوجود ولم يجعلوا متى متعصلا للشرط مع دوام ذلك فيه (قوله فعندهما اذا مثل متى) في انه

للإيهام وبالجملة معنى الشرط يفهم من مجموع الكلام كما أشار اليه الشارح لان نفس اذا ولا نسلم اشتراط
 الاجام فيه (قوله ومعناه ما ذكرنا) حمله على هذا لان المختار أنه لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز وما
 وجد التنافي أم لا (قوله من عموم المجاز) فيه بحث لان العموم على الوجه الذي أورد به باعتبار شعول الكل
 للأجزاء والتعارف ان عموم المجاز باعتبار شعول الكل للجزيئات (قوله من جهة انه قد يستعمل الخ)
 قد صرح المحققون من النجاة بأن اذا قد يخرج من الاستقبال ويكون للماضي وللحال ومنه لاولا
 بأمثله من جملته قوله تعالى واذا رأت تجارة أولهوا وانقضوا اليها والمصنف أشار بقوله من جهة انه قد
 يستعمل للاستمرار الى جوابه وهذا الجواب أشار اليه القاضي خير الدين شارح التسهيل حيث قال المراد
 من ذلك حكاية ما كانوا عليه وما هو شأنهم ودينهم والمعنى حال هؤلاء انهم اذا رأت تجارة أولهوا كان منهم
 ما ذكره وفيه بحث لان هؤلاء المخبر عنهم من العصابة الذين هم خير القرون بشهادة الصادق المصدوق ولا
 يليق بهم مثل هذا الفعل الذي اتخذوا عادة من الخصال الذميمة القبيحة (قوله متى نأته عشوا الخ)
 عشوت عشوا اذا استدللت عليها ببصر ضعيف والمعنى متى نأته مال انك متدل على ضوء ناره
 ببصر ضعيف تجد خيرانا بوقدها خير موقدا (قوله والجه انهم الخ) التهجير راجع الى مذهب الكوفية
 أو بعض البصرية وأما جمهورهم فلم يجعلوا اذا للشرط المحض ولم يسقطوا منه معنى الظرف وفي كلام
 صاحب الكشف ما يرفع هذا التهجير حيث قال وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل في الامر
 الكائن أو المنتظر الذي لا يرب فيه عادة أو شرط نحو معنى الغد والقيام الى الصلاة فلولا نصرة كلمة اذا هنا
 أي في قوله واذا نصبت خاصة بمعنى الشرط ونق معنى الوقت فيها لما جاز استعمالها في الامر المتردد
 بخلاف متى فاما الاستعمال في الامور الكائنة لاجماله فاستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت
 عنها فان قيل ينبغي أن تحمل على متى حتى يبقى الوقت فيها معتبرا وأن يجوزها كإني متى قلنا لوقعتنا ذلك
 للزم منه ترك خاصة وهو الدخول في الامور الكائنة اذا كان بمعنى الوقت كما ذكرنا انتهى كلامه وقد
 يجاب أيضا بانها لما كان متعصلا للشرط على خلاف الاصل يلزم من اثباته في متى بالجزم الشائع بكثر خلاف
 الاصل فأبواعه وجعلوها للظرف المتضمن للشرط ويلزم من اثباته في اذا بالجزم المتبادر لتبديل خلاف
 الاصل فما أبواعه مع امكان القول بالظرف المتضمن للشرط فيه أيضا (قوله فعندهما اذا مثل متى)

ولا يشترط وقف الحنث الى
 آخر الحياة لكونها ممنوعة
 بحسب جرى العادة خلافا
 لغيره لا يشترط العيب
 عند لامتناعها عادة
 ولو حلف وانته لا شر بن
 ماء هذا الكوز ولا ماء فيه
 أوليقتن زيد اغير عالم
 بونه وهو ميت فلا يحنث
 لعدم صحة الحلف لامتناع
 شرب الماء المقسوم
 واستحالة إعادة الحياة

الحال فلا يقع بالشك رغبة
 في انقطاع تعلقه بالمشيئة
 فلا ينقطع بالشك أي لما
 جاء اذا بعني متى ويعني
 ان في قوله اذا لم أطلقك
 أنت طابق ان جعل على
 متى يقع في الحال وان جعل
 على ان يقع عند الموت
 فوقع الشك في الوقوع في
 الحال فلا يقع بالشك فصار
 مثل ان وعنه أي في طلق
 نفسك اذا شئت لاشك
 ان الطلاق تعلق في الحال
 بعينها فان جعل على ان
 انقطع تعلقه بالمشيئة
 وان جعل على متى لا ينقطع
 ولا شك انه في الحال متعلق
 فلا ينقطع بالشك (وكيف
 للسؤال عن الحال

أمر غير محال وفي صورة
 عدم العلم على الحياة التي
 كان عليها وقد زالت
 فيتعيل اعادة خلافها
 لا يبيح يوسف رحمه الله فان
 تصور البراءة بشرط
 عنده أصلا فيصح الحلف
 ويبحث البتة على ما هو
 المذكور في كتب
 الحنفية أجمع والمسئلة
 دلت على امتناع إعادة
 المعدوم بعينه عند
 الحنفية وانفاق الأئمة
 الثلاثة عليه وقد مر
 به الشيخ أبو منصور
 المازري رحمه الله
 وقامت عليه الهجة الباهرة
 والبينة الظاهرة وانكار
 بعض أحداث المتكلمين ذلك وتخصيص بعضهم بالعرض باطل لا محالة ولا اعتداد بهم وجزمهم

لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصر بين وعندده مثل ان في التخصيص للشرطية على ما جوزه
 الكوفيون (قوله فاحتاج أبو حنيفة رحمه الله الى الفرق) بين قوله اذا لم أطلقك فأنت طابق وقوله طلق
 نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول المحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحياة وفي
 الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشيئة في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل في التطبيق عدم
 الطلاق فلا يقع الطلاق بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلق نفسك
 مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما رواه المجلس أيضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت في
 اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما رواه المجلس فلا يتعلق بالشك بخوابه ان التقيد بالمجلس في طلق نفسك
 انما ثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمعنى شئت سار راجعا الى أصله شاملا
 للزمنية واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشيئة بناء على ان الاصل هو التعليق
 بالمشيئة في جميع الأزمنة (قوله وكيف للسؤال) قد بطن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات
 الشرط على ما هو رأي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها تدل
 على أحوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم واليكهولة والشجوخة فلم يصح التعليق بها الا اذا ضمت
 اليها ما نحو وكيفما تصنع أصنع والمقصود انها من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير أن يكون
 من أسماء الظروف أو كلمات الشرط وذلك لانها لا تستفهم أي السؤال عن الحال خاصة لكن لا خفاء
 في انها لم يبق في مثل أنت طابق كيف شئت على حقيقتها والما كان الوصف مفقودا الى مشيئتها بمنزلة
 ما اذا قال أنت طابق ارجع يا زيدين أم يا ثناء على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى أنت طابق بآية
 كيفية شئت فانها ظاهرا من كلام المصنف انها في الاصل بمنزلة أي الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند
 الاستفهام أي حال شئت فاستعيرت لاي الموسول فيجاء الاجام على معنى أنت طابق بآية كيفية شئها
 من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسم الحال كما حكى قطرب عن
 بعض العرب انظر الى فلان كيف يصنع أي الى حال صنعته وعلى كذا الوجهين يكون كيف منصوبا بارتفع

وعنده مثل ان هذا اذا لم يكن الشرط أو الوقت فاذا فوي فكأنوي (قوله ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع
 بالشك) اندفع بضم هذه المقدمة التي هي مبنى الفرق توهم المعارضة بأنه دفع الشك في وقوع الطلاق في
 المستقبل لان احتمال كون اذا بعني متى أو رث الشك فيه فينبغي أن لا يقع فيه بل في الحال وذلك لان وقوع
 الطلاق في الحال يستدعي وقوعه في الاستقبال بحكم الاستصحاب فلا يبيح لذلك المقدمة أثر مع انه اعني
 الاستدلال والا فالشك في الطرفين فلا يوجب ترجيح احدهما بخلاف ما اذا قيل بوقوعه عند الموت لا قبله
 فانه يناسب ذلك الاصل (قوله فان قبل طلق الخ) هذا السؤال معارضة وحاصل الجواب النقض التفصيلي
 أعني منع المقدمة وهي وقوع الشك في نعتها بما رواه المجلس بسبب تقييده بالمجلس (قوله انما ثبت على
 خلاف الاصل) قيل بل الاصل هو أعني التقيد بالمجلس لانه ليس في هذا الكلام ما يدل على الزمان
 ولكن لما لم يكن وقوعه الا فيه احتج الى تقدير الزمان ولما كان تقديره ضرورة لم يكن له عموم يجمع
 الأزمنة وللمجلس أثر في تخصيصه بزمانه فخص بزمان المجلس (قوله الا انها تدل على أحوال ليست في يد
 العبد) قال صاحب الترجيح فيه ما فيه لانه يقال كيف قرأت القرآن في الصلاة والمراد جهرأ أم خفاه وهما
 في يد العبد وكيف صليت ويراد معدلا أركانها أم مقصرا في التعديل ولا شك في كونها من كيفيات في يد
 العبد انتهى وأنت خير بجزا أن يجعل مثل هذين المثالين من قبيل المجاز اذا ثبت الاصل بنقل الثقات
 (قوله واليكهولة والشجوخة) مدة الكهولة من خمسة وثلاثين أو أربعين الى ستين والشجوخة بعدها
 (قوله الا اذا ضمت اليها) كما صنعوا هكذا في اذما وحيثما فهما كانا قبل دخول ما عليهما من الأسماء

أي ان لم يستقم السؤال عن الحال تبطل كلمة كيف ويحتمل (فيعتقني أنت كيف شئت) لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتقني بقوله أنت

حرو بطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف في مثل قوله أنت كيف شئت أو أنت طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها أنت حر أو أنت طالق بأية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو أن يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له

كيفية وهي أن يكون رجعا أو باننا وأما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام (وتطلق في أنت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية) أي كونه رجعا أو باننا خفيفة أو غليظة (مفوضة اليها ان لم ينزل وج وان نوى فان انفقا فسدال والا فرجعية) وهذا لانه لما فوض الكيفية اليها

الطافض (قوله وأما العتق فلا كيفية له) لقائل أن يقول انه يكون معلقا ومجزعا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط في مسألة أنت حر كيف شئت أنه يعتق عند أبي حنيفة رحمه الله ولا مشيئة له وعند عمال الاعتق ما لم يشأ في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند أبي حنيفة رحمه الله (قوله وتطلق في أنت طالق كيف شئت) أي يقع واحدة قبل المشيئة فان كانت غير مدخولة بانته فلا مشيئة بعد وان كانت مدخولة

الاضافية فلما أرادوا نقلها من الاضافة الى المجازة هم ما ادخلوا عليهم جاما لا يذان بالنقل كذا في الاقليد (قول المصنف فان استقام والابطلت) الاظهر لا يتنظام الكلام أن يقال كيف سؤال عن الحال فان استقام فيها والا فان استقام المعنى المجازي بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يحمل عليه والابطلت كانت حر كيف شئت وأما سباني كلام المصنف ففيه ان قوله فان استقام والابطلت مشعر بأن قوله أنت طالق كيف شئت مما استقام فيه السؤال عن الحال ولا يخفى انه ليس للسؤال عن الحال كما صرح به في الشرح وحل الاستقامة على ما ذكره يحتاج إلى أن يراد بها الاستقامة باعتبار المعنى المجازي المذكور وفيه تكلف (قوله لقائل أن يقول الخ) أوجب عنه بأن الكيفيات في الاعتراف لا في العتق اذ هو وصف شرعي يثبت في المحل بكيفية مخصوصة غير مختلفة بعد الوقوع بخلاف الطلاق فانه يختلف بعد الوقوع اذ يصير مثلا باننا عضي العدة بعد أن يكون رجعا وهو مدفوع بأن ليس مقصود الشارح اثبات الكيفية لتعلق بعد الوقوع كيف وقد صرح بيده بخلافه بل مقصوده انه جعل المصنف انتفاء الكيفية بالنسبة الى العتق موجبا لعدم صحة تعلق الكيفية بصدر الكلام وبطلان التفويض عند الكل ولم يقبل هذا بكونه عند أبي حنيفة رحمه الله ولا شذ ان انتفاء الكيفية مطلقا يوجب عدم صحة التعليق وبطلان التفويض عند أبي حنيفة رحمه الله لان عنده لا يتعلق الاصل بالمشيئة ويقع بعد وقوعه لا مشيئة لعدم الكيفية بعد الوقوع وأما عنده ما فيجوز أن تتعلق الكيفية بصدر الكلام ولا يبطل التفويض لان عند جميعا يتعلق الاصل بالمشيئة أيضا وتبطل الكيفية وان لم يكن بعد الوقوع يكفي لصدقه تعلقها بصدر الكلام وتبطلها مع الاصل ويؤيد هذا اراد كلام المبسوط تفريع قوله فعلم الخ وهذا التفريع يقع بتدفع أيضا ما يقال في الجواب من ان المقصود في كيفيات يصح تخييرها بعد بالنسبة اليها عرفا اذا اشد ان يختار التخير بلا مال على انه ممنوع ولو سلم فلاننا في هذا الجواب فيما اذا قال أنت حر كيف شئت غير التخير بلا مال مع ان الحكم عام هذا وقد عدل في فصول البدائع أصل المسئلة بأن قوله أنت حر كيف شئت تفويض بحال الحرية بعد وقوع أصلها ولا ماسع لذلك فيلغو وكافي أنت طالق كيف شئت في غير المدخول بها ولا يخفى انه قريب من الجواب السابق وقد عرفت انه انما يتم على أصل أبي حنيفة رحمه الله (قوله فعلم ان بطلان الخ) قال صاحب الترجيح لانه لا يملك دلالة كلام المبسوط على هذا بل لا يدل الاعلى اشتراط مشيئة أصل الحرية عندهما ولا يلزم من بطلان الكيفية بطلان مشيئة الاصل عندهما وأما عند أبي حنيفة رحمه الله فالمشبهة ما تعلقت الكيفية بصدرها فاذ ابطلت الكيفية بطلت المشبهة أيضا لانها ما تعلقت الا بها وقد عرفت ان انتفاء من التقرير السابق (قوله وتطلق في أنت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية الخ) فيه بحث وهو ان كيف شئت قبل ما قبله ومغيره بالمرية فكيف

قال (لقائل أن يقول انه يكون معلقا ومجزعا على مال وبدونه الخ) أقول يمكن أن يدفع بأن المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الموقوف على خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقا ومجزعا على مال وبدونه الى غير ذلك لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل بذكره بخلاف الرجعة والبيئونة وكونه واحدا واثنين وثلاثا فانها أمور لا مجال للعقل بذكره على من له انصاف قال (وتطلق في أنت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية الخ) أقول فيه اشكال وهو ان كيف شئت قبل ما قبله ومغيره

داحضة عندهم (قوله ولما فيه الخ) قيد به احتراز عما كان فيه ما فأريق لان اعادته أمر ممكن لانه لا يهدم بالكتابة

بل يحتلط مع أجزاء الارض فصعبت صفات التلويح من ان ابتدء العيين في الكور ان تعقدت على الممكن في الظاهر وعند الارافة ما بقي كذلك

النتبين أما نيتها
 فلاه فوض اليها
 وأمانه فلان الزوج
 هو الاصل في ايقاع
 الطلاق فاذا تعارضا
 نساظا فبني أصل
 الطلاق وهو الرجعي
 (وعندهما يتعلق
 الاصل أيضا) أي في
 أنت طالق كيف شئت
 يتعلق أصل الطلاق
 أي وقوع الطلاق أيضا
 بمشيتها (فعندهما مالا
 يقبل الاشارة) أي
 مالا يكون من قبيل
 المسوات (غاله
 وأصله سواء) أظن ان
 هذا مبني على امتناع
 قيام العرض بالعرض فان
 العرض الاول ليس
 محلا للعرض الثاني بل
 كلاهما محالان في الجسم
 وليس أحدهما أولى
 بكونه أصلا ولا محلا
 والاخر بكونه فرعاً
 وحالاً فيما نحن فيه
 لانقول ان الطلاق أصل
 والكيفية عرض قائم
 به وان الاصل موجود
 بدون الفرع بل هما
 سواء في الاصلية
 والفرعية لكن
 لانفكاك لاحدهما
 عن الاخر اذا الطلاق
 لا يوجد الا وأن يكون
 رجعيًا أو بائناً فادان
 أحدهما بمشيتها
 يتعلق

فالكيفية مقوضة اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على نفوذ الاحوال والصفات دون الاصل
 ففي العتق وغير المدخولة لا مشيئة بعد وقوع الاصل في العتق ونفوذ في المدخولة يكون النفوذ
 اليها بان تجعلها بائنة أو تلتاها مع هذا النفوذ لان الطلاق قد يكون رجعيًا فيصير بائناً متى العدة
 وقد يكون واحداً فيصير ثلاثاً فيصير اثنين اليه وحينئذ نصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك في الجملة صار
 النفوذ يرض الى مشيتها وأما نفوذ الاصل في هو طلق نفسه كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من
 لفظ طلق وكيف بقيد نفوذ الاوصاف وعندهما يتعلق الاصل أيضا بالمشيئة لانه فوض اليها كل حال
 حتى الرجعية فيلزم نفوذ نفس الطلاق ضرورة أنه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من
 الاوصاف كما لو اتى مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الاية انه انكار للاصل الكفر بانكار احواله
 ضرورة انه لا ينفك عن حال وتخصيق كلامهما على ما ذكره القوم أن مالا يكون محسوسا كالتصرفات
 الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها غاله وأصله سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا
 كان معرفة وجوده بآثاره وأوصافه فاقتضت معرفة ثبوته الى معرفة أثره ووصفه كثبوت المالك في
 البيع والحل في النكاح والوصف مفترقا ايضا الى الاصل فاستوى ما وصار تعليق الوصف لتعليق الاصل وأما
 ما ظنه المصنف من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض فقيه نظر أما أولا فلانه لاجه تخصيص
 ذلك بما ليس محسوسا وأما ثانيا فلان الاصل فيما ليس محسوسا لا يلزم أن يكون عرضا ويمكن دفعهما

يعطى لما قبله حكم قبله ولعل هذا هو السر فيما اختاره الامامان والجواب بأن الفيد المستفاد من
 كلمة كيف لا يغير الاصل لانها انما تدل على نفوذ الاحوال والصفات دون الاصل فكأنه
 لو لم يذكر كلمة كيف في قوله أنت طالق كيف شئت لم يدخل بها يقع الطلاق الرجعي وبعدها لا يتعين
 ذلك وهو ظاهر (قول المصنف ان لم ينزل الزوج وان نوى الخ) ههنا سؤال مشهور وهو ان المعقول أن
 لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها وجب أن تستقل بانبات ما فوض اليها اعتبارا لثبوت
 النفوذات فانظروا ما روى عن أبي بكر الرازي والطحاوي من ان نية الزوج ليست بشرط ولها أن
 تجعل الطلاق بائنا أو تلتاها في قول أبي حنيفة رحمه الله قال صاحب النهاية ناقلا عن الفوائد الطهيري
 وقد راجعت المعقول في جواب هذا الاشكال فمأقرع سمعي جوابه فيصعب التعويل على ما ذكره الطحاوي
 وأجاب عنه الشيخ أكمل الدين في شرح البرزوي بالفرق بين هذا النفوذ وعامة النفوذات لان
 المفوض ههنا متنوع بين البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين أحدهما بخلافها (قوله وصار تعليق
 الوصف لتعليق الاصل) فيه بحث من وجهين الاول انما قلنا ان تعليق الاصل لتعليق التابع لكن كل من
 الاصل والوصف ههنا أصل من وجه تابع من آخر كما بينه فاعلم ان تعليق الوصف لتعليق الاصل
 لو كان يلزم من تعليق أحد الاصلين تعليق الاصل الاخر فلا بد من بيان الملازمة اللهم الا أن يقال لما
 كان كل منهما أصلا وتابعا من وجهين صار بمنزلة المتضابيين واذا علق أحدهما بشي لا بد أن يتعلق الاخر
 به ضرورة انه تابع له الثاني ما ذكره أكمل الدين في شرح البرزوي وهو ان الاستواء من جهة لو أوجب
 كون تعليق أحد المستويين تعليقا للآخر لزم انتفاء الفاسد على مذهبننا والملازم باطل لان الاحكام
 عندنا تنقسم الى جائز وفاسد باطل بيان الملازمة ان الربا مثلا وسائر البياعات الفاسدة مشروعة
 بأصلها غير مشروعة بصفة ههنا بالاتفاق وهي مما لا يقبل الاشارة حاسا ولو كان ما ذكرتم صحيحا لكان
 الاصل فيه مثل الوصف والوصف غير مشروع فيكون باطلا لافاسد أو لكان الوصف مثل الاصل

بلامر به فكيف يعطى لما قبله حكم قبله ولعل هذا هو السر فيما اختاره الامامان قال

بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة وأما الثالث فلانه لما ثبت عدم انفكاك أحدهما عن الآخر لزم من تعلق أحدهما بالمشيئة تعلق الآخر بها سواء قام أحدهما بالآخر أو قاما بشئ آخر فلا يدخل الامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك وأما رابعه فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها وانما تعلق بمشيتها انما هو بخصوص الكيفية ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشيئة لزم تعلقه بها ضرورة (قوله فصل) قد سبق تفسير الصريح والكتابة فهذا بيان حكمهما فالصريح لا يحتاج الى التنية يعني ان الحكم الشرعي بتعلق بنفس الكلام أرادته أو لم يرده حتى لو أراد أن يقول سبحان الله تجرى على لسانه أنت طالق أو أنت حريق الطلاق أو العتاق نعم لو أراد في أنت طالق رفع حقيقة القيد بصدق ديانته لا قضاء والكتابة تحتاج الى التنية أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه (قوله ولا يستأثرها) أي لفظا المراد بالكتابة وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد انفك في الا اذا صرح بنسبته الى الزمان مثل زنت أو أنت زان بخلاف ما عت فلانه أرواقتها أو وطنها وكذا اذا أقر على نفسه بما يجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يجب بالتعريض وهو ان يذكري شيئا لم يبدل به على شيء لم يذكروه كما يقول المحتاج للمعتاد اليه جنونك لاسم عليك وأنظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض أي جانب يدل على المقصود فاذا قال استأثر بها زان تعريضاً بان الخطاب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكتابة يكون مسبوقا لموسوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه توصلنا بذلك الى نفي الاسلام عن المؤذي (قوله قالوا وكتابات الطلاق) مثل أنت بائن أنت بنته أو بنسلة أنت حرام يطلق عليها لفظ الكتابة بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكتابة ما استتار المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل واحد من أهل اللسان لكنها شابت الكتابة من جهة الابهام فجماعتها تتصل بهذه الالفاظ وتعمل فيه مثل البائن المعلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوسيلة وهي متنوعة أنواعا مختلفة كوسيلة النكاح وغيره فاستتار المراد

ما يندرى بالشبهات فلا يحد بالتعريض نحو لست أنا بزنان قالوا وكتابات الطلاق تطلق عليها مجازا لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيها يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن أي شئ عن النكاح أو عن غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح (تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كتابة حقيقة نطق رغبة لا تم فسر وهما بما يستتر منه المراد والمراد المستتر ههنا الطلاق فيصير كقوله أنت طالق اعلم أن علماء ناسخهم الله لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله أنت بائن وأمثاله بناء على ان موجب الكلام هو البينونة وقد ورد عليهم ان هذه الالفاظ كتابات عندكم والكتابة هي ما استتار المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب أن يقع بها الرجم كما في أنت طالق فأجاب مشايخنا بان اطلاق لفظ الكتابة على هذه الالفاظ بطريق المجاز كاذكر في المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام هو البينونة وهذا بناء على تفسير الكتابة عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان ثبت المدعى وهو البينونة ولا يحتاج في الجواب الى هذا التكلف

فيكون الربا جائزا لا فاسدا وليس كذلك بالاجماع (قوله وأما الثالث الخ) فديجاب عنه بأننا لانسلم ان ثبوت عدم الانفكاك بموجب استتار تعلق أحدهما بالمشيئة تعلق الآخر بها لواز أن يتعلق أحدهما بهادون الآخر مثلا اذا قال الزوج أوقعت طلاقك وفوضت كيفية أي كونه رجعا وبائنا الى مشيئتكم والكيفية تتعلق بمشيتها دون الطلاق وانما ينشأ هذا الوهم من ايهام تعلق قول المصنف فاذا تعلق أحدهما بعدم الانفكاك وليس كذلك بل هو متعلق بقوله بل هما سواء في الاصلية والفرعية ومعنى المساواة امتناع قيام العرض بالعرض وأنت خبير بأن التقريع اذا تعلق بقوله بل هما سواء لزم ثبوت المغوية في قوله لكن لان انفكاك الخ قنأ مل (قوله وأما رابع الخ) هذا الاعتراض انما هو على قول المصنف لكن لان انفكاك الخ يمكن قول الشارح وأما ما ظنه المصنف من اشتاء ذلك على قيام العرض بالعرض مقتصر عليه لا يتعدى عن تكلف ثم انه انما يتوهم وروده لو تعلق قول المصنف فاذا تعلق الخ بقوله لكن لان انفكاك وأما اذا تعلق بقوله بل هما سواء فلا وفي بعض نسخ الشرح بعد الاعتراض الرابع هكذا ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية تما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشيئة لزم تعلقه بها ضرورة (قوله قد سبق تفسير الصريح) وهو ما ظهر المراد منه والكتابة وهي ما استتار المراد منها ولا يفهم الا بقرينه وكل منها أعم من أن يكون حقيقة أو مجازا (قوله يعني ان الحكم الشرعي الخ) فيه بحث وهو ان الحكم المذكور للصريح انما يظهر في الثلاثة الذين جدهن جدهن لهن جسدوهي الطلاق والعتاق والرغبة لاني الجيع حتى ان البيع بالتبئنة اذا ثبت باتفاقها أو بالنسبة بصدق مدعيه قضاء وهذا بناء على تفسير الكتابة عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان ثبت المدعى وهو البينونة ولا يحتاج في الجواب الى هذا التكلف

لانهم اعندهم ان يذكروا لفظه بقصد معناه معنى ثان ملزوم له فـ يراد بالباين معناه ثم ينتقل منه بنيته الى الطلاق فتطلق على صفة البيئونة لانه اريد به الطلاق ينصل هذا بقوله فيراد بالباين معناه

يمكننا فلان يبقى الجمين على ما اعتقدت ام في مسألة قتل الميت وقلب الحجر فالجين قد اعتقدت ابتداء على القدرة في الجملة لا على الامكان الظاهر ولا يعتقد الجين على ما يخالفه الله في الكوز كما اعتقدت على حياة يحدتها الله تعالى في الشخص بعد ما خلف مع العلم بعونه لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت الجين ولا يقدر لا شرب الماء الذي في الكوز ان خلقه الله تعالى كما يقدر لاقتل الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء الذي في الكوز وقت الجين اشارة الى الوجود لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضى عدمه فيلزم انصاف الشيء بالوجود والعدم ليس بشئ فانه مع مخالفتها في الهداية والكافي والنهاية وغيرها من كتب الحنيفة في جعلهم مسألة الكوز وقد اريد من مائه من الماء مثل مسألة مس السما وقلب الحجر ظاهر الفساد اذ لا فرق بين الصورتين

لا في نفسه بل باعتبار ايهام المحل الذي يظهر اثر البيئونة فيه فاستعيرت لها اللفظة الكتابية واحتاجت الى التنية ليزول ايهام المحل وتعين البيئونة عن وصلة التسكاح ويقع البلاغ البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل أنت باين كناية عن أنت طالني حتى يلزم كون الواقع رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستثناة فهذا لا ينافي الكتابية واستثناؤها من المتكلم بها ظاهر وكافي جميع الكتابيات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها اظاهر لا استثنائه فيمنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بأنهم من جهة المحل المهمة مستثناة ولم يفسر والكتابة الابعاستثمنه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل أو غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل انه جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغريب المتعارف كناية لمجرد استئثار المراد فلهذا قال المصنف انهم لم يفسروا الكناية بما فسر به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكتابة عند علماء البيان أن يذكروا لفظه ويراد معناه لكن لا لانه بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول التجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالباين معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة تنية المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البيئونة ولا يكون أنت باين بمنزلة أنت طالني على ما هو شأن المجاز بل يلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جوار ارادة المعنى الحقيقي فلا يتأني ذلك لا يقال اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والباين ليس بلازم للطلاق بل هو اذ ان يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوم له لان البيئونة قد تكون من غير وصلة التسكاح لانه يقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورد به وقد يحصل الانتقال عنه بواسطة

(قوله واحتاجت الى التنية الخ) يعني انهما وان كانت صريحة الا انها اشبهت الكتابية من حيث ايهام المحل فاحتاجت الى التنية لذلك وهذا اندفع ما يتوهم من ان هذه الالفاظ لما لم تكن كنايةات حقيقية كانت صريحة فينبغي ان لا يحتاج الى التنية كما هو حكم الصريح (قوله حتى يلزم كون الواقع رجعيا) كما قال الشافعي اذ لا يقع بالفاظ الكتابية عنده الا رجعي هذا ويمكن ان يجاب عن أصل السؤال أعني لزوم كون الواقع بالفاظ الكتابية رجعيا بعد تسليم ان الكناية حقيقة في هذه الالفاظ بان يمنع ان المراد المستتر هو الطلاق حتى يلزم ان يكون رجعيا بل بيئونة وصلة التسكاح ولا سلم انما تعين طلاقا رجعيا (قوله الابعاستثمنه المراد) فهذه الالفاظ على هذا التفسير كنايةات مصطلحة عندهم فينبغي أن أصل السؤال ويندفع الجواب (قوله ولم يشترطوا الخ) حتى يندفع السؤال المتذكور أعني لزوم وقوع الرجعي بها بان اللازم أعني البيئونة مرادة أيضا فلذا يقع البائن (قوله فلا يتأني ذلك الخ) اذا البيئونة واقعة قطعاً وجواز ارادتها لا يستلزم وقوعها (قوله لا يقال اللازم الخ) حاصله انه يجب في الكناية المصطلحة كون

(ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها الخ) أقول اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ الكناية بائن عندنا وعند الشافعي لا يقع بها الا رجعي لانها كنايةات عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كافي الصريح لان الكناية لا تفيده الا بما يفيد المكنى عنه وأجاب مشايخنا بما نقله الشارح رحمه الله تعالى لكن رد عليه اعتراضه بل الجواب انما هي كنايةات عن الطلاق فان نسبة الكناية الى الطلاق كقولهم كنايةات الطلاق أو كنايةات عن الطلاق مجازية لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرق بطريق الطلاق وان كانت تلك الالفاظ في أنفسها كنايةات حقيقية لاستئثار المراد بها وهذا قد في مرقاة الوصول ونسبة الكناية الى الطلاق مجازية وان كانت الالفاظ

الاقراء فاذا نواه اقتصى
الطلاق ان كان بعد
الدخول وان كان قبله
يثبت بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب
ويرد عليه ان المسبب
انما يطلق على السبب اذا
كان المسبب مقصودا منه
وهنا ليس كذلك

أسلا لانه كالا يكون الماء
على تقدير الخلق هو الماء
الذي في الكوز ووقت
اليمين كذلك لا يكون على
تقدير احدث الحياة في
الشخص الحياة التي كان
عليها وقت اليمين وقد
ذكر في النظم انه فيما
اذ لم يعلم انه لا ماء فيه فان
علم فيصنث بالانفاق ولا
نسلم ان الاشارة الى الماء
بل هي الى الكوز وأما
الاشارة التي تتضمنها
المعرفة فلا نسلم ان مفادها
معهودية هذا الماء
الخاص بل معهودية
مطلق الماء فان الاشارة
فيه الى ما يعرفه كل أحد
من ان معنى الماء ما هو
مسن بين الاجناس وهو
لا يقتضى الوجود في
الكوز في هذا الوقت
لا يقال ان وضع المسئلة
في الهداية وفي غيرها
تحقق الارادة بعد زمان
يفسح فيه من الشرب
لان اليمين تنعقد لسبب
فبستثنى منه زمان

قرينة من عرف أو دلالة حال أو نحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا يخفى في
انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوتها في الواقع حتى ان قولنا لو لم يزل التجاد
كناية عن طول القامة أو كثر الرماذ كناية عن كونه مضيا فالايوب يجب ثبوت طول القامة أو كثرة الرماذ
فمن أين يلزم الطلاق بصفة البيئونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه
الاقاظ ليست بكايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى معنى آخر فان
المراد بها البيئونة والحرمة وانقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار (قوله الاقنى
اعندى) أي تطلق بصفة البيئونة في الكنايات الاقنى اعندى واستبرئى رحمت وأنت واحدة فان الواقع بها
رجعي وظاهر كلامه ان هذه الثلاث كايات بتفسير علماء البيان بناء على انه أردها معانيها المنتقل
منها الى الطلاق الملزوم الا انها الادلالية في معانيها على البيئونة بخلاف لفظ بائن وحرام وشع وتله وبيان
اللزوم ان قوله اعندى يحتمل عدى الدراهم أو الدنانير أو نعم الله عليك أو ما بعد من الاقراء والمراد مستتر
فاذا نوى ما بعد من الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضى سابقه
الطلاق صحبا للامر والضرورة ترتفع باثبات ودرجعي فلا يسهل ان الزائد في هذا تنبيه على ان الملزوم
المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعندى بعد
الدخول بها وأما اذا قال ذلك قبل الدخول فما لا وجه للاقتضاء و ارادة حقيقة الامر بعد الاقراء ينتقل
منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول به الايوجب العدة فيصير قوله اعندى مجازا عن كوني طالقا
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب العدة ولا يحمل مجازا عن طلق اذ
لا يقع به طلاق ولا عن أنت طالق أو طلقك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز
ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما عذر ذلك جعل مجازا وأما بتفسير علماء الاصول فهو كناية
عن التقديرين لاستتار المراد به ثم أورد على التعبير عن الطلاق بالا عند مجازا بطريق اطلاق اسم
المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب بصير بمنزلة علة غائية فتتحقق اصالته

المعنى الحقيقي لازما ولو ما ملزوما معا وكلا الامر من منتف ههنا فلا يكون كناية مصطلحا عليها (قوله وههنا
بحث) يمكن أن يجاب عنه بأن يقال ابتداء البائن انما يكون كناية عن الطلاق الملزوم للبيئونة لان
مطلق الطلاق ملزم للبيئونة لا يتبعه لها فثبت به الطلاق بصفة البيئونة (قوله وهو انه لو سلم) اشارة الى
المنع بناء على مذهب البعض وهو الاكتفاء بجواز ارادة المعنى الحقيقي كما سبق (قوله ولا يرجع اليه
الصدق والكذب) قيل عليه كلامنا في الانشاء والاحتمال للصدق والكذب فيه فعدم رجوعها الى
الموضوع له في الانشاء لا يدل على عدم ارادته فيه وجوابه ظاهر لان الشارع لم يجعل عدم رجوع الصدق
والكذب اليه في الانشاء دليلا على عدم كونه المعنى الحقيقي مقصودا فيه بل معنى كلامه ان عدم كون
الموضوع له مقصودا في مطلق الكناية محقق عندهم مطور في الكتب ولذا يرجع الصدق والكذب
في الاخبار وهذا كلام صحيح لا غبار عليه (قوله وظاهر كلامه الخ) لانه صرح بأن قوله الاقنى اعندى
استثناء من قوله بطلن وهو منفرع ظاهر اعلى قوله فيراد بالبائن معناه الخ وانه قال ظاهر الاحتمال كونه
منفردا على قوله وبيّن بموجب الكلام الا انه ليس بظاهر (قوله قد يكون لازما متقدما) وأما قوله فيما
تقدم المراد باللازم ما هو بمنزلة تابع الشيء فمعناه التابع بحسب الصدق ولا يتأني التقديم بحسب الوجود
(قوله لان طلاق غير المدخول به الايوجب العدة) فيه بحث لان الكناية لا تتوقف على جواز المعنى

كنايات حقيقة

تحققه والممنوع فيما أرى من غير فصل لانا نقول هذا تفسير للمسئلة على خلاف نخرج الفقهاء ما هم لم يعرفوا بين الصور بين اذ جمع الماء

زوجا آخر فإذا نوى
اقتضى الطلاق كما مر
(وكذا أنت واحدة)
لا يتحمل الطلاق إذا
نوى يقع بها الرجعي
ولا تبين لعدم دلالة
على البيونة (التقسيم)
الثالث في فهور المعنى
وخفائه اللفظ اذا ظهر
منه المراد يسمى ظاهرا
بالنسبة اليه

المشهور فيمكن وانما
لا يبحث فيما اذا حلف
لا يركب هذه الدابة وهو
راكبها فنزل من ساعته
لان تحقق المكث بدون
الزمان غير ممكن ولو مكث
برهة بعد الحلف يبحث
هكذا وانما لا يبحث في
المؤقت أي فيما قال والله
لا شر من ماء هذا الكوز
اليوم فأرى بق قبل الليل
لان السير في المؤقت انما
يجب في الجزء الاخير من
الوقت وعند ذلك
لا يتصور البر لا نقض
الوقت المعين محال للرفه
لامتناع اعادة الوقت
المتعين طرف البر لا امتناع
اعادة المهراق فانه لم يعدم
بعينه بل نشف في الارض
فانما غير مستحيلة حقيقة
بل عادة هذا وبالجملة انه اذا
لم يكن في الكوز ماء
لا يبحث مطلقا عندهما
خلاف الا في يوسف رحمه
الله واذا كان فيسه ماء
فأرى بق من يومه كذلك الخلاق في المؤقت ويبحث بانفاق الاغمة الثلاثة في المطلق خلاه لفر رحمه الله

على ما مر في باب الهجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد وأجيب بان الشرط في اطلاق
اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه أيضا كاختصاص الفعل
بالارادة والتجر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرطا بطريق الاصل المختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا
بطريق التبعية والشبه كالقوت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيره اذ يقال ان اعتدي من
باب الاضمار أي مطلقا فاعتدي أو اعتدي لاني مطلقا في المدخول بها ثبت الطلاق وتجب العدة وفي
غيرها ثبت الطلاق عملا بنبته ولا تجب العدة (قوله وكذا) أي مثل اعتدي استبرئ لانه نفس بيله
وتوضيح لما هو المقصود من العدة أعني طلب برائة الرحم من الحمل الا انه يحتمل أن يكون للوطء وطلب
الولود أن يكون لتتزوج بزواج آخر اذا نوى ذلك ثبت الطلاق اقتضا والمباحث المذكورة في اعتدي
آتية ههنا (قوله وكذا أنت واحدة) مر فوعه أو منصوبة أو موقوفة يحتمل أن يراد أنت واحدة في
قولك أو واحدة النساء في الجمال أو منفردة عندى ليس لي غيرك أو تطليقة واحدة على انها وصف
للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة أنت طالق طليقة واحدة ولا دلالة على البيونة في الصور الثلاث
فيقع الرجعي ولا يبحث في علمان قوله أنت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من
قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد به (قوله التقسيم الثالث) لفظ باعتبار ظهور المعنى
عنه وخفائه ومراتب الظهور والظهور باعتبار الظهور ينصرف في أربعة أقسام اظهور والنص والمفسر
والحكم وظاهر كلامه مشعر بأن المعبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له أولا وفي النص
كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتأويل أولا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص
والتأويل سواء احتمل النسخ أولا وفي الحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا هو الموافق لكلام
المتقدمين وقد مثلوا للظاهر نحو ما أيها الناس اتقوا ربكم الآية ونحو الآية والاساق والاساق
والسارقة الآية فتكون الاربعة أقساما متميزة بحسب المفهوم واعتبار الطبيعة متداخلة بحسب
الوجود الا ان المشهور بين المتأخرين انها أقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا

الحقيقي بل نصح حيث يمنع كما مر منه تحقيقه (قوله وأجيب بأن الشرط الخ) هذا الجواب يصلح جوابا
عن طرف عامة الفقهاء المنكتمين في اطلاق اسم المسبب على السبب بالاختصاص المذكور لانه بعضهم
القائلين بالقاعدة التي ذكرها المصنف في بحث الهجاز ولا يحدو راذ ليس في كلام الشارح ما يدل على ان
الجواب يتم على جميع الاقوال وقد أجيب أيضا بأن المراد من السبب العلة مطلقا كما يقال النكاح سبب
للعمل والطلاق علة لوجوب العدة شرطا كإذهب الفقهاء والدخول شرط فلا يرتد تخلف الحكم عنه في غير
المدخول بها واستعارة الحكم لعله يتجاوز مطلقا (قوله مختص بالطلاق لا يوجد في غيره) فوجه الاختصاص
المجوز للاستعارة هكذا أجاب الامام حافظ الدين وصاحب كشف المنار وهذا حق على مذهب الامام أبي
حنيفة رحمه الله حيث جعل لهما خلقا عن الحقيقة في التكلم أما على مذهب صاحبيه حيث جعله خلقا
عنه في الحكم فلا يتم اذ هذا الكلام لا ينعقد بحكم الاصل اذ لا يتصور وجوب العدة قبل الدخول فلا يصلح
أن يكون خلقا عنه كافي عين الغموس فانها المالم ينعقد الايجاب بحكم الاصل وهو البرلم ننعقد الايجاب
الخلق عنه وهو الكفارة وكافي عبدا كبرستا قال هذا ابني كذا في شرح البدعي للاصفهاني (قوله
مر فوعه أو منصوبة أو موقوفة) هذا هو الصحيح وعليه عامة المشايخ وقيل انما يقع الطلاق اذا قال واحدة
بالنصب حتى يكون نعتا للمصدر محذوف وأما اذا قال واحدة بالرفع لا يقع شيء وان نوى وان لم يصر
واحدة يحتاج الى النسبة كذا في الكافي (قوله وقد مثلوا للظاهر الخ) يعني مثلوا بالآيات المذكورة
مع كونها مسوقة لايجاب بمعنى بقصدتها فلو كان عدم السوق شرطا في الظاهر لما صح اعتبارهم بهذه

للمعنى الذى يجعل ظاهره وفي النص احتمال التخصيص والتأويل أى أحدهما والأفلا يكون شئ
من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسببى من كلام المصنف ما يدل على هذا (قوله ثم ان زاد
الوضوح) أى صريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور
في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور (قوله بان سبق الكلام له) دال على ان زيادة
الوضوح في النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شئ وسوقه له شئ آخر غير لازم
للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من أصصت الشئ رفته ونصصت الالابة
استخرجت منها بانكشاف سيرها فوق سيرها المعتاد (قوله حتى سباب التأويل) من أوات الشئ صرفته
ورجعته وهو انكشاف اعتبار دليل بصير المعنى به أغلب على الثان من المعنى الظاهر والتفسير بالغة

الآيات (قوله أى أحدهما) على سبيل منع الحلو ولو اکتفى باحتمال التأويل الكفى (قوله فلا يكون
شئ من الخاص نصا) لان الخاص لا يحتمل التخصيص أيضا أصلا (قوله ما يدل على هذا) أى على
كون الاقسام متباينة حيث قال في الاعتراض على كلام القوم المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له
(قوله لان الوضوح فوق الظهور) اعترض عليه بأنه لا يجوز ان يكون المراد بالوضوح ههنا ما فوق
الظهور ولا يلزم أن يوجد واسطة بين الظاهر والنص لم يسم شئ من الاشياء وهو ما وضع المراد به ولم
يرد بان سبق الكلام لاجله والجواب ان الزيادة ههنا هي الزيادة التي في قولهم زاد الدينار على الدرهم
لاني في قولهم زاد الدرهم كما سمعت من الاستاذ وهذا يدفع أيضا الاعتراض بأن الزيادة لما قيدت
بكون سوق الكلام له استوى ذكر الوضوح والظهور (قوله دال على ان زيادة الوضوح الخ) رده
صاحب الكشف حيث قال وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين
قوله تعالى وأنتك هو الاى منكم مع كونه مسوقا في اطلاق الشكاح و بين قوله تعالى فانكسروا ما طاب لكم
مع كونه غير مسوق فيه فرقى في فهم المراد للامع وان كان يجوز أن تثبت لاحدهما السوق قوة تصلح
للترجيح عند التعارض بل الازدياد بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرب نسبة تاطقة تنضم اليه
سابقا أو سابقا يدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق وفيه بحث أما أول فلان قرينة السوق تمنع
احتمال غير السوق له فبراد به السوق له وضوحا وأما ثانيا فلان القرينة لا تختص بالنطقية فلعلمها
حالية وأما ثالثا فلان ما ازاد وضوحا ما انفهم معنى آخر وهو تمام المراد لا مفهوم الظاهر كما هو الظاهر
من تعريف النص (قوله من أوات الشئ صرفته) ان كان التأويل من الاول بمعنى الانصراف

قال (وفي النص احتمال التخصيص والتأويل) أقول أى احتمال التخصيص ان كان تاما واحتمال
التأويل ان كان خاصا (قوله أى أحدهما) يعنى على سبيل منع الحلو دون منع الجمع فان احتمال التأويل
والتخصيص ربما يجتمعان في العام (قوله والا) أى ان لم يفسر بأحدهما بل اعتبر التخصيص والتأويل
معاني النص شئ من الخاص نصا لان الخاص لا يحتمل التخصيص قال (وسببى من كلام المصنف
ما يدل على هذا) أقول أى على كون الاقسام متباينة حيث قال في الاعتراض على كلام القوم المفسر
قابل للنسخ والمحكم غير قابل له قال (أى صريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح
فوق الظهور) أقول فيه بحث لان الزيادة لما قيدت بكون سوق الكلام له استوى ذكر الظهور
والوضوح فالوجه أن يقتصر على الدليل الثاني قال (قوله بان سبق الكلام له دال على ان زيادة الوضوح
الخ) أقول ذهب بعض الاصحاب الى أن ازدياد وضوح لنص على الظاهر بمجرد السوق فانما اذ اقلت
رايت فلان حين بان في القوم كان قولك بان في القوم ظاهرا في معنى القوم لكونه غير متصود بالسوق ولو
قبل ابتدا بان في القوم كان نصا في معنى القوم لكونه مفسودا بالسوق وبعضهم الى أن ازدياده عليه بأن

لانه يستعمل عادة فأشبهه
المستعمل حقيقة فلا ينعقد
اليمين وأوجب بأن البر
منصور حقيقة باعادة الماء
الذى أرى في معتد عيونه ثم
يبحث بحكم العجز الثابت
عادة كما اذا مات الخائف
فانه يبحث مع احتمال
اعادة الحياة (قوله فيجعل
اقرار مجازا عن الحسرة
من بين الملك) لانه غير
مستعمل فيعتق عليه
قضاء مؤاخذه له باقراره
وان لم يسبق منه اعتناق
وارادة الشفقة والتكريم
والحرمة بعبادة غاية
البعده لدرجة استعماله
فيها الا يجعل اللفظ عليها
مع امكان ارادة غيرها
على أن الفائدة الشرعية
أولى بالاعتبار فتكون
هي المتعينة ولا يرد عليه
هذا أخى لانه مشترك بين
المشارك في النسب
والدين والقبيلة قال الله
تعالى واذكرا ما عادوا الى
عمود أباهم سالحا وقال
انما المؤمنون اخوة وقال
أوجب أحدكم أن يأكل
لحم أخيه ميتا وحكم
المشترك التوقف على
القرينة حتى لو قال من
أبى أو أمى عتقني على أن
العتق رواية الحسن عن
أبي حنيفة رحمه الله
وقواه بعض المحققين
(قوله فان الاستعارة)

الحل والحرم سنة نص في
التفرقة بينهما أي بين
البيع والربا لانه في
جواب الكفار عن قولهم
انما البيع مثل الربا
(وقوله تعالى منى وثلاث
ورباع ظاهر في الحل نص
في العدد) لان الحل قد علم
من غير هذه الآية ولانه
اذا ورد الامر بشئ مقيد
ولا يكون ذلك الشئ
واجبا فالمقصود اثبات
هذا القيد وقوله عليه
الصلاة والسلام بيعوا
سوا بسوا (ونظير
المفسر قوله تعالى فيسجد
الملائكة كلهم اجمعون
وقوله تعالى فاتوا
المشركين كافة والحكم
قوله تعالى ان الله بكل
شئ عليم وقوله عليه
الصلاة والسلام الجهاد
ماض الى يوم القيامة)

ان جعل فيه لفظ الاسد
على ان لافراده قسمين
متعارف بصديق عليه
اللفظ حقيقة وغير
متعارف بصديق
عليه مجازا بتوسط هذه
الاستعارة على ما هو
الراجح عند البيانين وما
في التلويح من ان هذا
ميل الى المذهب المرجوح
في تحقيق الاستعارة وهو
انه ليس بجاز فوسى بل
بجواز عقلي حيث جعل
ما ليس باسدا واسدا وجعل

المفسر وهو الكشف في راديه كشف لاشبهه فيه وهو القطع بالمراد لهذا بحرم التفسير بالرأي دون
التأويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر
يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد أصلا (قوله
ثم ان زاد) أي الوضوح حتى سد احتمال النسخ أيضا كما سد احتمال التخصيص والتأويل والمراد نسخ
المعنى اذ الحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الخبث
والطائض يسمى محكما من أحكام الشئ أي أنتهت و بنا محكم مأمون الانتفاض وقيل من أحكام
فلان ما منعه فالحكم يمنع من التخصيص والتأويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر غير الاسلام
في الحكم زيادة القوة لازيادة الوضوح حيث فان فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال
النسخ وأيضا اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل انفسه إلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم
يزداد قوة بواطة نأ كيدونا أي يبدد دفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في
النص وهو ان يكون موقفا للمراد ولم يبينه في المفسر والحكم لانه قد يكون بوجه مختلفة كما اذا كان
الكلام في نفسه مما لا يحتمل التأويل ولا النسخ أو لفظه قول أو فعل قاطع لاحتمال التأويل أو اقترن به
ما يمنع التخصيص أو يقيد الدوام والتأيد (قوله كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا) مثال للظاهر
والنص وإشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصافي معنى آخر فانه ظاهر
في حل البيع وحرمة الربا لانه موقوف للفرقة بينهما ردا على الكفرة القائمين بتماثلهما ثم أورد مثلا
آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكعوا مطاط لكم من النساء
منى وثلاث ورباع أي انكعوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين وثلاثا ثلاثا أو رباعا
فان لفظ انكعوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه موقوف لاثبات العدد فيكون نصافيه
باعتبار قوله منى وثلاث ورباع واستدل على كونه موقفا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد
علم من غير هذه الآية كقوله تعالى واحل لكم ما وراءكم فالحل على قصد فائدة جديدة أولى الا انه
يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك والثاني ان الامر اذا ورد بشئ مقيد تبدي لم يكن ذلك
الشئ واجبا فهو لا يثبت القيد كقوله عليه السلام بيعوا سوا بسوا وهذا يوافق ما قرره ائمة العربية من
ان الكلام اذا اشتمل على قيد راد على مجرد الاثبات والتقي فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق
الاثبات والتقي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشئ بكونه غير واجب احتراز عن مثل قوله عليه الصلاة

فالتضعف للتعدي وان كان من الاية والقوا نصرف فهو لتكثير وكلام الشاوخ ظاهر في الاول (قوله ولهذا
يحرم التفسير بالرأي) فيه اشارة الى معنى قوله عليه السلام من فسر القرآن برأيه فليتبوا مقعده من
النار فلا حاجة الى ما ارتكبه بعض السلف من انكار صحة الخبر لما وجدوا ما ظاهره مخالفا لما عليه عمل
الامة وقيل التفسير بالرأي ان يحتمل المراد على ما يراد بعقله بالتأمل فيه دون ان يتفحص عن ذلك
بالعرض على ما ظهر تأويله بالمسرفوع وبالمتواتر وقال قوم ذلك في المشابه الذي ليس للناس حاجة الى
معرفة ما فيه فيكون تفسيره نازلا منزلة المعالوفيه (قوله اذ ليس الامر للوجوب) حتى تكون الآية ظاهرة
في وجوب النكاح لاني حله (قوله متأخرة عن تلك الخ) فيه بحث اذا الظاهر ان الآية المذكورة ظاهرة
بفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بدليل قطعي ينضم اليه سابقا أو سابقا يدل على ان قصد المتكلم ذلك
المعنى بالسوق كالتفرقة بين البيع والربا لم يفهم من ظاهر الكلام بل سابقه وهو قوله تعالى ذلك ما هم
قالوا انما البيع مثل الربا يعرف ان الغرض اثبات التفرقة بينهما وان تقدير الكلام واحل الله البيع
وحرم الربا يفتانلان ولم يعرف هذا دون تلك القرينة فاغتنار المصنف الاول وان اختار صاحب

والسلام أذاع عن كل حروبه المحدث (قوله النظيران الاولان) أورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فوجد الملائكة كلهم أجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شيء عليم وللمفسر في التمثيل مما نظر لانه ان اشترط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأيد كافي قوله عليه السلام الجهاد ما من الى يوم القيامة فليس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكماً وان اذعنا ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يتحمل التبدل اولم بشرط شيء من الامر من على التعيين بل ار يد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه أو باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فوجد الملائكة كلهم أجمعون أيضاً محكم لان اخبار الله تعالى لا يتحمل النسخ لتعالبه عن الكذب والغلط ومبني هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعه واشترط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله تعالى الملائكة كلهم أجمعون من غير نظري قوله فوجدوا الاقسام الاربعه متحققة في هذه الآية فان الملائكة جميع ظاهري العموم وقوله كلهم أجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسراً وقوله فوجدوا اخبار لا يتحمل النسخ فيكون محكماً وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم لقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اشترط في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاماً مفسداً للمحكم واعتبر من أيضاً بان قوله تعالى فوجدوا الملائكة كلهم أجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملاً للتخصيص وأجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعدم ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية وله ما يقتضيه الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ما مر ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تعالى فانوا المشركين كافة أيضاً لا يتحمل النسخ لان نطاق الوحي فلا يكون مفسراً قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي وأما بعده فلا شيء من القرآن يتحمل النسخ ومنه يسهى محكماً لغيره يشتمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم (قوله والكل) أي الظاهر والنص

في حل النكاح سواء كانت متاحة عن تلك الاية أم لا أما على الاول فظاهر وأما على الثاني فتلاه لو كان نصابه لزم انكار في الآية الثانية لانهما مسوقه ايضاً حينئذ لبيان حل النكاح الا ان يوجد فيها قيداً قد تكون مسوقه لاجلها فليبدأ (قوله فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فوجدوا الملائكة كلهم أجمعون) فيه بحث وهو ان الملائكة يتحمل العهد ونعيم هؤلاء المعهودين الذين منهم ابليس عليه اللعنة كما قال طائفة اهلهم غير المذكور وبين فمع هذا الاحتمال لا يصير مفسراً وعدم قرينة العهد مع انه الاصل عند الاصوليين ممنوع (قوله وان اشترط ان يكون ذلك الخ) لقائل ان يقول المراد هو الامر الثالث وهو عدم قبول النسخ اما بعد لفظ دال على الدوام واما من حيث مفهومه حينئذ يظهر الفرق بين الايتين وذلك لان مفهوم قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم لا يقبل الكذب والغلط وان قطعنا النظر عن كونه اخباراً لله تعالى لقيام البرهان العقلي على صحته بجملة قوله تعالى فوجدوا الملائكة كلهم أجمعون فان قطع النظر عن كونه اخباراً لله تعالى لا يجزم العقل بشيئته اللهم الا ان يقال هذا المعنى الخاص لا يفهم من اللفظ (قوله من غير نظري قوله تعالى فوجدوا) لا يقال ان قطع النظر عن قوله فوجدوا لا يكون الباقي مفسراً ضرورة انه يشتمل على الظاهر والنص ايضاً ومبني اعتراض المصنف على تباين الاقسام لا يتناول المفسر هو الملائكة مفيداً بقوله أجمعون فان لنص مفيد بقوله كلهم مع كونه ظاهرياً نفسه

وقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم في ذلك سواء لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس في الآية بين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان ارادوا بحسب محل الكلام أو أعم من كل واحد منهما فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كأن الاخبار بعلم الله لا يقبله فلاجل هذا أوردت مثالين في الحكم الشرعي لينظر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى فانوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد باب التخصيص لكنه يتحمل النسخ لكونه حكماً شرعياً وقوله عليه السلام الجهاد ما من الى يوم القيامة محكم لان قوله الى يوم القيامة سد باب النسخ (والكل) بوجوب الحكم لغوى مستعمل في غير ما وضع له ساقط لان الميل غير مسلم ولا يدل عليه كلامه بل قوله ثم توسط هذه الاستعارة باستعار لفظ الاستد بدل على خلافه ولا فرق بين

المذهبين باعتبار الوضع وعدمه لكونه مجازاً عالياً أو هو يؤول بالبداهة من ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به بان يجعل الرجل من افراد الاسد وذلك لا يقتضي كونه حقيقة على انه باقضي بكلامه هذا ما أثبتته في شرح التلخيص (قوله لا تجرى الاستعارة في الاعلام)

فشكل أو لابل تفهلا
فمجملا أو لا أصهلا

قبل فيه نظر لان العلم يدل على معناه العلي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخيلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد لان الشجاع بل عدم الجريان مبني على انه لا بد فيها من ادخال المشبه في جنس المشبه به يتعمل افراده فحين والعليسة تنافي بالنسبة واعتبار الافراد وردة السيد الشريف بأن تعرض القوم للجنس في بيان الاستعارة انما هو لكثرة وقوعها في الاجناس دون الامتناع بل عدم جريانها في الاعلام لان ميناها على المبالغة في حال المشبه بدعوى انه عين المشبه به وذلك انما يحصل اذا كان المشبه به مشهورا بوجه الشبه ولا شك ان الاجناس مشهورة بأوصاف لها حتى ان اسمائها يبنى حسن اوصافها اياها كما كاهل والاسسد واما الانجاس فعلمنا مشهور بأوصاف كذلك نجام في الجود جعل من له عابه الجود فحين ذلك البعض المعروف واخر غير

والمفسر والمحكم هو جب الحكم أي يثبت قطعا ويقيناً وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حتمية المراد لا يثبت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا فاطع اليقين وردبانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلامهم ما قد يقيد القطع وهو الاصل وقد يقيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد ما يعضده دليل (قوله الا انه يظهر التفاوت عند التعارض) فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهم ما والمحكم على الكل لان العمل بالوضع والاقوى أولى وأحرى ولان فيه جمع بين الدليلين بحمل الظاهر مشلا على احتمال الا ان الموافيق للنص مثله قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى وثلاث ور باع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تنوضا لكل صلاة نص في مدلوله بحمله التأويل بحمل الادم على انه التوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تنوضا لكل صلاة مفسر فيعمل به (قوله واذا خفي) أي المراد من اللفظ نفاذ ما لنفس اللفظ أو لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل أو لا الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل أو لا يدرك أصلا

وهذا بمنزلة قوله ما تسكروا ما طاب لكم الا يفتاه ظاهري نفسه نص باعتبار قيده (قوله والمحكم) لا يقال الحكم لذاته كيف يكون محكما لغيره الا يرى أن الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره لا ما نقول لا امتناع في تعدد العلل الشرعية واجبة معا على معلول واحد كما سيأتي في القياس ان شاء الله تعالى (قوله أي يثبت قطعا ويقينا) قبل لوجه لذكر اليقين في شرح قول المصنف والكل يوجب كما سيصرح به في آخر هذه المباحث فيقول التقسيم الرابع من أن الظاهر والنص يقيدان القطع دون اليقين والجواب ان المراد باليقين ههنا معنى القطع والمأينة التي توجد في اليقين أيضا وهي التي ليس فيها احتمال ناشئ عن دليل ويدل على استعمال اليقين لهذا المعنى سيأتي كلامه في الفصل الذي عهدنا لبيان حكم العام (قوله وعند البعض حكم الظاهر الخ) قبل لا تخالفه بين ما ذكره المصنف وبين ما ذكره هذا البعض اذ معنى قول المصنف ان الكل يوجب الحكم ان يوجب العمل لانه يحصل القطع واليقين ان المراد هو هذا وثبوت الحكم المنفي فيما نقل عن البعض معناه ثبوت ان الحكم هو هذا الا وجوب الحكم أي العمل (قوله جمع بين الدليلين بحمل اللفظ الخ) فيه بحث اول لاشان المراد بالجمع بين الدليلين الجمع بينهما بحمل كل منهما على معنى يحتمله في الجملة لا بالعمل بالظاهر والنص من حيث انهما ظاهري ونص مثلا لان كون الكلام مظاهر البس بالنسبة الى الاحتمال البعيد الذي حل الظاهر عليه عند تقديم النص بل بالنسبة الى المعنى الذي ظهر كونه مرادا فاذا قدم الظاهر على النص مثلا بان ابقى الظاهر على الظاهر وأول النص على النص لكان جمع بينهما بالمعنى الذي ذكره وان لم ينفق في حقه العمل بالنص من حيث انه نص لا يقال العكس أولى لقوة النص لا نقول حينئذ نذكر جمع الى الدليل الاول أعني قوله لان العمل بالوضع والاقوى أولى وأحرى (قوله اما لنفس اللفظ) جهيل ضمير لنفسه الى اللفظ بعدما جعل ضمير خفي الى المراد لان

التكشف الثاني قال (أي يثبت قطعا ويقينا) أقول لوجه لذكر اليقين في شرح قول المصنف رحمه الله والكل يوجب الحكم لان الظاهر والنص يقيدان القطع دون اليقين وقد صرح به المصنف رحمه الله في آخر هذه المباحث فيقول التقسيم الرابع من أن الظاهر والنص يقيدان القطع دون اليقين والجواب ان المراد باليقين ههنا معنى القطع والمأينة التي توجد في اليقين أيضا وهي التي ليس فيها احتمال ناشئ عن دليل ويدل على استعمال اليقين لهذا المعنى سيأتي كلامه في الفصل الذي عهدنا لبيان حكم العام (قوله وعند البعض حكم الظاهر الخ) قبل لا تخالفه بين ما ذكره المصنف وبين ما ذكره هذا البعض اذ معنى قول المصنف ان الكل يوجب الحكم ان يوجب العمل لانه يحصل القطع واليقين ان المراد هو هذا وثبوت الحكم المنفي فيما نقل عن البعض معناه ثبوت ان الحكم هو هذا الا وجوب الحكم أي العمل (قوله جمع بين الدليلين بحمل اللفظ الخ) فيه بحث اول لاشان المراد بالجمع بين الدليلين الجمع بينهما بحمل كل منهما على معنى يحتمله في الجملة لا بالعمل بالظاهر والنص من حيث انهما ظاهري ونص مثلا لان كون الكلام مظاهر البس بالنسبة الى الاحتمال البعيد الذي حل الظاهر عليه عند تقديم النص بل بالنسبة الى المعنى الذي ظهر كونه مرادا فاذا قدم الظاهر على النص مثلا بان ابقى الظاهر على الظاهر وأول النص على النص لكان جمع بينهما بالمعنى الذي ذكره وان لم ينفق في حقه العمل بالنص من حيث انه نص لا يقال العكس أولى لقوة النص لا نقول حينئذ نذكر جمع الى الدليل الاول أعني قوله لان العمل بالوضع والاقوى أولى وأحرى (قوله اما لنفس اللفظ) جهيل ضمير لنفسه الى اللفظ بعدما جعل ضمير خفي الى المراد لان

الأول سمي مجازاً والثاني تشابهاً فهذه الأقسام متباينة بالاختلاف والمشكل مأخوذ من أشكل على كذا إذا دخل في أشكاله وأمثاله بحيث لا يعرف إلا بدليل يتميز به والمجمل من أجل الحساب رده إلى الجملة وأجمل الأمر أهمه فإن قيل ينبغي أن يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ فلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعراض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في أول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلاً للظاهر (قوله إن كان الخفاء) أي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي يتعلق به الحكم يثبت في حقه الحكم كالطرار فإنه سارق كامل يأخذ مع حضور المسالك ويقطعه فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الأخذ على سبيل الخفية فيقطع وإن كان نقصان في ذلك لا يثبت الحكم كالنباش فإنه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموت فلا يقطع (قوله وهذا) أي الخافي باطن الفهم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب أولى من العكس لأن الظاهر وهو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمباينة في التطهير وذلك في غسل باطن الفهم دون تركه ولأن المهاراة الصغرى أكثر وقوعاً من الكبرى فهي بالتخفيف أليق وزك المباحة فيها أرفق وأما داخل العين بإصال الماء إليه يورث العيب

المتعارف عند الأصوليين وهو المذكور في أصول فخر الإسلام إن الخفي ما خفي مراده لعارض غير الصيغة في مقابلته يجب أن يكون المشكل ما خفي مراده لا عارض بل بنفس الصيغة فاندفع اعتراض صاحب الترجيح بوجوب رجوع الضمير إلى المراد (قوله فهذه الأقسام متباينة باختلاف) تباين الثلاثة الأخيرة ظاهر حيث اعتبر في المناخنة ما أثبت للمقدم فما أدرك عقلاً وتلا مثلاً مشكل لا يجهل وأما تباين الخفي مع الثلاثة فبان باعتبار فيها انتفاء الخفاء لعارض وإن لم يصرح به فاللفظ الذي خفي المراد منه لعارض ولنفس اللفظ حتى لا غير (قوله إذا دخل في أشكاله) قيل المشكل كرجل اغترب عن وطنه فاختلط بأشكاله من الناس فيطلب موضعه ثم يتأمل في أشكاله ليتوقف عليه بخلاف الخفي فإنه لم يدخل في أشكاله بل هو كرجل اختفى فإذ اطلب وجد عرف من غير تأمل (قوله لانه في مقابلة الظاهر) ذكر في البرزوي أن الخفي ضد الظاهر فعلى هذا يكون المراد بالتقابل التضاد واعترض عليه بأن اجتماع الضدين على موضع واحد محال وهما قد اجتمعوا في السارق تظاهراً فموضع له خفي في حق الطرار والنباش وعن هذا عرّب بعضهم وجعل المتقابل بينهما تقابل التضاد والجواب إن اسم الضد في اصطلاح الفقهاء يطلق على كل من المتقابلات مطلقاً صرح به في التحقيق قول المصنف كآية السرقة الخ) فإن معنى السارق ما أخذ مال الغير على سبيل الخفية وهو خفي في حق الطرار والنباش لانتفائه بل لعارض قبل وتغيير الاسم فإنه دليل على تغيير المعاني واعترض عليه بأن الاسم ذلك فإن لبثاً وأسد اسمان متغيران ولا تغاير في المعنى فلم لا يجوز أن يكون السارق والنباش كذلك أجاب الشيخ أكمل الدين في شرح البرزوي بأن ذلك يتلزم الترادف وهو خلاف الأصل فلماذا ذلك لكن المراد بالتغاير هو التغاير في الاستعمال وليث وأسد لا يتغايران في معناه بخلاف السارق والنباش ورد هذا الجواب بقوله عليه السلام سارق أمواتنا كسارق أحيائنا رونه عائشة رضي الله عنها وأجيب بأن الكلام في الاستعمال الحقيقي ولا سلم ذلك فجاز كرتهم (قوله لان التطهرا الخ) إشارة إلى أن أظهروا في قوله تعالى وإن كنتم جنباً فاطهروا أمر من باب التفعّل وأصله أظهروا قلبت الواو والتاء طاء فأدغم وأتى همزة

أن الخفي ما خفي مراده لعارض غير الصيغة في مقابلته يجب أن يكون المشكل ما خفي مراده لا عارض بل لنفسه ويدل عليه ما ذكره من السؤال والجواب فن أرجع الضمير إلى المراد فقد بدع من المراد قال

إن كان الخفاء لمزية يثبت فيه الحكم ولتقصان لا والمشكل أما الغموض في المعنى نحو وإن كنتم جنباً فاطهروا فإن غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفهم فإنه باطن من وجبه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالخفي بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى يجب غسله في الجنابة (و بالباطن في الصغرى) فلا يجب غسله في الحدث الأصغر وهذا أولى من العكس لأن قوله تعالى وإن كنتم جنباً فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمباينة لأقوله تعالى فاعسلوا وجوهكم (أولاً استعارة بدعية نحو قوارير من فضة) فقوله التشبيه وإدعاء أنه عين عمرو وكلمة شبهه به فقلت رأيت عمراً فالظاهر أن ذلك استعارة بعلاقة المشابهة ومن ذلك القبيل قولهم أبو يوسف أبو حنيفة بمعنى أن أبا يوسف رحمه الله بلغ الدرجة القصوى من

القماعة ولم يقصر عنها وقولهم أبو حنيفة أبو يوسف بمعنى أن البائع إلى هذه الدرجة هو أبو يوسف دون غيره وبالجملة المقصود من العدول عن التشبيه إلى الاستعارة هو المباينة في حال المشبه أعني وجه الشبه كأنه يساوي المشبه به وذلك يحصل إذا جعل من أفراد

تكون من الزجاج لامن
الفضة فالمراد أن صفاءها
صفاء الزجاج وبياضها
بياض الفضة (والجمل
كآية الربا) فان قوله
تعالى وحرم الربا بالجمل لان
الربا في اللغة هو الفضل
وليس كل فضل حراما
بالاجماع ولم يعلم أن المراد
أى فضل فيكون مجلا ثم
لما بين التسيبي صلى الله
عليه وسلم الربا في الاشياء
الستة احتج بعد ذلك

الى الطلب والتأمل
ليعرف عدلة الربا والحكم
في غير الاشياء الستة
(والمتشابه كالمقطعات
في أوائل السور

داخل في جنسه ان كان
المشبه به جنسا أو جعل
عينه ان كان متخصا
(قوله فان قبل معارضة)
يعنى أن هذا ابنى من
قبيل زيد أسد وهو على
ما تقر في علم البيان
ليس باستعارة لما فيه من
ادعاء أمر مستحيل بل هو
تشبيه بصدق الاداة
فيكون المعنى مثل ابنى
وهو لا يوجب العتسق
انفاقا (قوله فصدنا نقل
عنه) أى على تقدير كونه
استعارة لان التصديق
والتكذيب يتوجهان الى
شئ هو المقصود في الكلام
وهو اثبات الخبر فيكون

فالخى بالباطن في الطاهرين دفعا للخرج فان قيل معنى التطهر معلوم لانه مشبه في حق
داخل الفهم والالف كآية السرفة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخى لا المشكل قلنا لان سلم انه
معلوم شرعا قبل الطلب والتأمل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهر غسل جميع
ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم تيل الطلب والتأمل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع
داخل الفهم والالف أو بدونه (قوله أو الاستعارة) عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى
وأكواب كانت قوارير اقوارير من فضة أى تكونت من فضة وهى مع بياض الفضة وسنفا في صفاء
القوارير وشفيفها فاستعار القوارير بالنباش بهما في الصفاء والشفيف استعارة الاستعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من
الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فخاف ان يترك الابيان من الجمل سوا ذلك لتزاحم المعاني المتساربة
ماخى المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك الابيان من الجمل سوا ذلك لتزاحم المعاني المتساربة
الاقدام كما تترك أو اغرابة اللفظ كالهلوع أو لانتقاه من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلاة
والزكاة والربا (قوله والمتشابه) وهو ما سنى بنفس اللفظ ولا يرجح دركه أصلا كالمقطعات في أوائل
السور مثل المصيبة بذلك لان أسماء الحروف يجب أن يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئته

الوصل (قوله قلنا لان سلم انه معلوم شرعا) قال الاصمغهامى في شرح البديع في تقرير الجواب سلما ان
التطهر معلوم لغموض شرعا لكن الاشكال في متعلق التطهر وهو كون داخل الانف والفم من ظاهر البدن
أو باطنه وبجود الطلب يظهر وهو شأن المشكل لا الخى وما ذكره الشارح أظهر لان المشكل كل هو اللفظ
فتأمل (قوله والاختلاف فيه باق بعد) قيل عليه الاختلاف في النباش أيضا بان لان أبو يوسف من
علمائنا وما لكار الشافعى يتطهرون النباش والتفريق الذى ذكره جار فيه أيضا فوجب أن يكون
مشكلا أيضا وقد يجب أن قوله كيف والاختلاف فيه باق سند لقوله لان سلم انه معلوم شرعا فمأذ كره
كلام على السند وفيه نظر لان ما ل الاعتراض المعارضة بالمثل أى لان سلم ان معنى السارق معلوم
شرعا قبل الطلب كيف والاختلاف فيه باق بعد ولا يخفى انه لا يندفع بالجواب المذكور والحق ان عدد
آية السرفة من أمثلة الخى ليس نظاهر لان الخى على ما فسروه هو الذى يشبهه من غير الصيغة وينال
بجود الطلب من غير فكر ومهنا لا يتحقق معناه الا بعد الطلب والاجتهاد في ان معنى السرفة في الطرار
أكثر وفي النباش أقل فهذا المثال مناسب لتمثيل المشكل كذا في شرح البديع للاصمغهامى (قوله
عطف على قوله لغموض) صرح بالمعطوف عليه مع ان المصنف صرح به أيضا بما الى ما في كلامه من
التسامح لان المعطوف عليه نفس قوله لغموض لا قوله والمشكل المألوم كدل عليه كلام المصنف
واعل مراد المصنف من العطف المعنى اللغوى أعنى مجرد التعاقب بحسب المعنى ومرا اذا اشار المعنى
الاصطلاحي (قوله وأكواب) أى أباريق بلا عروة جمع كواب كذا في تفسير القاضى (قوله فاستعار
القوارير الخ) فيه بحث لان قوله تعالى كانت قوارير امثل كان زيدا أسدا وهو تشبيه بايغ عند جمهور
المحققين لا استعارة صرح به في المطول والجواب ان كانت نامة لانا قصة وقوارير طال والمعنى تكونت
حال كونها جامعة بين صفاء الزجاج وشفيفها وبياض الفضة وابتها وقد أشار اليه الشارح (قوله
كالهلوع) هو من يسرع في الجزع عند اصابته المذكور وفي المنع عند اصابته الخبر (قوله معاه لخر وف
يجب أن يقطع الخ) ان جعل قوله يجب صفة لا معناه على معنى ان تلك الأسماء على واحد منها مذكور على

(فان قيل معنى التطهر معلوم الخ) أقول بعد ما ذكر ان الصيغة المذكورة في الجنباه تدل على التكلف
والمبالغة في التطهر طهرا خفاء المراد منها النفس الصبيغة لانما مرض فعلم أنها من قبيل المشكل
لا الخى فلا حاجة الى هذا السؤال والجواب ولا وجه لتحقيق الذى ذكره بل الصيقى أن تعتبر بالمبالغة في

وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف أولان الحرف يطلق على الكلمة (قوله والبسطة والوجه ونحوهما) مثل العين والقدم والسمع والبصر والحي وجواز الرؤية بالعين وأمثال ذلك مما دل النص على ثبوته تعالى مع القلم بامتناع معانيها الظاهرة الموافقة لما في الشاهد على الله تعالى تنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المذاهب يعتقد حقيقتها ولا تدرك كقيمتها وبعضهم يجعل المقطعات أسماء السور والوجه مجازا عن الرضا والبعد عن القدرة أو يجعل الكلام المذكور فيه الوجه والبدو ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المذاهب ورجحنا ذلك على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب أن يكون موصوفا بها الا انما يطعون بامتناع الجارحة والجهة في نفسه تعالى فتكون الكيفية مجهولة لا يرسي دركها والحواس ان ما هو كمال في الخلق ورجحنا ان يكون نقصا في الخالق وقد يقال ان استمر من هو اهل للرزق والكرامة يكون عن عيب ونقصان في المنستر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب أن يكون مرتبا فيجب ان يجوز أن يكون لامتناع الرؤية أو لغاية العظمة كما قيل ولا ستر الا هيبة وجلال والحق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون ممثالا لانه لا يرسي درك الكيفية فيكون من المذاهب لا يقال الرؤية لا يحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى رانا فلا يكون من المذاهب لا نأخذ الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام (قوله وحكم الحلقى الطلب) أي الفكر القليل لتبيل المراد والاطلاع على أن خفاءه لمزية أو نقصان وحكم المشكل التأمل أي التكلف والاجتهاد في الشكر ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل أكثر وحكم الجمل الاستفسار وطالب البيان من الجمل فيما نه قد يكون شافيا ليصير به الجمل مفسرا كبيان الصلاة والزكاة وقد لا يكون كبيان الرضا بالحدوث الوارد في الاشياء الستة ولهذا قال عمر رضي الله عنه خراج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الريا فحينئذ يحتاج الى طلب ضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تأمل تعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك وحكم المذاهب التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيقتها بنا على قراءة الوقف على الا الله الدالة على أن تأويل المذاهب لا يعلمه غير الله ورجحنا ان يكون على قراءة الوقف على الراضون في العلم الدالة على أنهم

ان احتج اليهما كافي الريا والمثابه التسوقف أي حكم المذاهب التسوقف فهو هذا من باب العطف على معه ولي عاملين والمجروح مقدم نحو في المارز يد والنجرة عمرو (على اعتقاد الحقيقة عندنا على قراءة الوقف على الا الله) في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراضون في العلم قالوا آتينا قبض العلماء قدروا بالوقف على الا الله وقفا لازما والبعض قرؤا بالوقف فعلى الاول والراضون غير طامنين بالمشاهات وهو مذهب علمائنا وهذا أليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المذاهب حظ الزائغين والاقرار بحقيقتها مع الجزر عن دركه حظ الراضين وهذا يفهم من قوله تعالى آمنابه كل من عند ربنا أي سواء علمنا أول تعلم والايق بهذا المقام أن يكون قوله تعالى ربنا لا نزع قلوبنا سؤالا للعصمة عن الزبيغ السابق ذكره الداعي الى اتباع المذاهب الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وأيضا على ذلك المذهب يقولون آمننا

حدة بلا تعلق لها بالآخرى فالامر ظاهر وان جعل صفة لحروف يكون تسمية الامعاء بالمقطعات من قبيل تسمية الدال باسم المدلول (قوله وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز) ليس مراده ان تسمية المصنف اياها بذلك مجاز ذلك كورفي كلام المصنف كالمقطعات فاعل مراده كالكلمات المقطعة بل مراده ان تسميتها بذلك كوقع في كلام المتقدمين من قبيل المجاز لا ما دخل في حد الامم ولا عتوار ما يختص به من التعريف والتشكيك والجمع والتصغير ونحو ذلك عليها فهي أسماء وبصرح الخليل وأبو علي وماروي ابن مسعود رضي الله عنه انه عليه السلام قال من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر أمثالها الا قول المحرف الف حرف ولا م حرف وم حرف فالمراد منه غير المعنى الذي اصطلح عليه فان تخصص الحرف به عرف متجدد بل المعنى اللغوي (قوله والوجه مجازا عن الرضا) ونما جعلوه مجازا عنه

السبعة وهم الشافعية جعلوها بمعنى فاعنسلوا ومن اعترها بها بعضها باعتبار الركن وهم الحنفيية أو جوا وطاهرة الظاهر من وجه كالفم والالف مما صرح فيه بعضهم باعتبار الكيف وهم المالكية حتى أوجبوا ذلك فلي تأمل قال (وتسميتها بالحروف المقطعات الخ) أقول فان ألف مثلا ليس بحرف بل اسم موضوع لحرف أو سط من قال مثلا وكذا اللام موضوع لحرف آخر منه مثلا الى غير ذلك وانما قال بالحروف المقطعات ولم يقل بالكلمات المقطعات حتى لا يحتاج الى هذا التكلف لانها المستورة في كتب النوم والتعارف عندهم أخذ من قوله عليه السلام من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر

خير مبتدأ محذوف والحلقى خلاف الاصل

التدافع ليس بين مراعاة
معنى الحقيقة ونصب
القرينة الممانعة بل بين
ارادته ونصبها وقد علمت
أن مبنى الاستعارة على
الادعاء المذكور (قوله
فهذا عـين مذهبهما)
قبل الشرط على هذا
عدم القصد على دعوى
أمر مستحيل وعلى
مذهبهما عدم الإصالة
فأين أحدهما من الآخر
ورد بأن الإشارة الى
ما ذكره من نفي الاستعارة
بناء على الإصالة (قوله
قلنا حاصله منع التعليل
المذكور) يعني لا نسلم
أن الاستعارة في خبر
المبتدأ غير جائزة مطلقا
عندهم لا نقاهم على
الاستعارة في قوله هم
الحال ناطقة (قوله خبر
المبتدأ) هو ابن اسم
مشتق على ماني كتب
اللغة من نفسه والابن
بالولد أصله بنى أو بنو
والاسم البنوة وفي حديث
بنت خيلان
* وان جلست بنت *
أى صارت كالبيت المبنى
فعل هذا هو حقيقة معناه
وليس بتأويل فيكون
استعارة تبعية من قبيل
الحال ناطقة فيعنى
الابن لامن قبيل زيد
أسد فلا حاجة الى أن
يقال انه مستعمل في
المشبه المتروك وهو الرجل

أيضا يعلمون تأويل المذاهب الاوّل أنه أليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن منشاها جعل الناظرين
فيه فرقتين الزائغين عن الطريقي والراضين في العلم أي الثابتين المستقيمين الذين لا ينهيا استزلالهم
وتشكيكهم جعل اتباع المشابه حظ الزائغين لقوله تعالى فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه
ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقيقة مع الجزع عن الادراك حظ الراضين بقوله
والراضون في العلم يقولون آمنا به أي نصدق بحقيقته سواء علمناه أو لم نعلمه ومن عند الله وفيه نظر لما
لا يخفى على الراضين في العربية انه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم أن يقال وأما الراضون في العلم
الثاني انه على ذلك المذهب أي مذهب القائلين بأن الراضين يعلمون تأويل المشابه عطفًا للراضين على
الله وتركه والوقف على الا الله يكون يقولون كلاما مبتدأ موضوعا لحال الراضين بحذف المبتدأ أي هم
يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا صرح جار الله في الكشاف والمفصل بتقدير المبتدأ في جميع
ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية سالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف
المبتدأ أو أيضا يحتمل أن يكون يقولون حالًا من المعطوف فقط أعني الراضون لعدم الالتباس (قوله

لان أثر الرضا يظهر في الوجه غالبًا بالثبوت) (قوله فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله)
أي يتعلقون بظواهره أو بتأويل باطل طلب أن يفتنوا الناس عن دينهم بالتشكيك والتلبس ومناقضة
الحكم بالمشابه وطلب أن يؤولو على ما يشهونه (قوله وفيه نظر الخ) أجيب بأن الاليق بتقديره كذلك
ليناسب أما الذين في قلوبهم زيغ اذ لم يعد أما القرآن بدون أخذها وفيه انه مبني على كون امائها
تفصيلية ولا دليل عليه وبأن الناس اما جهال أو علماء ولا حظ للجهال فيما يقسه خفاء والعلماء اما
راضون وهم الذين لازم في قلوبهم واما الزائغون فاذا تبين حال الزائغين بأنهم يتبعون ما تشابه منه
ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله علم حال الراضين بعدم الابتغاء والتوقف كما كتفي بذكر الاول اشارة للايجاز
بقي انهم ما حظهم منها وهل لهم حظ ونصيب منها أم لا فورد قوله تعالى والراضون في العلم يقولون آمنا
جوابا عن هذا السؤال لا يباينناطالمهم حتى يكون قربة لقوله تعالى فأما الذين في قلوبهم زيغ فيكون
الاليق أن يقال وأما الراضون في العلم (قوله سالحة للابتداء الخ) فيه بحث لانه على تقدير أن يجعل
قوله يقولون كلاما مبتدأ يجب الوصل لان الفصل يوهم خلاف المتصور وكل ما يوهم خلاف المقصود
يجب وصله مع كمال الانقطاع فمع عدمه أولى وانما قلنا يوهم خلاف المقصود لانه يوهم انه خبر والراضون
وهو خلاف المقصود على ذلك المذهب اللهم الا أن يقال لا إمام على تقدير الفصل لان الاصل في الواو
العطف وعطف والراضون على الله يشي أن يكون يقولون خبر والراضون على ما لا يخفى فلا يجب
الوصل على هذا التقدير فليتأمل (قوله الى اعتبار حذف المبتدأ) فيه بحث لان الانسب أن يكون آمنا به
كل من عنده بنا أي سواء علمناه أو لم نعلم قول من لا يعلم تأويل المشابه اذا انسب بحال من يعلمه أن يقولوا
تأويله كذا وكذا بعد الايمان به وان كان كذلك فالانسب والله أعلم ان يقدر بعد قوله في العلم وغير
الراضون أعني من العلماء غير الراضين حتى يكون التقدير هكذا ولا يعلم تأويله الا الله والراضون وغير
الراضين يقولون الخ فثبت على تقدير الوقف على قوله والراضون في العلم الاحتياج الى حذف المبتدأ
(قوله حالًا من المعطوف فقط الخ) فيه بحث أما أولا فلان الوقف على قوله والراضون يدل على عدم
الحال لانه على تقدير كونه حالًا متصل فالوقف دليل الانقطاع ويمكن أن يقال الواقفون على والراضون

أمثالها لا أقول المحرف ألف حرف ولا م حرف وميم حرف قال (وأبضا يحتمل أن يكون يقولون حالًا من
المعطوف فقط أعني الراضون لعدم الالتباس) أقول لما كان القائل بموجب الوقف مستدلًا بوجه
شرا بضا هو أنه لو لم يجب لعطف قوله تعالى والراضون على الله فيكون يقولون آمنا حالًا بعني قائلين

المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لاقى معناه بدليل قوله أسد على وفي الحرب نعامه * فقفا نذر من صفر الصافر فكما

فكما ابتلى) لما ذهب بعضهم الى أن الراضعين يعلمون تأويل المشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحلال أعني يقولون بالمعطوف مع ان الاسل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه أهون من الخطاب بما لا يفهم أصولا ولا تناقض في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفرادهما بذلك دون غيرهما امثلهما ما جاء في الازيد وعمر وأى لا بكر وخالد أشار الى الجواب بأن فائدة الخطاب بالمشابهة هي الابتلاء فان الراضع في العلم لا يمكن ابتلاءه بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهول لان العلم غاية مقناه فكيف يبتلى به وإنما قال ضرب من الجهول لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فلما راضع في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهول نوع آخر والابتلاء الراضع أعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب أكثر من البلوى في تحصيل غير المراد وأعمها جدوى أي نفعها لانه أشق فتوابه أكثر فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير تكبير من احد وهذا كالاتحاد على عدم وجوب التوقف في المشابهة أجب بان التوقف مذهب السلف الا أنه لما ظهر أهل البدع ونكسوا بالمشابهة في آرائهم الباطلة اضطرا لخطف الى التسليم في المشابهة ابطالا لاقاويلهم وبيانا فساد تأويلهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تأويل المشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهم فإنه كان يقول الراضعون في العلم يعلمون تأويل المشابهة وانما نحن يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف عما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا ولا لغة انما تكلموا في تأويله بظاهر الحقيقة وهم - هذا يمكن أن يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يخص المشابهة بل أكثر القرآن من هذا القبيل لانه بصير لا تنقض عما يشبهه ولا تنتهي غرابيه فاني للبشر انغوص على لا آية والاحاطة بكنهه ما فيه ومن ههنا قيل هو مجرب يجب المعنى أيضا (قوله - مسألة) ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبهه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ بغيره اقطع وجواب عنه تقرير

يجمعون يقولون ابتداءه لاجل اعلی ان الوقف أمر لفظي توقيفي ليس مناطه على الانقطاع فقط وأما ثانيا فلانه اذا جعل حال من المعطوف يلزم أن يكون قوله - م هذا مشروطا بعدم علم ماسوى الله وواهم ان اعتبر الاستثناء نكلا ما بالباقي بعد التنبؤ والعلمهم وعلم الله تعالى ان اعتبر أنه يقتضي اثبات الحكم المنفي عن المستثنى منه للمستثنى لان الا - والشرط كما مر وفساد المعنى على التقديرين ظاهر (قوله وفيه نظر) لان حاصله ان الكلام السابق صريح في ان السلف لم يتكلموا في المشابهة وان التسليم فيه انما هو طريق الخلف وليس كذلك بل التأويل كان في القرن الاول والثاني (قوله وهذا يمكن أن يدفع نزاع الفريقين) وقد يدفع أيضا بان القائلين بالتوقف يفسرون المشابهة في الآية لكرهه بما لا يبيل اليه للخصم لوق والحكم بما يقابلها واستدل على ابتناء المذهبين على اختلاف التفسيرين بأن الوقف على الله يقتضي عدم علم الراضعين وعدم الوقف عليه يقتضي علمها وهما متناقضان مع انهما من السبعة التي من شروطها التواتر والجواب ان الوقف من قبيل الاداء وقد عرفت أنه لا يلزم التواتر فيه (قوله بالمسئلة ليست كما ينبغي) قيل بل هو كما ينبغي بناء على ان البحث من مسائل علم الكلام اذ قد تقرر في كتابه ان

ذلك وهو غير جائز لانه امحال عن المجموع فيلزم أن يكون الله قائلنا آمنا كالراضعين وهو ظاهر بالطلان أو عن الراضعين فقط فيلزم تخصيص المعطوف بالحلال دون المعطوف عليه وهو قاعدة العربية أشار الشارح الى جوابه باختبار اشق الثاني بناء على ما تقرر في قواعد العربية أيضا من جواز تخصيص المعطوف بالحلال حيث لا التباس كافي قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة أي حال كونه يعقوب نافلة لظهور أن ولد ابراهيم عليه السلام انما هو يعقوب دون اسحق قال (ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبهه انه اعتراض الخ) أقول فيه بحث بان هذا البحث من مسائل علم الكلام اذ قد تقرر في

(ابتلى الراضعون في العلم بالتوقف) أي عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو أن الكلام لا يفهم فلما لم يكن للراضعين في العلم حظ في العلم بالمشابهات فما الفائدة في انزال المشابهات فنجيب أن الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلى الجاهل بالباطلة في طلب العلم ابتلى الراضع بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب فان رياضة البليد تكون بالعدو ورياضة الجواد تكون بكبح العنان والمنع عن السير (وهذا أعظمهما بلوى وأعمهما جدوى) أي هذا النوع من الابتلاء أعظم النوعين بلوى والتوطن من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان أعظمهما بلوى لان هذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى وبفوضه اليه ويطبق نفسه في مدرجة البحر والهوان وينتألمى علمه في علم الله ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن ذلك الادراك ادراك (مسئلة) قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والصرف وعدم

والطير أغرية عليه بأسرها

فتح السراة وساكتا وأمال ذلك وقال السيد

الشريف هذا الاستدلال يشعر بأن أسد استعمال

في مفهوم مجتزئ وصائل فلا يصور حيث تشبيهه

فضلا عن الاستعارة بل يكون إطلاق اسم الملزوم

على اللازم ثم استعمال الأسد في معناه الحقيقي

ينافي تعلق الجارية إذا لوحظ مع ذلك المعنى على

سبيل ما هو ولازمه ومفهوم منه في الجملة من

الجرارة والحولة (قوله لأعموم للمجاز)

والضرورة تندفع بإرادة بعض الأفسراد فلا يثبت

الكل كالمقتضى ورد بأنه ان أريد الضرورة مـسـن

جهة المتكلم في الاستعمال فجنوع بلواز أن يعدل

إلى المجاز لأغراض تنفع للمتكلم وتعرض له فان

في مجاز طائفة العبارات ومحاسن الاستعارات

الموجبة لمزيد البلاغة وقال صاحب الكشف

صوم المجاز انما هو لما ياتى به من الدليل

لأنه حقيقته واللا كان بكل حقيقة عالوما

لا اعتراض ان الدليل اللفظي مبني على أمور ظنية والمبني على الظن لا يفيد اليقين أما الثاني فظاهر ر
وأما الأول فلتوقفه على أمور وجودية كقول اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات
انتر كيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى أمور عديمة كعدم الاشتراك والمجاز
وبحسبها ذل لا دلالة على تعيين المقصود مع احتمال شئ من ذلك والامور المسذ كورة كلها ظنيات
أما الوجوديات فتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الآحاد والافعى التوازن وكلاهما
منتف وأما العدميات فلان مبنيا على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى أنه
لا معنى لابتناء عدم المجاز أو عدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب أنه ان أريد أن بعض
الدلائل الظنية غير قطعية فلا نزاع وان أريد أنه لا شئ منها يغطي بالدليل المذكور لا يفيد لا بالاسم
أن الامور المسذ كورة ظنية في كل دليل لفظي وقوله أماني الوجوديات فعدم العصمة وعدم التوازن
فلما لا اسم عدم لتوازن في الشكل فان منها ما هو متواتر لغة كعنى السماء والارض ونحوها كقاعدة رفع
الفاعل وصرفا كقاعدة ان مثل ضرب نعل ماض فيجوز أن يؤلف منها دليل لفظي وقوله أماني العدميات
لان مبنيا على الاستقراء فلما تنوع بل مبنيا على أن الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي
يتوقف الدليل على عدمها كإخلاف الاصل والعاقلة لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند
قرينة تدل عليه باللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعيا ولو سلم عدم قطعية دلالة
عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز أن يضم اليه قرينة قطعية بالدلالة على أن الاصل هو
المراد به وحينئذ يعلم قطعان الاصل هو المراد واللازم بطلان فائدة القطع اذ لا فائدة له الا العلم بعنى
الظنات بل ولو ازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعيا
وهي بلوغه وانته حد يمنع نواظروهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي بالدلالة على أن معناه
هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا (قوله قد أوردوا في مثاله) هذا على تقدير ثبوت معناه مثلا لاجرد التقديم
لالتقديم القادح في قطعية المراد ونوسيط هذا الكلام بين التقديم والتأخير من على ما بين معنى لانها

الدلائل الثقلية لا تفيد اليقين عند المعتزلة وجهه والاشاعرة والحق انها قد تنبى به نرائن فتكون من
المبادئ الكلامية لاصول الفقه فينبغي أن يعد من مسائلها ويعقب البحث الاول بها لانها كالاغراض
عليه مع الجواب (قوله ولا يخفى ان المعنى الخ) أجب عنه بأن عدم المجاز يتوقف عليه لانه يجب
أن يعلم أولا ان معناه الحقيقي ما هو وانته هل تنبى ذرارة أم لا ومعرفة المعنى الموضوع له تتوقف على
الاستقراء (قوله على تقدير ثبوت) اشارة الى عدم تعيين التقديم لاحتمال أن يكون الذين ظلموا بدلا
من وأضروا أو فاعلا لهما والاول لا يذان ابتداء بان فاعله جمع أو فاعله على التزم أو نصب عليه (قوله ونوسيط
هذا الكلام الخ) يمكن أن يقال مرادنا شارح من التوسيط في الشرح التنبيه على ان ذكر التقديم

كتيبه ان الدلائل الثقلية لا تفيد اليقين عند المعتزلة وجهه والاشاعرة والحق أم اقد تنبى بد بقرائن
مشاهدة أو متواترة تدل على اتفقا الاحتمالات فتكون من المبادئ الكلامية لاصول الفقه فينبغي
أن تعد من مسائل الاصول كسائر مباحث الدليل وكثير من مسائل العربية على ما ذكر في مختصر ابن
الطاجب فحينئذ يبعد أن يكون اعتراضا على ما ذكر وجوابه عنه بل الصواب أن يكون ما ذكر
المشاح بقوله والاشبه الخ بيان وجه تقييد معنى البحث الاول بهذه المسئلة بنوع تغيير بأن يقال انما

قيل يجوز أن يكون المؤثر هو المجموع أو القابل هو الحفيرة أو المجاز أو يكون المجاز انما
ليس بذلك لانه لا مدخل في ذلك يكون اللفظ حقيقة أو مجازا (قوله قال بعض الشافعية لا عموم المعجاز) في التلويح ذلك مما لم يتجدد في
كتب الشافعية ولا يصور نزاع في صحة قرانها في الاسرد الزمة الا يزاد وتخصيصها بالصاع بالاعوم مبني على ما ثبت عند من عليه

عنا

كيبلا يكون من قبيل أكاوفي البراغيث (والتأخير والناصح والمعارض العقلي وهي نظرية أما الوجوديات) وهي نقل اللغة والصرف
والنحو (فعدم عصمة الرواة وعدم التواتر وأما العدميات) وهي من قوله ٤١٦ وعدم الاشتراك إلى آخره

(فإن منبأها على
الاستنقار وهذا
باطل) أي ما قيل إن الدليل
اللفظي لا يقيد اليقين
(لأن بعض اللغات
والنحو والتصريف
يلغ حـد التواتر)
كاللغات المشهورة غاية
الشهرة ورفع الفاعل
ونصب المفعول وإن
ضرب وما على وزنه فعل
ماض وأمثال ذلك فكل
تركيب مؤلف من هذه
المشهورات قطعي
كقوله تعالى إن الله
بكل شيء عليم ونحن
لا ندعي قطعية جميع
التقليبات ومن ادعى
أن لا شيء من التركيبات
يقيد للقطع بمدلوله
فقد أنكر جميع
التواترات كوجود
بعداد فما هو الا محض
التمسطة والعتاد
(والعتاد لا يستعملون
الكلام في خلاف
الاصلي عند عدم
القرينة وأيضاً قد
نعلم بالقرائن القطعية
أن الاصل هو المراد والا
تبدل فائدة التصاطب
وقطعية التواتر أصلاً
واعلم أن العلماء
يستعملون العلم اللفظي
في معنيين أحدهما يقطع الاحتمال أصلاً

معانير طواحدة لا يتصور افتراقهما (قوله كيبلا يكون من قبيل أكاوفي البراغيث) فإن قيل هو باعتبار
التقديم لا يخرج عن هذا القبيل لأن أكاوفي البراغيث أيضاً يحتمل التقديم على أن يشبه البراغيث
في شدة نكاتها بالعقل فيستعمل الواو ضمير جميعها فلما المراد بقبيل أكاوفي البراغيث اللغة
الضعيفة التي يؤتى فيها بالواو لا على أن الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء أو شبيهاهم أولم
يكن كذلك. والا فباعتبار التقديم والتأخير يخرج من هذا القبيل (قوله والمعارض) بشرط عدم
المعارض العقلي لأن النقل يقبل التأويل بخلاف العقل ولأنه فرع العقل لا يتجاوزه البسه من غير
عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصدق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل (قوله ومن ادعى)
أورد بطريق المعارضة دليلاً على بطلان قول من زعم أن لا شيء من التركيبات أي الأدلة اللفظية يقيد
للقطع بمدلوله نقر به أن القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بعداد مثلاً لأنه إنما
يثبت بالتركيب الخبري وانكار ذلك إن كان مقروناً بعلامة ودليل فمن حرق فهو سفسطة وهي في الاصل
الحكمة الموهبة استعملت في إقامة الأدلة على نفي ما علم تخلفه بالضرورة والافهوه عند أي انكار
للضرورة وكلاهما باطل وفيه نظراً لا بالنسبة أنه انكار للتواترات لأن كون كل خبر ظاهراً لا ينافي

يكن في المقصود وانما ذكر التأخير بعد من المتن لكونه ما قرينين في كلام القوم (قوله فلا يتصور
افتراقهما) منع ذلك بأن تقديم شيء على شيء انما يلزمه تأخير الشيء الثاني لتأخير نفسه بل ينافيه فعلم ان
التقديم انما يكون بدون التأخير قد يجاب أيضاً بأن الغرض قد يتعلق التقديم فيكون هو المحذور فضلاً
دون التأخير وقد يعكس كما هو المقرر في فن البيان وان كان امتلازمين فثبته المصنف بالتوسيط على هذه
التيكته (قوله وفيه نظراً لا بالنسبة الخ) فيه بحث لان عدم قطعيه المراد اذا كان لاجل احتمال ارادة
غير المعنى المقصود فالتواتر لا بدفعه ويحزم العقل بامتناع اجتماعهما على الكذب لا يوجب قطعيه الارادة

عقبه بها كما لا اعتراض عليه مع الجواب والله أعلم بالصواب قال (وفيها نظراً لا بالنسبة أنه انكار
للتواتر الخ) أقول فيه اشكال لان الاحتمال في الخبر على وجهين أحدهما احتمال حكمه أن لا يطابق
الواقع والثاني احتمال كل من طرفيه بغير ما يتبادر منه والتواتر انما يرفع الاحتمال الاول الغير المتنازع
فيه دون الثاني المتنازع فيه وله أن لا احتمال الثاني يستلزم الاول ذلك لانهم اذا نقلوا مثلاً أن بعداد
موجود ففهم السامع منه ما هو المتبادر من ظاهره فان أراد من بعداد أو الموجود معنى غير المتبادر لزم
الكذب لان المتبادر علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز فاذا استعمل اللفظ في غير المتبادر بالضرورة
يلزم الكذب وبها التجوز لما تقر في موضعه أن المجاز يشارك في الكذب بنصب القوم بقرع بعمده والمفروض
ههنا انتفاء القرينة فيلزم الكذب بالضرورة الاول أن كلام المصنف رحمه الله تعالى أي قوله وفي كلام
بعض الاسويين أن معنى المستوفى له ههنا الخ قال بردي على كلام من الكلامين بحث أما على الاول فلأنه اذا
ربط بعداد كره في الظاهر والنص يقتضي عدم التفرقة بين الظاهر وبين الإشارة وكذا بين النص وبين
العبارة وأما على الثاني فلا يقتضي أن لا يكون الثابت بالإشارة مقصوداً أصلاً وهو باطل لان الخواص
والمزاي التي هاتم البلاغة ويظهر الانجاز ثابتة بالإشارة كما صرح به الامام شمس الأئمة وقد تقررت
كتب المعاني أن الخواص يجب أن تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصوداً أصلاً لا يعتد به
قطعا على أن كثير من الاحكام يثبت بالإشارة والقول بثبوت الحكم الشرعي بما لم يقصد به الشارع

الطعم في باب الرأ وقيل ولو لم نقل الشافعي بعدم المجاز لما قال بأرادة جميع المطلوعات ومع ذلك فالاعتدال بالضرورة مما لا يعقل ولكن
هذا مذكور في كتب أصحابنا (قوله لا يبراد باللفظ الواحد) قيل لانزع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي

من افراده كاستعمال وضع ان تقدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال سقيمة ومجازا اما اذا اشترط في ٤٣٠ المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ

موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في معنيين استعماله في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق ورد بان المنصوص عليه في كتب الشافعية ان مذهبهم ان اللفظ ظاهر في المعنيين بل حقيقة فيهما كما في المشرك حيث اُلحق المعنى المجازي للوضع التوحي للعلاقة بالحقيقي وكونه مجازا فيهما مختارا بن الحاسب فكيف يدعى الاتفاق في المجازية وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحده معناه الحقيقي في والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق بالحكم فتولا تلحق الاسد أي السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث انه موضوع له والاخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا وهو

ازادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقل اليه وهو حزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب (قوله كالحكم) أي كالعالم الحاصل من الحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية للدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل

وبالجملة في الخبر احتمالان احتمال حكمه ان لا يطابق الواقع واحتمال كل من طرفيه لغير ما يتبادر منه والتواتر انما يدفع الاحتمال الاول الغير المتنازع فيه دون الثاني المتنازع فيه وقد يجاب بأن الاحتمال الثاني مستلزم للاول لانهم اذا نقلوا مثلا ان بغداد موجودة فهم السامع منه ما هو المتبادر من ظاهره فان أرادوا من بغداد أو الموجود معنى غير المتبادر لزم الكذب لان المتبادر علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز فاذا استعمل اللفظ في غير المتبادر بلا قرينة يلزم الكذب لان المجاز انما يفارقه بنصب القرينة كما نرى في موضعه وانفروض ههنا تنفؤها فيلزم الكذب بالضرورة

ذلك الحكم ظاهر الفساد وقولهم كم من شيء ثبت ولا يقصد ريب في مثل هذا المقام قليتا مل ولعل ان تختار ههنا ما اختار المصنف رحمه الله وفي النص ما اختاره بعض الاصوليين وصاحب الكشف وقد سبق بيانه

(تم الجزء الاول وبلده الجزء الثاني وأوله التقسيم الرابع)

فوع منسه استعمال المشترك في معنييه وانما ذلك من جهة اللغة اذ اللفظ ثبت ذلك وهو مختار ابي الحسين البصري ووجه الاسلام الغزالي واختاره ابن الهمام في غير المنع وجهورا بعبارة العريية لالغمة ولا عقلا وذلك لان ارادته ما جيعا لا يتخلوا ما ان يكون من حيث ان أحدهما حقيقة والاخر مجازا لان الثاني فليس من محن فيسه وان كان الاول فلا بد من توجه الذهن الى أحدهما حقيقة والاخر مجازا والذهن لا يتوجه اصالة في حالة واحدة الى حكيمين قطعاً ما انفق عليه العقلا فاطبة

(فهرست الجزء الاول من التلويح والنوشيم)

صفحة	صفحة
بسملة وحذلة	٣
تعريف الحقيقي والاسمي	٦٢
شروط التعريف الطرد والعكس	٦٥
تعريف علم فقه	٦٨
تعريف الحكم	٨٤
أصول الفقه	١٠٨
تعريف علم أصول الفقه	١٠٨
موضوع علم أصول الفقه صوابه ١١٧	١٣٧
القسم الاول من الكتاب الادلة الشرعية	١٥٤
صوابه ١٣٤	
الركن الاول في الكتاب صوابه ١٣٤	١٥٤
تعريف القرآن صوابه ١٣٤	١٥٤
الباب الاول في البابين في اعادة الكتاب المعنى	١٥١
الباب الثاني في اعادة الكتاب الحكم الشرعي	١٥١
تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى الى اربع تقسيمات	١٥٢
التقسيم الاول باعتبار وضع اللفظ للمعنى	١٦٣
فصل في حكم الخاص	١٧٦
فصل في حكم العام	١٩٦
فصل في نصوص العام على بعض ما تناوله	٢٠٧
فصل في ألفاظ العام	٢٢٥
منها الجمع المعروف باللام	٢٣٣
منها المفرد المطلق باللام	٢٤٢
منها النكرة في موضع التثنية	٢٤٣
منها النكرة الموصوفة بصفة جامعة	٢٤٧
اقاعدة النكرة اذا عيبت نكرة	٢٥٢
منها اي	٢٥٧
منها من	٢٦٣
منها ما	٢٦٧
منها كل وجميع	٢٦٧
مسئلة حكاية الفعل لانهم	٢٧١
مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سؤال أو حادثة	٢٧٢
فصل في حكم المطلق	٢٧٥
فصل في حكم المشترك	٢٨٢
التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى	٢٨٨
الحقيقة والمجاز والمرجول والمنقول	٢٨٨
كل واحد من الحقيقة والمجاز اما صريح أو كناية	٢٩٤
الكناية عند علماء البيان	٢٩٤
الحقيقة والمجاز في المفرد واما في الجملة	٢٩٧
فصل في أنواع علاقات المجاز	٢٩٨
السمع انما يعبر في أنواع العلاقات لاني افرادها	٣١٣
مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة	٣١٤
استعارة الاسمية والتبعية	٣١٩
مسئلة لا عموم للمجاز عند بعض الشافعية	٣٢١
مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي	٣٢٢
مسئلة لا يبدل مجاز من قرينة	٣٣٥
مسئلة وقد يتعد المعنى الحقيقي والمجازي معا	٣٤١
فصل وقد تجرى الاستعارة التبعية في الحروف	٣٤٥
حروف المعاني	٣٤٨
الواو اطلق العطف	٣٤٨
الفاء للتعقيب	٣٥٨
ثم للترتيب مع التراخي	٣٦٠
بل للاعراض عما قبله	٣٦١
سكن للاستدراك	٣٦٣
أولا عند الشيبين	٣٦٧
حتى للقبالة	٣٧٧
حروف الجر	٣٨١
الياء للاستعانة والاستعانة	٣٨٢
على الاستعلاء	٣٨٤
الى الانتهاء	٣٨٧
في الظرف	٣٩٢
اسماء لطروف	٣٩٧

صفحة	صفحة
٤٠١ متى للطرف	٣٩٧ مع للمقارنة
٤٠٣ وكيف سؤال عن الحال	٣٩٧ قبل للتقديم
٤٠٥ فصل في الصريح والكناية	٣٩٧ بعد للتأخير
٤٠٨ التقسيم الثالث في ظهور المعنى وخفائه	٣٩٧ عند للحضرة
٤٠٩ الظاهر والنص والمفسر والمحكم	٣٩٨ كلمات الشرط
٤١٢ الخفي والمشكل والمجمل والمنشابه	٣٩٨ ان للشرط
٤١٧ مسئلة قبل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين	٣٩٩ اذا عند الكوفيين للطرف

(تت)

(تنبيهه)

قبيل الشروع في طبع هذا الكتاب كنا عزمنا على طبع حاشية عبد الحكيم عليه وبالفعل ذكرت في الديباجة ضمن الحواشي التي طبعت ولكن لما عجزنا عن وجود نسخة صحيحة يعول عليها لم نطبع ومنها نسخة صحيحة ووجدت الرغبة في طبعها الامانع من طبعها والله اعلم بما لم نذكره من التنبيه

(فهرست الجزء الثاني من التلويح والتوضيح)

صفحة	صفحة
١٨٨	٢
القسم الاول الوقت	التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على
١٩٣	المعنى
الفرق بين نفس الوجوب وجوب الاداء	٣
١٩٩	المدال بعبارة والمدال باشارته والمدال باقتضائه
ليس كل الوقت سببا	والمدال بدلالته
٢٠٤	٢٨
وجوب الاداء يثبت في آخر الوقت	فصل مفهوم المخالفة
٢٠٥	٢٩
القسم الثاني كون الوقت مساويا للواجب	منه تخصيص الشيء باسمه
وسببا للوجوب	٣١
٢١٥	منه تخصيص الشيء بالوصف
القسم الثالث كون الوقت معيارا للاسباب	٣٦
٢١٥	منه التعليق بالشرط
حكم كون الوقت معيارا للمؤدى	٤٣
٢١٦	الباب الثاني في افادة اللفظ الحكم الشرعى
القسم الرابع المخرج يشبه الطرف والمعيار	٤٤
٢١٧	اختيار الشرع آكد
فصل ان الكفار هل يحاطبون بالشرائع أم لا	٤٤
٢٢٢	المعتبر من الانشاء الامر والنهى
فصل النهى امان الحسيات واما عن	٤٦
الشرعيات	الامر حقيقة في هذا القول
٢٣٨	٤٩
فصل اختلفوا في الامر والنهى هل لهما	المعاني المتخالفة للامر
حكم في الضد أم لا	٦٢
٢٤٢	مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب
الركن الثاني في السنة	في موجب الامر بالشيء بعد خطره
٢٤٣	٦٣
فصل في اتصال الخبر	مسئلة اذا ارى بالامر الاباحة والتدب
٢٤٦	٦
التواتر يوجب علم اليقين	فصل الامر المطلق
٢٤٦	٧٤
المشهور يوجب علم طمأنينة	فصل الاتيان بالامور اداء وقضاء
٢٤٦	٩٠
خبر الواحد يوجب غلبة الظن	الاداء كامل وقاصر وشيبه بالقضاء
٢٥٠	٩٦
فصل في الراوى	القضاء بمثل المعقول ويمثل الغير المعقول
٢٥٥	١٠٠
فصل شرائط الراوى اربعة	القضاء الذى يشبه الاداء
٢٥٧	١٠١
فصل في انقطاع الحديث	فصل في مسائل الجبر والقدر
٢٥٩	١٠٤
انقطاع الباطن	الحسن والقبح عند الاشعري
٢٦٥	١١٥
فصل في محل الخبر	المقدمة الاولى
٢٦٧	١١٨
فصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ	المقدمة الثانية
٢٦٧	١٣٦
العزيمة والرخصة	المقدمة الثالثة
٢٧٠	١٤٣
فصل في الطعن	المقدمة الرابعة
٢٧٣	١٥٧
فصل في ادعائه عليه السلام	الحسن والقبح عند بعض اصحابنا والمعتزة
٢٧٤	١٥٨
فصل في الوحي	الحكم بالحسن والقبح
٢٧٦	١٥٩
فصل في شرائع من قبلنا	المأمور به في صفة الحسن نوعان
٢٧٧	١٧٤
فصل في تقليد الصحابي	فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز
٢٧٧	١٨٨
باب البيان	المأمور به نوعان مطلق ومؤقت
٢٧٨	١٨٨
بيان تبديل بيان تغيير بيان تفسير بيان	المأمور به المطلق
تقرير	

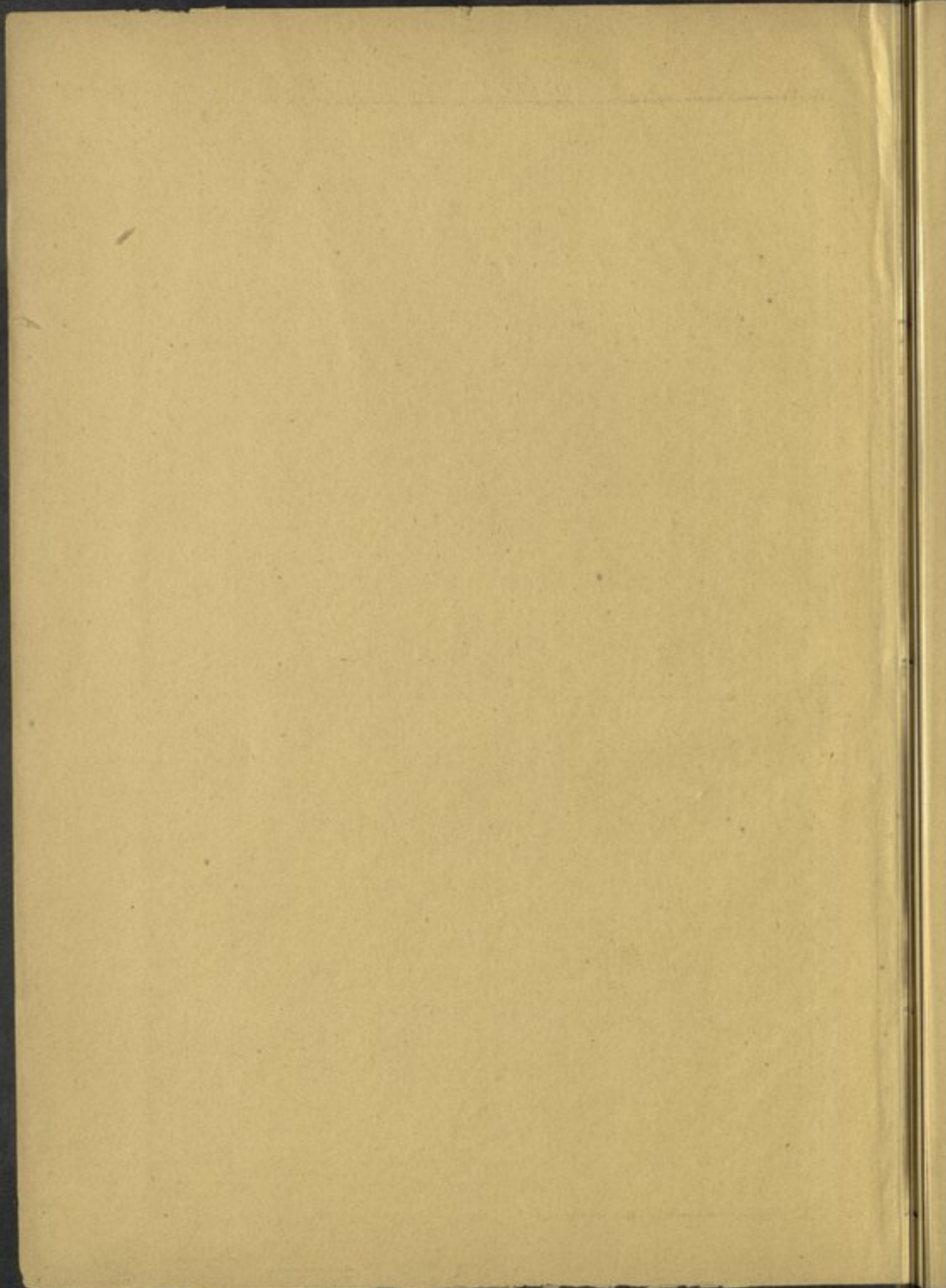
تحقيقه	تحقيقه
٣٣٩ الضلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل واما	٢٨٤ فصل في الاستثناء
ان يكون بالنظر الى الحكم	٢٩٩ مسألة شرط الاستثناء
٣٣٩ الامر الرابع في حكم الاجماع	٣٠٠ مسألة الاستثناء متصل ومنقطع
٣٤٢ الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة	٣٠٢ مسألة الاستثناء المستغرق باطل
٣٤٧ الامر الخامس سندا لاجماع	٣٠٣ مسألة اذا تعقب الاستثناء الجمل المعلوفة
٣٤٩ الركن الرابع في القياس	٣٠٥ فصل في بيان التبديل وهو النسخ
٣٥٤ القياس يفيد غلبة الظن	٣٠٩ بيان لناسخ
٣٦١ فصل في شرائط الازمعي	٣١٧ مسألة يجوز ان يكون النسخ شق عندنا
٣٧٢ فصل في العلة	٣١٧ مسألة ينسخ التواتر بالايجاب
٣٧٢ الاختلاف في امر يف العلة	٣١٨ اختلاف وان الزيادة على النص نسخ أم لا
٣٧٦ البحث الاول الاصل في التصريح بعدم	٣٢٤ فصل انواع الاربعه لبيان الضرورة
التعليل	٣٢٦ الركن الثالث في الاجماع فنبه خمسة أمور
٣٨٠ البحث الثاني يجوز ان يكون العلة موصفة لازما	٣٢٧ الامر الاول في ركن الاجماع
مسئلة لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا	٣٢٩ اذا اختلفت العلة في قولين
٣٨٢ مسئلة لا يجوز التعليل بعلة اختلفت في	٣٢٩ الاختلاف في عدة طامرت في غيرها وجهها
وجودها الخ	٣٣٠ الاختلاف في نسخ لتكاح العيوب الخمسة
٣٨٤ مسئلة لا يجوز التعليل بوصف يقع به الفرق	٣٣٧ الامر الثاني في اماليه من يستند الاجماع به
٣٨٧ البحث الثالث تعرف العلة بامور	٣٣٨ الاجماع على نوعين
٣٨٧ الامر الاول لنص اما صريح	٣٣٨ نص بعض الناس الاجماع الصحابة
٤٠١ فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة	٣٣٨ الامر الثالث في شرط الاجماع
(تمت)	٣٣٨ مسألة شرط الاجماع عندنا نص

(فهرست الجزء الثالث من التلويح والتوضيح)

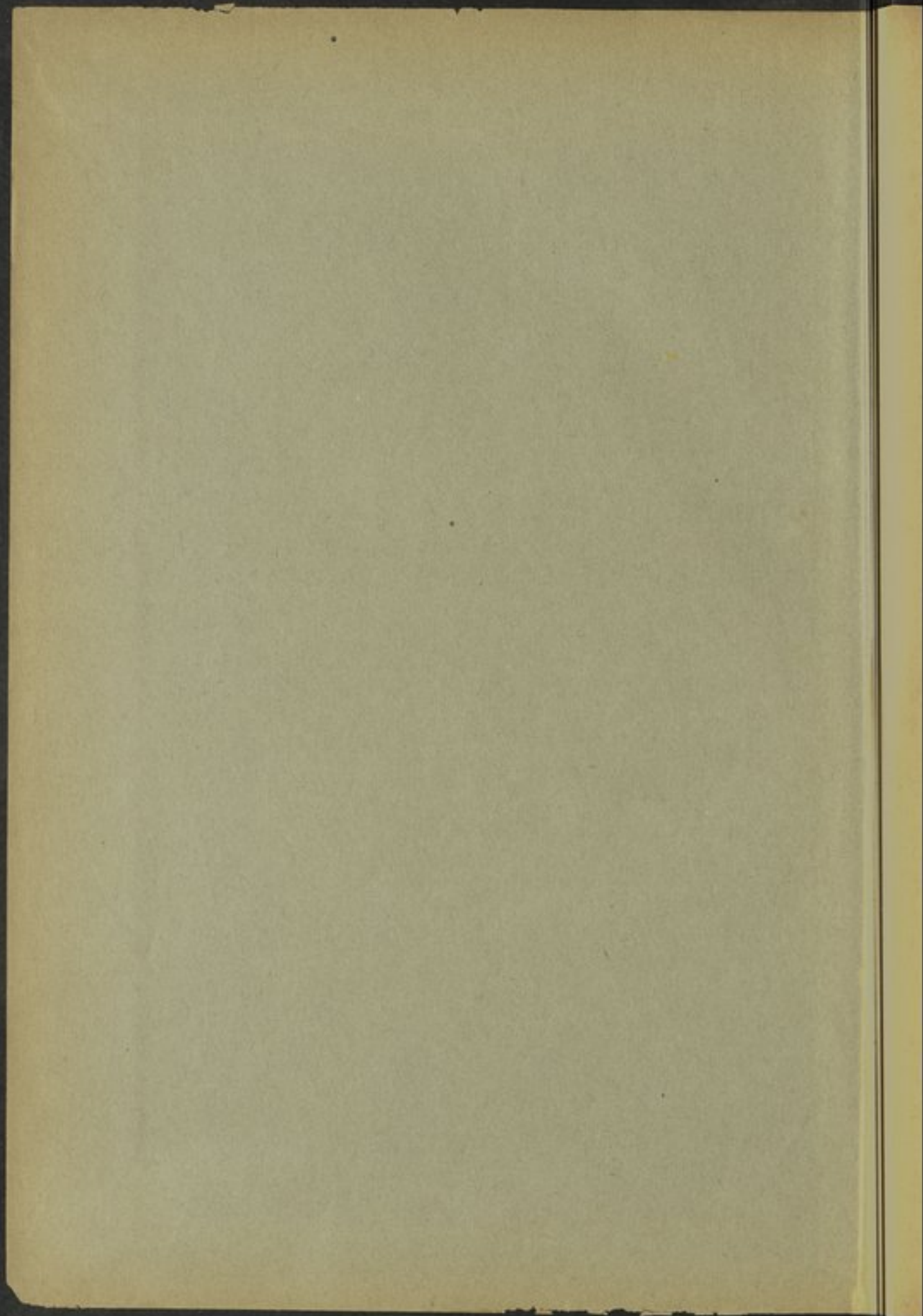
صفحة	محتوى	صفحة	محتوى
٧٠	القسم الثاني من الكتاب في الحكم	٢	فصل القياس جلي وخفي
٧٠	باب في الحكم وهو قسمان	٣	القياس الجلي قسمان
٧٠	القسم الاول اما ان يكون صفة لفعل المكلف	٣	كل واحد من القياس والاعتسان ينقسمان
	أو اثراله		الى ضعيف الاثر وقوي
٧٣	الفعل المسمى بالصحة والفساد	١٠	فصل في دفع العلة المؤثرة
٧٥	الفعل الذي هو فرض واجب ونقل ومندوب	١٠	منه النقص
	ومكروه وحرام ومباح	١٠	رفع النقص بامر بطرق
٧٦	اطلاق الواجب على المعنى الاعم	١٠	الاول تنوع وجود العلة
٧٦	السنة فوطان سنة الهدي وسنة الزوائد	١٠	الثاني مع العلة
٨٠	المكروه نوعان كراهة تنزيه وكراهة تنجريم	١١	الثالث هو الدفع بالحكم
٨٢	القسم الثاني من الحكم	١٢	الرابع الدفع بالعرض
٨٢	الحرام لعينه والحرام لغيره	١٥	من دفع العلة المؤثرة فساد الوضع
٨٢	المسمى بالرخصة والعزيمة	١٥	منه عدم العلة
٩١	الركن	١٥	منه الفرق بين الاصل والفرع
٩٢	العلة	١٦	منه الممانعة
٩٨	امامه شبه العلة	١٦	منه المعارضة
١٠٢	العلة معنى فقط	٢٤	فصل في الاعتراضات التي تورد على
١٠٢	والعلة حكما		القياسات
١٠٢	السبب	٢٤	الاول القول بموجب العلة
١١١	لكل من الاحكام - يباظها	٢٦	الثاني الممانعة
١١٨	الشرط المحض	٢٧	الثالث فساد الوضع
١١٩	الشرط في حكم العلة	٣٥	فصل في الانتقال من كلام الى آخر
١٢٢	الشرط في حكم السبب	٣٦	فصل في الحجج الفاسدة
١٢٥	الشرط اسم الاحكام	٤٣	باب المعارضة والترجيح
١٢٥	العلامة	٥٢	فصل ما يقع به الترجيح
١٢٩	باب المحكوم به	٥٢	الامر الذي كرت في ترجيح القياس
١٢٩	المحكوم به اما حقوق الله أو حقوق العباد	٥٢	الاول قوة الاثر
	أو ما اجتمعا فيه		الثالث كثرة الاصول
١٣٠	اما حقوق الله فثمانية	٥٧	الرابع العكس
١٣٠	عبادات خالصة كالابحان وفروعه	٥٨	مسئلة اذا تعارض وجوه الترجيح
١٣١	عبادات فيها مؤنة	٥٩	فصل ومن التراجع الفاسدة
١٣٢	مؤنة فيها عقوبة	٥٩	مسئلة الترجيح بكثرة الدليل
١٣٢	مؤنة فيها عبادة	٦٢	باب الاجتهاد
١٣٢	حتى قائم بنفسه		

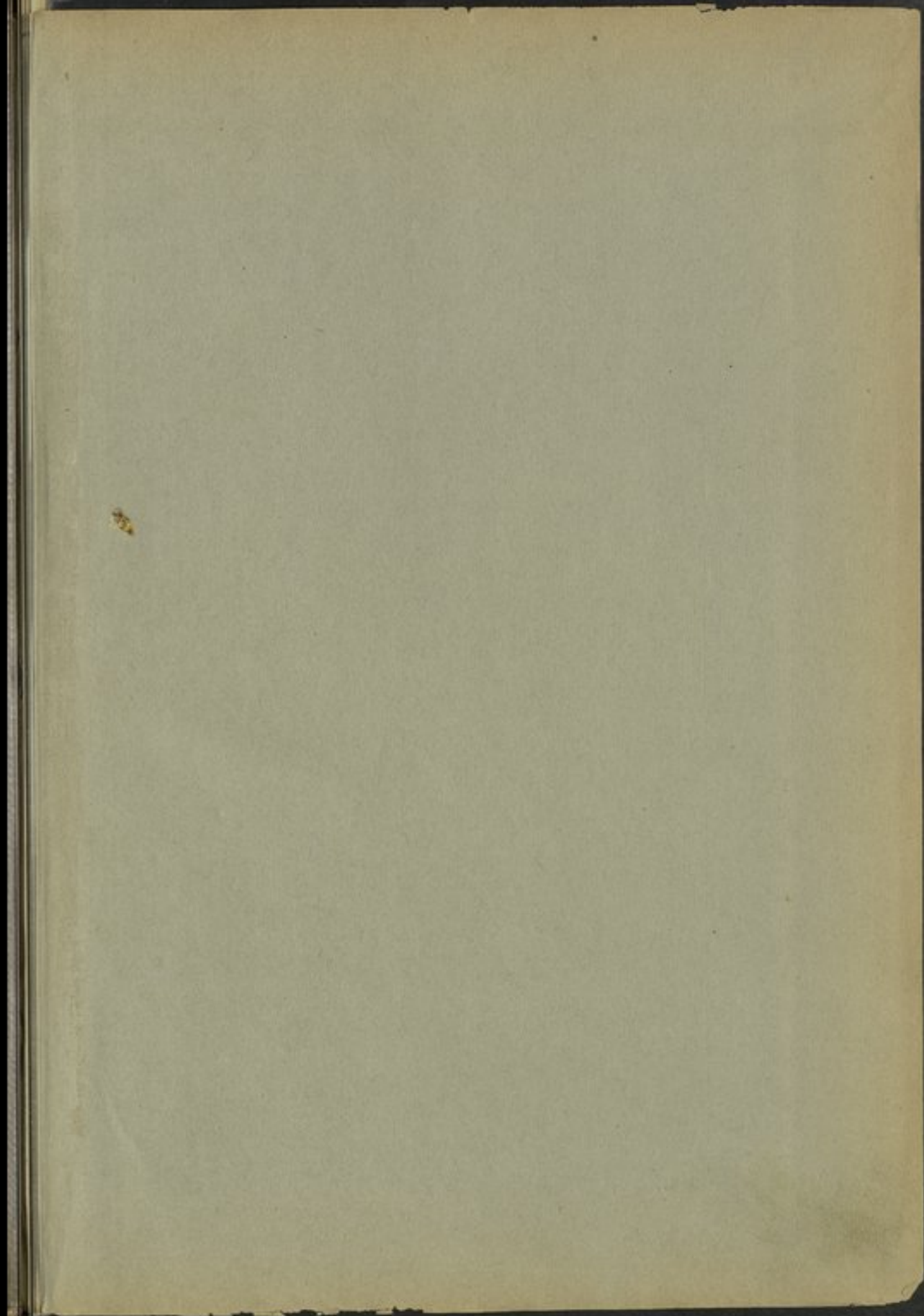
مصحفه	مصحفه
منها النوم ١٦٧	عقوبات كاملة ١٣٢
منها الاغتناء ١٦٨	عقوبات قاصرة ١٣٢
منها الرق ١٦٩	حقوق دائرة بين العباد والعقوبة ١٣٢
منها الحيض والنفاس ١٨٣	حقوق العباد ١٣٦
منها المرض ١٨٣	ما اجتماعيه ١٣٨
منها الموت ١٨٥	باب المحكوم عليه ١٤٢
والقياس في الوصية البطلان ١٨٤	تعريف العقل ١٤٢
العوارض المكتسبة امانى نفسه واما من غيره ١٩٠	معلومات النفس اما لا يتعلق بها العمل ١٤٩
الجهل اما جهل لا يصلح عذرا ١٩٤	الصبي العاقل وشاهق الجيب - مل مكلفان ١٥٠
الجهل الذي يصلح شبهة ١٩٦	بالايمان
منها السكر ٢٠٤	فصل الاهلية ضربان ١٥٢
منها الهزل ٢٠٧	الاول اهلية وجوب ١٥٢
منها السفه ٢١٧	الثانية اهلية اداء ١٥٢
منها السفه ٢٢١	فصل في الامور المعترضة على الاهلية ١٦١
احكام السفر ٢٢٣	منها الجنون ١٦١
الخطا منها ٢٢٤	منها الصغر ١٦٦
الاكراه اما ملحق واما غير ملحق ٢٣٦	منها العتوه وحكمه ١٦٦
الحرمات على انواع ٢٣٣	منها النسيان ١٦٧

(تمت)



VO





المطبعة: المطبعة اللبنانية
شرح التوضيح على التلخيص
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES
0102541

